

# Religión y trabajo: acercamientos teóricos a una relación emergente

Erick Alfonso Galán-Castro  
Carlos Clemente Martínez Trejo\*

Si bien las problemáticas laborales y de la religión han sido clásicas dentro de la discusión en la teoría social, sus acercamientos han sido escasos. La creciente flexibilización del trabajo, su precarización, un amplio proceso de reencantamiento del mundo mediante la espiritualización del ámbito privado, entre otras dinámicas, han generado nuevas emergencias que requieren de una discusión apremiante para los estudios laborales y sobre religión. De lo anterior nace la necesidad de explicar la relacionalidad entre religión y trabajo de manera conjunta, articulando una reflexión en torno a las posibilidades heurísticas que permitan interpretar y abordar problemáticas concretas. De ahí que este artículo pretende puntualizar de manera provisional cuáles podrían ser los abordajes en torno a esta relación e indicar algunas reflexiones que puedan ayudar, en lo sucesivo, a elaborar marcos teórico-metodológicos para comprender a los actores laborales dotados de un sentido religioso e insertos en el mundo del trabajo. Todo ello a partir de conceptos ampliados de ambos fenómenos articulados teórica y relacionalmente.

La relación entre la religión y el trabajo como fenómenos sociales ha sido teorizada e investigada tangencialmente en México. En un momento como el actual, en el cual partimos de hechos evidentes como una creciente complejización de la sociedad moderna y la multidimensionalidad de los sujetos sociales, es necesario hacer una reflexión en torno a las posibilidades heurísticas que permitan abordar tal relación para comprender distintos cambios y continuidades en nuestro país. En el presente artículo pretendemos indicar de manera provisional

cuáles podrían ser los abordajes en torno a esta relación e indicar algunas reflexiones que puedan ayudar, en lo sucesivo, a elaborar marcos teórico-metodológicos para comprender a los actores laborales dotados de sentidos religiosos e insertos en el mundo del trabajo. Todo ello partiendo de perspectivas teóricas más amplias de ambos fenómenos que permitan complejizar de manera heurística el entrelazamiento de ambas cuestiones y las emergencias derivadas de ello.

En un primer apartado se hace una breve revisión de las principales vertientes de los estudios del fenómeno religioso en virtud de articular un concepto ampliado de religión; en un segundo apartado se revisan

posibles puntos de conexión del concepto ampliado de trabajo con el de religión; por último, se revisan algunas investigaciones empíricas realizadas en México que han explorado el vínculo religión y trabajo, seguida de una sección de apuntes finales.

## De las corrientes de estudio del fenómeno religioso hacia la necesidad de un concepto ampliado de religión

Las primeras reflexiones sobre el fenómeno religioso pueden rastrearse desde el surgimiento de disciplinas sociales como la antropología, la historia y la sociología. Hubo al menos tres

\* Ambos autores son doctorantes de la Flacso-México.

líneas importantes de estudio durante este periodo: 1) el análisis de las sociedades “primitivas”, que causaban bastante expectación desde la era de los descubrimientos y, hasta esa fecha, de fortalecimiento de relaciones imperiales (los estudios *exotistas*); 2) el recabado de datos históricos sobre la vida social de las civilizaciones antiguas, fueran éstas occidentales (romanos, griegos, micénicos, germanos, etc.) o de otras latitudes; 3) la experiencia del cristianismo occidental en Europa y Norteamérica y su relación con los procesos sociales y políticos existentes. Cabe hacer mención de que haremos un breve análisis no sólo de aportes desde la sociología, sino también desde estudios antropológicos e históricos que han dado cuenta de manera conceptual y metodológica del fenómeno religioso, pues esto sitúa la discusión desde una visión extendida que pone al mismo nivel los aportes de distintas ciencias sociales al estudio de dicho fenómeno.

Los *exotistas*, como los antropólogos James Frazer (1890 [1986]) y Edward B. Tylor (1872 [1976]), buscaron recabar información sobre costumbres rituales y mitología de pueblos africanos y de Oceanía. En algunos casos, como en el de Tylor, pudieron realizar visitas *in situ* para conocer las costumbres religiosas locales, pero sin un método de acercamiento depurado (como en su momento lo pudo lograr Bronislaw Malinowski, claro deudor de esta corriente y férreo crítico de sus planteamientos teóricos). Defendieron distinciones fuertes entre la magia, la ciencia y la religión, considerando a la primera y a la última desarrollos “abortados y espurios” de conocimiento.

Los *analistas históricos*, como Rudolf Otto (1917 [2001]) y Lucien Levy-Bruhl (1931 [1972]), que partieron de documentos históricos y arqueológicos para entender el carácter normativo de la religión, sus principios rectores como forma de cohesión social y su influencia en la forma de visualizar el mundo de manera espiritual. Los aportes de estos autores fueron fundamentales para obras posteriores como la de Emile Durkheim y Max Weber, quienes en cierta medida discutieron los descubrimientos de dichos autores a la luz de sus propios intereses de generar explicaciones más firmes sobre la importancia de la religión en el mundo moderno y en la construcción del conocimiento. Compartían muchos de los prejuicios de los *exotistas* sobre una visión etnocéntrica de las prácticas religiosas.

Los *analistas de la religión* situados en la modernidad occidental, como Max Weber (1905 [2004]; 1922 [1979]) y Georg Simmel (1912 [2013]) trataron de hacer una interpretación de cómo se había dado la relación entre ejercicio de la fe, experiencia religiosa y complejización

de la sociedad de finales de siglo XIX y principios del XX. En este tipo de análisis se encuentra la preocupación por temas como la secularización, el desencantamiento del mundo, la declinación de la experiencia religiosa frente a otras formas de confrontación de la realidad y el fenómeno de la institucionalización de las iglesias como concomitante moderno en espacios de aparente irracionalidad.

Dados todos estos descubrimientos desde vetas aparentemente disímolas, es que aparecen dos hitos importantes que marcarán también un parteaguas dentro de la reflexión sobre la importancia de la religión en la vida social: los estudios sobre la situación de la sociedad europea de Karl Marx y la elaboración de *Las formas elementales de la vida religiosa* de Emile Durkheim.

En el caso de Marx, si bien poco dedicó dentro de sus análisis de la sociedad capitalista al tema de la religión, hubo elementos importantes que se desprenden de obras como *La ideología alemana* y la *Introducción para la crítica a la filosofía del derecho* de Hegel (1937 [1968]), que tuvieron una gran impronta en la forma en que se pensó posteriormente al fenómeno religioso. Liberándonos del extendido prejuicio de que el análisis marxista rechazaba la religión porque, al llamarle el *opio del pueblo* en la *introducción* a la filosofía del derecho de Hegel (1937 [1968]: 7), la situaba como un lastre a la revolución socialista.

Hubo otras cuestiones que generaron mayor impacto en la forma de tratar lo religioso: 1) el análisis de las creencias y las normas religiosas como constructos ideológicos que operaban en conjunto con la lógica del capital para mostrarlo como la única alternativa de socialidad y como un elemento necesario en las relaciones sociales; y 2) por las pistas dejadas en términos de una epistemología crítica donde las creencias y la fe forman parte de una dimensión de lo real distinta a las relaciones de poder ejercidas desde la economía y la política. ¿En qué medida esto ha sido un parteaguas para el análisis religioso? Nos parece que estas propuestas fueron la punta de lanza para que autores posteriores hicieran cortes analíticos entre *lo que se cree* y *los actos materiales de la religión*, cuestión por la cual, posteriormente, fueron dándose encauzamientos de las reflexiones entre la religión como un fenómeno *sustancial* y como fenómeno *funcional*.

Durkheim, con su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912 [2012]), hace una ambiciosa indagación sobre el carácter de lo religioso en la construcción del conocimiento humano. Consideramos que fue el primer intento serio de generar una teoría amplia del fenómeno religioso en tanto que trató de definirla a partir de su

carácter experiencial y numínico, pero también hacia su funcionalidad dentro de la vida social.

Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas —es decir, cosas separadas, prohibidas—; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas (Durkheim, 2012: 100).

En este sentido, la importancia de lo religioso en Durkheim es la de hacer una teoría coherente sobre lo religioso que tiene como característica la elaboración de acciones y discursos tendientes hacia lo sagrado, partiendo de elementos que en el ritual podrían generar diversas emotividades (alegría, llanto, enojo, angustia), pero que inciden en el mantenimiento de la unión, de la comunidad moral. La religión, entonces, no sólo es un enunciamiento de diferenciación entre lo prohibido y lo permitido, lo suprahumano y lo humano, sino también un dispositivo social que genera dicha cohesión social y un principio fundante del conocimiento socialmente construido.

Los análisis elaborados sobre la funcionalidad del ritual como medio cohesionador de la sociedad y como forma de experimentar la fuerza de lo social desde *la efervescencia de los rituales* logra complementar lo que anteriormente otros autores habían entendido como algo que solamente podía entenderse desde la experiencia con una realidad fuera de lo material. Este punto, el del carácter cohesionador del fenómeno religioso dará pie a una serie de reflexiones de la *funcionalidad* de lo religioso.

Luego de este corte importante dentro de la reflexión sobre la religión, surgieron dos corrientes que generaron ciertos antagonismos en la manera de tratar el fenómeno y, hasta ahora, con todo y los desarrollos posmodernos de la teoría social, siguen mellando en las visiones actuales de la sociología de la religión: las perspectivas *sustancialista* y *funcionalista* sobre el fenómeno religioso.

Desde la perspectiva sustancialista, de la cual podrían considerarse los primeros exponentes Ernst Troeltsch (1911 [2005]), Rudolf Otto (1917 [2001]) y William James (1911 [2006]), pero que posteriormente autores como Max Weber (1905 [2004]; 1922 [1979]) fueron desarrollando con mayor énfasis, se piensan como principios fundamentales del análisis social de la religión dos supuestos básicos: 1) que el estudio de los fenómenos religiosos sólo puede partir del análisis de la visión religiosa del mundo (lo numínico en Otto, el misticismo en Troeltsch, la experiencia religiosa en James), y 2) que dicha visión

religiosa del mundo es la variable independiente frente a la acción social (Weber).

La perspectiva funcionalista, que se volvió eco de las reflexiones de la función social de lo religioso desde Durkheim, pero que fue tomando mayor forma desde Parsons, Bellah (1967), Berger (1969), Luckmann (1973) y Luhmann (2000 [2007]), parte de preceptos fundantes como los siguientes: 1) la religión no se define tanto por la experiencia subjetiva, sino por los efectos que tiene en la integración o desintegración social; 2) la religión es el principio básico de la generación de conocimiento social, que bien ha podido competir contra otras formas de construcción de saberes como la ciencia; 3) la complejización de las instituciones religiosas es concomitante con la creciente modernización de las sociedades.

En general, dichos planteamientos en la actualidad siguen aportando bastantes inquietudes que son la base del desarrollo de estudios sobre la religión en nuestros días; sin embargo, ponemos a consideración algunos elementos problemáticos que se desprenden de esta brevísima revisión teórica:

1. Los dualismos propios del desarrollo de la teoría sociológica de la religión han generado sesgos problemáticos hacia un análisis más fino de los procesos de los que pretenden dar cuenta. Es decir, las distinciones entre lo exótico y lo moderno, lo primitivo y lo contemporáneo, lo sustancial y lo funcional, no han permitido una reconstrucción más articulada de los procesos emergentes de lo religioso.
2. El tema de la secularización no implicó un declive de lo religioso, sino mayor diversificación de su oferta y reencantamiento de otros sectores aparentemente ajenos a la fe (el trabajo, el Estado moderno, las relaciones económicas, etcétera).
3. El creyente ya no se define por lo que cree, es decir, su pertenencia a alguna organización religiosa no deviene determinante para su acción social; está inserto en otros espacios de socialidad simultáneamente a su adscripción de fe.
4. Otros espacios aparentemente ajenos a lo religioso (las creencias, la ritualidad, la fe) han sido atravesados por prácticas que en una concepción clásica hubieran sido atribuidas a iglesias, tal como los espacios académicos de producción de conocimiento científico (Latour y Woolgar [1995]; Iannaccone y Finke [1996]).
5. Las organizaciones religiosas no solamente sustentan el orden establecido y tampoco han podido erigirse

como baluartes del orden social. Incluso, existen casos en que, desde las propias organizaciones religiosas, se plantean reclamos hacia diversos grupos de poder por temas como la desigualdad social, la dominación, la explotación, etc. (Levine y Mainwaring, 1989; 2001).

6. Los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) han desarrollado formas organizativas mucho más flexibles y horizontales que las propias de las iglesias en el sentido clásico weberiano de la “rutinización del carisma”. Sin embargo, la legitimidad orientada desde lo tradicional, el uso de la memoria para lograr una construcción de sentido desde la fe y los actos rituales-performáticos se siguen dando en dichos movimientos.

### **Concepto amplio de religión: dimensiones y subdimensiones**

En términos muy escuetos, consideraremos a la religión como *la expresión social y cultural de la relación entre los hombres y las causas últimas*. En esta definición hemos considerado dos dimensiones de lo religioso y las explicaremos a continuación.

#### ***Dimensión sustancialista ampliada***

La dimensión sustancialista que retomaremos en este trabajo implica que toda aquella práctica o discurso religioso tiene como referente de sentido una relación con las *causas últimas*; es decir, aquellos aspectos de la experiencia humana que sitúan al creyente con lo trascendente (Luckmann, 1973: 53). Esto implica que lo religioso trata de explicar los fenómenos de la realidad fuera de lo humano mismo, generando juicios que no implican comprobación empírica desde el punto de vista científico.

En el sentido más clásico, Rudolf Otto ha sugerido que la relación entre los hombres desde la ritualidad y la religión tiene como vértice *lo santo*, es decir, lo inefable, que no puede ser accedido por medio de los conceptos humanos racionales (Otto, 2001: 6). En este sentido, dado que estas causas últimas son el límite entre la comprensión categorial humana y la no-humanidad, existe aquí un aparente problema para el observador de lo religioso: ¿cómo es posible analizar la religión como una relación entre lo humano y lo suprahumano, si ese elemento suprahumano, las causas últimas, no es accesible a la conceptualización racional de la ciencia? Debemos tener claridad en este punto, pues es un tema importante para entender la labor de los estudiosos de la religión desde lo social.

El plano desde el cual se generan las explicaciones religiosas es imposible de ser confrontado, por lo cual en sí mismo no es materia de estudio de las ciencias sociales, pero los creyentes viven una relación con lo trascendente mediante la evocación y la memoria. Los humanos y lo suprahumano se tocan desde la perspectiva del creyente, y este contacto genera marcos interpretativos de lo real que devienen una especie de filtro de sentido para poder aprehender el mundo. Superada a esta relación entre lo humano y lo trascendente se ubican *lo sagrado* y *lo espiritual*: lo sagrado refiere al mundo numínico (separado de la cotidianidad humana) y al divino (perteneciente a un mundo de dioses), que ha sido construido desde una comunidad moral, por lo cual implicará necesariamente cohesión entre quienes lo evoquen; lo espiritual es ese mundo que va más allá de la divinidad, en el cual la confrontación con lo sobrehumano puede generar cohesión y conflicto a la vez. Al mismo tiempo, lo sagrado, como contraparte de lo profano, implica aquello que está prohibido para cualquier humano, a lo que sólo puede acceder mediante su purificación. Por tanto, consideramos que este ha sido uno de los elementos clásicos de la teoría social de la religión que merece ser ampliado.

Lo espiritual, en cambio, refiere a un mundo suprahumano, lo cual, aunque se habla de naturalezas ónticas diferenciadas entre los humanos y lo suprahumano, no significa que su acceso hacia la purificación esté restringido, sino que nos otorga un sentido de mayor inclusión e involucramiento con la cotidianidad.

Lo que debemos tener en consideración hacia una perspectiva amplia del fenómeno religioso es que, más allá de lo sagrado, como ese principio de restricciones y prohibiciones de la experiencia sobre lo suprahumano, también nos estamos enfrentando a una espiritualización de diversos espacios de socialidad, como la política, el trabajo, las relaciones de producción, donde lo humano y lo suprahumano se asumen en relaciones menos verticales e inaccesibles a cualquiera, y más horizontales.

#### ***Dimensión funcionalista ampliada***

Desde el punto de vista funcional, la religión se convierte en una serie de discursos y prácticas que tratan de construir marcos de sentido para aprehender el mundo (subdimensión cognitivo-interpretativa), generar condiciones organizativas para racionalizar el culto (subdimensión organizativa), elaborar discursos que impliquen identificación desde el punto de vista de la trascendencia

(subdimensión identitaria), y generar una gramática social y simbólica que encauce las emociones y protestas del creyente (subdimensión catártico-simbólica). A continuación explicamos cómo es que podrá abordarse cada una de estas subdimensiones funcionales hacia un enfoque amplio del fenómeno religioso.

### *Subdimensión cognitivo-interpretativa*

Entendemos que la relación entre humanos y las causas últimas sirve como punto de partida para generar marcos interpretativos de sentido. Es decir, mediante las formas en que entendemos cuál es la posición del ser humano en una relación con dioses, espíritus, ánimas, etc., es como dotamos de presencia, ausencia o significación a nuestro entorno. Este fue el primer punto de partida de las indagaciones de Durkheim sobre las formas elementales de la vida religiosa, pues su afán primero era el de lograr una sociología del conocimiento (Durkheim, 2012: 62).

Debemos considerar esta dimensión como una potencialidad para la ampliación del concepto de lo religioso en tanto que nos encontramos ante sociedades en las cuales coexisten la magia, la ciencia y la religión como principios cognitivos para interpretar no sólo los objetos o los fenómenos naturales, sino también los procesos sociales como la política, la economía, el derecho, el género, etc. Es por ello que se requiere ir más allá de separaciones tajantes entre ámbitos cognitivos para ver con mayor complejidad la importancia de lo religioso en el mundo actual.

### *Subdimensión organizativa*

Otro fenómeno social emergente de la relación entre lo humano y las causas últimas es el de la organización basada en lo religioso. Esto implica que los agrupamientos, las *comunidades morales* expresadas por Durkheim, tienden a generar formas específicas de regular las relaciones entre los creyentes, de tal manera que se otorgan jerarquías, se elaboran cánones que norman las relaciones en una lógica de incentivos y castigos, se confieren facultades y poderes de distinto grado de acuerdo con la posición en la que el clérigo se pueda encontrar, etc. Lo anterior con base en la lógica de lo sagrado, que en sí misma ya implica restricciones, prohibiciones y diferenciaciones tajantes entre lo humano y su contraparte suprahumana. El ejemplo clásico más recurrido es el de la *rutinización del carisma* weberiano. Es decir, la racionalización, tradicionalización (o ambas cosas) de la dominación carismática que genera

una persistencia y permanente reanimación en la comunidad (Weber, 1979: 197). Con esta rutinización del carisma vienen también diversos procesos organizativos como la separación de cargos entre personas que pueden poseer mayor o menor carisma que otros, la diferenciación de funciones y la burocratización de un elemento legitimador que anteriormente estaba basado en la inmediatez y en la salida de lo cotidiano. Todos estos elementos hacen que se mantenga viva la comunidad moral, a pesar de la muerte o alejamiento de los líderes carismáticos que dieron origen al movimiento que los mantiene unidos. Esta ha sido la lógica organizativa dentro de las iglesias, sobre todo en el cristianismo y la tradición islámica. Sin embargo, con la dinámica de los NMR han cambiado muchas formas organizativas que habían sustentado previamente la organización eclesiástica en términos clásicos. Esta dimensión del análisis religioso nos puede dar luz para entender cómo es que existe la religión en la actualidad, así como también da cuenta de cómo la relación con lo suprahumano ha ido guiando en mayor o menor intensidad la vida social en diversos ámbitos.

### *Subdimensión identitaria*

Los creyentes, en su relación con la sociedad, han ido generando formas no sólo de buscar cohesión entre los practicantes de una misma fe, sino también de diferenciación de éstos frente a los que no pertenecen a dicha comunidad moral. En este sentido, la construcción de identidades religiosas es un punto de partida que no puede dejarse de lado como una práctica emergente que no sólo tiene anclaje en la relación existente entre humanos y suprahumanos, sino también en una relación entre los creyentes ante una agrupación específica y los no creyentes. De tal suerte, la identidad religiosa puede abordarse desde el punto de vista de *refero, religio y relación*, desde la perspectiva de Donati, al construirse desde elementos simbólicos, reticulares y de emergencias morfogénicas y contingentes.

### *Subdimensión catártico-simbólica*

La última dimensión que hemos considerado hacia un enfoque amplio del estudio de lo religioso va relacionada directamente con las acciones rituales y simbólicas que buscan evocar la relación entre lo humano y las causas últimas. En principio, uno de los elementos que más llamaron la atención de los estudiosos de la religión fueron los elementos rituales, los cuales han sido abordados desde el punto de vista de la magia como ritos de paso, como

formas de generar cohesión entre los practicantes, como experiencia basada en la catarsis para lograr una evocación performática de lo sagrado (Turner, 1988), entre otros acercamientos. Lo que nos parece importante rescatar es el carácter simbólico-performático existente en su desarrollo; es decir, a partir de prácticas y uso de objetos dotados de sentido, los practicantes evocan las causas últimas para desarrollar objetivos que van desde la sanación, el manejo de las fuerzas naturales, la invocación a la providencia, entre otros aspectos.

## Hacia el encuentro con la religión desde el concepto ampliado de trabajo

Respecto a los estudios del trabajo, el vínculo con la religión, a nuestro juicio, ha sido una relación que ha aparecido oscurecida tanto en las reflexiones teóricas propias de la sociología del trabajo, de los estudios laborales y sus investigaciones empíricas. Sin embargo, en la última década de promoción reflexiva multidisciplinaria y con la ampliación del concepto de trabajo y de sujeto laboral, la religión y el trabajo aparecen como dos ámbitos necesarios de acercar para explicar las actuales realidades sociales concretas. Como se ha mencionado en el apartado anterior, la religión es un tema clásico en la sociología y su análisis es multiparadigmático pues conlleva una diversidad de temas y conceptos que refieren a definiciones sustantivas y funcionales.

En un principio, para la sociología del trabajo la preocupación inicial fue el análisis de los trabajadores en acción, es decir, cuando llevan a cabo sus actividades laborales, y de ahí se ha orientado a explorar la relación con otros ámbitos sociales. La sociología del trabajo, en un primer momento, permaneció estudiando trabajadores en la jornada laboral, pero después su análisis se amplió al conjunto de las relaciones laborales como las relaciones industriales o aquellas que no sólo se dan en el puesto de trabajo, sino también las que se dan en la negociación colectiva, en los pactos corporativos, en las leyes laborales, entre otros.

El primer enfoque sociológico del trabajo tuvo, en sus inicios, una distinción fundamental que se distinguió del enfoque tradicional de la economía, que considera el trabajo como un factor del costo de la producción. La idea era no sólo estudiar el trabajo como actividad que genera valor o que transforma materias primas en objetos y mercancías, sino verlo como una relación social con los medios de producción. Así, visto como relación social, el trabajo implica un análisis de las interacciones internas de distintos sujetos

y las comunicaciones hacia el exterior del lugar de trabajo, es decir, un conjunto más complejo de relaciones sociales en torno a la actividad de generar valores.

El enfoque de la sociología del trabajo, desde un inicio, fue ver a los trabajadores en interacción cotidiana, que intercambian y construyen significados para generar productos o servicios, en la que pueden emerger acuerdos, desacuerdos o diversos conflictos, todo articulado con componentes de poder a partir de los cuales, en una empresa capitalista, operan formas específicas de cómo se debe de producir, qué actividad y papel tienen los trabajadores (que no son meramente pasivos sino dotados de voluntad y distintas concepciones), más que considerar el trabajo solamente como un factor de análisis en la suma de costos de la producción.

De esta primera orientación de la sociología del trabajo, el componente relacional<sup>1</sup> fue ampliándose y reconociendo, a su vez, que las relaciones sociales de producción no se dan sólo en el espacio laboral cerrado o en el proceso de trabajo, sino también en otros ámbitos de la vida como le escuela, la familia, la iglesia, etcétera.

Otra preocupación fundamental fue el análisis de las propias etapas de la reproducción del sistema capitalista, como el advenimiento del taylorismo y del fordismo. Con la llegada de nuevas realidades capitalistas, se aborda la subordinación desde la propia máquina hasta las nuevas formas de organización del trabajo, analizando las novedades que tendrá la forma de producir y organizar la actividad laboral. Después vendrán los procesos de automatización en las industrias petroleras, seguidos de las formas de producción en la industria metal-mecánica, la robotización, los procesos de automatización, hasta las nuevas complejidades productivas que nacerán no ya de la propia industria, sino de los servicios.

Así, los estudios del trabajo, a través del tiempo, han ampliado su dimensión relacional sin menospreciar, por supuesto, su componente económico, ya que parte del sentido es producir bienes y servicios con un valor para venderse y obtener una ganancia<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Partimos del concepto de relacionalidad desde Donati (2006; 2011) como un modo de observar y pensar las dinámicas de la sociedad por y a través de relaciones sociales.

<sup>2</sup> Seguramente, el primer sociólogo del trabajo fue Karl Marx; él consideraba que hay una compleja relación entre el nivel económico, llamado proceso de valorización, con otro nivel de tipo sociológico, es decir, articulado, donde su medición entre ambos niveles es la dominación en el proceso de trabajo.

Actualmente, existe una amplia diversidad de perspectivas y enfoques que han enriquecido los estudios del trabajo y que a su vez se han alimentado tanto de las teorías sociales amplias como de las de alcance medio. Los nuevos estudios del trabajo (De la Garza, 2006) no sólo refieren a las investigaciones en sociología, sino a la confluencia de diversas disciplinas como la economía, la antropología social, la ciencia política, el derecho, entre otras. El diálogo entre las disciplinas ha producido distintas orientaciones sobre el significado del trabajo, el papel que éste juega en la sociedad y su forma de abordarlo. Hoy día, los recientes estudios laborales no se concentran en privilegiar dinámicas o procesos sobre otros; por el contrario, la realidad laboral se complejiza en múltiples dimensiones y su relacionalidad se alimenta de distintos ámbitos sociales y culturales.

Por otro lado, en los estudios del trabajo han influido grandes transformaciones de orden mundial que refieren a cambios de modelos económicos, el auge del neoliberalismo, la posmodernidad, el papel y el funcionamiento del Estado en la sociedad, las reestructuraciones productivas, la flexibilización del mercado de trabajo, la precarización del empleo, entre otros. Estos procesos, junto con el debate teórico de otras disciplinas, también han contribuido a la creación de líneas de investigación en los estudios del trabajo que actualmente gozan de mucho reconocimiento. Por ejemplo, líneas de investigación sobre reestructuración productiva en las que se aborda la relación entre el cambio tecnológico con las cadenas productivas, los cambios en las formas de organización del trabajo, la flexibilidad laboral, las relaciones laborales, investigaciones sociodemográficas sobre el mercado de trabajo y migración, y los estudios de los aspectos culturales en el trabajo: el sindicalismo, la cultura obrera, la construcción subjetiva del proceso de trabajo, las acciones colectivas de trabajadores tanto formales como informales y la construcción de identidades laborales y profesionales.

De lo anterior la pregunta que resalta es: ¿dónde aparece en los estudios del trabajo el vínculo con el ámbito de la religión? Consideramos que su relación no es tan explícita debido a las preocupaciones propias de la disciplina. Para América Latina, los estudios del trabajo sintetizan fuertemente conceptos económicos, reproductivos, políticos y del trabajo provenientes de marcos teóricos de la sociología industrial y del trabajo francesa, nuevos conceptos de producción reproducción e industrialización, especialización flexible, *industrial governance*, entre otras teorías (De la Garza, 2010). Si bien el acento de los estudios del trabajo ha sido fuertemente estructural, el panorama interpretativo

ya no se ha articulado sólo desde el mundo del trabajo, sino desde otros ámbitos de la vida. Por ejemplo, la construcción de una fuerte solidaridad entre los trabajadores (tanto el proceso del trabajo como en la división del mismo) no se construye únicamente en el ámbito laboral, sino que puede tener relaciones más intensas en ámbitos como clubs deportivos, organizaciones políticas o en la propia iglesia. Es decir, las dinámicas del trabajo no se producen y reproducen solamente en los espacios laborales ni son éstas los únicos ámbitos de explicación. Para los nuevos estudios del trabajo, se ha ampliado el panorama de interpretación al incluir la cultura laboral y de otros mundos de la vida que conllevan poder en diversas interacciones.

Retomando la preocupación inicial sobre la relación entre religión y trabajo, consideramos que el concepto ampliado de trabajo (De la Garza, 2006) es la entrada conceptual inicial para profundizar en la relacionalidad entre la religión y el trabajo. Una consideración inicial de la ampliación del concepto de trabajo es profundizar más allá de la estricta relación clásica entre capital y trabajo, observando cómo se configuran relaciones de trabajo entre el trabajador y empleador, trabajador y cliente, trabajador y otros trabajadores (como miembros de la familia, autoridades, actores urbanos, y en este caso actores religiosos). Los trabajos considerados como clásicos son aquellas actividades que se ejercen en los espacios y formas de organización que refieren a la manufactura, extensibles a la industria y algunos servicios modernos que han seguido una transformación de actividades de oficio, a la automatización y al toyotismo. Los llamados no clásicos o atípicos (De la Garza, Reygadas, Pacheco, 2011) comprenden a la producción y al servicio con un producto material o inmaterial que se puede llevarse a cabo con o sin la intervención del cliente en distintas relaciones sociolaborales con grados diferentes de intervención cara a cara, que pueden inclusive llegar a ser meramente simbólicas. A su vez, estos trabajos se amplían a espacios abiertos en donde la intervención del cliente dentro del proceso de trabajo y durante el acto de la producción, distribución y su consumo puede presentarse de manera conjunta con una multiplicidad de interacciones sujetas a la contingencia.

De lo anterior, la relación entre lo laboral y la religión podría articularse de forma novedosa al considerar a la religión como relación social que, alimentada por el trabajo, es fuente y producto de la construcción de significados y experiencia de vida para los trabajadores. Considerando la religión y el trabajo de manera conjunta y relacional, se podrían apreciar formas simbólicas veladas de control

en el trabajo por parte de quienes lo ejercen, lo regulan e imponen, lo cual influye también en la definición de las reglas de cómo trabajar.

El trabajo, como la religión, es un concepto de múltiples dimensiones. Se ha superado desde hace tiempo la división entre los procesos de trabajo objetivos y subjetivos fuera del trabajo (Guadarrama, 1998). Con una dimensión tanto objetiva, una dimensión propia del sujeto y una más que considera el trabajo como fin en sí mismo o como medio (Neffa, 2003), la emergencia de la relación trabajo plantea el desafío de comprender la relación individuo y su actividad productiva, en un complejo contexto globalizador a distintas escalas con diversos lenguajes de la producción, estilos de vida, significados socioculturales, particularidades de los sectores productivos, culturas laborales y empresariales diversas, todo en condiciones desiguales y diferenciadas de mercado de trabajo y una amplia jerarquización de ocupaciones con base en origen étnico, género, clase social, entre otras (Sánchez, Peña y Pérez, 2009).

La especificidad de cada trabajo proviene de la articulación de este proceso de producir con determinadas relaciones sociales amplias (como la religión), económicas, de poder, de interés, de influencia y culturales. La delimitación de lo que es y lo que no es trabajo no es natural ni universal, puede ser material o inmaterial, con objetos que pueden provenir de la naturaleza o no, en interacción social de manera inmediata o mediata con sus componentes materiales y subjetivos (De la Garza, 2006). Considerar el trabajo y la religión conjuntamente implica profundizar en la racionalidad de los vínculos que dan sentido a la acción social, la negociación de los códigos en una referencia con un otro significativo en una serie de vínculos estructurales de distinto orden y con diversas intensidades; interacciones de actores laborales múltiples que construyen jerarquizaciones y formas de ejercer poder expresadas en fenómenos emergentes relacionales.

Consideramos, por tanto, que la religión puede ser un importante componente relacional que explique los vínculos e interacciones sociales cotidianos en el ámbito del trabajo. El fenómeno emergente puede originarse en el proceso de trabajo tanto en espacios cerrados como en la fábrica o la oficina, o en espacios abiertos como los urbanos, en una multiplicidad de interacciones entre actores. En la vigilancia, control, revisión, observación, registro e intervención en los ritmos de trabajo como prácticas cotidianas en el trabajo, la religión puede ser un elemento que ha configurado socialmente las reglas sobre cómo trabajar, que pueden ser producto y a su vez consecuencia de la construcción de

un vínculo alimentado desde la religión que se nutre tanto del ámbito privado como de forma colectiva. Esta relación puede construirse con múltiples actores, organizaciones e instituciones que de manera diversa presionan de distinta manera en la configuración sobre la forma específica de cómo se controla un proceso de trabajo determinado. Los líderes o mandos medios, por ejemplo, en el momento concreto de dictar las reglas legítimas y modos de cómo se trabaja de forma individual como colectiva, pueden buscar imponer códigos que refieren a la muerte, el dolor, la justicia e injusticia para ayudar al ajuste emocional de los trabajadores, justificar el esfuerzo y la recompensa; de cómo superar la pérdida del trabajo o la esperanza de encontrarlo; o de qué esperar de un trabajo inseguro o con alto riesgo, cómo afrontar una muerte inesperada en el trabajo, qué hacer para protegerse, etc. Así, la religión puede ser un elemento relacional muy importante al explicar el significado de las normas y la moral en el trabajo.

Por tanto, consideramos que abordar la relación religión y trabajo implica reflexionar y teorizar de manera más amplia los propios conceptos y sus teorías con las que los estudios laborales han abordado la realidad social del trabajo. El concepto amplio de trabajo y sujeto laboral es una entrada inicial que permite explorar las múltiples dimensiones y relaciones que el trabajo puede tener con la religión. Esto construye un reto teórico conceptual que deberá ser ampliado y argumentado con la teoría social amplia y de alcance medio. También implica rearticular teóricamente los conceptos de las formas de control clásicas en el trabajo, la regulación y el mercado laboral, pensados en relación con la religión, donde ésta puede emerger como rebelión, formas de resistencia o de aceptación en el trabajo con códigos que refieren a la libertad, pero también a la subordinación en los procesos de la producción. Inclusive, esto implica pensar en la relacionalidad sociolaboral de los propios sujetos religiosos, en los creyentes y en los sacerdotes como trabajadores. Los llamados “tiempos muertos” o los tiempos de trabajo y no trabajo en un proceso productivo pueden ser espacios importantes de interacción colectiva o individual e íntima del trabajador. En estos espacios, los sentimientos morales, los significados sobre Dios y la muerte, lo injusto que resulta el trabajo como castigo, o bien, como recompensa, por ejemplo, pueden ser muy importantes por rearticular la relación social en el ámbito laboral. Esto puede influir en el uso de las diversas herramientas con las que el trabajador cotidianamente ejerce su actividad, el trato con los clientes y proveedores, su reflejo en el nivel de calidad y productividad. Así, la relación entre religión y trabajo se



complejiza de acuerdo con el tipo de trabajo y actor social. Como mundos de la vida social en el análisis de las ciencias sociales, éstos se han acercado, aunque no lo suficiente. Su relación actual debe ser reconsiderada.

## Una breve revisión sobre los estudios que exploran la relación entre religión y trabajo en México

Consideramos que las investigaciones laborales empíricas en México que abordan a la religión como un componente relacional fundamental deben ampliar su panorama de interpretación para que los acercamientos entre las disciplinas sean más fructíferos. Esto no quiere decir que los estudios laborales actuales no consideren o hayan considerado al ámbito religioso como un elemento de comprensión para explicar el trabajo. De hecho, como se ha indicado en el presente documento, los nuevos estudios laborales buscan incluir distintos mundos de la vida que expliquen la relación social laboral. A nuestro juicio, el interés por profundizar en el vínculo e intensidad de la relación que se articula entre la religión y el trabajo aparece en los estudios sociales aún limitadamente.

Posiblemente, esta ausencia o relación conceptual débil que se manifiesta también en las investigaciones empíricas tenga que ver con la cuestión básica que enfrenta la teoría social moderna: la relación entre determinación y libertad, es decir, el problema de la agencia y la estructura<sup>3</sup>. Como se mencionó en un primer apartado, lo religioso ha tendido a volverse una variable independiente de explicación, sin explorar la incorporación de otros fenómenos sociales como la fusión de la creencia con distintos tipos de saberes y experiencias (como las del trabajo), las tensiones entre creyente-organización-proceso de trabajo o el abordaje de identidades laborales que pueden ser religiosas a su vez, en contextos fuera de los referentes simbólicos de la fe o espacios laborales clásicos.

El abordaje de las problemáticas y contextos del trabajo y la religión puede ser diverso y en distintos niveles. Un eje principal de las investigaciones en México que sí ha explorado el vínculo entre religión y trabajo es el de la cultura laboral.

<sup>3</sup> Este es un problema similar al que menciona Margaret Archer (1997) respecto al de la cultura, donde ésta oscila violentamente entre ser una variable más independiente a una variable pasiva dependiente entre otras. Nosotros nos sumamos a la propuesta de reconocer la autonomía relativa que tiene la estructura como la cultura y comprender la vida social como un juego recíproco.

La cultura laboral puede ser entendida como los marcos simbólicos y de significaciones compartidas por una sociedad concreta, en relación con las actividades laborales. Es decir, son ideas, estilos de vida, expectativas y discursividades que no parten de un solo sujeto social inserto en el trabajo, sino que este mismo sujeto las retoma y las revaloriza de otras instancias sociales donde son reproducidas y generadas para entender las relaciones sociales productivas. Desde los años ochenta del siglo pasado, en México ha surgido todo un debate en torno a la definición de la cultura obrera. Desde los autores que niegan su existencia y la insertan directamente dentro de los límites de la cultura urbana, hasta aquellos que no sólo le otorgan autonomía plena de la esfera urbana, sino que indagan en la naturaleza propia de los marcos de sentido que proveen a los sujetos laborales (Sariego, 1997; Nieto, 1993; Guadarrama, 1998).

Uno de los ámbitos donde ha sido investigada la construcción de la cultura laboral es en el de la religión. Saúl Moreno (2003; 2007) ha hecho un estudio muy conocido sobre la construcción de la cultura laboral entre los trabajadores petroleros del sur del estado de Veracruz, que ha tenido la particularidad de describir densamente el problema propuesto: ¿hacia dónde puede rastrearse el origen del modo de vida de los trabajadores petroleros? ¿Cuál es su naturaleza frente a otros modos de vida de diversos trabajadores en México? Moreno encuentra la respuesta en que la subordinación a los liderazgos fuertes dentro del sindicato petrolero ha sido un proceso histórico largo que encuentra su momento de afianzamiento durante el periodo de los cacicazgos sindicales de los años sesenta a los ochenta del siglo pasado (Moreno, 2007: 22). En estos periodos, cuando la fuerza política de Joaquín Hernández Galicia, “La Quina”, y el liderazgo local de la familia Ricárdez, en Agua Dulce, Veracruz, estaban en auge, hubo factores fuera de la vida sindical que fortalecieron la estructura de dominación, como la adscripción de muchos de los líderes sindicales y trabajadores de Pemex a las logias masónicas dentro de la región. Es claro que los masones no se definen concretamente como organizaciones religiosas, pero poseen igualmente una teleología propia, una serie de actos rituales de iniciación y afianzamiento, e inclusive sus grados de diferenciación entre miembros de la masonería tienen una base importante en la capacidad de sus poseedores de acceder a secretos propios de su organización (una suerte de “sacralización” secular). Las expectativas propias del rito masónico, como la lealtad a los hermanos de logia, las jerarquías organizacionales de la misma y las

rivalidades entre logias distintas, influyeron en la forma de entender tanto la subordinación como el modo de vida de los trabajadores petroleros.

En estos espacios laborales estructurados en un orden corporativista, los trabajadores petroleros incorporan elementos subjetivos de los ámbitos que provienen de la religión, buscando desde la estabilidad emocional personal y colectiva, hasta el desinterés de poner en juicio la legitimidad de los controles corporativistas (Moreno, 2012). Así, el sindicalismo petrolero en Veracruz logró construir una cultura de subordinación y dependencia hacia los líderes sindicales mediante el control del acceso al trabajo, el manejo administrativo de prestaciones, herencia y venta de las plazas, y la incorporación de códigos culturales de la religión y sus respectivas prácticas (desde el culto a los líderes caídos hasta festejos de advocación mariana de la virgen de la Candelaria) que impiden a los trabajadores cuestionar sus certezas materiales y existenciales.

Por otra parte, Uribe (2002; 2013) ha hecho abordajes en torno a la relación religión-trabajo a partir de dos elementos importantes: los espacios de socialidad ritual donde se construye la multiculturalidad en Minatitlán, Veracruz, y la percepción y construcción del riesgo laboral. En ambos trabajos es importante la trayectoria de los sujetos laborales como creyentes y sujetos étnicos para entender su participación dentro de dinámicas laborales que implican cercanía o lejanía con el *statu quo* del sindicato petrolero (o, en su caso, con las perspectivas dominantes sobre lo que debe ser “riesgoso” para el trabajador).

En el primer trabajo, fruto de su tesis doctoral, Uribe va reconstruyendo históricamente las relaciones interétnicas entre popolucas, nahuas y zapotecos en una zona industrial petrolera, partiendo de tres espacios de socialidad: las mayordomías, las logias masónicas y los carnavales. En los tres espacios, es posible ver cómo se entreteje la pertenencia al sindicato petrolero, la adscripción étnica y la religiosidad de los actores para entender el proceso mediante el cual se configura una ciudad como la de Minatitlán, que, de tener una población mayormente mestiza y con poca presencia popoluca previo a la construcción de la refinería local en los años 1900, pasa a ser un *melting pot*, donde las ritualidades y la vida laboral posibilitan la incursión de otros sujetos étnicos como coreanos, ingleses, nahuas, zapotecos, sirio-libaneses y otros.

En un segundo trabajo, Uribe parte de dichas trayectorias previas como sujetos religiosos y laborales para complejizar la perspectiva que los trabajadores de Pemex tienen en torno al riesgo laboral. Para actores católicos

o mayormente cercanos a las festividades como las mayordomías, el riesgo laboral se encontraba latente en la capacidad de conservar los puestos y las posibilidades de ascenso dentro de la vida laboral; para actores cristianos no católicos, el riesgo encontraba mayor expresión dentro de los accidentes de trabajo.

En otro eje de análisis, Zalpa (2002) aborda la influencia de las creencias y los valores religiosos dentro de la construcción de la cultura de las organizaciones empresariales, entendidas como conjuntos de significaciones tendientes a otorgar orden y sentido a las estructuras de mando empresarial. Partiendo de una discusión con las teorías clásicas de la organización, los estudios sobre cultura obrera en México y las corrientes socioantropológicas en torno a la cultura como significación, el autor considera que las creencias y valores declarados por los actores no siempre coinciden con lo que hacen, aunque tienen una gran importancia dentro de la búsqueda de significados sobre la acción social. Es decir, no hay una relación de determinación entre lo que se cree y lo que se hace pero, aun así, es una veta importante debido a que explora la relación entre las creencias y las acciones dentro de una organización empresarial.

Para una investigación que tenga el propósito de abordar la construcción de la identidad laboral, la experiencia del trabajo y de lo religioso puede ser un insumo muy importante en la comprensión de identidades colectivas. Por ejemplo, Vázquez (1999) aborda la compleja construcción identitaria de los trabajadores de las desfibradoras de henequén en Yucatán. En su investigación, reconoce y atiende la compleja configuración de la identidad social de los trabajadores desfibradores, poniendo en juego distintas dimensiones de orden tanto temporal como espacial. Las experiencias de la transición de ser artesanos a obreros, de lo rural a lo urbano, los componentes culturales como lo indígena, la hacienda, la experiencia del sindicato, entre otros, son insumos importantes de construcción de identidad colectiva. Aquí, la escuela, junto con la familia y la iglesia, son espacios de socialización primaria de estos trabajadores. Esta investigación da cuenta de que la identidad puede estar anclada en la experiencia de distintos mundos de la vida con diferentes temporalidades. Aquí la identidad construida desde el ámbito religioso aparece como socialización básica del sujeto social, pero está presente en la identidad con socializaciones posteriores como la experiencia del trabajo.

Para los contextos laborales de informalidad y precariedad en México, la relación entre religión y trabajo puede emerger como práctica cotidiana, en ámbitos tanto urbanos como rurales. Respecto al estudio de la informalidad urbana,

ésta refiere, entre otros ejes de análisis, al trabajo urbano y el comercio informal, la migración, imaginarios urbanos, apropiación del espacio público y ciudadanía (De Alba y Lesseman, 2012). Por ejemplo, un caso que muestra la evidente relación social significativa entre trabajo informal y la religión es el estudio de la Santa Muerte y, más concretamente, la relación con la informalidad y el infortunio legal de vivir y trabajar en la Ciudad de México (Roush, 2012). La creencia en la Santa Muerte, con sus múltiples manifestaciones rituales, da evidencia de ciertas estrategias o caminos de acceso material y simbólico al trabajo. Los discursos y las prácticas buscan ser legítimas en ámbitos urbanos de alta incertidumbre, tanto jurídica como laboral. El infortunio moral de los trabajadores muestra el vínculo de vulnerabilidad con el mundo del trabajo articulado con componentes religiosos, y se manifiesta en las formas de acceso informal al espacio urbano, como el caso de los vendedores ambulantes, artesanos, vendedores en el metro, taxistas, microbuseros, entre otros. Así, la relación entre religión y trabajo también puede articularse de manera conjunta con el espacio urbano y con un concepto ampliado de informalidad, donde ésta no sólo se reduce a la condición del empleo o experiencia del trabajo, sino también a problemáticas ciudadanas de acceso al espacio público, a la justicia y la ciudadanía.

Por último, entre los estudios laborales que han retomado también de manera significativa el vínculo trabajo y religión, se encuentran aquellos sobre migración (principalmente desde la antropología social). Herrera (2005), en su investigación sobre mexicanos migrantes en Nueva York, documenta que la familia y las amistades son actores de primer orden en el proceso migratorio y en la articulación de distintos territorios, en los que se plurilocalizan los espacios sociales transnacionales. Espacios de socialización como el deporte y las festividades religiosas articulan importantes vínculos que se traducen en la ayuda al traslado, conseguir trabajo, apoyo moral en las fases más difíciles y tristes de la experiencia de ser trabajador migrante. La asistencia a las fiestas patronales, procesiones, la conmemoración de la Pasión de Cristo, entre otras expresiones de la religiosidad popular, van articulando el sentido de pertenencia e identidad del trabajador migrante. Las festividades, las celebraciones religiosas, los matrimonios, por ejemplo, están importantemente relacionados con el proceso de migración, tanto por la cantidad de dinero que se gasta en ellos, el papel de las mayordomías y, sobre todo, como expresión dramática de los trabajadores migrantes que nunca se han desligado de sus orígenes. Los “vínculos entre los de allá

y los de acá” están articulados por el trabajo, la familia, la fiesta y la religión.

## Anotaciones finales

Hemos tratado algunas de las implicaciones de entender tanto la religión como el trabajo como fenómenos amplios y relacionales. Ambos acercamientos a dichos temas parten de la necesidad de entender la vida social a la luz de los cambios en la vida común humana.

Como un aporte final, puntualizamos algunos elementos generales que hemos considerado relevantes para una futura reflexión teórico-metodológica a partir de la cual se abordará la relación religión y trabajo:

1. La ampliación del concepto de religión ha tendido a criticar: 1) las visiones eminentemente sustancialistas que describen la vida religiosa como encerrada dentro de sí misma y sin atender sus implicaciones con otras esferas de la vida social, y 2) a tratar la religión como un cohesionador social.
2. El significado del concepto de trabajo se ha transformado y los mundos de la vida con los que se relaciona son cada vez más amplios y complejos. El vínculo con el ámbito de la religión no se ha explorado lo suficiente en los estudios laborales.
3. La religión y el trabajo son productos emergentes de la sociedad entendida como relación de relaciones. La religión y el trabajo se imbrican en prácticas sociales que también tienen componentes económicos, culturales, políticos, organizacionales, etcétera.
4. La construcción de conceptos ampliados de trabajo y religión debe orientarse a reconstruir las emergencias de sentido y de acción como totalidades propias de las relaciones sociales concretas, donde no hay una prevalencia de lo objetivo o lo subjetivo, sino como un juego recíproco entre estructura y agencia.
5. Por todo lo anterior, compartimos la idea de que existe la necesidad de abordar la relación entre religión y trabajo como una dinámica que se retroalimenta mutuamente y sin exclusiones. Su rica conexión genera múltiples potencialidades de interpretación e investigación.

## Referencias

- Archer, M. (1997). *Cultura y teoría social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Alexander, J. (2006). “Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy”. En Alexander, J.; Giesen, B. y Mast, J. (eds.), *Social Performance. Symbolic*

- Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, R. (1967). "Civil Religion in America", *Journal of the American Academy of Arts* 96 (1).
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Alba, F. y Lesemann, F. (coords.) (2012). *Informalidad urbana e incertidumbre. ¿Cómo estudiar la informalización en las metrópolis?* México: UNAM.
- De la Garza, E. (coord.) (2006). *Teorías sociales y estudios del trabajo: nuevos enfoques*. México: Anthropos/UAM-I.
- De la Garza, E. (2010). *Hacia un concepto ampliado de trabajo. Del concepto clásico al no clásico*. Barcelona: Anthropos.
- De la Garza, E.; Reygadas, L. y Pacheco, E. (2011). *Trabajos atípicos y precarización del empleo*. México: Colmex.
- Donati, P. (1996). *Teoria relazionale della società*. Milán: Franco Angeli.
- Donati, P. (2006). *Repensar la sociedad. El enfoque relacional*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Donati, P. (2011). *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*. Londres: Routledge
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: FCE/UAM-A/UIA.
- Frazer, J. G. (1890 [1986]). *La rama dorada. Magia y religión*. México: FCE.
- Guadarrama, R. (coord.) (1998). *Cultura y trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*. México: UAM-I/ Juan Pablos Editor/Fundación Friedrich Ebert.
- Herrera, F. (2005) *Vidas itinerantes en un espacio laboral transnacional*. México: UAM.
- Iannaccone, L. y Finke, R. (1997). "Rationality and the 'Religious Mind'". Recuperado de <<http://www.religionomics.com/archives/archive/38/rationality-and-the-religious-mind>>.
- James, W. (2006). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Mexico: Lectorum.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Levine, D. y Mainwaring, S. (1989). "Religion and Popular Protest in Latin America, Notre Dame IN", Kellogg Institute, Working Paper # 83 (Traducción al español: "Religión y protesta popular en América Latina. Experiencias contrastantes". En Ekstein, S. (2001), *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*. México, Siglo XXI Editores).
- Levy-Bruhl, L. (1972). *La mentalidad primitiva*. Barcelona: La Pléyade.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luhmann, N. (2000 [2007]). *La religión de la sociedad*. Madrid, Trotta.
- Marx, K. (1937 [1968]). "Introducción". En Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Neffa, J. C. (2003). *El trabajo humano*. CEIL-PIETTE/Conicet: Buenos Aires.
- Moreno, S. (2003). "La subordinación como modo de vida. Cultura y sindicalismo petrolero en el Golfo de México. Estudio de caso en Agua Dulce, Veracruz". Tesis de Doctorado. México, UAM-I.
- Moreno, S. (2007). *Dilemas petroleros. Cultura, poder y trabajo en el Golfo de México*. México: CIESAS.
- Moreno, S. (2012). "El mundo sindical petrolero (más allá de Schmitter)". En Olvera, A. et al. (coords.), *Veracruz en crisis. La sociedad civil realmente existente: corporativismo sindical y campesino, movimientos indígenas y actores civiles*. México, Universidad Veracruzana.
- Otto, R. (1917 [2001]). *Lo santo*. Madrid: Alianza.
- Roush, L. (2012). "La informalidad, la Santa Muerte y el infortunio legal en la Ciudad de México". En De Alba, F. y Lesemann, F. (coords.) (2012). *Informalidad urbana e incertidumbre. ¿Cómo estudiar la informalización en las metrópolis?* México: UNAM.
- Sánchez, S.; Peña Saint Martin, F. y Pérez, A. (coords.). *Trabajo precario. Expresiones en distintos contextos laborales*. México: INAH.
- Sariego, J. L. (1997). "Cultura obrera y procesos de trabajo: debates y propuestas". En De la Garza, E.; Melgoza, J. y De la O, M. E., *Los estudios sobre la cultura obrera en México: enfoques, balance y perspectivas*. México: UAM-I.
- Simmel, G. (1912 [2013]). *La religión*. Barcelona: Gedisa.
- Troeltsch, E. (1911 [2005]). *Modernidad y protestantismo*. México: FCE.
- Tylor, E. B. (1872 [1976]). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. Nueva York: PAJ Publications.
- Turner, V. (1988). *The Anthropology of Performance*. Nueva York: PAJ Publications.
- Uribe, M. (2002). "Identidad étnica y mayordomías en zonas de alta concentración industrial. El caso de los nahuas, popolucas y zapotecos del istmo veracruzano". Tesis de doctorado. Xalapa, IHS-UV.
- Uribe, M. (2013). "Trabajo, riesgo y percepciones en el trabajo petrolero", *El Cotidiano* 182, noviembre-diciembre.
- Van Gennep, A. (1986). *Ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1979). *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Ediciones Coyoacán.
- Zalpa, G. (2002). "La cultura en las organizaciones empresariales", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* VIII (15).