

Religiosidad, bienestar subjetivo y desarrollo humano: una revisión crítica*

Religiousness, subjective well-being and human development: a critical review

Rafael Domínguez Martín¹

Copyright: © 2019 Revista Internacional de Cooperación y Desarrollo.

La Revista Internacional de Cooperación y Desarrollo proporciona acceso abierto a todos sus contenidos bajo los términos de la [licencia creative commons](#) Atribución–NoComercial–SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Tipo de artículo: Artículo de Revisión

Recibido: febrero de 2019

Revisado: marzo de 2019

Aceptado: marzo de 2019

Autores

¹ Catedrático de Historia e Instituciones Económicas, Departamento de Economía de la Universidad de Cantabria (España). Director del Grupo de Investigación sobre Desarrollo Humano y Cooperación Internacional (Cátedra COIBA).

Correo electrónico: domingur@unican.es

Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5938-0023>

Cómo citar:

Domínguez, R. (2019). Religiosidad, bienestar y desarrollo humano: una revisión crítica. *Revista Internacional de Cooperación y Desarrollo*, 6(1), 114-138

DOI 10.21500/23825014.4318

Resumen

Partiendo de la revisión crítica de los resultados de una serie de estudios empíricos, el objetivo de este ensayo es evaluar, con un mayor fundamento y alcance teórico, el papel de la religiosidad como determinante del bienestar subjetivo—de personas y países— a lo largo del proceso de desarrollo humano. Para ello, se integran las definiciones sustantiva y funcional de la religión y se establecen las diferencias entre religión y religiosidad; se aborda el enlace teórico entre religión/religiosidad y felicidad en la historia del pensamiento filosófico y de las ciencias sociales teniendo en cuenta las diversas funciones del hecho religioso (cognitiva, regulativa e integradora); se resumen los hallazgos principales de la investigación económica reciente sobre la relación entre religiosidad y bienestar subjetivo en los estudios del desarrollo; y finalmente se exploran las interacciones de la religiosidad en el proceso de modernización-secularización-individualización característico de la segunda modernidad y se discute el supuesto efecto sustitutivo entre religiosidad y libertad que predice la teoría postmaterialista de la modernización. La principal conclusión del trabajo es que la libertad (como libertad de elección) y la religiosidad se pueden contemplar como dos caras de la misma moneda, y, por tanto, deben analizarse en su relación con el bienestar subjetivo y la felicidad desde la perspectiva de los valores y sin imposiciones eurocéntricas.

Palabras clave: religiosidad, bienestar subjetivo, desarrollo humano, modernización, secularización

Abstract

Starting from the critical review of the results of selected empirical studies, the objective of this essay is to evaluate, with a greater theoretical foundation and scope, the role of religiousness as a determinant of people and countries' subjective well-being throughout of the human development process. To do this, the substantive and functional definitions of religion are integrated and differences between religion and religiosity are established; the theoretical link between religion / religiousness and happiness in the history of philosophical thinking and social sciences is addressed, taking into account the various functions of the religious fact (cognitive, regulatory and integrative); the main findings of recent economic research on the relationship between religiosity and subjective well-being in development studies are summarized; and finally the interactions of religiosity in the process of modernization-secularization-individualization characteristic of the second modernity are explored and the supposed substitutive effect between religiosity and freedom that the postmaterialist theory of modernization predicts is discussed. The main conclusion of the work is that freedom (as freedom of choice) and religiousness can be seen as two sides of the same coin, and, therefore, both must be analyzed in relation to subjective well-being and happiness from the perspective of the values and without eurocentric impositions.

Keywords: Religiousness, Subjective Well-being, Human Development, Modernization, Secularization.

* Este trabajo forma parte del proyecto de la Universidad de Cantabria "Bienestar subjetivo y desarrollo humano: explicando la paradoja latinoamericana", destinado a potenciar la creación y consolidación de Grupos de Investigación Emergentes. Agradezco a Borja López Noval sus sugerencias, comentarios y revisión del texto y a los evaluadores anónimos. Los errores y omisiones son de mi exclusiva responsabilidad. Salvo indicación contraria, todas las cursivas de las citas están en el original.



Introducción

A partir de la revisión crítica de los resultados de una serie de estudios empíricos, el objetivo de este ensayo es evaluar, con un mayor fundamento y alcance teórico, el papel de la religiosidad como determinante del bienestar subjetivo –de personas y países– a lo largo del proceso de desarrollo humano, entendido en el sentido sociológico que le da la teoría postmaterialista de la modernización (Welzel, 2011). Aunque de forma reiterada se ha cuestionado la legitimidad de utilizar la información subjetiva en los ejercicios de evaluación del desarrollo humano por el problema de las expectativas o preferencias adaptativas (Stewart, 2014; Burns, 2016), el rechazo de la información subjetiva contradice la premisa fundante del paradigma mismo del desarrollo como ampliación de las capacidades de las personas o desarrollo humano (Sen, 1999), dada su defensa irreductible de la agencia individual (Croker & Robeyns 2010; Hirai, Comin & Ikemoto, 2016) y la interpretación predominante del desarrollo como ampliación de las libertades de elegir, hacer, pensar y expresarse (Welzel, 2011).

El trabajo se divide en cuatro secciones. En la primera se integran las definiciones sustantiva y funcional de la religión y se establecen las diferencias entre religión y religiosidad, dos conceptos que se usan en la sociología de las religiones de manera muchas veces indiferenciada. En la segunda se aborda el enlace teórico entre religión/religiosidad y felicidad en la historia del pensamiento filosófico y de las ciencias sociales de acuerdo a un esquema que distingue tres funciones del hecho religioso (cognitiva, regulativa e integradora). En la tercera se resumen los hallazgos principales de la investigación económica reciente sobre la relación entre religiosidad y bienestar subjetivo en los estudios del desarrollo. Por último, en la cuarta se exploran las interacciones de la religiosidad en el proceso de moderniza-

ción-secularización-individualización característico de la segunda modernidad y se discute el supuesto efecto sustitutivo entre religiosidad y libertad que predice la teoría postmaterialista de la modernización. El trabajo cierra con unas consideraciones finales en las que se adelanta la hipótesis de que libertad (como libertad de elección) y religiosidad se pueden contemplar como dos caras de la misma moneda, y, por tanto, deben analizarse en su relación con el bienestar subjetivo y la felicidad desde la perspectiva de los valores pensando fuera de la caja eurocéntrica.

1. Religión y religiosidad como variantes del problema estructura-agencia

Para estudiar el problema de la conceptualización y operacionalización de las, que es una deficiencia constante en los estudios sobre la influencia variables religiosas en el desarrollo (Basedau, Gobien y Pregiger, 2018). En principio hay que tomar nota de la diferencia entre religión y religiosidad. Aunque ambos términos se usan a menudo de manera intercambiable en la filosofía y la sociología de las religiones, la religión es un *sistema* o *estructura institucional* de creencias, ritos, formas de organización, normas éticas y sentimientos acerca de lo divino, estructura que es gestionada por “especialistas” en el sentido weberiano, lo que presupone una religión oficial pública (Weber, 1922b, p.893) y que se reproduce por medio de la socialización; mientras que la religiosidad es la manera en que los *individuos* y *grupos sociales* viven subjetiva o interpersonalmente su religión privada (Marzal, 2007; Knoblauch, 2012; Contreras-Véjar, 2012; Pessi, 2012; Yeniaras & Akarsu, 2017). Así, frente a la religiosidad, la noción de religión está presa de un fuerte sesgo eurocéntrico por su carga monoteísta o de teodicea jerárquica, que opera con la lógica creyente/no creyente impuesta por una estructura

institucional, mientras que la cualidad adjetiva (lo religioso) que conlleva el término religiosidad permite caracterizarlo como una preferencia individual, con lógicas más abiertas (de politeísmo subjetivo) e incluyentes (de tolerancia sincrética a partir de la conciliación de distintas tradiciones religiosas no occidentales) (Stolz 2008; Beck 2010; Wilke, 2015).

La religiosidad, como cualidad individual o social atribuible a cómo experimentan las personas o grupos sociales la religión, tiene una definición difusa. En la obra actual de referencia (Juergensmeyer & Roof, 2012) el término no aparece como entrada, pero de las más de 100 veces que se repite a lo largo de las 1.469 páginas de esos dos volúmenes enciclopédicos se comprueba que la religiosidad se refiere a la cualidad multidimensional (Cornwall et al. 1986; Yeniaras & Akarsu, 2017), que esencializa las creencias, sentimientos y prácticas religiosas individuales o de grupos sociales/nacionales y religiones concretas, cualidad que resulta medible (de ahí que se hable de “niveles” o “grados de religiosidad”, “espectro de religiosidad”, “medidas de religiosidad” e “indicadores de religiosidad”). Para su operacionalización, por tanto, se restringirá el concepto de religión a la noción

sistémica o de estructura institucional, y el de religiosidad a la noción de agencia individual (y la subjetividad) o social (y la intersubjetividad).

Para articular los conceptos de religión (oficial) y religiosidad (privada o popular) es necesario superar la tradicional división entre las definiciones de religión en los planos sustantivo y funcional (Berger, 1973), considerando que ambos están interrelacionados. La definición sustantiva de religión se refiere al contenido simbólico y de significados de las creencias y ritos en su organización institucional; la definición funcional de religión se refiere al papel desempeñado por dichas creencias y ritos para la sociedad y los individuos, lo que permite hablar de religiosidad (Cipriani, 2007; Dillon, 2007; Stoltz, 2008; Knoblauch, 2012). Por tanto, el ámbito funcional es el terreno donde se encuentran religión y religiosidad y en donde tiene lugar la interacción estructura-agencia en términos sociológicos (Stones, 2007); así, la religión como estructura institucional desempeña tres funciones (cognitiva, regulativa e integradora) que se entrecruzan con las que la religiosidad tiene a nivel individual como vivencia subjetiva, o social/popular como experiencia intersubjetiva (Figura 1).

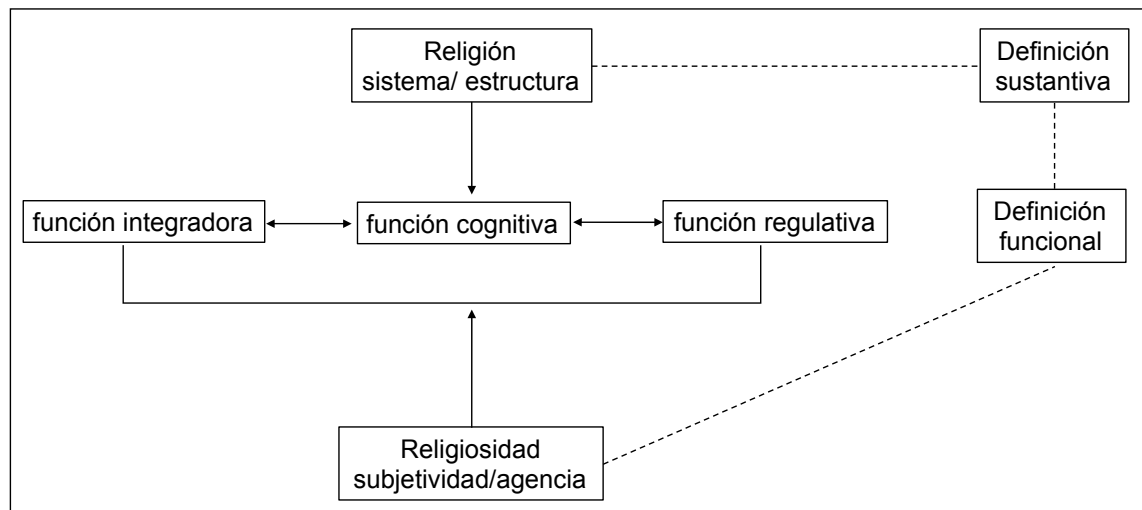


Figura 1. Definiciones de religión y religiosidad e interacción funcional

De acuerdo con este planteamiento que fusiona lo funcional y lo institucional, la religión tiene metaconcepciones paralelas a la ideología, pues ambas pueden contemplarse alternativamente como elementos legitimadores del *statu quo*, como movilizadores contra el *statu quo* o como mecanismos de adaptación al *statu quo*, lo que pone de relieve en este último caso los aspectos cognitivos o de creación de sentido de la religión. Desde Karl Marx, la religión es expresión de la alienación —el componente de legitimación de intereses de las clases dominantes de la ideología, que alude a la función de consolación de la religiosidad— y una protesta contra la alienación —el componente movilizador de la ideología que alude a la función de compensación en el otro mundo o creación de la utopía religiosa liberadora— (Johnson, 2012; Chaouch, 2012). Pero también la religión tiene una función cognitiva o interpretativa similar a la ideología (Revel, 1989), un elemento que destacó a la inversa Joseph A. Schumpeter siguiendo a su maestro Weber: “las ideologías, al igual que las racionalizaciones individuales, no son mentiras”, porque aquellas son mecanismos adaptativos “que suministran una especie de autodefensa de nuestros organismos psíquicos y hacen vivible para muchos una vida que de otro modo no lo habría sido” (Schumpeter, 1954, p.73). Partiendo del supuesto de que los individuos son vagos cognitivos, esto es, que buscan atajos para reducir el desorden de la información que reciben (Gilovich, 1991), la religión como estructura y la religiosidad como vivencia individual o intersubjetiva sirven para reducir la complejidad del mundo y darle un “cierto sentido sistemático y coherente” (Weber, 1922a, p.59). La definición sustantiva de la religión que ofrece Max Weber está ligada a los problemas del sentido o significado de la vida de los individuos (y, por tanto, engloba también el ámbito de la religiosidad): dada su concepción de la sociología como

una ciencia de la acción social, la definición sustantiva de religión de Weber se funde así con el primer componente de la definición funcional de la religiosidad, que es de carácter cognitivo o interpretativo. De este modo, y como en Marx, la religiosidad proporciona a los individuos simultáneamente “consuelo religioso” (Weber, 1922b, p.374) —o “reconfortante aseguramiento” (Weber, 1920-21, p.120)— y compensación en forma de “esperanza de salvación” y “liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre... del absurdo desasosiego y caducidad de la vida en cuanto tal, o... de la inevitable imperfección personal” (Weber, 1922b, p.419), así que Weber va más allá de Marx puesto que toma en cuenta estos últimos aspectos de (sin)sentido vital (Contreras-Véjar, 2012).

Análogo planteamiento se encuentra en Bronislaw Malinowski para quien “tanto la magia como la religión [en nuestro sentido de religiosidad] *surgen y funcionan* en situaciones de estrés emocional: crisis de vida, vacíos en actividades importantes, muerte e iniciación en misterios tribales, amor infeliz y odio insatisfecho. Tanto la magia como la religión abren escapes de tales situaciones y obstáculos que no ofrecen más salida empírica que el ritual y la creencia en el dominio de lo sobrenatural” (Malinowski, 1925, p.67; énfasis añadido). Malinowski resume la función cognitiva de la religiosidad hablando a la manera weberiana de “la consoladora voz de la esperanza” ante la prevalencia universal de la creencia en —o sentimiento de— una “existencia espiritual” o una “continuidad espiritual” (Malinowski, 1925, p.33).

Finalmente, Clifford Geertz integra los dos planos de la religión (sustantivo y funcional) con las funciones propias de la religiosidad. En primer lugar, establece la definición sustantiva de religión (como hecho colectivo que hace parte del sistema cultural) al señalar que la “relación signifi-

cativa entre los valores que posee un *pueblo* y el orden general de existencia dentro del que se encuentra a sí mismo es un elemento *esencial* en todas las religiones, cualesquiera que sea la concepción de esos valores o ese orden” (Geertz, 1973, p.127; énfasis añadido). En segundo lugar, despliega la definición funcional que ya remite a la religiosidad (aunque hable de religión) al afirmar que “cualquier otra cosa que sea la religión es, en parte, un intento (de un sentimiento implícito y directo en lugar de pensamiento explícito y consciente de cualquier clase) para conservar el fondo de significados generales en términos de los que cada *individuo* interpreta su experiencia y organiza su conducta” (Geertz, 1973, p.127; énfasis añadido). Ello se hace a fin de calmar la “ansiedad metafísica”, el “desconcierto” o el “miedo” producidos por el “mal” o “el destino”, y hacer frente, en definitiva, al “problema del sufrimiento” (Geertz, 1973, pp.101, 104-106, 109, 127, 168, 172).

Esta primera función cognitiva o interpretativa que tiene la religiosidad, con su “función terapéutica” (Berger, 1973, p.153) o elemento “sedativo” (Marzal, 2007, p.3523), es lo que la moderna sociología de la religión engloba en la denominada teoría de la privación: una situación en la que “un individuo no es capaz de satisfacer una o varias necesidades” y busca consuelo del dolor o esperanza de solución en la religión (como estructura) o la religiosidad (como preferencia subjetiva expresiva de la agencia individual o intersubjetiva de la acción colectiva) (Stoltz, 2008). Pero ¿qué hay de las otras funciones?

2. Religiosidad y felicidad en el pensamiento filosófico y psico-sociológico

El pensamiento filosófico y psico-sociológico tiene la respuesta a la pregunta anterior, que, como era de esperar, arranca del elemento cognitivo de la religiosidad y

su conexión con la felicidad, entendiendo esta última como *eudaimonía*, en referencia al sentido y propósito de la vida que le da Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* como el bien último, aquel que se desea por sí mismo y no como medio para conseguir otros bienes. Semejante direccionalidad es la que defendió el filósofo Baruch Spinoza al afirmar en formidable elipsis anticipatoria: “el amor de Dios es la suprema felicidad y la beatitud del hombre, el fin y la meta última de todas las acciones humanas” (Spinoza, 1670, p.60). En efecto, para Spinoza (1670, p.188), “es inmensa la utilidad” de la religión revelada en la Sagrada Escritura, en razón de que, a su vez, esta “ha traído a los mortales un inmenso consuelo”. Así, la función cognitiva o interpretativa de la religión como terapia de sedación está asociada en Spinoza a la segunda gran función que el pensamiento filosófico y psico-sociológico posterior atribuye a la religión como estructura institucional: la función regulativa o de producción de normas de comportamiento que sirven para la preservación de los individuos y la integración social. El “consuelo” de la religión revelada en las Sagradas Escrituras se traduce a nivel individual (de religiosidad, por tanto) en que “la simple obediencia [a Dios] es el camino hacia la salvación” (Spinoza, 1670, p.188), salvación que es un acto individual y que Spinoza identifica con “la felicidad verdadera” o “la verdadera tranquilidad de ánimo” (Spinoza, 1670, p.111). Así, las funciones cognitiva y regulativa de la religión están lógicamente articuladas entre sí y enlazan con la última función: la función integradora. Pero, aunque Spinoza toma en cuenta esta última a través de la relación entre religión y “felicidad del Estado”, el cabal entendimiento de las interrelaciones de las tres funciones requiere dar el salto en la modernidad hasta el gran sociólogo de la religión, *Émile Durkheim*, cuyo planteamiento se resume en la *Figura 2*.

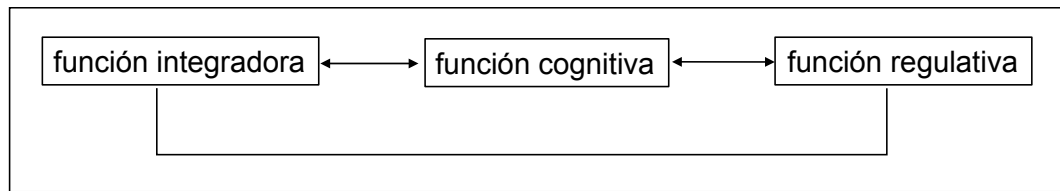


Figura 2. La triple función de la religión y la religiosidad en Durkheim

Durkheim aborda esa articulación funcional partiendo de la definición sustantiva de las formas elementales de la vida religiosa, que están constituidas por creencias (estados de opinión o representaciones) y ritos (modos de acción). Estas dos formas aluden a la distinción de [William James \(1902\)](#) entre religión institucional y personal (en nuestra terminología, religiosidad), y corresponden aproximadamente a las dos etimologías de la palabra en latín: *re-legere*, que, tal y como planteó Cicerón (*De Natura Deorum*) tiene que ver con leer repetidamente y verificar lo que es importante para la correcta veneración de los dioses; y *re-ligare*, que, tal y como defendió Lactancio (el llamado Cicerón cristiano en sus *Institutiones Divinae*) tiene que ver con unirse, comprometerse u obligarse mediante promesa a Dios (y más tarde a la Virgen y lo santos) a cambio de favores o la realización de un deseo ([Cipriani, 2007](#); [Marzal, 2007](#)). En todo caso, aunque cabe una interpretación integradora del esquema de Durkheim en términos de interacción entre estructura (religión) y agencia (religiosidad), prácticamente todo su planteamiento da por supuesto la subordinación del plano individual al colectivo.

Según [Durkheim \(1912, p.356\)](#), las creencias “son tan necesarias para el buen funcionamiento de nuestra vida moral como los alimentos para la conservación de nuestra vida física; pues es por medio de ellas como se mantiene y afirma el grupo, y ya sabemos hasta qué punto es este último indispensable al individuo”. Esta función integradora de las creencias religiosas está conectada a la función “cognitiva” ([Durkheim, 1912, p.399](#)), porque las creencias se definen *colectivamente*, al igual que colec-

tivos son los ritos religiosos.¹ Así, aunque a nivel epistemológico el elemento central del esquema funcionalista es el cognitivo (derivado de la definición sustantiva de religión), [Durkheim](#) habla “de ese sentimiento de consuelo que el fiel obtiene de la realización del rito” no solo en términos interpretativos, sino de sociabilidad: “el estado de efervescencia en que se encuentran los fieles reunidos” durante el rito no sólo permite entrar “en contacto con una fuente superior de energía”, sino también mejora la autoestima de los participantes, que salen fortalecidos “al haber desarrollado, durante algunos instantes, una vida menos tensa, más regalada y libre” ([Durkheim, 1912, pp.355-356](#)). La función cognitiva de la religión es, pues, “ayudarnos a vivir”, ya que proporciona “una fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas” ([Durkheim, 1912, p.388](#)). Y esta fuerza de la religión proviene tanto de las creencias (esfera del pensamiento), como sobre todo de la esfera de la acción (de los ritos), la cual es, por definición, *colectiva* y reguladora. En ese sentido, los ritos religiosos anticipan la noción de capital social: la religión es “algo esencialmente social” ([Durkheim, 1912, p.394](#)),² como también lo es la naturaleza misma del fenómeno religioso, “un producto de causas sociales, [de las que] no se puede intentar su determina-

¹ “Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son solidarios. No están exclusivamente admitidas a título individual por parte de todos los miembros de esta colectividad, sino que son el patrimonio del grupo cuya unidad forjan” ([Durkheim, 1912, p.38](#)).

² “la religión es una cosa esencialmente social” ([Durkheim, 1902, p.109](#)).

ción haciendo abstracción de todo medio social” (Durkheim, 1912, p.87).

Este planteamiento articulado procede del trabajo pionero del gran sociólogo francés sobre el suicidio. Para Durkheim (1897, p.124), “la religión ejerce una acción profiláctica sobre el suicidio” por dos razones –obediencia a reglas y refuerzo de lazos colectivos– correspondientes a las funciones regulativa e integradora respectivamente: “porque constituye una comunidad con cierto número de creencias y prácticas tradicionales *comunes a todos* los fieles y, por consiguiente, obligatorias” (función regulativa); y porque “cuanto más numerosos y fuertes son estos *estados colectivos*, más fuertemente integrada está la comunidad religiosa y mayor virtud preventiva tiene” (Durkheim, 1897, p.125; énfasis añadido). Durkheim termina la cita aclarando: “El detalle de los dogmas y de los ritos es secundario. Lo esencial es que sirvan, por su propia naturaleza, para alimentar una *vida colectiva* lo suficientemente intensa” (Durkheim, 1897, p.125; énfasis añadido). Por tanto, además del elemento regulativo de obediencia a las reglas, la religión tiene una función primordialmente integradora: “previene el suicidio en la medida en que *crea una comunidad*” (Durkheim, 1897, p.126; énfasis añadido).

A partir de estos cánones durkheimianos de fines del XIX, William James, Sigmund Freud (con el precedente de Marx) y Henri Bergson añadirán nuevos elementos a la reflexión filosófica y psico-sociológica para explicar la relación entre religiosidad y bienestar subjetivo en el primer tercio del siglo XX. Muchos de estos elementos han pasado desapercibidos por la literatura actual, salvo algunas incursiones parciales o anecdóticas (Idler & Kasl 1997; Lim & Putnam, 2010), pese a que resultan de una enorme fertilidad como generadores de hipótesis según se verá a continuación.

Si Durkheim se centra en los ritos religiosos y su componente colectivo (en la

religión como estructura institucional), James, desde la filosofía pragmática, teoriza sobre el aspecto subjetivo de las experiencias religiosas individuales (en la religiosidad como fenómeno individual y social). Para ello empieza por la distinción entre “religión institucional” (teología, ritos y organización eclesiástica) y “religión personal” (en nuestra terminología religiosa: la “relación que va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador”), estimando que esta segunda es “fundamental en mayor medida que cualquier teología o sistema eclesiástico” (James, 1902, p.17). Esta experiencia subjetiva de la religión personal o religiosidad, “que anida sola y privadamente en el interior” (James, 1902, p.159), puede ser producto de una psicopatía mental (una “exaltación intelectual [que] toma forma patológica”); pero también puede tener efectos positivos, al punto que experiencia religiosa y felicidad resultan equivalentes: “la felicidad religiosa es felicidad” (James, 1902, pp.14, 162). James estudia la “felicidad interior” o “felicidad que proporciona la creencia religiosa cuando se ha conseguido” (James, 1902, pp.10, 12), y dice que la “felicidad religiosa” proporciona directamente “valor, a largo plazo, para la vida” (James, 1902, p.26). Esta conexión entre religiosidad y bienestar se produce en el plano cognitivo a través de la generación de lo que hoy se denominan preferencias adaptativas:³ la religiosidad consuela ante el dolor, porque lo naturaliza e incorpora a la experiencia subjetiva como un mecanismo de adaptación. En la experiencia religiosa “las renuncias y los sacrificios están positivamente unidos, e incluso se añaden sacrificios innecesarios para que la felicidad pueda aumentar. Así, la religión [en el sentido de religiosidad] *vuelve fácil y agradable lo que en cualquier caso es necesario*” (James, 1902, p.27).⁴

³ “Las preferencias adaptativas son un tipo particular de preferencias que se generan en las personas en forma no consciente debido al ajuste de los deseos a las reales posibilidades que se tienen” (Pereira, 2007, p.147).

⁴ Como dice Geertz (1973: 104), “el problema del sufrir-

Para James, la función cognitiva de la paradójica experiencia religiosa favorece el bienestar: la religiosidad “consiste en creer en un orden no visible y que nuestra felicidad estriba en ajustarnos armoniosamente a él” (James, 1902, p.27). Este ajuste es de dos tipos: ajuste de “mentalidad sana”, definido como aquella “tendencia que contempla todas las cosas y las encuentra buenas” o la “adopción deliberada de un punto de vista optimista de la mente” (James, 1902, pp.44-45); y ajuste de “mentalidad morbosa”, que corresponde a aquella visión negativa de la vida dominada por la omnipresencia del mal “que requiere un remedio sobrenatural” (James, 1902, p.66). El ajuste de mentalidad sana, que es el que interesa al autor norteamericano por sus propiedades adaptativas, es una forma más compleja de experimentar la religiosidad “hacia una felicidad sobrenatural, cuando el primer don de la existencia natural, con harta frecuencia, es la infelicidad” (James, 1902, p.40). Como dirá al comparar las dos mentalidades, “la felicidad y la paz religiosa consisten en vivir en el lado positivo del relato”. Y en este punto James hace un señalamiento de gran interés para el tema que nos ocupa: la distinción de la religiosidad entre razas latinas y germánicas/nórdicas. Mientras que las “razas latinas tienden a mirar el mal” de acuerdo al ajuste de mentalidad sana, las razas germánicas poseen un “tono religioso nórdico... inclinado a la persuasión más profundamente pesimista” (James, 1902, p.80). A grandes rasgos esta diferencia parece corresponder respectivamente a la religiosidad popular latinoamericana de base mayoritariamente católica, aunque con elementos de sincretismo indígena y afro (Dawson, 2012; Thorsen, 2012), frente a los movimientos pentecostales y neopente-

miento es, paradójicamente, no cómo evitar el sufrimiento, sino cómo sufrirlo, cómo hacer que el dolor físico, la pérdida personal, la derrota en este mundo o la contemplación impotente de la agonía de los demás sea soportable, en el sentido de sufrible”.

costales de origen anglosajón que se viven en el lado negativo del relato, obsesionados con el mal y centrados en el arrepentimiento por el pecado (Versteeg, 2012).

A partir James, Freud profundizará en la función cognitiva o interpretativa de la religión (como estructura institucional) y de la religiosidad (como agencia) que el médico vienés concibe en términos de ilusión consoladora. El precedente de este enfoque se encuentra en la crítica del joven Marx a la Filosofía del Derecho de Hegel y al “partido político teórico” de los Jóvenes Hegelianos, en donde la religiosidad es el síntoma y, a la vez, el calmante, de las miserias de la vida terrenal.⁵ Partiendo de este esquema consolación/compensación, el fundador del psicoanálisis considera que “las ilusiones religiosas” ofrecen “la más poderosa protección contra las neurosis” (Freud, 1920, pp.134-135). En su famoso trabajo sobre el porvenir de una ilusión, Freud se pregunta: “¿En qué reside el valor particular de las representaciones religiosas?” (Freud, 1927, p.15). Como la represión de los instintos individuales en la civilización hace de la vida una experiencia “difícil de soportar” y la naturaleza sin dominar ocasiona “perjuicios” que los individuos tienden a identificar con el “destino”, los seres humanos se desenvuelven en sociedad en un “estado de expectativa angustiada”, desarrollando contra la represión de los instintos resistencia a las normas culturales, pero, a la vez, ante “los terrores que inspiran el mundo y la vida”, el ser humano “pide consuelo”: y a ello responde, en definitiva, el acervo de las representaciones religiosas (Freud, 1927, pp.17-18). Este “patrimonio” sagrado nace de “la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano” (Freud, 1927, p.18), por tanto, pro-

⁵ “la *angustia religiosa* es al mismo tiempo la expresión de una angustia real y también la *protesta* contra la angustia real. La religión es el suspiro de una criatura oprimida... Es el opio del pueblo... la felicidad *ilusoria* del pueblo... un *estado de asuntos por el cual se necesitan ilusiones*” (Marx, 1844, pp.175-176; énfasis en el original).

viene de las mismas necesidades que todos los logros de la cultura: “la de preservarse frente al poder hipertrófico y aplastante de la naturaleza” y “la de corregir las imperfecciones de la cultura, penosamente sentidas” (Freud, 1927, p.21).

Así, la religión como estructura “sirve para proteger a los hombres en dos direcciones: de los peligros de la naturaleza y el destino, y de los perjuicios que ocasiona la propia sociedad humana” (Freud, 1927, p.18). Con ello, la religión da sentido moral a la existencia, a través del sistema de recompensas y castigos basado en la obediencia a normas supervisadas por un ser supremo omnisciente; y prescribe una receta contra el miedo a la muerte al afirmar que ésta es “el comienzo de un nuevo modo de existencia, situado en la vía hacia el desarrollo superior” (Freud, 1927, p.19). Las representaciones religiosas, en definitiva, son “ilusiones” en tanto que “cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad”, que Freud (1927, p.30) resume en tres: el deseo de ser amado (“la impresión terrorífica que provoca al niño su desvalimiento ha despertado la necesidad de protección –protección por amor– proveída por el padre”), el deseo de justicia (“la institución de un orden ético del universo asegura el cumplimiento de la demanda de justicia, tan a menudo incumplida dentro de la cultura humana”) y el deseo de inmortalidad (“la prolongación de la existencia terrenal en una vida futura”).

El carácter ilusorio de las representaciones religiosas y del “contenido consolador

de la religión” (Freud, 1927, p.53), es lo que hace de ella “la neurosis obsesiva humana universal” (Freud, 1927, p.43). Pero semejante descripción no contradice la función protectora (por la vía cognitiva) que tiene la religiosidad contra la neurosis individual (en el sentido de lucha obsesiva/compulsiva contra pensamientos indeseables): al individuo “la aceptación de la neurosis universal lo dispensa de la tarea de plasmar una neurosis personal” (Freud, 1927, p.44); “la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual” dirá Freud (1929, p.84) poco después. En esa discusión, Freud anticipa la tesis de la secularización de la teoría de la modernización: así como la religiosidad proviene del vínculo del niño con el padre y a medida que el niño se convierte en adulto se produce el extrañamiento del padre, Freud afirma el carácter “inevitable y fatal de todo proceso de crecimiento” que a nivel social se concreta en “el extrañamiento respecto de la religión” (Freud, 1927, p.43).

Si James y Freud acentuaron la función cognitiva de la religiosidad, corresponde a Bergson el énfasis en la función integradora de la religión en su dimensión “estática o natural” (Bergson, 1932, p.223). Es este componente estructural el que permite al filósofo vitalista articular, en una nueva síntesis, las otras dos funciones (regulativa y cognitiva), pero ya dentro de un cuadro general evolucionista (no funcionalista, como en el caso de Durkheim), en el que la religión aparece como un elemento adaptativo de mitigación del riesgo y la incertidumbre (Figura 3).

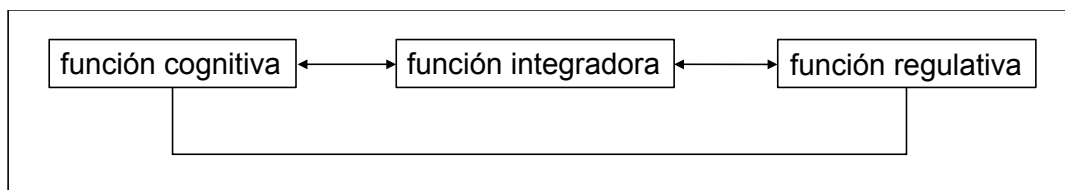


Figura 3. La triple función de la religión y la religiosidad en Bergson

La religión contribuye “directamente a la conservación social” (función integradora) y trabaja “por el bien de la sociedad, pero de manera indirecta, estimulando y dirigiendo las actividades de los individuos” (función regulativa) (Bergson, 1932, pp.134, 137). La religión “es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte” y también “de un margen desalentador de cosas imprevisibles, interpuesto entre la iniciativa tomada y el efecto deseado” o, en la formulación más general de esta función cognitiva, “es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que... podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad” (Bergson, 1932, pp.146, 217).

En todo caso, Bergson sigue la tradición durkheimiana que pone el acento en los elementos rituales de la religiosidad: “la religión refuerza y disciplina, y para ello es necesaria la continua repetición de los ejercicios... no hay religión sin ritos y ceremonias”, los cuales emanan de la creencia religiosa, pero a la vez, “actúan sobre ella y la consolidan” (Bergson, 1932, p.212). Dicha creencia tiene, en resumen, el papel de “colmar en seres dotados de reflexión un eventual déficit de apego a la vida”, de manera que “la religión estática liga al hombre a la vida y, en consecuencia, al individuo a la sociedad” (Bergson, 1932, p.223).

3. Religiosidad y bienestar subjetivo en los estudios del desarrollo

En la economía de la corriente principal, que ha contaminado los estudios del desarrollo (Fine, 2009), la religiosidad es uno de los componentes de la función de utilidad, gracias a los efectos que tienen sus elementos cognitivos, reguladores y de integración social. Esta relación opera a partir del supuesto filosóficamente violentador –aunque heurísticamente muy fértil– de que la felicidad es un *proxy* plausible de la utilidad. Y en ese esquema el componente de religiosidad se supone que tiene un peso

decreciente en el proceso de modernización (o desarrollo humano) de acuerdo a la tesis de la secularización.

La tesis de la secularización (la disminución del significado de las creencias y de la autoridad religiosa a nivel público o privado) fue planteada por Weber como parte del proceso de extensión de la racionalización desde la esfera económica a otras esferas de la vida, y por Durkheim en términos de diferenciación social e incremento del individualismo; en un sentido más general, Auguste Comte, Herbert Spencer, Marx, George Simmel o Freud consideraron como un hecho la relación inversa entre religión y modernidad (Fokas, 2012). La tesis fue retomada luego de la II Guerra Mundial por Talcott Parsons (introducción del pensamiento de Weber en EE.UU) y su discípulo Neils Smelser, que identificaron la secularización en el sentido amplio de declive o desaparición de la religión de la esfera pública como una de las dimensiones de la modernización (Fokas, 2012). La modernización es un proceso inicialmente descrito como una transición lineal desde estructuras colectivas y de personalidad tradicionales hacia otras modernas, identificadas con el *benchmark* de la sociedad de consumo de masas de EE.UU, y que implica, por tanto, un vasto conjunto de transformaciones que incluyen la creación de una economía urbana y de mercado, la diferenciación de esferas sociales, la burocratización y racionalización institucional basada en el Estado, y la secularización o declive de la religión (Dillon, 2007 y 2009; Dobbelaere, 2007; Inglehart & Welzel, 2007; Volpe, 2010; Bjerke, 2012). En este sentido, Peter Berger (1973) elevó la tesis de la secularización a estatus teórico con su planteamiento de que durante el proceso de modernización las creencias religiosas son expuestas a otras interpretaciones (científicas, filosóficas, políticas o ideológicas) del mundo y tal pluralización interpretativa erosionará la religiosidad individual (Hjelm, 2012a; Fokas, 2012).

La teoría de la secularización de Berger sufrió el ataque de Thomas Luckmann a partir de una definición sustantiva de la religión considerada como esencia de la condición humana: la “trascendencia de la naturaleza biológica por el organismo humano” (Luckmann, 1967, p.49). A la tesis de la secularización, el sociólogo alemán contrapuso la tesis de la dualización o individualización de la religión: la pérdida de peso de la religión como estructura, y el mantenimiento o repunte de la religión personal, de la religiosidad como preferencia individual (Luckmann, 1967). Más tarde el propio Berger dio la vuelta a su teoría de la secularización y ante el auge de la política de las religiones a partir de la década de 1980 acuñó el problemático concepto de de-secularización: lo que había sido el modelo (la Europa desarrollada) se convirtió así en la excepción (Hjelm, 2012b; Fokas, 2012), aceptándose un mundo de múltiples modernidades que suspendió la equivalencia entre occidentalización y modernización (Eisenstadt, 2011; Bjerke, 2012; Irrazábal, 2012; Campbell, 2012).

Sobre este trasfondo, Inglehart & Welzel (2005 y 2007) revisaron después la teoría funcionalista de la modernización de fuerte sesgo prescriptivo, a través de la lente del paradigma del desarrollo humano (Sen, 1999; Welzel, 2011). Los autores concluyeron negando la linealidad de la tesis de la secularización, en sintonía con Luckmann: las “formas flexibles de religión espiritual individual” tienden a resurgir en las sociedades postmaterialistas (Inglehart & Welzel, 2005, pp.31-32; Klein, 2011). Así, la secularización no es el aspecto cultural último del proceso de modernización, sino más bien corresponde a una fase de la modernización (la industrialización) que, una vez superada, y con el aumento del desasosiego por el progreso tecnológico, “da lugar a nuevas preocupaciones espirituales por el sentido de la vida y la dignidad de la creación” (Inglehart

& Welzel, 2007, p.3075).⁶ Sin embargo, esta versión modificada de la teoría de la modernización, aunque eliminó el elemento teleológico de la tesis de la secularización, no logró quitarse de encima la carga de etnocentrismo (en su variante eurocéntrica) que porta esa tradición teórica (Eisenstadt, 2011): al fin y al cabo, la individualización de la religión como proceso no deja de ser un fenómeno que afectó únicamente a las religiones Protestante y Católica y que con su “reivindicación de la libertad de elección presupone[n] estructuras y condiciones que son únicas de Europa occidental” (Wilke, 2015, p.265). En contraste, muchas de las religiones de Asia y la religiosidad popular católica de América Latina se viven como experiencias personales al margen de la religión como estructura institucional, que es una herencia del colonialismo europeo (Dawson, 2012) y contiene una noción eurocentrista latente vinculada al monoteísmo judeo-cristianocéntrico, que desconoce otras culturas para las cuales la conciencia espiritual vinculada a la existencia de un dios personal, junto con el politeísmo subjetivo y la tolerancia sincrética—las tres características de la tesis de la individualización de la religión— existen desde hace siglos, como es el caso de las religiones asiáticas (Beck, 2010; Campbell, 2012; McDonald, 2012; Bjerke, 2012; Wilke, 2015).

Al margen de estos cuestionamientos, la versión postmaterialista de la teoría de la modernización se despliega como una transición desde la sociedad de la escasez (donde el crecimiento económico y la función atenuadora de incertidumbre que tiene la religión son componentes fundamentales del bienestar) hacia la sociedad de la seguridad existencial (donde la libertad, en

⁶ Sobre este último punto, últimamente se viene señalando el papel de las religiones en la activación de la conciencia ecológica desde el estallido de la denominada crisis ambiental de inicios de la década de 1970. Véase Grim (2013), Suárez (2014), Gardner (2014) y Kennedy (2014).

términos de *self-expression*, libertad de elección y control, toma el relevo a la religión como componente fundamental del bienestar) (Inglehart *et al.* 2008; Verme, 2009; Knutsen, 2011; Cartocci, 2011; Norris & Inglehart, 2011; Müller, De Graaf & Schmidt, 2014). Semejante planteo permite llegar a una clasificación de países a lo largo de la curva que describe la paradoja de Easterlin (la falta de relación entre PIB per cápita y bienestar a lo largo del tiempo) en la que los 13 países latinoamericanos incluidos en el análisis aparecen como claros *outliers* para el período 1981-2007 (Inglehart *et al.* 2008): una de las dos principales razones de lo que se ha dado la paradoja latinoamericana (el disfrute de un nivel más elevado de bienestar subjetivo del que corresponde al nivel de desarrollo medido por el PIB per cápita; Rojas, 2016; Beytia, 2016) es la persistencia de la creencia en Dios, o más concretamente, el alto nivel de religiosidad bajo condiciones de inseguridad económica; la otra es la relativamente elevada libertad de elección asociada a los procesos de democratización que vivió la región desde la década de 1980. Dado que los últimos datos disponibles para 2015-2016 confirman la existencia de la paradoja latinoamericana tanto para el bienestar como para la felicidad, esta vez en términos de desviación del modelo explicativo de ambas variables por efecto de seis predictores (PIB per cápita, esperanza de vida saludable, apoyo social, libertad de elección, generosidad y percepción de la corrupción) (Helliwell, Huang & Wang, 2017), hay espacio para seguir explorando en qué medida religiosidad y libertad son posibles explicaciones de esa parte residual.

Para ello, y en el marco del giro psicológico que han tomado una gran parte de los estudios sobre el bienestar en los últimos años, Verme (2009) acude a las teorías conductistas de la personalidad, a diferencia de las teorías de la estructura básica de la personalidad que dieron lugar a la teoría de

la cultura política en que se basa el proyecto de investigación de Inglehart (Cartocci, 2011). En el marco conductista las personas se clasifican de acuerdo al lugar del control en el binomio *internals/externals*: las personas *internals* creen que el resultado de sus acciones depende de factores internos a ellas tales como el esfuerzo o las habilidades (el lugar de control de elección es interno a las personas) y tienen una mayor apreciación a la libertad de elección que las *externals*; las *externals* son aquellas personas que creen que los resultados de sus acciones dependen de factores externos como la suerte o el destino (el lugar de control de elección es externo a las personas). La hipótesis del trabajo es que el lugar de control de la elección actúa como un regulador del valor intrínseco que las personas otorgan a la libertad de elección (lógicamente, los *internals* otorgarán un valor superior a la libertad de elección que los *externals* y la curva de indiferencia de la felicidad estará más arriba y hacia la derecha para los primeros).

La hipótesis de Verme (2009) sirve para modificar la teoría del ciclo vital de las personas y de la transición hacia la sociedad postmaterial de los países. Para bajos niveles de ingreso, el crecimiento económico expande la libertad de elección y la felicidad de los individuos independientemente de su personalidad, pero a partir de un determinado umbral de ingreso y felicidad, más ingreso y más libertad pueden traducirse en más felicidad solo para los *internals*. Y cuando los países se mueven de la autocracia a la democracia los gobiernos tienden a favorecer el aumento de la felicidad de los *internals* sobre los *externals*; lo contrario sucede si la democracia da paso a la autocracia, apunte que deja en suspenso la hipótesis de Inglehart del avance lineal hacia la democratización con el desarrollo. Combinando la libertad de elección con los dos tipos de personalidad a partir del lugar de control, los resultados que se obtienen del

análisis (260.000 individuos de 84 países en un período de 25 años) muestran que los *internals* tienen una mayor apreciación de la libertad de elección que los *externals* y que esta variable de control es necesaria para explicar la conexión entre libertad de elección y felicidad.

[Gundlach & Opfinger \(2013\)](#) permiten completar este análisis con la consideración del factor religiosidad. Los autores delimitan las relaciones contradictorias, a modo de hechos estilizados, entre bienestar subjetivo y desarrollo humano: la correlación positiva entre felicidad e ingreso (uno de los tres componentes del desarrollo humano operacionalizado en el índice del mismo nombre), la correlación positiva entre felicidad y religiosidad, y la correlación negativa entre religiosidad e ingreso. El planteamiento queda resumido en una exposición diagramática en donde las curvas de indiferencia de la felicidad (como resultantes de dos componentes: religiosidad y otros elementos) indican que un determinado nivel de felicidad se puede mantener sustituyendo el componente de felicidad por otro elemento (que –añadimos nosotros– podrían ser la libertad o el ingreso), de manera que un aumento de la libertad o del ingreso pueden causar un descenso del sentimiento religioso a lo largo de la curva (por tanto, la correlación negativa entre ingreso y religiosidad se debe al efecto sustitución), pero un aumento del ingreso y más altos niveles de religiosidad pueden ocasionar el desplazamiento hacia arriba y hacia la derecha de la curva de indiferencia. Obviamente todo este planteamiento acepta el supuesto de partida de que la religiosidad es una mercancía adquirible en un marco de libertad de elección del consumidor racional.

[Herzer & Strulik \(2016\)](#) ofrecen una explicación alternativa y de largo plazo de la correlación negativa entre ingreso y religiosidad, basada en el impacto positivo que tiene la secularización (disminución

de la religiosidad) sobre la productividad total de los factores. Dicho impacto está mediado por la difusión del razonamiento o estilo cognitivo analítico-reflexivo propio de la mentalidad científica en detrimento del razonamiento o estilo cognitivo crédulo-intuitivo de la mentalidad religiosa, un eco de la pluralización interpretativa de la teoría de la secularización de Berger. Este tránsito de la mentalidad religiosa a la científica tiene que ver con factores de oferta (la gradual ampliación de actividades de ocio secularizadas que compiten con los ritos religiosos) y de demanda (la existencia de un mercado rentable de actividades de investigación y desarrollo a partir del shock de la Ilustración) atinentes a un grupo meta (una masa crítica de ingenieros, técnicos y científicos de EE.UU que ya estaban secularizados a principios del siglo xx). Semejante planteamiento sirve para sortear el problema del excepcionalismo norteamericano (el fenómeno simultáneo de elevada religiosidad ritual y elevado crecimiento de la productividad en EE.UU) que contradice la tesis de la secularización: para el aumento de la productividad total de los factores no se necesita la secularización de la sociedad, que en EE.UU sigue congelada ([Christiano, 2015](#)), basta con que una élite haya conocido ese proceso que libera el estilo cognitivo analítico-reflexivo asociado a la mentalidad científica.

En las sociedades que todavía no han llegado a la etapa de la seguridad existencial, como los países de predominio de la religión musulmana, la correlación negativa entre religiosidad e ingreso ha sido confirmada por [Campante y Yanawizaga-Drott \(2015\)](#), que ofrecen una nueva explicación de la paradoja de Easterlin, a partir del denominado *club good model of costly religious practices* ([Lannaccone, 1992](#)). Este modelo racionaliza las costosas prácticas religiosas estrictas (en términos de tiempo y sacrificios) como una forma de supervisión de

los individuos menos comprometidos con la comunidad y reducción del comportamiento *free rider*: este tipo de prácticas funcionarían como un sustituto devaluado del capital social (confianza interpersonal), y proporcionan más bienestar, aunque a costa de un menor crecimiento del ingreso. Así, “los musulmanes son más felices a pesar de ser más pobres” (Campante & Yanawiza-ga-Drott, 2015, p.642).

Esto matiza las conclusiones del trabajo de Lim y Putnam (2010) que se basan en las funciones regulativa e integradora de los ritos religiosos señaladas en su día por Durkheim. Los autores tratan de medir cuál de los dos componentes del fenómeno religioso –las creencias de la esfera del pensamiento y los ritos de la esfera de la acción, que ellos resignifican como sentido (*meaning*) religioso y pertenencia (*belonging*) religiosa, respectivamente– tienen una mayor influencia sobre el bienestar y cómo interactúan entre sí. El problema de este planteamiento es que parte de un supuesto tomado implícitamente de William James –“la religiosidad es el resultado de una elección individual” (Lim & Putnam, 2010, p.915) – que contradice la arraigada idea sociológica sobre la religión como producto de la socialización y la reproducción social (Stoltz, 2008). Hecha esta salvedad *ceteris paribus*, el principal hallazgo del estudio merece la pena ser rescatado. Se trata de que las redes sociales de carácter religioso (como forma de capital social) tienen un mayor impacto en el bienestar que otras redes sociales de tipo secular por la mayor intensidad de sentido de pertenencia que generan, y también es mayor que el impacto del sentimiento de religión personal o religiosidad individual: “rezar juntos parece ser mejor que jugar juntos a los bolos o rezar en soledad” (Lim & Putnam, 2010, p.927). La función integradora de la religión y su efecto sobre el bienestar es superior al de otras formas de capital social porque la

sociabilidad religiosa es “única”, en la medida que implica compartir valores morales (una hipótesis muy similar a la de las comunidades morales que veremos más adelante) y estilos de vida coherentes con un apoyo social reforzado por una intenso sentido de pertenencia (hipótesis que recuerda a la teoría de la autclasificación a la que luego se hará mención) que no se da en otras redes sociales seculares.

Resultan de gran interés para la presente investigación los hallazgos que Deaton & Stone (2013) obtienen a partir del análisis de la religiosidad en EE.UU y su relación con las dos dimensiones del bienestar subjetivo (evaluativa o de satisfacción vital y hedónica o de experimentación de felicidad) en perspectiva comparada. En la comparación internacional, se da la paradoja de que siendo los países con mayor nivel de satisfacción vital los de menor nivel de religiosidad (que correlaciona negativamente con el ingreso y el ingreso positivamente con la satisfacción vital), las personas religiosas tienen una modesta ventaja en su nivel de bienestar subjetivo y sus índices de salud sobre las menos religiosas. Esta paradoja no se observa respecto al componente afectivo del bienestar subjetivo: los países (y, dentro de ellos, los individuos) más religiosos son los más felices, pese a que los países de mayor nivel de religiosidad son lugares con intensas patologías sociales. En EE.UU las personas religiosas son las más felices y los Estados más religiosos del país también, pese a que estos Estados son los que “experimentan más patologías sociales” (Deaton & Stone, 2013, p.595). Esta contradicción podría explicarse por la función cognitiva de la religiosidad en términos de protección que hemos visto en nuestro repaso del pensamiento filosófico y psico-socio-antropológico: “la religiosidad es una respuesta a un ambiente hostil... Las personas son religiosas en el país donde los ingresos son bajos, la enfermedad es prevalente, la inseguridad

es alta, y donde el Estado tiene poca capacidad o control, y, por tanto, los servicios públicos son de baja calidad o inefectivos. La religión, si puede, provee de un refugio parcial contra la enfermedad y la angustia, y si no puede promete un alivio en el más allá” (Deaton & Stone, 2013, p.596). Los autores concluyen apelando a una de las dimensiones de la teoría de la modernización (el aumento de capacidad y extensión de actividades del Estado) para relacionarla con la dimensión de secularización (Inglehart y Welzel, 2007; Norris & Inglehart, 2011), que tiene implicancias importantes para el caso latinoamericano: “a medida que los Estados ganan en capacidad para proveer de seguridad económica y personal a sus ciudadanos, la religiosidad disminuye” (Deaton & Stone, 2013, p.596).

De modo similar, Müller, De Graaf y Schimdt (2014) muestran, a partir de tres encuestas mundiales (1991, 1998 y 2008) para 41 países y más de 105.000 individuos, que las sociedades con altos niveles de desigualdad propician los contextos más favorables para la socialización religiosa: la razón es que una elevada desigualdad del ingreso, como expresión de una sociedad que no proporciona a sus ciudadanos niveles mínimos de seguridad existencial material ni psicológica, aumenta los niveles de demanda de valores religiosos siendo que la religión actúa como un mecanismo de bienestar. Por tanto, “la desigualdad es un predictor fuerte de la religiosidad” (Müller, De Graaf y Schimdt, 2014, p.742), lo cual tiene que ver no solo con la privación (el argumento de la inseguridad existencial asociado a sistemas de bienestar público muy precarios), sino con otros dos elementos. El primero es la legitimación política: la religión se usa con fines de justificación de la desigualdad porque sirve a los privilegiados para ejercer el control social y configurar las actitudes de las masas hacia orientaciones conformistas. El segundo es el capital social:

la socialización religiosa en las sociedades muy desiguales, con bajos niveles de confianza interpersonal, facilita los intercambios dentro de los grupos religiosamente afines (familia, amigos y cofrades) o, dicho de otra manera, las personas tienen incentivos en invertir en el capital social relacional que les proporcionan las organizaciones religiosas. Así, las creencias religiosas no solo son más fuertes en las sociedades más desiguales, sino que la desigualdad genera un ambiente social en el que las creencias religiosas son más fácilmente transmitidas fuera del contexto familiar. Si las nuevas generaciones experimentan la inseguridad existencial desarrollarán una demanda de religiosidad independientemente del nivel de religiosidad de sus padres o de las normas definitorias del consenso social, y el elemento definitorio de la religiosidad no es el nivel de desarrollo económico sino el nivel de desigualdad (lo que explicaría el excepcionalismo de EE.UU, un país con una desigualdad del ingreso que se aleja del patrón de Europa y resulta más cercano al de América Latina.

Hayward & Elliot (2014) complementan este tipo de abordaje al tomar en cuenta no solo el nivel de religiosidad de las personas dentro de los países, sino las restricciones a los comportamientos religiosos (en términos de creencias y ritos), lo que permite establecer un tipología de cuatro agrupaciones o tipos ideales de países, que matiza la relación entre religiosidad y bienestar mediada por el ambiente institucional (de regulaciones gubernamentales y controles sociales) en el que operan tales comportamientos: 1) países con alta regulación gubernamental pero bajo control social (China, Vietnam y los países excomunistas de Europa y la antigua URSS); 2) países con alta regulación gubernamental y alto control social (países de predominio musulmán); 3) países con baja regulación gubernamental y bajo control social (países nórdicos); 4)

países con baja regulación gubernamental y alto control social (EE.UU).

En los países tipo 1 (alta regulación gubernamental con bajo control social), las personas religiosas tienden a ser menos felices y tener menor bienestar (salud) que las personas no religiosas, y el nivel de felicidad de las personas religiosas es el más bajo de toda la tipología, con resultados mixtos en el caso del bienestar. En los países tipo 2 (alta regulación gubernamental con alto control social), las personas religiosas tienden a ser más felices y tener mayor bienestar (salud) que las personas no religiosas, y el nivel de felicidad de las personas religiosas se sitúa en un lugar intermedio de la tipología, y en el medio-alto en el caso del bienestar. En los países tipo 3 (baja regulación gubernamental con bajo control social), las personas religiosas tienden a ser más felices y tener mayor bienestar que las personas no religiosas, y el nivel de felicidad y bienestar (salud) arroja localizaciones incongruentes en la tipología. Y en los países tipo 4 (baja regulación gubernamental con alto control social), las personas religiosas tienden a ser más felices y tener mayor bienestar (salud) que las personas no religiosas, y el nivel de felicidad se sitúa el lugar más alto en la tipología, y en el medio-alto en el caso del bienestar (salud) (Hayward & Elliott, 2014). Los países latinoamericanos no están incluidos en ninguno de estos cuatro tipos ideales, pero podrían integrar un nuevo tipo 5 caracterizado a grandes rasgos por alta regulación gubernamental con alto control social (Norris & Inglehart, 2011; Dawson, 2012; Basáñez, 2016), que, de acuerdo al marco teórico propuesto por los autores (la hipótesis de las comunidades morales y la teoría de la autclasificación), explicaría las paradojas que encuentran Inglehart *et al* (2008) y Halliwell, Huang & Wang (2017). En efecto, la hipótesis de las comunidades morales predice que cuando las personas religiosas están rodeadas de otras personas

que también son religiosas, su propia religión tendrá un mayor impacto en su bienestar porque las normas religiosas que promueven la buena salud se refuerzan más fuertemente a través de la interacción social con personas de ideas afines. Por su parte, la teoría de la autclasificación sugiere que el bienestar psicológico individual mejora cuando un individuo se asocia con un grupo social que representa ideales morales y conductuales ampliamente aceptados; así, la afiliación religiosa de las personas beneficiará su bienestar psicológico cuando internalicen con éxito atributos positivos de su comunidad religiosa, lo que les permite compartir la autoestima colectiva del grupo (Hayward & Elliott, 2014).

4. Libertad de elegir y auto-expresión como nuevos temas religiosos

Para situar la discusión de la teoría de la (de)secularización dentro del marco del supuesto efecto sustitutivo entre religiosidad y libertad que predice la teoría postmaterialista de la modernización es preciso profundizar previamente en las posibles relaciones entre los dos conceptos. La religiosidad y la libertad tienen relaciones ontológicas o metafísicas derivadas de su vinculación a la responsabilidad y racionalidad humanas, tal y como reconocieron pensadores de muy distinto espectro ideológico: si el liberal Isaiah Berlin definió que la “esencia de la libertad reside siempre en la capacidad de elegir” (Berlin, 2002, p.111) y que dicha capacidad “presupone la noción de responsabilidad” (Berlin, 1998, p.324), el marxista Max Horkheimer (1962, 11) recuerda que la noción de responsabilidad es central en el debate sobre el libre albedrío, o “libertad de la voluntad”, que es la “libertad en el sentido metafísico”. No es de extrañar, por ello, los puntos de contacto entre la noción cristiana de desarrollo humano y el paradigma del desarrollo humano (Bertina, 2013; Domín-

guez, 2015; Larrú, 2016), o el fundamento sagrado (esto es, religioso) de la ideología de los derechos humanos (Joas, 2013). Pero también es necesario recordar que la religión y las fantasías ideológicas sobre la libertad que reducen ésta a la libertad de elegir en la esfera económica de la producción —la libertad de contratos sobre la que ironizó Marx (1867, p.186) al hablar del “*Edén de los derechos humanos innatos*”— y de la circulación —la libertad del consumidor y su paradójica “conciencia feliz” que desmenuzó Herbert Marcuse⁷—, así como a la “elección forzada” en la esfera política —según ha relatado el filósofo posmarxista Slavoj Žižek⁸— operan a nivel cognitivo como mecanismos de reducción de la complejidad, mientras que a nivel político pueden representar o bien un elemento de dominación a través de lo que Herbert Marcuse denominó “desublimación represiva”,⁹ o bien un

⁷ Dicha paradoja consiste en que, en la sociedad opulenta, “las personas se identifican con la existencia que se les impone y encuentran en ella su propio desarrollo y satisfacción” (Marcuse, 1964, p.13) sobre la base de la satisfacción de “necesidades falsas” creadas por la publicidad, “que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión”, y que tienen el doble resultado de impedir “el desarrollo de la capacidad” de las personas, a la vez que generan “una euforia dentro de la infelicidad” (Marcuse, 1964, p.7). Para Marcuse (1964, p.9-10), “la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro” se encuentra en que “el rango de elección abierto al individuo no es el factor decisivo en la determinación de la libertad humana, sino lo que puede ser elegido y lo que es elegido por el individuo”.

⁸ “La fantasía trabaja en un doble sentido, pone límites al abanico de posibilidades (... impidiendo la elección de aquella posibilidad que, permitida formalmente, no se puede adoptar, so pena de arruinar el sistema) y, al mismo tiempo, mantiene la falsa apertura, la idea de que la posibilidad excluida podía haber sido la elegida y de que, si tal cosa no ha sucedido, ha sido solo a causa de circunstancias contingentes” (Žižek, 2008b, p.39). Para Žižek (2008a, p.186), “la situación de la elección forzada consiste en que el sujeto ha de escoger libremente a la comunidad a la que pertenece, independientemente de su elección —ha de escoger lo que para él ya está dado... De lo que se trata es de que el sujeto nunca está en realidad en posición de escoger: siempre es tratado como si ya hubiera elegido”.

⁹ La “desublimación represiva”, “controlada” o “institucionalizada” consiste en la obtención de gratificaciones in-

elemento movilizador (utopía ideológica) como en el caso del fundamentalismo y su rechazo reflexivo del proceso de individualización de religiosidades a la carta (Pace, 2007; McDonald, 2012; Ingersoll, 2012; Wilke, 2015). Es por ello que la teoría crítica en su desarrollo más reciente ha reconocido la relevancia de este “retorno de la religión” y “su estruendoso reingreso en el campo político” (Keucheyan, 2016, p.50).

En este contexto, vale recordar lo que dijo Marx de la mercancía como “un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Marx, 1867, p.81) y cómo el análisis del fetichismo de la mercancía o “conversión de las relaciones sociales en cosas” es la auténtica “religión de la vida cotidiana” (Marx, 1894, p.817). Como recuerda Žižek (2008a, p.28-29) siguiendo a Theodor Adorno a propósito de la ideología capitalista, “la ideología no es simplemente una «falsa conciencia», una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad misma la que ya debe ser concebida como «ideológica», de ahí que la ideología sea “estrictamente hablando, un sistema que reclama la verdad, es decir, que no es simplemente una mentira, sino una mentira que se vive como verdad” (Žižek, 2008a, pp.15, 26). Exactamente igual a como se vive la religiosidad en el mundo actual.

Si en vez de considerar que la religiosidad y la libertad son componentes sustitutos en el proceso de modernización-secularización (Gundlach & Opfinger, 2013), se adopta el enfoque fuerte del proceso de individualización, y, de acuerdo a la tesis

mediatas por medio de actos de consumo de toda clase de mercancías que generan una falsa “conciencia feliz” consistente en la “la creencia de que lo real es racional y de que el sistema establecido, a pesar de todo, proporciona los bienes” (Marcuse, 1964, pp.75-77,80). Bajo esta falsa conciencia, la infelicidad reprimida acaba volviéndose “una fuente de fortaleza y cohesión del orden social” y la libertad (reducida a las “libertades engañosas” de elección del consumidor y del votante) “se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación” (Marcuse, 1964, pp.9,80).

de la dualización de la religión, la libertad se considera como una variante secular del hecho religioso, entonces puede resultar pertinente intentar una nueva operacionalización de la relación entre los dos conceptos. Para ello es necesario especificar qué se entiende por proceso de individualización y su referente de modernidad reflexiva y qué implicaciones tiene la tesis de la dualización de la religión como componente del proceso de individualización y modernidad reflexiva.

El proceso de individualización, como señalan Inglehart & Welzel (2007), es la culminación de la tesis de la diferenciación funcional de Durkheim, que fue el primero en señalar el paso de la solidaridad mecánica (basada en atributos familiares, de raza, religión o lengua) a la orgánica (basada en decisiones individuales voluntarias sobre la base de intereses compartidos). Esta clasificación se inspiró en la diferencia entre comunidad y asociación de Ferdinand Tönnies y fue replicada luego por Simmel –que habló de la diferencia entre lealtades heredadas y lazos negociados–, hasta llegar a la diferencia que establece Ulrich Beck entre comunidades de necesidad y afinidades electivas (Inglehart & Welzel, 2007). El proceso de individualización, por tanto, consiste en la liberación de los compromisos tradicionales y la emancipación personal: los individuos construyen sus propias vidas y toman decisiones interiorizando los riesgos globales (ecológicos, tecnológicos y económicos) característicos de la segunda modernidad, que, a diferencia de la primera, es una modernidad reflexiva porque los individuos son conscientes de la imposibilidad de mantener todos los riesgos bajo control, en un contexto en el que las instituciones sociales de la primera modernidad (Estados nacionales y, con ellos, partidos políticos, sindicatos, democracia, economías de mercado, empresas, sistemas de bienestar, educativos y ocupacionales, familias, roles

de género), han dejado de ser efectivas o resultan disfuncionales ante los nuevos imperativos cosmopolitas (Beck y Beck-Gernsheim 2002; Beck & Grande 2010; Bora, 2007; Zinn, 2007; Rossi, 2012).

Y en este punto es donde encaja la tesis de la dualización de la religión de Luckmann (1967). Para el gran sociólogo constructivista, la secularización es un mito porque se basa en la definición del hecho religioso como estructura institucional (nuestra definición de religión), pero no afecta a la religiosidad privada e individual: la secularización es, pues, una dualización del fenómeno religioso que por un lado se desinstitucionaliza y, por otro, se refugia en la religiosidad como nueva creencia o ideología con su correspondiente función cognitiva (ordenadora de la realidad) que también proporciona, como la religiosidad tradicional, bienestar subjetivo. En concreto, en EEUU el proceso de secularización fue meramente externo y colectivo: consistió en adoptar una “versión *secular* del *ethos* protestante” o “secularización interna”, una suerte de “religiosidad individual” que se cultiva en la “esfera privada” y que proporciona también sentido a la existencia a través de ciertas ideologías (propagadas luego por todos los países occidentales), que pueden “ser entendidas como las últimas mutaciones de la religión tradicional” (Luckmann, 1967, pp.36-37, 106-108). Tal son para Luckmann (1967, p.109), los “modernos temas religiosos” o “temas dominantes del cosmos sagrado moderno” –la *self-expression* y la *self-realization*–, que “representan las expresiones más importantes del tema rector de la «autonomía» individual” y permiten dar sentido al proceso de individualización o autonomía del yo, característico de la secularización a la Durkheim-Weber (Luckmann, 1967, p.110). Estos dos temas, junto con la “sexualidad” (las identidades de género en el lenguaje actual). “vienen a desempeñar un papel único como fuente

de significado «último» para el individuo que es reducido a la «esfera privada» a un “individuo «autónomo» que es joven y nunca muere” (Luckmann, 1967, pp.111, 114).

Esta fantasía ideológica de la inmortalidad es la que se vive desde las nuevas religiosidades de la segunda modernidad (modernidad reflexiva) como la ideología del hiperconsumo, cuyo lema es la libertad de elegir. En el capitalismo revolucionado de la felicidad paradójica,¹⁰ el bienestar material elevado convive con la creciente insatisfacción psicológica (Markus & Schwartz 2010), y la civilización del hiperconsumo con sus “catedrales” (*malls* y parques temáticos) resulta “el nuevo opio del pueblo” (Degli, 2012; Matusitz, 2012). Pero aunque este esquema de la modernidad reflexiva pueda tener un origen eurocéntrico, sus proponentes rechazan explícitamente que el proceso de individualización occidental que acompaña a la segunda modernidad sea el modelo para el resto del mundo y tenga un carácter lineal: la posibilidad de discontinuidades queda abierta y las modernidades pueden ser múltiples, con procesos de modernización fallidos, comprimidos o relativamente exitosos (Beck y Grande 2010; Irrazábal, 2012). Sin embargo, esta misma clasificación revela nuevamente la pulsión eurocéntrica de la teoría de la individualización, ya que los procesos de modernización exitosos se identifican con los de los países occidentales, y es a estos países a los que se aplica la teoría de individualización religiosa. En cambio, en los países reactivos a la modernización reflexiva (donde ésta ha llegado sin que ni siquiera se consolide la institución medular de la primera modernización que es el Estado-nación), el fundamentalismo, que en todas sus variantes también

refleja la desinstitucionalización de la religión tradicional (McDonald, 2012; Kivisto, 2012), representaría la reacción ante las crecientes inseguridades de la vida moderna (Wilke, 2015).

Consideraciones finales

Por tanto, la hipótesis de que la libertad de elección y los elementos de control que la acompañan (Verme, 2009) funcionan para la gente a modo de creencias religiosas seculares, de manera que no existe el efecto sustitutivo entre religiosidad y libertad que apunta la teoría postmaterialista de la modernización, solo sería válida para los países occidentales. En Europa y Norteamérica, donde la primera modernización se estiró en el tiempo por casi siglo y medio, la segunda modernización reflexiva caracterizada por el proceso de individualización ha dado lugar –al contrario que lo que predicaba la tesis de la secularización– al desarrollo de “una religión personal con un dios propio” y “sin punto de referencia de autoridad fuera de lo individual” (Beck, 2010, p.134). Pero esta “individualización de la creencia no excluye la estandarización”, bien al contrario, consolida “el carácter de mercancía de los *productos de la religión* en oferta y su consumo estandarizado en vez de individual”, y el patrón de la cultura de la fe individualizada da como resultado “una conciencia colectiva estandarizada” (Beck, 2010, p.134). Dicha estandarización se basa en un “credo mínimo” o “minimalismo teológico”, que reduce la trascendencia a una experiencia cerrada puramente emocional y personalizada, lo que permite la adaptación eficiente de los contenidos doctrinales a la demanda de autorrealización personal: es la religiosidad “líquida” (Beck, 2010, p.133-135) y el “dios de uno representa un *climax* del largo proceso de individualización” que comenzó con la reforma protestante como activadora del espíritu del capitalismo (Beck, 2010, p.133-135).

¹⁰ “la explosión de la histórica subjetividad capitalista que se reproduce a sí misma mediante una autorrevolución permanente, a través de la integración del exceso en el funcionamiento «normal» del vínculo social (la verdadera «revolución permanente» ya es el capitalismo mismo)” (Žižek, 2005, p.228).

Pero en este estadio postmaterialista no hay nada nuevo bajo el sol teórico, como muestra la crítica premonitoria de la reducción de la libertad a libertad de elección, reducción que convirtió el individualismo, a decir de Fromm (1941, p.308), en una “casaca vacía”. Esta operación reductiva explica el actual desfase entre satisfacción psicológica y seguridad material de las sociedades opulentas (Markus & Schwartz 2010). Todo el proceso de socialización en EEUU y de los países de Europa occidental se basa en la reproducción de individuos independientes que deban ser capaces de realizar sus propias elecciones, de acuerdo a un esquema *inside-out*, donde el propósito de la vida es descubierto desde dentro de cada individuo y la noción de auto-expresión se considera como la suprema aspiración. Sin embargo, una revisión de los principales experimentos realizados con personas de distintas culturas y procedencias (Este y Sur de Asia) y dentro de EEUU procedentes de diferentes clases sociales muestra que elección, libertad, autonomía y bienestar no están encadenados:¹¹ de hecho, el silogismo transitivo sólo funciona para los individuos de la clase media de EEUU, mientras que los asiáticos no ha recorrido el camino que va del modelo *outside-in* (donde el individuo se define en términos de sus relaciones con otros individuos y se realiza a través de la participación en entidades más amplias) al *inside-out*.

El repaso de la literatura de psicología cognitiva arroja dos conclusiones que cuestionan la primacía de la libertad de elección: primera, que la libertad de elección es buena, pero más elección no es mejor; y, segunda, que la elección no es lo único bueno, ya que la “sobrecarga de elección” puede

conducir a la parálisis, decisiones subóptimas o la insatisfacción incluso con decisiones correctas de consumo, y, lo que es peor, puede ser responsable de la intensificación de patologías sociales como la depresión, la ansiedad, y toda clase de desórdenes asociados a la proliferación de adicciones. En resumen, la elección y la relación entre elección y libertad están socialmente construidas. Tal construcción –que se toma como dada– puede resultar, además, debilitante en vez de liberadora, y no sirve para calmar la necesidad de darle algún sentido a la vida (Markus & Schwartz, 2010).

En conclusión, la brecha entre satisfacción psicológica y seguridad material como destino de las sociedades postmaterialistas y el papel cognitivo de la religiosidad en un contexto de desarrollo humano como el latinoamericano, que todavía no ha alcanzado ese estadio postmaterial, deberán tenerse en cuenta a la hora de establecer los determinantes del bienestar y la felicidad. Este es otro frente más en la necesaria tarea de renovar los estudios del desarrollo empezando por rescatarles a nivel ontológico de su pecado original de carácter eurocéntrico.

¹¹ Los autores examinan una variante del silogismo de Friedman & Friedman (1962 y 1980), a partir del siguiente razonamiento: si A (mayor libertad y autonomía) implica B (mayor bienestar); y C (mayor rango de elección) implica A (mayor libertad y autonomía); entonces C (mayor rango de elección) conduce a B (mayor bienestar).

Referencias

- Basáñez, M.E. (2016). *A World of Three Cultures. Honor, Achievement and Joy*. Oxford, U.K: Oxford University Press.
- Basedau, M., Gobien, S. & Prediger, S. (2018). The multidimensional effects of religion on socioeconomic development: A review of the empirical literatura. *Journal of Economic Surveys*, 32(4), 1106-1133.
- Beck, U. (2014). The Two Faces of Religion. En H.G. Brauch. (Ed.), *Ulrich Beck. Pioneer in Cosmopolitan Sociology and Risk Society* (pp. 129-141). Heidelberg, Germany: Springer.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. Londres, U.K: Sage.
- Beck, U. & Grande, E. ([2010] 2014). Varieties of second modernity: the Cosmopolitan turn in social and political theory and research. *The British Journal of Sociology*, 61(3), 409-443.
- Berger, P.L. (1973). *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth, U.K: Penguin Books.
- Bergson, H. ([1932] 1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Barcelona, España: Altaya.
- Berlin, I. ([1998] 2002). Final retrospect. En H. Hardy. (Ed.), *Liberty, incorporating Four Essays in Liberty* (pp. 322-330). Oxford, U.K: Oxford University Press.
- _____ ([2002] 2014). *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*. Princeton, EE.UU: Princenton University Press.
- Bertina, L. (2013). La doctrine catholique du «développement humain intégral» et son influence sur la communauté internationale du développement. *International Development Policy*, 4(1), 141-154.
- Beytía, P. (2016). The Singularity of Latin American Patterns of Happiness. En M. Rojas. (Ed.), *Handbook of Happiness Research in Latin America* (pp. 17-30). Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Bjerke, A.R. (2012). Modernization. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 810-813). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 2.
- Bora, A. (2007). Risk, risk society, risk behavior, and social problems. En G. Ritzer. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 3934-3940). Oxford, U.K: Blackwell Publishing.
- Burns, T. (2016). «Happy slaves»? The adaptation problema and identity politics in the writings of Amartya Sen. *International Journal of Social Economics*, 43(12), 1178-193.
- Campante, F. & Yanawizaga-Drot, D. (2015). Does Religion Affect Economic Growth and Happiness? Evidence from Ramadan. *The Quarterly Journal of Economics*, 130(2), 615-658.
- Campbell, C. (2012). Easternization. En G. Ritzer. (Ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. Oxford, U.K: Blackwell Publishing.
- Cartocci, R. (2011). Political Culture. En B. Badie, D. Berg-Schlosser & L. Morlino. (Eds.), *International Encyclopedia of Political Science* (págs. 1967-1979). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 6,
- Chaouch, M.T. (2012). Liberation Theology. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 706-710). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 1.
- Christiano, K.J. (2015). Trends in Religiosity and Religious Affiliation. En R. Scott y S. Kosslyn. (Ed.), *Emerging Trends in the Social and Behavioural Sciences* (pp. 1-14). New Jersey, EE.UU: John Wiley and Sons.
- Cipriani, R. (2007). Religion. En G. Ritzer. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 3861-3872). Oxford, U.K: Blackwell Publishing Ltd.
- Contreras-Véjar, Y. (2012). Weber, Max (1864-1920). En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 1372-1373). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 2.

- Cornwall, M., Albrecht, S., Cunningham, P., & Pitcher, B. (1986). The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test. *Review of Religious Research*, 27(3), 226-244.
- Croker, D.A. & Robeyns, I. (2010). Capability and Agency. En C.W. Morris. (Ed.), *Amaritya Sen* (pp. 60-90). New York, EE.UU: Cambridge University Press.
- Dawson, A. (2012). Latin America. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 689-696). Los Angeles: SAGE, vol. 1.
- Deaton, A. & Stone, A. (2013). Two Happiness Puzzles. *American Economic Review*, 103(3), 591-597.
- Degli, P. (2012). Hyperconsumption. En G. Ritzer. (Ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. Doi: <https://doi.org/10.1002/9781118989463.wbeccs147>
- Dillon, M. (2007). Religion, Sociology of. En G. Ritzer. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 3872-3877). Oxford, U.K: Blackwell Publishing Ltd.
- _____ (2009). The Sociology of Religion. En B.S. Turner (Ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory* (pp. 409-427). Oxford, U.K: Blackwell Publishing.
- Dobbelaere, K. (2007). Secularization. En G. Ritzer. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 4148-4156). Oxford, U.K: Blackwell Publishing Ltd.
- Domínguez, R. (2015). «Desarrollo humano, sostenible e integral»: reflexiones a propósito de la radicalidad de la Encíclica del Papa Francisco, Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común", Claves para el desarrollo, 2015/01. Recuperado de [https://www.academia.edu/13279976/_Desarrollo_humano_sostenible_e_integral_reflexiones_a_prop%C3%B3sito_de_la_radicalidad_de_la_Enc%C3%ADclica_del_Papa_Francisco_Laudato_Si_.Sobre_el_cuidado_de_la_casa_com%C3%BAAn_Claves_para_el_desarrollo_2015_01_C%](https://www.academia.edu/13279976/_Desarrollo_humano_sostenible_e_integral_reflexiones_a_prop%C3%B3sito_de_la_radicalidad_de_la_Enc%C3%ADclica_del_Papa_Francisco_Laudato_Si_.Sobre_el_cuidado_de_la_casa_com%C3%BAAn_Claves_para_el_desarrollo_2015_01_C%3%A1tedra_de_Cooperaci%C3%B3n_Internacional_y_con_Iberoam%C3%Agrica_Universidad_de_Cantabria)
- Durkheim, E. ([1897] 2005). *Suicide. A study in sociology*. New York, EE.UU: Routledge.
- _____ ([1902] 1985). *La división del trabajo social*. Barcelona: Plante-DeAgostini, 2 vols.
- _____ ([1912] 1982). *Las fuerzas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid, España: Akal.
- Eisenstadt, S.N. (2011). Modernization Theory. En B. Badie, D. Berg-Schlosser & L. Morlino. (Eds.), *International Encyclopedia of Political Science* (pp. 1608-1612). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 5.
- Fine, B. (2009). Development as Zombiconomics in the Age of Neoliberalism. *Third World Quarterly*, 30(5), 885-904.
- Fokas, E. (2012). Secularization. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 1143-1145). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 2.
- Freud, S. ([1920] 1990). *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- _____ ([1927] 1990). *El porvenir de una ilusión. Obras Completas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- _____ ([1929] 1990). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires, *Obras Completas*: Amorrortu Editores.
- Friedman, M. & Friedman, R. ([1962] 2002). *Capitalism and Freedom. 40th Anniversary Edition With a new Preface by the Author*. Chicago, EE.UU: The University of Chicago Press.
- _____ (1980). *Free to Choose*. New York, EE.UU: HB].
- Fromm, E. ([1941] 2005). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Gardner, G. (2014). Cómo involucrar a las religiones en la construcción de civilizaciones sostenibles. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (125), 79-90.

- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures. Selected essays*. New York, EE.UU: Basic Books.
- Gilovich, T. (1991). *How We Know What Isn't So. The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*. New York, EE.UU: The Free Press.
- Grim, J. (2013). The roles of religions in activating an ecological consciousness. *International Journal of Social Sciences*, 62, 265-269.
- Gundlach, E., & Opfinger, M. (2013). Religiosity as a Determinant of Happiness. *Review of Development Economics*, 17(3), 523-539.
- Hayward, R.D. & Elliott, M. (2014). Cross-National Analysis of the Influence of Cultural Norms and Government Restrictions on the Relationship Between Religion and Well-Being. *Review of Religious Research*, 56(1), 23-43.
- Helliwell, J.F., Huang, H., & Wang, S. (2017). The Social Foundations of World Happiness. En J.F. Helliwell, R. Layard & J. Sachs. (Eds.), *World Happiness Report 2017* (pp. 8-47). New York, EE.UU: Sustainable Development Solutions Network.
- Herzer, D., & Strulik, H. (2016). Religiosity and long-run productivity growth. *CEGE Discussion Papers*, (284), 1-37.
- Hirai, T., Comin, F., & Ikemoto, Y. (2016). Happiness and human development: A capability perspective. *Journal of Human Development*, 28(7), 1155-1169.
- Hjelm, T. (2012a). Berger, Peter (B. 1929). En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (135-136). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 1.
- _____ (2012b). Desecularization. En M. Juergensmeyer y W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (293-294). Los Angeles: SAGE, vol. 1.
- Horkheimer, M. ([1962] 1986). Sobre el concepto de libertad. En M. Horkheimer, *Sociedades en transición: estudios de filosofía social* (pp. 11-20). Barcelona, España: Planta-DeAgostini.
- Iannaccone, L.R. (1992). Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives. *Journal of Political Economy*, 100(2), 271-291.
- Idler, E.L. & Kasl, S.V. (1997). Religion Among Disabled and Nondisabled Persons I: Cross-sectional Patterns in Health Practices, Social Activities, and Well-being. *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 52B(6), 294-304.
- Ingersoll, J. (2012). Fundamentalism. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 418-422). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 1.
- Inglehart, R. & Welzel, C. (2005). *Modernization, Cultural Change, and Democracy*. New York, EE.UU: Cambridge University Press.
- _____ (2007). Modernization. En G. Ritzer. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 3071-3078). Oxford, U.K: Blackwell Publishing.
- Inglehart, R., Foa, R., Peterson, C., & Welzel, C. (2008). Development, Freedom, and Rising Happiness. A Global Perspective (1981-2007). *Perspectives on Psychological Science*, 3(4), 264-285.
- Irrazábal, G. (2012). Multiple Modernities. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp.843-846). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 2.
- James, W. ([1902] 1994). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Madrid, España: Península.
- Joas, H. (2013). *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*. Washington, EE.UU: Georgetown University Press.
- Johnson, C. (2012). Marx and Religion. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 752-753). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 2.
- Juergensmeyer, M. & Roof, W.C. (Eds.). (2012). *Encyclopedia of Global Religion*. Los Angeles, EE.UU: SAGE, 2 vols.

- Kennedy, C.K. (2014). Un paso hacia atrás para ir adelante. *Papeles de Relaciones Eco-sociales y cambio global*, (125), 111-123.
- Keucheyan, R. (2016). Las mutaciones de la teoría crítica. Un mapa del pensamiento radical hoy. *Nueva Sociedad*, (261), 37-53.
- Kivisto, P. (2012). Fundamentalism. En G. Ritzer. (Ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. doi:10.1002/9781405165518.wbeosfo79.pub2
- Klein, M. (2011). Postmaterialism. En B. Badie, D. Berg-Schlosser & L. Morlino. (Eds.), *International Encyclopedia of Political Science* (pp. 2093-2095). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 6.
- Knoblauch, H. (2012). Popular Religion. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 1007-1009). Los Angeles: SAGE, vol. 2.
- Knutsen, O. (2011). Values. En B. Badie, D. Berg-Schlosser & L. Morlino. (Eds.), *International Encyclopedia of Political Science* (pp. 2691-2697). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 8.
- Larrú, J.M. (2016). Antropología cristiana desarrollo humano y escuela austríaca: un diálogo interdisciplinar. *Procesos de Mercado. Revista Europea de Economía Política*, 13(1), 119-133.
- Lim, C. & Putnam, R. (2010). Religion, Social Networks, and Life Satisfaction. *American Sociological Review*, 75(6), 914-933.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York, EE.UU: MacMillan Co.
- Malinowski, B. ([1925] 1948). Magic, Science and Religion. En B. Malinowski. (Ed.), *Magic, Science and Religion and Other Essays* (pp. 1-71). Boston, EE.UU: Beacon Press.
- Marcuse, H. ([1964] 2002). *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. New York, EE.UU: Routledge.
- Markus, H.R. & Schwartz, B. (2010). Does Choice Mean Freedom and Well-Being? *Journal of Consumer Research*, 37(2), 344-355.
- Marx, K. ([1844] 1975). Contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Law. En K. Marx & F. Engels. (Ed.), *Collected Works* (pp. 175-187). New York, EE.UU: Progress Publishers, vol. 3.
- _____ ([1867] 1996). Capital. A Critique of Political Economy. Volume I. En K. Marx & F. Engels. (Eds.), *Collected Works*. New York, EE.UU: Progress Publishers, vol. 35.
- _____ ([1894] 1998). Capital. A Critique of Political Economy. Volume III. En K. Marx & F. Engels. (Eds.), *Collected Works*. New York: Progress Publishers, vol. 37.
- Marzal, M. (2007). Popular religiosity. En G. Ritzer. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 3518-3525). Oxford, U.K: Blackwell Publishing Ltd.
- Matusitz, J. (2012). Cathedrals of consumption. En G. Ritzer. (Ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. Oxford, U.K: Blackwell Publishing.
- McDonald, K. (2012). Religion. En G. Ritzer (Ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. Oxford, U.K: Blackwell Publishing Ltd.
- Müller, T., De Graaf, N.D. & Schmidt, P. (2014). Which Societies Provide a Strong Religious Socialization Context? Explanations Beyond the Effects of National Religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 53(4), 739-760.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York, EE.UU: Cambridge University Pres.
- Pace, E. (2007). Fundamentalism. En G. Ritzer. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 1813-1816). Oxford, U.K: Blackwell Publishing Ltd.
- Pereira, G. (2007). Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de las políticas sociales. *Isegoría*, (36), 143-165.

- Pessi, A.B. (2012). Public and Private Religion. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 1033-1035). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 2.
- Revel, J.F. (1989). *El conocimiento inútil*. Barcelona, España: Planeta.
- Rojas, M. (2016). Happiness, Research, and Latin America. En M. Rojas. (Ed.), *Handbook of Happiness Research in Latin America* (pp. 1-13). Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Rossi, I. (2012). Reflexive modernization. En G. Ritzer. (Ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. Oxford, U.K: Blackwell Publishing.
- Schumpeter, J.A. ([1954] 1994). *Historia del Análisis Económico*. Barcelona, España: Ariel.
- Sen, A.K. (1999). *Development as Freedom*. New York, EE.UU: Alfred A. Knopf.
- Spinoza, B. ([1670] 1997). *Tratado teológico-político*. Barcelona, España: Altaya.
- Stewart, F. (2014). Against Happiness: A Critical Appraisal of the use of measures of Happiness or evaluation progress in development. *Journal of Human Development and Capabilities*, 15(4), 239-307.
- Stoltz, J. (2008). Explaining religiosity: towards a unified theoretical model. *The British Journal of Sociology*, 60(2), 345-376.
- Stones, R. (2007). Structure and agency. En G. Ritzer. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 4869-4872). Oxford: Blackwell Publishing.
- Suárez, M. (2014). Iniciativas de inspiración cristiana en el ámbito de la ecología. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (125), 53-65.
- Thorsen, J.E. (2012). Challenged by Pluralism: Churchly Expansion into Magic and Prophetism. The New Roles of the Catholic Church in Latin America. *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, XLII(52) (1-2), 35-58.
- Versteeg, P. (2012). Pentecostal Movements. En M. Juergensmeyer & W.C. Roof. (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 981-984). Los Angeles, EE.UU: SAGE, vol. 2.
- Verme, P. (2009). Happiness, freedom and control. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 71(2), 146-161.
- Volpe, T. (2010). Modernization Theory. En M. Bevir. (Ed.), *Encyclopedia of Political Thought* (pp. 895-899). Londres, U.K: Sage.
- Weber, M. ([1920-21] 2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres, U.K: Routledge.
- _____ ([1922a] 1965). *The Sociology of Religion*. Londres, U.K: Methuen & Co.
- _____ ([1922b] 1964). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Welzel, C. (2011). Human Development. En B. Badie, D. Berg-Schlosser & L. Morlino. (Eds.), *International Encyclopedia of Political Science* (pp. 1101-1104). Los Angeles: SAGE, vol. 4.
- Wilke, A. (2015). Individualism of religion. *International Journal of Social Sciences*, (64), 263-277.
- Yeniaras, V. & Akarsu, T.N. (2017). Religiosity and Life Satisfaction: A Multi-dimensional Approach. *Journal of Happiness Studies*, 18(6), 1815-1840.
- Zinn, J. (2007). Reflexive modernization. En G. Ritzer. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 3837-3838). Oxford, U.K: Blackwell Publishing.
- Žižek, S. (2005). *Concesso non Dato*. En G. Boucher, J. Glynos & M. Sharpe. (Eds.), *Traversing the Fantasy Critical Responses to Slavoj Zizek* (pp. 219-256). Aldershot, U.K: Ashgate. (2008a). *The Sublime Object of Ideology*. New York, EE.UU: Verso.
- _____ (2008b). *The Plague of Fantasies*. New York, EE.UU: Verso.