

La inversión del mundo: vínculos entre el feminismo y la secularización desde una sociología del conocimiento

Bruno Andreoli. Facultad de Ciencias Sociales; Universidad de la República, Uruguay

bandreol@gmail.com

1. Introducción y problema a tratar

La ponencia presentará los avances de tesis de Maestría en Sociología de quien escribe, realizada en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República, Uruguay, y a ser defendida antes de la finalización del 2016. Me detendré en el marco teórico, que es un resultado tanto de una investigación bibliográfica como del trabajo de campo hecho hasta el momento, así como en algunos resultados provisionales. Lo que se propondrá es que las presunciones normativas del feminismo están imbricadas en un modo secular de entender la realidad social.

La investigación cuenta como antecedente con una investigación exploratoria realizada durante el 2014 conjuntamente a Analía Chiminelli, estudiante de Ciencia Política por la misma facultad, en el que se analizaron discursos de parlamentarios uruguayos desde una teoría de lo secular¹.

Para explicar las pretensiones tanto de aquella investigación como de la presente, puede ser útil un breve ejercicio de contextualización: En los últimos años, algunos reclamos históricos del feminismo y otros movimientos que cuestionan las relaciones tradicionales de género han sido aprobados en el parlamento uruguayo. De manera emblemática, en 2013 fue aprobada la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo; en 2012 la institucionalización de la interrupción voluntaria del embarazo dentro de las primeras doce semanas de gestación; y en 2009 una ley de cuotas para promover (aunque por un único periodo electoral) la presencia de un tercio de mujeres en las listas de candidatos al parlamento.

Estos temas estuvieron acompañados por numerosos debates en la esfera pública uruguaya. Personalmente, uno de sus aspectos más interesantes fue que los actores que se alineaban de un lado u otro se repetían. Las leyes fueron promovidas y aprobadas por grupos feministas y el partido de gobierno Frente Amplio (autodefinido como izquierdista y progresista), y recibió una importante

¹Se puede encontrar una ponencia publicada aquí: <https://es.scribd.com/doc/234055936/La-secularizacion-como-marco-analitico-para-las-demandas-de-genero-en-el-parlamento-uruguayo>

resistencia por parte de la Iglesia Católica y el Partido Nacional (un partido conservador y nacionalista)². Estos “bandos” parecen reiterarse en diversas sociedades, pero no por esto debería parecerse natural. ¿Qué es lo que alinea a estos grupos de un lado u otro del debate?

Para la tesis estoy evitando definir las alineaciones según las proclamas en cuestión, para definir las según cualidades subjetivas de los individuos. Es decir, cuando una persona afirma *esto debe defenderse porque es bueno*, no debemos comenzar estudiando la cualidad de la cosa, sino la atribución sobre la cosa; atribución que indica un modo subjetivo y concreto de entender y relacionarse con la realidad y consigo mismo. Si partimos de que estos modos son construidos socialmente, podremos entender la variación de posturas entre personas e incluso entre sociedades

Propongo interpretar los hechos mencionados como producto de la pugna entre perspectivas seculares y no-seculares del mundo. Como hipótesis general de investigación, se sigue que las representaciones sociales feministas están imbricadas en modos seculares de comprender la realidad social.

Debe afirmarse que una asociación ideal y exhaustiva entre la secularización y feminismo requeriría de una perspectiva genealógica o historicista. Como la adopción de tal perspectiva excede los plazos temporales de la investigación, dejé esa tarea para una instancia futura, abordando primero algunas tareas previas y necesarias que constituyan en sí mismas una investigación propia. Así, uno de los objetivos de la investigación es articular un marco teórico de *secularidad y feminismo* que funcione como hipótesis interpretativa en una investigación futura. Para construir este marco, cuya forma actual será presentada en la ponencia, se está recurriendo tanto a antecedentes bibliográficos como a entrevistas semi-estructuradas y grupos de discusión a militantes y participantes de organizaciones feministas y congregaciones religiosas.

² Como ejemplos, en el 2013, el entonces arzobispo de Montevideo Nicolás Cotugno criticó la despenalización del aborto y el matrimonio igualitario arguyendo que contrarían la naturaleza de hombres y mujeres, entendiéndola como complementaria, y orientada a la reproducción <http://www.montevideo.com.uy/auc.aspx?187863.1.1149>. Federico Graña, vocero de Ovejas Negras respondió: “la Iglesia desconoce los distintos tipos de familias que existen (...) Dan por hecho que sólo existe la de papá, mamá, los dos nenes, el perro y los pececitos. No son así todas las familias uruguayas, y este discurso ataca a las demás familias al tratarlas de incompletas” <http://www.montevideo.com.uy/auc.aspx?196656#com>. En 2009, un senador del Partido Nacional, Jaime Trobo, arguyó contra la Ley de Cuotas de forma análoga a Cotugno: “hay una diferencia entre el hombre y la mujer, que es insalvable para la forma en que practicamos la actividad política en particular (...), lo que tenemos que procurar es que primero exista una cabal comprensión de la mujer y de su rol en la sociedad, dentro del cual el de madre es principalísimo.” (<http://www.parlamento.gub.uy/palacio3/index1280.asp?e=0&w=1366>). Actualmente, el Partido Nacional está promoviendo la instauración del “Día del niño por nacer”, “en referencia al rechazo a la despenalización del aborto que es colectividad política ha expresado tradicionalmente.” (<http://partidonacional.org.uy/portal/index.php/9-noticias/3666-blancos-proponen-oficializar-el-dia-del-nino-por-nacer-proyecto-fue-presentado-por-los-diputados-rodrigo-goni-y-carlos-iafigliola>)

2. Algunos apuntes desde la sociología del conocimiento

La tesis se delimita disciplinarmente en la “sociología del conocimiento”, término acuñado en la década de 1920 por Max Scheler, aunque sus fundamentos ya se encuentran en los clásicos de la sociología. La sociología del conocimiento propone que el saber, tanto científico como cotidiano, está influenciado socialmente, y se dedica a investigar los procesos sociales que lo constituye y su influencia en las conductas individuales y colectivas.

En la sociología, su versión paradigmática es ofrecida por “La construcción social de la realidad” de Peter Berger y Thomas Luckmann (2008, original de 1967). Los autores integran aspectos de las teorías de Weber, Durkheim, y Marx: Proponen que los individuos, al practicar acciones significativas producen condiciones objetivas de vida que les determinará a ellos mismos y a las siguientes generaciones. Se produce así un mundo social y cultural que aparecerá a los nuevos miembros como externo e independiente: les antecede, no pueden cambiarlo con su voluntad individual, y no pueden conocerlo introspectivamente. Cada individuo dependerá de la comunicación con sus pares para conocerlo, puesto que los objetos que lo componen son en primera instancia que significan a los demás. El entorno social también constituye la subjetividad: Según G.H. Mead (1982), la auto-percepción o reflexividad está mediada socialmente, puesto que el individuo debe adoptar la mirada ajena para percibirse en tanto objeto. Las expectativas del entorno social son asumidas como propias y operan como principio pre-teórico de conducta.

Además de señalar la dimensión colectiva del ser humano debe afirmarse que la realidad social es a su vez una objetivación constante de las prácticas cotidianas de sus miembros. Los agregados de acciones individuales (estén organizadas políticamente o no) pueden transformar aquello que generaciones precedentes experimentaron como dado. Aquí no hay una prioridad ontológica entre la influencia estructural ni la producción subjetiva: hay una generación mutua. Esta perspectiva puede leerse como una elaboración de la clásica propuesta de Karl Marx: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado” (1955:250).

Así, según Berger y Luckmann “la realidad se construye socialmente y (...) la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce” (2008:11). La *realidad* es definida “como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra volición (no podemos hacerlos desaparecer)” (ib.), y el *conocimiento* “como la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas” (ib.).

Desde una perspectiva feminista la teoría presentada puede parecer ambivalente: Si el modo de entender el mundo y a nosotros mismos está construido socialmente, la mirada feminista no sería ni *libre* ni *verdadera*. Pero esto es una limitante únicamente si partimos de la perspectiva epistemológica, actualmente en desuso, según la cual la verdad y/o la objetividad se definen por procedimientos que negarían los valores culturales. Sería más adecuado, en cambio, reemplazarla por la noción de que la ciencia, y también la política (en su forma ideal) es una empresa colectiva y culturalmente situada orientada a exponerse a la crítica y al diálogo.

3. Cuestiones metodológicas

La sociología toma por objeto la dimensión social de la experiencia individual objetivada. Siguiendo a Max Weber, “Debe entenderse por sociología (...): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por “acción” debe entenderse una conducta humana (...) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción en la acción ella un sentido subjetivo. La “acción social”, portanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo” (Weber 1944:5)

Una mirada holista a la definición de acción social evidencia que al actuar el individuo está implicado en una relación significativa que le trasciende. El significado compartido constituye la totalidad de la acción, por lo que únicamente puede realizarse en comunidad. Según Luis Enrique Alonso, al actuar socialmente los sujetos ejercen “...una *conciencia práctica* socialmente construida no tanto desde la abstracción de valores sociales absolutos, como desde las situaciones contextuales y prácticas en las que los actores sociales definen la realidad que los enmarca.” (Alonso, 1998:22). Cuando observamos una acción social (incluyendo discursos) necesariamente referimos (y como sujetos, empleamos) al contexto social que la connota. Por esto, incluso el individualismo metodológico debe considerar categorías holistas para que la acción aparezca como sociológicamente significativa en primera instancia. En mi caso, limito las virtualmente infinitas posibilidades interpretativas sobre los discursos con los tipos ideales de *imaginario social secular* y *feminismo*. A su vez supongo que los entrevistados dan cuenta de modos compartidos de hacer sentido de la realidad social

La “conciencia práctica” (Alonso) o la “reflexividad” (Mead; Giddens) objetivada es donde radican ontológicamente los rasgos de mis tipos ideales. Esto implica que debo *comprender* los discursos (sencillamente, ponerme en el lugar de los individuos (Boudon; 2003)) para dar cuenta de la presencia, ausencia, y formas específicas. Anthony Giddens siguiendo a Dilthey y Weber escribe:

“lo que estos autores llamaban “comprensión” no es simplemente un método para entender lo que hacen los demás, ni requiere de alguna manera misteriosa y oscura, una captación empática de su estado de conciencia: *es la misma condición ontológica de la vida humana en sociedad como tal*” (1987:21). La captación del sentido se produce en las prácticas sociales cotidianas y también es una herramienta del investigador para estudiarlas. Por esto Giddens propone para las ciencias sociales una “doble hermenéutica”, que puede definirse como *una hermenéutica del investigador sobre la hermenéutica cotidiana*.

Una dificultad de esta perspectiva es que el investigador al referirse como un agente competente puede atribuir significados arbitrarios a los discursos. Para evitar esto debemos recordar el enlace entre el mundo “interno” y “externo” del sujeto: los significados son relevantes para el científico en la medida en que refieren a prácticas (conductas; discursos; y expresiones de diverso tipo) que otros observadores también pueden observar, incitando así a la crítica de nuestros pares. Mientras tanto, el investigador hará bien en buscar la coherencia entre el sentido de la acción y la conducta observada. Según Weber, un método para favorecer la consistencia es crear tipificaciones que modelicen al mundo social; disciplinen la capacidad interpretativa del investigador; y hagan comunicable la referencia empírica de la investigación. Esta modelización son los “tipos ideales”. Un tipo ideal “reúne una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica (...) en un cuadro conceptual en sí unitario” (Weber 2006:79). Como toda modelización es “...en su pureza conceptual (...) inhallable empíricamente” (2006:79-80). Las conductas de los individuos existentes en sociedad son categorizables de incontables maneras. Ante esto, los tipos ideales introducen orden conceptual e inteligibilidad a la realidad.

En nuestro caso, daremos cuenta de una asociación significativa entre los tipos ideales de secularidad y feminismo. Al comienzo de la investigación se elaboró un tipo ideal provisional de *lo secular* que se unió de manera especulativa a proposiciones aisladas adjudicadas al feminismo. Durante la investigación el tipo ideal de secularidad se fue simplificado (a la vez que cobró mayor consistencia conceptual) y recientemente se articuló un tipo ideal integrado de feminismo en base al trabajo de campo.

4. Articulaciones entre la perspectiva secular del mundo y el feminismo

Puede ser útil comenzar diferenciando la *secularidad* del *secularismo*. El secularismo refiere a la perspectiva ética y/o política que considera deseable la instauración o extensión de lo secular en la vida social. La “secularidad” o “lo secular” refiere a un fenómeno u hecho social, pasible de ser

constatado como analíticamente relevante o irrelevante, pero siempre (en la medida de lo posible) de forma independiente a las consideraciones éticas que hagamos sobre su existencia y sus características.

Un punto problemático en la conceptualización de lo secular es que suele definírsele, en palabras de Charles Taylor, de forma “substractiva” (2007:26). Allí, se conceptualiza una sociedad secular a la manera de una sociedad religiosa *menos* su religión. En otras palabras, no se la define con contenidos propios. Se suele aceptar³ que la imbricación entre *secularismo*, *secularidad*, y lo secular como *ausencia* de lo religioso corresponde a un modo de auto-comprensión de la Ilustración; filosofía que se legitima a sí misma en oposición a la tradición y a las instituciones religiosas, de forma tal que el retiro de la religión de la vida social no solo sería un proceso constatable empíricamente, sino un proceso intrínsecamente progresista⁴.

Buscando una definición de lo secular con contenido propio, proponemos definirla con el concepto de “imaginario social” (Taylor 2004). Un imaginario social es un modo cotidiano, compartido, y pre-científico de representar al orden social. “Pre-científico” significa que lo ejercemos sin una postura reflexiva; refiere a la dimensión representacional (distinguida con fines analíticos) del *estar* en el mundo:

“By social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about social reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deep, normative notions and images that underlie these expectations (Taylor 2004:23)”⁵

³ Joachim Matthes (1971, especialmente pp. 79-80) y James Beckford (2003, especialmente pp. 47 y 50-51). Matthes sitúa en esta línea a los filósofos de la Ilustración.

⁴ Debe aclararse que lo religioso y lo secular no son históricamente incompatibles. Max Weber y Friedrich Nietzsche dieron cuenta en diversas obras de las conexiones entre el cristianismo y la moral contemporánea, incluyendo la secular, lo que impide entender lo religioso y lo secular como conceptos que se niegan mutuamente (se destacan “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” y “La genealogía de la moral” respectivamente). Karen Armstrong ofrece un estudio contemporáneo que también sostiene la continuidad entre religión y secularización en “Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam”. En una línea similar Jürgen Habermas (2008) destaca el trasfondo religioso en la búsqueda de la equidad y en conceptos como emancipación. Todo esto no significa que lo secular no pueda diferenciarse conceptualmente de lo religioso, sino que no se la puede definir como necesariamente opuesta y/o negadora de lo religioso.

⁵ Puede traducirse de la siguiente manera: “Por imaginario social, me refiero a algo mucho más amplio y profundo que los esquemas intelectuales que las personas pueden manejar cuando piensan sobre la realidad social de modo desanclado. Estoy pensando, más bien, en las maneras en que las personas imaginan su existencia social, cómo encajan juntas con los demás, cómo las cosas se desarrollan entre ellas y sus pares, las expectativas que esperan normalmente, y las más profundas nociones normativas e imágenes que subyacen estas expectativas” (Taylor 2004:23)

Según Taylor, el imaginario social secular fue articulado formalmente por el contractualismo de los siglos XVII y XVIII y se ha expandido desde entonces. En la noción de orden social articulada por el contractualismo se diferencia al estado de naturaleza de la civilización. En el estado de naturaleza regiría la ley natural, que nos constituye a todos por igual, mientras que concibe a las desigualdades como producciones civilizatorias. De esta postura se pueden aislar, como tipo ideal de lo secular, las siguientes proposiciones: 1) La noción de que los arreglos sociales son producto exclusivo de la acción cotidiana de los individuos que las componen. Esto historiza y desnaturaliza las relaciones sociales. 2) La presunción abstracta de igualdad. Esto fundamenta la crítica a la desigualdad. 3) Las instituciones están ancladas en la experiencia intramundana y solo se actualizan con las acciones de los individuos. Esto desprovee a los argumentos normativos supra-mundanos de la rectoría de las relaciones sociales. Estas tres proposiciones son aisladas con fines analíticos. Presupongo que en la vida cotidiana operan de forma integrada. A su vez, para ser ejercidas no requieren de reflexividad ni de ser puestas en tela de juicio; más bien constituyen modos cotidianos de comprender la realidad social.

Enfaticemos que un imaginario social no solo otorga imágenes descriptivas del mundo, sino también expectativas morales enlazadas a ellas: quien vive el mundo social como exclusivamente profano, legitima las instituciones según su ajuste a decisiones y/o conveniencia de sus miembros, y no como prescripción de alguna fuerza u orden sacralizado y/o supra-mundano. “Por legitimación se entiende un “conocimiento” socialmente objetivado, que sirve para justificar y explicar el orden social. Dicho de otro modo, las legitimaciones son las respuestas a cualesquiera preguntas acerca del “por qué” de cada distinta solución institucional” (Berger, 1981: 52).

La perspectiva “en pugna” sería la no-secular. Omito llamarla “religiosa” porque, como fue indicado numerosas veces (el más famoso en nuestra disciplina es Max Weber), la moral secular y religiosa están inter-relacionadas. Espero que esto sea tomado en cuenta en el siguiente extracto, que cito por los otros contenidos que ofrece:

“...[La] religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido. Dicho de otro modo, religión es una cosmización de tipo sacralizante. Por sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia. Esta cualidad puede ser atribuida tanto a objetos naturales como artificiales, a hombres o a animales, o a objetivaciones de la cultura humana. (...). El caudillo puede ser sagrado y lo mismo puede serlo una costumbre o una institución particular” (Berger, 1981: 46)

Al igual que en la perspectiva secular del orden social, la perspectiva religiosa no es solamente un modo cotidiano de dar cuenta descriptivamente del mundo, sino también de legitimarlo:

“Toda legitimación mantiene y conserva la realidad socialmente definida. Y la efectividad legitimadora de la religión está en que ésta relaciona las precarias construcciones de la realidad de las sociedades empíricas con la realidad última. Así es como tenues realidades del mundo social tienen como base un *realissimum* sagrado, el cual por definición está más allá de las contingencias de los significados y de la actividad de los hombres” (Berger, 1981: 56)

Este modo de percibir y vivir el mundo tiene un correlato en su modo de dar cuenta de las relaciones sociales de género. Creo que el siguiente fragmento de una entrevistada lo expresa:

“Creo que en este país la institución matrimonial se está perdiendo o se está desfigurado. Ya ahora no se habla de *la familia*: se habla de *las familias*; de los *modelos* de familia (...) Esa institución: el matrimonio, la familia, como tradiciones se está desdibujando: familias monoparentales, familias homo-parentales... Acá todavía no es legal adoptar bebés una pareja de homosexuales, pero *uno, cualquiera*, puede ser el padre. Una chica puede quedar embarazada y bueno, esa criatura la educan dos mujeres, o un hombre puede alquilar un vientre y ese niño lo crían dos hombres. Entonces creo que en Uruguay esta cosa del relativismo, de que “todo está bien” y que además como está legalmente permitido “está bárbaro”... Entonces para mí no está tan bueno. No está bueno. Creo que se han perdido valores, y al perder valores se pierde sensibilidades, se pierde sentido. Es como que cuando “todo está bien”, y “todo vale”, para mí hay una pérdida importante. Sobre todo de valores. Y eso es lo que creo que está pasando. La institución familia no es cualquiera. O sea, se está... desdibujando.”

Por su parte, una política y militante feminista, hablando del Partido Nacional (partido con una agenda política que suele entrar en conflicto con los feminismos) afirmó:

“Les cuesta entender los cambios sociales que han habido. Como que no quieren admitirlo, como que no leen lo que escriben los sociólogos, ni siquiera los datos de los censos de las encuestas que se analizan ahora que tenemos fantásticos atlas socio demográficos. No quieren admitir en primer lugar que nunca existió una familia nuclear 100% en el Uruguay, primera cosa. Que nunca existió.”

Como fue indicado, la idea orientadora de la tesis es que el feminismo corresponde a un imaginario secular. Por “feminismo”, articulo una definición que debe seguir las líneas del construccionismo

social y la sociología del conocimiento: Es un modo de comprender y vivir en el mundo que: a) *Problematiza* qué consecuencias tiene que los seres humanos seamos sexuados o presuntamente sexuados (no da *por sentado* tareas, expectativas, roles, etc); b) Niega aceptar desigualdades como legítimas (de oportunidades; de desarrollar una vida feliz) en base al sexo (recordemos, sea el sexo construido o no), y c) Ante la negación de los mandatos morales en base al sexo, presupone que quien los define es el individuo “solo” o en un contexto de diálogo o algún otro tipo de encuentro crítico. En una frase, lo distintivo del feminismo como experiencia hermenéutica en sociedad es la *consciencia crítica de género*.

Esta articulación entre feminismo y secularización sitúa al feminismo como un movimiento ambivalente frente a una Ilustración aún presente. Por un lado, retoma el ideal regulativo universalista, y las formas de legitimación en un mundo profano, con un creciente (al menos en las teorías humanas) retiro de las perspectivas religiosas. Pero por el otro, como un movimiento que radicaliza las promesas incumplidas de la modernidad al revelar y desestabilizar sus rasgos androcentristas:

“Su origen teórico lo encontramos en la Ilustración en el momento histórico en el que se vindica la individualidad, la autonomía de los sujetos y los derechos (...) Sin embargo, ese tiempo se escribió en masculino, pues las mujeres quedarían excluidas del proyecto ilustrado. En consecuencia, las ilustradas reivindicarán la inclusión de las mujeres en los principios universalistas que la Ilustración mantenía: la universalidad de la razón, la emancipación de los prejuicios, la aplicación del principio de igualdad y la idea de progreso. Por tanto, el feminismo, en sus orígenes, es un fenómeno netamente ilustrado, es un hijo del Siglo de la Razón, pero como bien señala Amelia Valcárcel resultará ser un hijo no deseado (Valcárcel, 1997:53)” (Sánchez Muñoz 2008:17)

Nuestra definición de feminismo, anclada en lo secular daría cuenta del abismo semántico entre el feminismo y la perspectiva religiosa definida. Lo que la persona que emitió el último discurso citado no habría percibido es que los ejercicios legitimadores no necesariamente responden a las oscilaciones de la realidad empírica. Que la familia nuclear nunca haya sido mayoritaria no necesariamente lleva a una persona que estima dicho arreglo desde una perspectiva empírica decida abandonar dicho ideal. La transformación de los arreglos familiares puede parecerle negativo en su esencia. El ideal regulativo empleado por la persona religiosa supone, como fue indicado por Berger una realidad presuntamente independiente de la profana que encuentra su propia legitimidad precisamente por su proclamada persistencia más allá de los avatares sociales y políticos.

Algunos apuntes finales

Como cierre de esta presentación, tal vez sea necesario aclarar que no pienso que la secularización erosione la dominación masculina sin la acción colectiva. Los individuos, organizados colectivamente o en su mero accionar cotidiano son auténticos miembros activos de la historia, pero como señaló Marx, *no en las condiciones elegidas por ellos mismos*. Con la investigación pretendo construir un marco heurístico para comprender y dar cuenta de modos compartidos de entender al mundo implicados en las acciones y discursos de los agentes. Espero que la investigación ayude a contextualizar diversas formas cotidianas de representar al género. A un nivel más abstracto, opera como un estudio sobre condiciones sociales de la crítica feminista. Siguiendo las reflexiones de Amorós y De Miguel (2005), se trata al feminismo como un movimiento díscolo de la modernidad; siendo uno de los mayores críticos de esta era y sus instituciones, a la vez que se constituye como uno de los principales realizadores de sus ideales por equidad y emancipación radical.

A su vez, esta teoría sitúa en una posición política a la sociología (ciertamente incómoda). La sociología, como el análisis de los factores sociales sobre todos los ámbitos de la vida social, incluyendo nuestro conocimiento cotidiano y nuestra propia religiosidad e ideas políticas, constituye un ejercicio de desencantamiento de todo aquello que en la vida cotidiana damos por sentado, o incluso sacralizamos.

Bibliografía

Amorós, Celia; De Miguel, Ana (2005), "De la ilustración al segundo sexo. Volumen 1" En Amorós y De Miguel (editoras), "Teoría feminista de la ilustración a la globalización". Minerva. Madrid, España.

Amstrong, Karen (2009) "Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam". Fabula Editores. Barcelona, España.

- Alonso, Luis Enrique (1998) "La mirada cualitativa en sociología". Editorial Fundamentos. España.
- Beckford, James (2003) "Social Theory & Religion". Cambridge University Press. Inglaterra.
- Berger, Peter (1981) "Para una teoría sociológica de la religión". Faber & Faber, Londres, Inglaterra
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas (2001) "La construcción social de la realidad". Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.
- Bock, Gisela & Duden, Bárbara (1985) "Trabajo por amor; amor como trabajo. Sobre la génesis del trabajo doméstico en Occidente". Edición desconocida. Versión de la fotocopadora de Servicios CECSO; Facultad de Ciencias Sociales; Universidad de la República. Montevideo, Uruguay
- Boudon, Raymond (2003) "Bonnes raisons". Ediciones PUF
- Bourdieu, Pierre (1991) "El sentido práctico". Taurus ediciones. Madrid, España.
- Bourdieu, Pierre (1999) "Razones prácticas". Editorial Anagrama. Barcelona, España.
- Castro Nogueira, Luis; Morales, Miguel Ángel; Navarro, Julián (2005) "Metodología de las ciencias sociales. Una introducción". Tecnos.
- Caetano, Gerardo (2013) "El Uruguay laico. Matrices y revisiones (1859-1934)". Taurus. Montevideo, Uruguay.
- Da Costa, Néstor (2011) "El fenómeno de la laicidad como elemento identitario". Revista Civitas – Revista de Ciências Sociais, N°2: "Laicidades em debate", mayo-agosto 2011. Disponible en <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9645/6739> Último acceso el 3 de agosto del 2015.
- Fraser, Nancy (1997) "Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"" Siglo del Hombre Editores. Bogotá, Colombia
- Giddens, Anthony (1995) "La constitución de la sociedad". Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.
- Glaser, Barney; Strauss Anselm (1967) "The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research". Aldine Publishing Company. Nueva York, Estados Unidos
- Habermas, Jürgen (2008) "Religion in the Public Sphere: Cognitive presuppositions for the "Public Use of Reason" by Religious and Secular Citizens", en "Between Naturalism and Religion". Polity Press. Inglaterra.
- Inglehart, Ronald (1998) "Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades". Siglo XXI Editores. Madrid, España.

- Inglehart, Ronald (2003) "Religion, secularization, and gender equality", en "Rising tide. Gender equality and cultural change around the world". Cambridge University Press. Estados Unidos.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1955) "El 18 brumario de Luis Bonaparte". En "Obras escogidas en dos tomos. Tomo 1". Editorial de Literatura Política del Estado. Moscú.
- Matthes, Joachim (1971) "Introducción a la sociología de la religión. 1: Religión y sociedad". Alianza Editorial. Madrid, España.
- Mead, George Herbert (1982) "Espíritu, persona y sociedad". Paidós. Barcelona, España.
- Nietzsche, Friedrich (s/f) "La genealogía de la moral. Un escrito polémico". Disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211756.pdf> (Último acceso el 2 de agosto del 2015)
- Popper, Karl et al. (1973) "La disputa del positivismo en la Sociología alemana". Ediciones Grijalbo, S.A. Barcelona - México D.F.
- Quiñones, Mariela (2015) "Problematización", en "Introducción a la sociología cualitativa. Fundamentos epistemológicos y elementos de diseño y análisis" Quiñones, Mariela; Supervielle, Marcos, y Acosta, María Julia. Ediciones Universitarias. Montevideo, Uruguay
- Sánchez Muñoz, Cristina (2008) "Genealogía de la vindicación". En Beltrán, Elena &Maquieira, Virginia (eds.) "Feminismos. Debates teóricos contemporáneos". Alianza Editorial. Madrid, España.
- Stephen Turner (ed.) (2000) "The Cambridge Companion to Max Weber". Cambridge University Press. UK. Capítulo 1: Elster, Jon: "Rationality, economy, and society
- Taylor, Charles (2004) "Modern social imaginaries". Duke University Press. Estados Unidos.
- Taylor, Charles (2007) "A secular age". The Belknap Press of Harvard University Press. Londres, Inglaterra.
- Weber, Max (2004) "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". Ediciones Libertador. Buenos Aires, Argentina.
- Weber, Max (2006) "Ensayos sobre metodología sociológica". Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.
- Young, Iris Marion (1996) "Vida política y diferencia de grupo: Una crítica del ideal de ciudadanía universal" En Came Castells (comp), "Perspectivas feministas en teoría política". Paidós, pp.99-126 Barcelona, España.