

Trascendencia y sacralidad implícitas en el lenguaje secular.

**Implicit
Transcendence**
and Sacredness in the
Secular Language

**Transcendência
implícita**
e sacralidade na
linguagem secular

Jean Paul Sarrazin* <https://orcid.org/0000-0002-8022-4674>.



Para citar este artículo

Sarrazin, J.P. (2021). Trascendencia y sacralidad implícitas en el lenguaje secular. *Folios*, (54). <https://doi.org/10.17227/folios.54-12594>

Artículo recibido
01•10•2020

Artículo aprobado
28•01•2021

* Doctor en Sociología, Universidad de Poitiers, Francia. Profesor investigador, Departamento de Sociología, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Correo: jean.sarrazin@udea.edu.co.

Resumen

Inscribiéndose en el debate sobre el devenir de la religión en una *era secular*, este artículo de investigación analiza las expresiones de religiosidad presentes en lenguajes comúnmente considerados seculares. Para esto, se recurre a una metodología cualitativa centrada en entrevistas no estructuradas, abiertas y en profundidad, realizadas en un conjunto de estudiantes universitarios. Los resultados muestran que, para los entrevistados, lo más importante en sus vidas es su *familia* y sus *metas*, dos conceptos relacionados con valores últimos que constituyen una religiosidad implícita propia de la modernidad. Se concluye que esta religiosidad se manifiesta a través de la sacralidad del yo y la trascendencia mediante el progreso, nociones que deben ser comprendidas en el marco de procesos generales como la desinstitucionalización, la individualización y la modernización reflexiva.

Palabras clave

sacralidades; individualización; secularidad; sociología de la religión; modernidad tardía

Abstract

Focusing on the debate regarding the transformations and the future of religion in a “secular age”, this research article analyzes expressions of religiosity in the languages conventionally considered to be secular. The investigation followed a qualitative methodology focused on unstructured, open and in-depth interviews carried out with a group of students. The results show that, according to the interviews, the most important things in life are “family” and their “own goals”, two concepts that are related to ultimate values which compose an implicit religiosity in late modernity. It is concluded that this religiosity is manifested through the sacredness of the self and the transcendence of progress, notions that must be understood within the framework of general, late-modern processes, such as deinstitutionalization, individualization and reflexive modernization.

Keywords

sacredness; individualization; secularity; sociology of religion; late modernity

Resumo

Inserida no debate sobre o futuro da religião em uma “era secular”, esta pesquisa analisa as expressões da religiosidade presentes em linguagens comumente consideradas seculares. Para isso, utiliza-se uma metodologia qualitativa com foco em entrevistas não estruturadas, abertas e em profundidade. Os resultados mostram que, para os entrevistados, o mais importante em suas vidas é sua “família” e seus “objetivos”, dois conceitos relacionados a valores últimos que constituem uma religiosidade implícita típica da modernidade. Conclui-se que essa religiosidade se manifesta por meio da sacralidade de si e da transcendência por meio do progresso, noções que devem ser compreendidas no marco de processos gerais como a desinstitucionalização, a individualização e a modernização reflexiva.

Palavras chave

sacralidades; individualização; secularidade; sociologia da religião; modernidade tardia

Introducción

En distintos países, al igual que en Colombia, se observa un aumento de las personas que se consideran ateas, agnósticas o no afiliadas a religión alguna, lo cual ocurre paralelamente a la disminución de adeptos al catolicismo que tradicionalmente ha prevalecido en este país (Beltrán, 2019, pp. 2-3). Si bien hay una evidente pérdida de poder de las instituciones religiosas tradicionales –particularmente de la Iglesia católica en América Latina– la secularización no debe confundirse con la desaparición progresiva de toda forma de religiosidad ni con *el crecimiento de la no creencia* (Parker, 2005, p. 36). Como señala Taylor (2007), las búsquedas de trascendencia no dejan de manifestarse en una *era secular*. El avance de la modernidad no significa la destrucción de lo religioso, sino su transformación y diversificación (Berger, 2014). Regionalmente, se reconoce que “los principales rasgos del fenómeno religioso son la inestabilidad, la emergencia constante de nuevas formas de organización y acción, su carácter híbrido y el sincretismo en los cultos y creencias” (Tejeiro, 2007, p. 39). Más allá de las expresiones organizadas, nuevas formas del creer se han desligado de la institucionalidad e incluso de la comunidad religiosa, un proceso que se conoce bajo el concepto de desinstitucionalización (Willaime, 1996).

Todo lo anterior se observa también en el contexto local de Medellín al que haremos referencia. Aunque inmerso en una región tradicionalmente católica (Londoño, 2004), dicho contexto vive más recientemente un declive de la práctica católica, el aumento de formas desinstitucionalizadas de religiosidad, así como un incremento en la pluralidad de creencias y la subjetivación de estas (Arboleda, 2005). En este contexto, la investigación sobre las nuevas formas que toma la religiosidad en la modernidad no debe limitarse a las encuestas con preguntas como, “¿cuál es su religión?”, o “¿a qué religión pertenece usted?”. “La adscripción religiosa ya no enmarca ni delimita las dinámicas creyentes de los individuos” (De la Torre, 2012, p. 218). Por demás, los creyentes no necesariamente se identifican con la categoría de *religión*. Así, podemos encontrar nuevos

musulmanes (Sarrazin y Rincón, 2015) o adherentes a iglesias pentecostales (Sarrazin y Arango, 2017) que niegan rotundamente pertenecer a una religión.

El rechazo por lo que convencionalmente se conoce como *las religiones* no significa que las prácticas y creencias de los sujetos estén desprovistas de elementos de religiosidad. Dichos elementos pueden encontrarse en personas que se declaran *no creyentes, ateas, agnósticas* o incluso *en contra de las religiones*. Investigar este tipo de realidades atiende llamados como el de Luckmann (1973), quien señaló que las formas no convencionales o institucionalizadas de religión han sido *invisibles* para las ciencias sociales. En la misma vía, aunque refiriéndose al caso latinoamericano, Frigerio (2018) señala que persiste una tendencia en la cual lo religioso se equipara a instituciones u organizaciones, y donde se confunde identidad con creencias; Parker (2008, p. 357), por su parte, critica lo que él llama un *enfoque eclesiocéntrico* que habría limitado la investigación de los fenómenos religiosos en contextos de modernización y secularización. Y es que, más allá de las instituciones, de las iglesias, de las identidades o de las categorías predefinidas de religión, desde Durkheim (1898) se reconoce que lo sagrado permea múltiples esferas sociales más allá de lo que comúnmente se conoce como *la religión*.

En el marco de desinstitucionalización, diversificación y transformación de los fenómenos religiosos, las creencias y prácticas de los sujetos toman formas inéditas e incluso utilizan lenguajes seculares. Las instituciones religiosas tradicionales, por supuesto, no dejan de existir, pero estas pueden devenir *reservorios de símbolos* (Hervieu-Léger, 1999) de donde se extraen elementos que se reinterpretan y combinan con otros símbolos propios de una modernidad secularista.

Lo religioso se ha venido transformando, se *disuelve y se filtra* –según las metáforas utilizadas por Bourdieu (2000, p. 104)– hacia distintos ámbitos supuestamente seculares, como la medicina, la psicología o las artes marciales. En efecto, diferentes investigaciones han mostrado la posibilidad de descubrir lo sagrado “en la ecología, en el deporte,

en la política o en los conciertos de *rock*” (Hervieu-Léger y Davie, 2010, p. 219). En esta línea se cuentan autores como Smart (1983), quien considera que ideologías como el humanismo o el nacionalismo pueden ser consideradas religiones. Igualmente, para Benthall (2008), el nazismo, el comunismo o ciertos movimientos artísticos del siglo xx son *para-religiones*. La misma noción de *desarrollo* propia de la modernidad contendría estructuras profundamente religiosas (Gaytán, 2010). Todo esto problematiza, evidentemente, la línea divisoria entre lo religioso y lo secular (Arnal y McCutcheon, 2013).

Las diferentes combinaciones y transformaciones de lo religioso, así como su presencia diseminada en distintos ámbitos considerados como seculares, nos invita a “buscar lo religioso fuera del dominio de la religión” (Latour, 2013, p. 291). En este artículo se presentan los resultados de una investigación cuyo reto ha sido estudiar empíricamente y en poblaciones contemporáneas, las expresiones de religiosidad *diseminadas* en el lenguaje secular, es decir, una religiosidad expresada implícitamente en términos que no se asocian convencionalmente a las categorías de *religión* o *religiosidad popular*.

La dificultad que representa este reto conlleva a que el artículo contenga, en primer lugar, una metodología relativamente extensa en atención a sus particularidades y a sus características innovadoras. En un segundo momento, se presentan unas necesarias aclaraciones sobre un marco teórico-conceptual que también es bastante específico y adaptado a dicho reto. Luego se presentan los resultados de la investigación empírica, los cuales son discutidos y analizados en la sección posterior del artículo, a la luz de teorías sobre la individualización, la reflexividad o el progreso en la modernidad tardía.

Metodología

Para alcanzar el objetivo mencionado se planteó un estudio cualitativo y centrado en el análisis hermenéutico e inductivo de las narrativas producidas por la población. Estas narrativas se obtuvieron a través de entrevistas abiertas, en profundidad y

mínimamente estructuradas¹, durante las cuales se permitió a los participantes exponer sus puntos de vista en sus propios términos.

Como población de estudio se escogió de manera aleatoria una muestra de cuarenta estudiantes de la Universidad de Antioquia (sede Medellín), 20 hombres y 20 mujeres, cuyos verdaderos nombres no se presentarán aquí con el fin de preservar su derecho al anonimato. Estas personas son habitantes del Área Metropolitana del Valle de Aburrá, y sus edades oscilan entre los 18 y los 26 años. El carácter aleatorio de la muestra nos llevó a entrevistar individuos que estudian carreras muy variadas (Ingeniería Ambiental, Ciencia Política, Licenciatura en Matemáticas, Biología, Filosofía, Ingeniería de Sistemas, etc.)². El lugar en que se realizaron las entrevistas fue la misma sede universitaria. Con algunas personas se realizaron dos entrevistas en distintos momentos del año. En promedio, cada individuo fue entrevistado durante 40 minutos aproximadamente; este tiempo varió dependiendo de su voluntad y disposición para hablar más o menos prolongadamente.

El hecho de haber tomado esta sede universitaria como único lugar de estudio indica claramente que la investigación no pretende plantear generalizaciones a propósito de la población estudiantil de la ciudad, la región o el país. La muestra solo permite demostrar la existencia de nociones de sacralidad y trascendencia en el lenguaje secular en un conjunto de personas, sin pretender que lo encontrado aquí sea representativo de una mayoría poblacional. Además, puesto que el estudio se orientó con el fin de profundizar en el lenguaje coloquial, no se buscó abarcar grandes poblaciones, y se priorizó la comprensión de las expresiones de cada individuo.

Por otro lado, el hecho de que el equipo de investigación conocía (desde hace varios años) el

1 Se siguió el modelo de la entrevista etnográfica propuesto por Guber (2001).

2 Una muestra poblacional del tamaño de la presente no permitiría identificar correlaciones entre las respuestas proporcionadas por los sujetos y variables como la carrera de estudios, el sexo o el estrato socioeconómico de residencia, razón por la cual esas variables no son analizadas detalladamente en este artículo.

espacio y las prácticas cotidianas de esta sede universitaria, facilitó el proceso de levantamiento de datos, así como la comprensión en profundidad de las narrativas de los sujetos, ya que el conocimiento del contexto de enunciación es un factor importante en la interpretación de los actos de habla (Guber, 2001).

Cabe mencionar de antemano que la universidad donde estudian estas personas es una institución pública y laica, cuyo proceso de secularización es particularmente notorio desde los años 1970 (Piedrahita, 2010). Su carácter público y su prestigio implican también que quienes logran acceder a un cupo como estudiantes son personas que se destacan por sus capacidades intelectuales con respecto al promedio de la población regional, especialmente aquellas proveniente de los estratos socioeconómicos medio y bajo, de donde proviene la mayoría de los entrevistados.

La pregunta guía para iniciar las entrevistas fue “¿Para usted qué es lo más importante en su vida?”. Este interrogante, en cuanto herramienta metodológica, se desprende de teorías como la de Paul Tillich (1971), según las cuales lo religioso, en el fondo, se refiere a cuestiones de *ultimate concern*, una expresión inglesa que puede traducirse aproximadamente como aquello que más importa a las personas. En el mismo sentido, Barker (2015) señala que, frente a la dificultad de establecer límites categóricos entre lo religioso y lo secular, los movimientos religiosos pueden identificarse como aquellos que se refieren a “las preguntas que más importan en la vida” (p. 805). Igualmente, McGuire (2008, p. 4) plantea que, más allá de las afiliaciones o las organizaciones religiosas, debemos focalizarnos en los individuos y las experiencias que ellos consideran como lo más importante en la vida. Por eso, las entrevistas realizadas para la presente investigación se centraron en la pregunta guía mencionada arriba, mientras que se evitó sistemáticamente hacer preguntas que utilizaran palabras convencionalmente asociadas a las religiones o a las religiosidades, tales como *fe*, *creencias* (o conjugaciones del verbo *creer*), *iglesia*,

dios(es), lo *sagrado(a)*, lo *sobrenatural*, la *trascendencia*, lo *espiritual*, etc.

A partir de la pregunta guía, se permitió que las personas hablaran libremente y se les pidieron ejemplos, profundizaciones o explicaciones sobre sus propias respuestas, retomando sus propios términos. Se buscó comprender en profundidad el sentido de sus expresiones, sus lógicas narrativas, las asociaciones conceptuales que realizaban espontáneamente, y se intentó llegar a las razones últimas y los valores últimos en sus argumentaciones. Cabe notar finalmente que la comprensión de las expresiones utilizadas por los entrevistados requirió de un conocimiento básico sobre el contexto sociocultural en el que viven. La pregunta guía no pretendía permitir el acceso directo e inmediato a una forma de religiosidad secular; son los argumentos mediante los cuales las personas explicaban y justificaban sus respuestas, los que permitieron identificar ciertas nociones de sacralidad y trascendencia, nociones que se explicarán en el siguiente apartado.

Sacralidad y trascendencia revisitadas. Necesarias aclaraciones sobre un marco teórico-conceptual

El desafío de estudiar empíricamente la presencia de aquellas formas de religiosidad transformada, disuelta y diseminada en ámbitos seculares implica cuestionar, primero que todo, la división analítica que hasta ahora ha prevalecido entre lo religioso y lo secular. Varios autores concluyen que dicha división tajante es una invención de la modernidad que debe ser historizada y deconstruida (Beyer, 2013; Latour, 2013; Van der Veer, 2013). Para Asad (1993, p. 53), lo religioso no simplemente penetra o puede penetrar las demás *esferas*, sino que es inseparable de ellas. Según Derrida (1996), en el mismo sentido,

[...] sería preciso disociar los rasgos esenciales de lo religioso como tal de aquellos otros que, por ejemplo, fundan los conceptos de lo ético, de lo jurídico, de lo político o de lo económico. Ahora bien, nada es más problemático que una disociación semejante. (p. 42)

Y es que la modernidad liberal y sus sociedades democráticas no pueden desligarse analíticamente de la matriz cristiana que les da origen (Beaman, 2013). Por eso, Arnal y McCutcheon (2013) señalan que en el ámbito conocido como *secular* es donde podemos encontrar las sacralidades de los modernos.

No se trata entonces de investigar un supuesto retorno de lo religioso (ya que este nunca se ha ido), ni la creciente importancia que toman las religiones en la esfera pública (Casanova, 1994), o el nacimiento de una era *postsecular* (Habermas, 2010). Se trata, en cambio, de entender lo religioso como un aspecto constitutivo de la vida cotidiana de las personas, aun de aquellas que, valga insistir, no se consideran como creyentes de una religión o adeptos a una religiosidad.

Como ya se advirtió, el planteamiento de esta investigación implica superar el “esquema categorial sobre el que se han establecido las ciencias sociales para comprender el fenómeno religioso” (Gaytán, 2010, p. 100). Pero, si se aborda lo religioso más allá de las religiones, e incluso lo religioso en lo secular, surge entonces la pregunta por una definición de religión que constituya una categoría analítica operacional para identificar lo religioso en las complejas realidades socioculturales modernas. En las ciencias sociales no existe todavía una definición de religión suficientemente clara, estable y consensual (Sarrazin, 2018), por lo que tampoco es evidente decidir cuál debe ser aquella categoría analítica necesaria para un estudio empírico como el propuesto en esta investigación.

Entre los autores más prominentes que han decidido abordar este tipo de retos, podemos citar a Edward Bailey (2010), quien hace varias décadas propuso el proyecto de estudiar la *religión secular*, concepto que más tarde prefirió reemplazar por el de *religión implícita*. Este autor asocia la *religión implícita* al concepto de *commitments*, el cual se entiende como aquello con lo cual las personas están profundamente comprometidas, que incide en sus preocupaciones e intereses, y tiene efectos que se extienden a diferentes facetas de sus vidas (Bailey,

2010, p. 272). Esta definición, aunque cumple con el objetivo de dirigir la mirada hacia los fenómenos religiosos por fuera de las religiones institucionalizadas o tradicionalmente conocidas como tales, no constituye una categoría analítica suficientemente clara, delimitada y específica (Schnell y Pali, 2013).

Una revisión de la amplia literatura en ciencias sociales de la religión permite identificar tres conceptos que frecuentemente se asocian a lo religioso: la sacralidad, la trascendencia y lo sobrenatural. En la medida en que cada uno de ellos sea definido con precisión y claridad, podrían constituir herramientas analíticas para el estudio empírico de la religiosidad difundida en ámbitos y lenguajes seculares. Para la presente investigación se tomaron los conceptos de sacralidad y trascendencia como categorías operativas, observando su presencia implícita en los discursos emitidos por la población estudiada.

A partir de Durkheim (1982), entendemos lo sagrado como un tipo de *cosas* (*choses* es la palabra francesa que utiliza el autor), entre las cuales podemos encontrar objetos, entidades, estados, seres animados o inanimados, etc. Estas cosas ocupan un lugar privilegiado en la jerarquía de lo existente (p. 33), y además son aisladas y protegidas mediante prohibiciones (p. 36); las cosas sagradas no deben ser destruidas ni cuestionadas de ninguna manera. Cabe aclarar que para Durkheim (1898) lo sagrado no necesariamente se limita al campo de las religiones institucionalizadas. Por ejemplo, para este autor, “la patria, la Revolución francesa [...], etc., son cosas sagradas para nosotros, las cuales no permitimos que sean tocadas” (p. 17).

En cuanto a la categoría de trascendencia, recurrimos a Luckmann (1973) para definirla como un *más allá* altamente valorado, un estado que se desea alcanzar, un horizonte que se persigue y que genera acciones consideradas como loables. Existen trascendencias sobrenaturales o imaginadas más allá de este mundo material, pero también puede haber *trascendencias de este mundo*; a las primeras, el autor las denomina *trascendencias expandidas*, y a las segundas, *trascendencias encogidas* (Luckmann,

2008, p. 147). Así, se ha notado que la noción de *trascendencia* puede estar presente en ideales de realización personal (trascender el yo actual para ser *otra persona*) o en las ideologías políticas que plantean trascender la realidad social actual (Luckmann, 1991, pp. 172-174).

Resultados. “Mi familia” y “mis metas” son “lo más importante en mi vida”

Aunque una investigación más convencional en estudios religiosos haría notar que, ante la pregunta guía, tres personas contestaron que lo más importante en sus vidas era “dios”, esta investigación propone una aproximación distinta que permite analizar el hecho de que la mayoría de las personas entrevistadas, es decir, 28 de ellas, respondieron que su familia es lo más importante en sus vidas. Esta respuesta –la más frecuente de todas– coincide con que la unidad familiar ha sido tradicionalmente importante en la sociedad antioqueña, tradición que fue inculcada por la Iglesia católica (Londoño, 2004). Al indagar directamente sobre las razones de esta respuesta, se obtuvieron afirmaciones como: “desde el principio de la vida [la familia] es como la que le da las bases a uno para todo”³; “la familia es el eje central de mi vida”⁴; la familia es “un apoyo”⁵; “un pilar”⁶; “la base que me ha sustentado toda mi vida”⁷; “es lo que realmente tengo, con lo que realmente cuento”⁸.

Cabe aclarar que la mayoría de estas personas aún vive con su familia, y que la madre es generalmente la principal figura familiar para estos individuos. Ella es admirada como una persona muy esforzada y trabajadora, quien con tesón y empeño alcanzó ciertos objetivos en la vida, como, por ejemplo, lograr que sus hijos estudiaran en la universidad.

3 Edwin, 14 de febrero de 2017.

4 Melissa, 4 de abril de 2017.

5 Valentina, 2 de abril de 2017; Jennifer, 10 de abril de 2017; John, 6 de mayo de 2017.

6 Luisa, 17 de marzo de 2017.

7 Esteban, 21 de junio de 2017

8 Stefany, 21 de mayo de 2017.

Al profundizar aun más sobre las razones por las cuales la familia es importante, se observa que esta es representada como un apoyo gracias al cual surge el individuo ante el mundo como una persona exitosa e independiente. “Mi mamá nos sacó adelante”⁹; “mi mamá siempre estuvo como totalmente ahí para nosotros, dispuesta, siguió, la luchó”¹⁰. A medida que avanzan las entrevistas, reaparece persistentemente un argumento de tipo utilitario: la importancia de la familia se justifica porque constituye un soporte útil para alcanzar las metas del yo.

De otro lado, cinco personas revelaron un dato importante al afirmar que la familia es la respuesta normalizada que *deberían* dar. Por ejemplo, “la familia... creo que eso es lo fundamental, y creo que, no sé, creo que todos lo tenemos por primero, ¿no?”¹¹. Otra persona dice: “por lo general todos decimos que es nuestra familia”¹². Se asume pues que “todos” consideran a la familia como lo más importante, y por eso se debe responder acorde. Alguien incluso se excusa anticipadamente por no responder que la familia es lo más importante en su vida. Algunas personas respondieron de manera indecisa, dubitativa, pronunciando frases como “quizás diría la familia”. Lo anterior permite inferir que se trata de una respuesta que corresponde más con las expectativas sociales que con el sentir personal.

Así, mientras que “la familia” es la primera respuesta en la mayoría de casos, el método de la entrevista abierta y en profundidad permite ahondar en el sistema de creencias y de valores de los sujetos, para así descubrir que esta respuesta encubre valores de mayor jerarquía para los individuos. Como vimos, la familia es un “apoyo” que, en el fondo, soporta algo que la supera en la “jerarquía de los seres” (retomando la expresión de Durkheim). En efecto, a medida que avanzan las entrevistas, la importancia de la familia es relativizada por algunas personas, quienes acotan, por ejemplo, que en un

9 Pedro, 11 de abril de 2017

10 Marcela, 4 de junio de 2017

11 Alfonso, 13 de junio de 2017.

12 Eduardo, 27 de abril de 2017.

futuro próximo querrán “hacer su vida” o “independizarse”, etapa en la cual lo más importante será “mi vida”. “La familia es algo fundamental, pero no me va a frenar en el momento en que ya no estén”¹³. Luego de esta etapa con la familia “me dedicaré mucho más a mis propias cosas; la familia a uno lo motiva mucho, pero hasta cierto punto”¹⁴. “Yo sé que más adelante me voy a independizar y ahí tengo que hacer mi propia vida”¹⁵. Estas expresiones ubican implícitamente al yo en el centro de las preocupaciones, al mismo tiempo que lo representan como un ser independiente y en movimiento.

Así, en momentos avanzados de las entrevistas, las personas terminan confesando abiertamente que lo más importante es el yo, aunque esta no sea la respuesta que, a su parecer, deberían dar ante los demás. “En un primer momento se me vino a la cabeza mi familia, pero pues, a lo último, yo creo que lo más importante debería ser uno mismo”¹⁶. “Parece egoísta decirlo, pero la verdad yo creo que uno mismo es lo más importante”¹⁷. “Mi familia y yo [...] y sin que suene egoísta, yo primero”¹⁸.

Después de “mi familia”, la respuesta más frecuente ante la pregunta guía fue “mis metas”, una idea que se repitió mediante expresiones equivalentes como “mis planes”, “mis proyectos”, “mis objetivos”, “mis sueños”. Cabe añadir que “alcanzar mis metas” fue una idea asociada explícita y directamente por cuatro personas a aquello que le da sentido a la vida. “Sin mis metas, la vida no tendría sentido”¹⁹. Al indagar más profundamente sobre las razones por las cuales sería importante alcanzar las metas, encontramos que ellas se perciben como peldaños de una escalera que conduce a estados últimos valorados positivamente e identificados mediante sustantivos muy abstractos como la “feli-

cidad”, la “plenitud”, la “tranquilidad”, la “realización personal” o la “satisfacción consigo mismo”.

En este contexto discursivo, la noción de *progreso* tiene un lugar preminente. Todos aquellos estados valorados positivamente y que mencionamos anteriormente, tienen relación con esta última noción. Ella aparece explícitamente en las entrevistas a través de las palabras “progreso” o “progresar” (en cualquiera de sus modos conjugados), pero más frecuentemente se manifiesta mediante metáforas como “avanzar” o “salir adelante”. Por demás, la vida se representa como una constante “carrera” en la cual el individuo “avanza” y el “motor” de dicho avance o progreso, como lo dijeron algunas personas, son las metas.

Las múltiples expresiones metafóricas utilizadas por los individuos (“el motor de mi vida”, “avanzar”, “salir adelante”) no son simples adornos retóricos, sino que constituyen dispositivos lingüísticos mediante los cuales se difunden tácitamente esquemas valorativos (Sarrazin, 2015, p. 155). Estas metáforas se naturalizan o devienen *metáforas muertas* (Ricoeur, 1997), pues dejan de ser percibidas como expresiones metafóricas y se incorporan a esquemas normalizados de concebir el mundo, incidiendo en la orientación de los comportamientos (Sarrazin, 2015, p. 156). En efecto, se observa que aquellas metáforas como “avanzar” o “salir adelante” forman parte de un “sentido de la vida” y motivan las acciones de los individuos.

De otro lado, este anhelo de avance o de progreso implica también un enfático rechazo al *conformismo*. “Uno no debe conformarse con las cosas”²⁰, “hay que salir de la zona de confort”²¹, son ideas evocadas al argumentar la importancia de “mis metas”. El avance del yo está relacionado con una actitud de inconformidad frente a las situaciones actuales. Esta actitud, a su vez, se vincula con la *superación personal* a la cual se accede, entre otras, mediante la educación. Así, la mayoría de personas mencionaron el conocimiento (aquel adquirido en su condición de

13 Natalia, 3 de junio de 2017.

14 Alejandro, 4 de marzo de 2017.

15 Jessica, 19 de marzo de 2017.

16 Esteban, 21 de junio de 2017.

17 Andrés, 3 de agosto de 2017.

18 Jennifer, 10 de abril de 2017.

19 Melissa, 4 de abril de 2017.

20 Alejandro, 4 de marzo de 2017; Tatiana, 13 de abril de 2017.

21 Wilson, 26 de abril de 2017; Stefany, 21 de mayo de 2017.

estudiantes universitarios) como algo importante, y se refirieron a este como una *herramienta* útil para salir adelante o realizarse.

De manera complementaria, surgió reiteradamente en las entrevistas el tema de “preocuparse por uno mismo” o “cuidarse”. Debemos recordar, con Foucault (1996), que el cuidado del sí ha tenido, a lo largo de la historia, sentidos, valoraciones connotaciones y finalidades muy distintas, dependiendo del momento y el grupo social. En el caso de la población estudiada, primó el sentido del cuidado de sí como un medio necesario para ser una persona más productiva y así progresar. Dentro de las acciones que el yo debe emprender bajo el lema de *cuidarse*, encontramos, por supuesto, medidas relativas a la salud, como *hacer ejercicio, comer bien, ir al médico*, todo lo cual permitiría *salir adelante*. Así, el valor de la salud es instrumental y está supeditado al valor de las metas.

Discusión. ¿Una religiosidad propia de la modernidad tardía?

Como señala Beltrán (2019, p. 18), la realización de estudios universitarios, así como el “mayor acceso de la población a nuevas fuentes de información, gracias a la globalización de las comunicaciones, y de manera particular, a la masificación de la internet”, estarían relacionados con el aumento reciente de ateos, agnósticos y personas sin religión entre la población colombiana. Adicionalmente, recordemos que la Universidad de Antioquia se ha caracterizado por ser un espacio particularmente secularizado en el contexto regional, por lo que se reproduce allí un distanciamiento ideológico con respecto a la institución religiosa dominante, a saber, la Iglesia católica (Piedrahita, 2010).

Por todo lo anterior, la población joven y universitaria se estaría alejando de las formas más tradicionales e institucionalizadas de religión. Pero estas últimas no son las únicas que han perdido popularidad en las nuevas generaciones. Las tendencias a rechazar lo instituido, a disolver lo *sólido* (Bauman, 2002), parecen ser muy propias de la modernidad tardía. Estas tendencias se evidencian también

en la poca atracción que ejercen actualmente los grandes discursos ideológicos que se estructuraron en siglos pasados. Así, Martín-Barbero (2000, p. 31) encuentra un cierto *emborronamiento de las ideologías* entre los jóvenes en Colombia. Sin embargo, aunque se pueda decir que estas personas *ya no creen* ni en las religiones ni en las ideologías, lo que esta investigación permite notar es que permanece de manera clara en la población la creencia en el progreso personal, la cual constituye el núcleo de una ideología muy estructurada, con suficiente *solidez* (siguiendo con la metáfora utilizada por Bauman) como para considerarla como una institución, y con características profundamente religiosas, como veremos.

Por un lado, la importancia del progreso personal es una idea que resulta incuestionable para los sujetos, es parte de un dogma que equivale a los dogmas religiosos. En efecto, de acuerdo con Durkheim (1898), “la opinión pública no tolera fácilmente que se cuestione la superioridad moral de la democracia, la realidad del progreso, la idea de igualdad, así como los cristianos no permiten que se cuestionen sus dogmas fundamentales” (p. 17, traducción libre del original en francés). Por otro lado, la noción de progreso personal se enmarca en el proceso de individualización que se ha instituido en la modernidad y no hace sino reforzarse con el paso del tiempo (Beck, 2009). Este proceso se basa en un principio netamente religioso: la sacralización del yo²². En efecto, siguiendo con Durkheim y su definición de lo sagrado, encontramos acá que el yo es un ser sagrado puesto que su existencia es puesta *aparte* en la medida en que no se toca, no se cuestiona, y se le atribuye una posición suprema en la jerarquía de los seres.

Cabe aclarar que la individualización no debe confundirse con la emancipación de los individuos más allá de las ideologías socialmente construidas (Bauman, 2002). Se trata más bien de un proceso histórico en el cual se ha venido reforzado la idea de un yo libre e independiente, cuya prioridad suprema

22 Sobre la sacralización del yo en la actualidad, ver Aupers y Houtman (2010, p. 12).

es preocuparse constantemente por sí mismo, por su desempeño y su realización. El sujeto se rinde tributo y se preocupa por su progreso tanto como los sujetos religiosos le rinden tributo a un dios u otro ser sagrado. Y esto implica, como en las más estrictas religiones, la observancia de reglas y la realización de sacrificios. Aquella *libertad personal* para progresar individualmente conlleva una vigilancia del individuo sobre sí mismo de acuerdo con estándares que, aunque el sujeto considera como propios, obedecen a estrictos esquemas socioculturales.

El sujeto *libre* debe construirse a sí mismo. Se trata de la “activación reflexiva de la identidad del yo” (Giddens, 2000, p. 49). Este *yo reflexivo* que se evalúa a sí mismo permanentemente y hasta en los mínimos detalles de la cotidianidad, tiene algunas de sus raíces en la Reforma protestante (Beck, 2009, p. 23), pero se ha venido difundiendo globalmente en las últimas décadas (Giddens, 2000). En este orden, el individuo funge como el *detective de sí mismo* (Beck, 2009, p. 23) y mide constantemente su progreso, felicitándose o castigándose en función de los resultados. La incisiva vigilancia del yo bajo este proceso de *modernización reflexiva* (Beck, Giddens y Lash, 2001) implica la existencia de una estricta normatividad que ha sido interiorizada subjetivamente. Delory-Momberger (2015) llama a esta condición el *individualismo normativo*, el cual está asociado a la obligación de autorrealización.

El imperativo de realización personal hace que el sujeto perciba su vida como una empresa que él mismo debe gerenciar, racionalizando sus decisiones en función de sus objetivos empresariales (“mis metas”, en palabras de los entrevistados), regulando sus vínculos sociales (“mi familia”, por ejemplo) en función de la ganancia y el interés (Benasayag, 2004, p. 28). La promesa moderna de una libertad individual se convierte en una *obligación de hacer su propia vida* y alcanzar, por su propia cuenta, el éxito personal. Aquella obligación, en el marco de la individualización, implica también que “el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso recaen primordialmente sobre los hombros del individuo” (Bauman, 2002, p. 13). En efecto, entre la

población estudiada, las personas dicen sentir una fuerte *presión* por alcanzar el éxito (como si de una empresa se tratara), lo cual se expresa también al lamentarse enfáticamente por el *estrés* que sienten ante eventuales frustraciones o fracasos.

De otra parte, recordemos que el individuo no debe conformarse, debe buscar siempre *algo más*, debe ir *más allá*. El progreso -aunque aparentemente un concepto propio de la modernidad secular- es la expresión contemporánea de la noción religiosa de *trascendencia*. Sin embargo, en la actualidad, esa noción de trascendencia ya no se imagina en otro mundo inmaterial o en una dimensión sobrenatural, como ocurre en ciertas doctrinas religiosas. Aunque heredera de la trascendencia cristiana, se trata, más bien, de una trascendencia intramundana y *encogida*, al decir de Luckmann (2008). La trascendencia de estos sujetos modernos se imagina como un estado que se puede alcanzar en esta vida y luego de un proceso de transformaciones. En reemplazo de los grandes relatos que prometen utopías colectivas, lo que encontramos es el anhelo por alcanzar individualmente estados tan generales y abstractos como *la plenitud* o *la realización personal*.

Se trata entonces de trascender la situación actual para alcanzar aquellos estados, los cuales son una forma trasmutada y contemporánea de *salvación*, de acuerdo con Hervieu-Léger y Davie (2010, p. 237). Una vez alcanzado ese *más allá*, el individuo asume que se encontrará la salvación. Aunque los sujetos no utilicen el concepto de salvación, sí expresan el deseo de sentirse libres de todas las penurias, carencias o necesidades insatisfechas que viven en el presente y/o que han experimentado en el pasado (recuérdese que la mayoría de estas personas proviene de estratos socioeconómicos bajos). Ello lo expresan al hablar de un anhelado futuro en el cual estarán, por fin, “tranquilos”, “libres de problemas”, “realizados” y “plenos”.

Esta forma contemporánea de salvación no se imagina más allá de la muerte, sino como un estado que se podría alcanzar en esta vida gracias a los esfuerzos, al trabajo esmerado y disciplinado. De acuerdo con los estudiantes, para alcanzar las

metas se necesita “disciplina” y “sacrificio”, hay que “luchar”, “trabajar duro” y “esforzarse todos los días por ser mejor”. Esta lógica coincide, en parte, con lo que Weber (1969) llamó un *ascetismo laico* propio del *ethos* moderno. El asceta busca la salvación por medio de su acción en el mundo, y el ascetismo actual imagina el anhelado estado de salvación también en este mundo.

Sin embargo, el ascetismo no es un concepto analítico enteramente apropiado para entender la lógica que vemos actualmente en la población. Los estudiantes entrevistados en ningún momento se refieren a la abstinencia o renuncia de los placeres, nociones estas que definen el concepto de ascetismo. La abstinencia fue, sin duda, un valor importante en la modernidad descrita por Weber, pero hoy se incentiva la búsqueda de placeres a través del consumo de bienes y servicios diversos, un hedonismo que, como Campbell (2005) señala, nunca fue considerado por Weber.

En la población estudiada se manifiesta la esperanza de alcanzar la realización o la plenitud total, estados tan anhelados como desconocidos, pero que son esenciales para legitimar simbólicamente el sacrificio y el esfuerzo que implican progresar. Sin embargo, como señala Benjamin (2014) a propósito del capitalismo como religión, acá no hay *redención* posible, ya que pervive un sentimiento de *deuda*²³ en los *creyentes*. Como las mismas personas entrevistadas aseguran, “uno no debe conformarse”, lo cual hace que la persecución de metas sea infinita. No hay, en efecto, redención posible, y el individuo se siente en deuda permanente frente a la posibilidad de avanzar o progresar siempre más. Cualquier estado de satisfacción es seguido por el afán de continuar. De hecho, la satisfacción y el placer se convierten rápidamente en un sentimiento de culpa por “quedarse estancado”, “en la zona de confort”, por ser “conformista”, como mencionan algunos de los estudiantes. Se trata de no conformarse, anhelar siempre un *más allá*, continuar evolucionando, ascendiendo, trascendiendo. Esta es una trascenden-

23 La palabra en alemán utilizada por Benjamin es *Schuld*, la cual se traduce como “deuda” y también como “culpa”.

cia indefinida que se presenta como trascendencia alcanzable.

En la población hemos observado que no hay un objeto en particular que todas las personas quieran alcanzar. Las metas de unas personas (“ser abogada” o “tener mi propia empresa”) no son iguales a las metas de otras personas (“comprar una casa” o “ser ministra del medio ambiente”). En realidad, lo que es común para estas personas no es el objeto que persiguen, sino el *ethos* de la búsqueda, del avance, del progreso. Como vimos, la expresión más común al respecto es la de “ir para adelante”, una metáfora totalmente abierta y ambigua que no precisa una acción en particular, mucho menos un objetivo específico. Por eso, no podemos afirmar que esos objetivos sean sagrados. Las metas pueden variar y son, en todo caso, pasajeras, ya que siempre hay que dejarlas atrás para ir en busca de otras. Una aparente pluralidad e individualización de los objetivos específicos (como expresión de una supuesta libertad y autonomía individual) esconde que el imperativo social es el construirse a sí mismo como un ser exitoso que nunca se detiene, que desea siempre más.

Vemos acá nuevamente un *yo reflexivo* (Beck, 2009; Giddens, 2000) que se supervisa, se mide y se exige a sí mismo, pero la obligación de ir siempre *más allá* (obligación de trascendencia) implica además la obligación de desear incesantemente. Este deseo permanente es una pieza fundamental de la sociedad de consumo en la que vivimos, como lo señaló Baudrillard (2009). Žižek (2006) insiste en que el deseo –y más específicamente el *deseo de desear*– es efectivamente funcional al capitalismo tardío. Bajo esta lógica dominante, es importante seguir deseando, el deseo no se debe extinguir, por lo que no debe haber una satisfacción definitiva o un estado del que ya no se quiera salir. Localmente aquel deseo de desear se manifiesta en la población estudiada como el deseo de avanzar: es un deseo que no se limita a un objeto específico, sino un deseo que debe renacer, que debe reproducirse. El sujeto se supervisa de manera que su desear nunca se apague. Este deseo es fundamental para hacer progresar al ser sagrado que es el yo. Y así como

Žižek (2006) nos muestra que bajo el capitalismo actual se sanciona a quien no desea, localmente se observa un rechazo visceral al “estancamiento” o al “conformismo”.

Conclusión

Al ahondar en los significados, los valores y las razones últimas que están detrás de las afirmaciones de los individuos, se encuentra que la familia adquiere importancia porque le brinda al yo un soporte y la posibilidad de alcanzar sus propias metas. En este orden de ideas, el yo se presenta como un ser separado y con un lugar central y privilegiado en la jerarquía de los seres, incluso por encima de la familia; además, su existencia e importancia son incuestionables y hay una serie de medidas o normas dirigidas a su cuidado y preservación. Se trata, en efecto, de una *cosa sagrada*.

Por otro lado, en esta investigación hemos notado que la trascendencia no necesariamente se extrae de los marcos referenciales tradicionalmente llamados *religiosos*. Asimismo, la salvación se expresa en un lenguaje secular a través de nociones como *plenitud*, *éxito* o *realización personal* y se alcanzaría mediante el trabajo, la disciplina, el esfuerzo, la educación, etc.

De acuerdo con Taylor (2007), el *marco de inmanencia* de nuestra *era secular* es insuficiente para garantizar una sensación de plenitud (*fullness*) en la vida personal. Dicha plenitud, en cambio, se encontraría en un *marco de trascendencia*, el cual no ha dejado de existir, subraya Taylor, en el mundo moderno. En las entrevistas se observa que la noción de progreso personal es parte fundamental de un marco de trascendencia expresado en un lenguaje secular. En efecto, las metas se representan como medios para alcanzar un *más allá* idealizado. Aunque se trate de una trascendencia *encogida*, esta cumple una función similar a cualquier otro tipo de trascendencia, ya que motiva las acciones de los sujetos y justifica sus sacrificios o sus luchas.

Los mismos sujetos reconocen que no tienen prueba alguna de que la felicidad, la satisfacción o la plenitud puedan ser alcanzadas luego de haber progresado o “avanzando”. Se trata entonces de

una trascendencia que, aunque imaginada en este mundo (o intramundana), nunca deja de estar en un mundo puramente imaginario. De otro lado, en este sistema de creencias es prioritario buscar siempre algo más. Paradójicamente, esto imposibilita alcanzar los estados de tranquilidad, plenitud o satisfacción que los mismos sujetos dicen anhelar. Se trata pues de un modo de trascendencia que obliga a los individuos a seguir “avanzando”, “sacrificándose”, “luchando” indefinidamente. Aunque la eventual plenitud o la realización personal son la justificación simbólica de semejantes sacrificios y luchas, el principio rector es el avance en sí mismo, un principio que depende de la reaparición incesante del deseo. Cuando se consideran estas características generales de una religiosidad implícita, es inevitable concluir que ella es funcional a la sociedad de consumo y, por tanto, al capitalismo tardío. Estas personas parecen ser fieles a un lema publicitario muy usado por las empresas, y especialmente por los bancos: “nunca dejes de soñar”.

Tenemos entonces en la sacralidad del yo y en la trascendencia del progreso los elementos propios de una religiosidad implícita presente entre los jóvenes estudiantes. No se trata simplemente de afirmar que la religiosidad sobrevive a pesar del avance de la modernidad, sino de señalar el advenimiento de una forma de religiosidad transformada que está intrínsecamente ligada al proceso de individualización, la modernidad liberal y el capitalismo tardío.

Estas manifestaciones de religiosidad son aun invisibles para un amplio sector de la academia. En efecto, la mayoría de estudios sobre la religión en el pasado se han basado en el enfoque eclesiocéntrico y en las identidades religiosas convencionales (catolicismo, protestantismo, pentecostalismo, etc.). Es innegable que la sacralidad y la trascendencia se manifiestan en ámbitos de la cultura que no son considerados como religiosos, pero es necesario replantear los marcos teóricos y metodológicos de manera que podamos identificar y comprender esas nuevas manifestaciones en la cotidianidad de las subjetividades.

Referencias

- Arboleda, C. (2005). *La religiosidad del joven universitario de Medellín*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arnal, W. y McCutcheon, R. (2013). *The sacred is the profane. The political nature of 'religion'*. Oxford University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in christianity and islam*. Johns Hopkins University Press.
- Aupers, S. y Houtman, D. (2010). Religions of modernity relocating the sacred to the self and the digital. En S. Aupers y D. Houtman (eds.), *Religions of modernity relocating the sacred to the self and the digital* (pp. 1-30). Brill.
- Bailey, E. (2010). Implicit Religion. *Religion*, 40, 271-278.
- Barker, E. (2015). New religious movements. En N. Smelser y P. Baltes (eds.), *International encyclopedia of the social & behavioral sciences* (pp. 805-808). Elsevier.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Beaman, L. (2013). Battles over symbols: The 'religion' of the minority versus the 'culture' of the majority. *Journal of Law and Religion*, 28(1), 67-104.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Paidós.
- Beck, U., Giddens, A. y Lash, S. (2001). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza Editorial.
- Beltrán, W. (2019). Aportes a la comprensión de la increencia en Colombia. *Theologica Xaveriana*, 188, 1-24. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.acic>
- Benasayag, M. (2004). *Le mythe de l'individu*. La Découverte.
- Benjamin, W. (2014). *El capitalismo como religión, seguido de fragmento teológico-político*. Madrid: La Llama.
- Benthall, J. (2008). *Returning to religion: why a secular age is haunted by faith*. I. B. Tauris.
- Berger, P. (2014). *The many altars of modernity. Toward a paradigm for religion in a pluralist age*. De Gruyter.
- Beyer, P. (2013). Questioning the secular/religious divide in a post-Westphalian world. *International Sociology*, 28(6), 663-679. <http://dx.doi.org/10.1177/0268580913507070>.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Gedisa.
- Campbell, C. (2005). *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Alcuin Academics.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Delory-Momberger, C. (2015). *La condición biográfica. Ensayos sobre el relato de sí en la modernidad avanzada*. Editorial de la Universidad de Antioquia.
- Derrida, J. (1996). Post-scriptum. En J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La religión* (pp. 37-106). PPC.
- De la Torre, R. (2012). *Religiosidades nómadas*. CIESAS.
- Durkheim, É. (1898). De la définition des phénomènes religieux. *Année Sociologique*, 2, 1-28.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 51-95.
- Gaytán, F. (2010). La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión. En D. Gutiérrez-Martínez (ed.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidad de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 95-127). El Colegio Mexiquense.
- Giddens, A. (2000). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Norma.
- Habermas, J. (2010). *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity Press.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le Pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. y Davie, G. (2010). El despliegue espiritual de los nuevos movimientos religiosos. En D. Gutiérrez-Martínez (ed.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidad de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 215-240). El Colegio Mexiquense.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Paidós.

- Londoño, P. (2004). *Religión, cultura y sociedad en Colombia, Medellín y Antioquia 1850-1930*. Fondo de Cultura Económica.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Sigüeme.
- Luckmann, T. (1991). The new and the old in religion. En P. Bourdieu y J. Coleman (eds.), *Social theory for a changing society* (pp. 167-182). Westview Press.
- Luckmann, T. (2008). *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Trotta.
- Martín-Barbero, J. (2000). Cambios culturales, desafíos y juventud. En L. E. Carvajal (ed.), *Umbrales. Cambios culturales, desafíos nacionales y juventud* (pp. 21-50). Corporación Región.
- McGuire, M. (2008). *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35-56.
- Parker, C. (2008). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. En: A. Alonso (ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 337-364). Clacso.
- Piedrahita, O. (2010). *Proceso de secularización en la Universidad de Antioquia 1968-1998*. [Tesis de maestría en antropología]. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Ricoeur, P. (1997). *La métaphore vive*. Seuil.
- Sarrazin, J. P. (2015). Aportes para el estudio empírico de los valores y su difusión social. *Virajes: Revista de Antropología y Sociología*, 17(1), 135-158.
- Sarrazin, J. P. (2018). Religión: ¿sabemos de lo que estamos hablando? Examen sobre la viabilidad de una categoría analítica para las ciencias sociales”. *Criterio Libre*, 16(29), 67-84.
- Sarrazin, J. P. y Arango, P. (2017). La alternativa cristiana en la modernidad tardía. Razones de la migración religiosa del catolicismo al pentecostalismo. *Folios*, 46, 41-54.
- Sarrazin, J. P. y Rincón, L. (2015). La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad. *Revista de Estudios Sociales*, 51, 132-145.
- Schnell, T. y Pali, S. (2013). Pilgrimage today: the meaning-making potential of ritual. *Mental Health, Religion & Culture*, 16(9), 887-902.
- Smart, N. (1983). *Worldviews*. Charles Scribner's Sons.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, Harvard University Press.
- Tejeiro, C. (2007). La investigación social del fenómeno religioso en Colombia. En C. Tejeiro, F. Sanabria y W. Beltrán (eds.), *Creer y poder, hoy* (pp. 29-59). Universidad Nacional de Colombia.
- Tillich, P. (1971). *En la frontera*. Studium.
- Van der Veer, P. (2013). *The modern spirit of Asia. The spiritual and the secular in China and India*. Princeton University Press.
- Weber, M. (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.
- Willaime, J. P. (1996). Dinámica religiosa y modernidad. En G. Giménez (ed.), *Identidades sociales y religiosas en México* (pp. 47-65). Instituto Francés de América Latina – Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Žižek, S. (2006). *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*. Paidós.