



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA
**'EL FENÓMENO RELIGIOSO.
Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas'**

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA
**EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS**
MANUEL FLORES SÁNCHEZ.
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE.
ÁREA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL.

COMUNICACIÓN: *O no será. La supervivencia de la fe en el mundo moderno*

Sevilla a 13 y 14 de junio de 2007.

RESUMEN.

La fe no va a desaparecer nunca de la vivencia y naturaleza humana. Sin embargo, se corre el serio peligro de borrar o eliminar las habilidades e instrumentos que sirven para su identificación. Podríamos pensar que en esto consiste la secularización, pero este extremo queda descartado desde el momento en que quizá la mayor amenaza proviene de las instituciones monopolizadoras del discurso religioso

PALABRAS CLAVE.

Experiencia

Experiencia de Dios

Fe

Religación

Religión

Supervivencia de la fe

Zubiri

Karl Rahner, el teólogo católico más importante de los últimos tiempos, dijo en 1970 “el cristiano del S. XXI será místico o no será cristiano” palabras que ilustra González Faus afirmando: “si el cristianismo no se convierte en, no una doctrinal intelectual, sino en una experiencia vital, lo tiene muy mal en el siglo que viene”. Aún pondremos otro ejemplo, la expresión de Diamantino García Acostaⁱⁱⁱ: “el futuro es de los poetas, los revolucionarios y los místicos”

Sin entrar en concreciones teoréticas sobre la mística de Rahner, parece la suya una frase poco más que ingeniosa por obvia. Para comprenderla en toda su riqueza hay que hacer algunas precisiones, dar algunos pasos atrás y situarnos intelectualmente.

-1-

En el origen de las religiones (no en el discutido origen diacrónico de las religiones sino en el subjetivo) existe una experiencia más que una adhesión a un conjunto de ideas. Es Zubiri quien con más acierto se ha acercado a esta realidad. Para él,

“La noción de experiencia es plurívoca. Se opone a la noción de fantasía, y en ese sentido se relaciona con la realidad. Al decir de algo que lo sabemos por experiencia, afirmamos (1) que lo conocemos ciertamente. (2) Que lo conocemos de forma directa, no mediante deducción ni mediante el testimonio de otros. (...) Lo que llamo experiencia implica siempre una “donación de significado”. Incluso la percepción va más allá de lo dado. (...) En la teoría de Zubiri hay un aspecto que me parece verdadero. Sentir -dicho- no es experiencia. En el sentir, lo sentido es algo dado. Lo experienciado no es algo dado, sino logrado (*Inteligencia y razón*, p. 224). Es un logro de profundización: actualización de la cosa real desde otras cosas. (...) Se tiene experiencia a través de un esbozo irreal que se intenta corroborar en la realidad. Experiencia es el sentir en cuanto en él se lleva a cabo la probación del podría ser libremente construido.”^{iv}

Es decir, que la experiencia es lo no sensible, lo no sentido, lo impensado y, a pesar de todo, lo que tiene relación con la realidad. Este concepto nos sirve para, también junto a Zubiri, dar el siguiente paso: la experiencia de Dios.

Y el mejor filósofo español sitúa dicha experiencia en la religión^v, es decir, en la apertura a la existencia que fundamenta, que realiza y que obliga a realizarse, a la unión

anónima con el poder de lo real. Porque a Dios no se le encuentra ni en las necesidades ni en la indigencia, sino, todo lo contrario, en la plenitud de su vida, en el “hacerse persona. En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios, dándose al hombre en la experiencia suya”^{vi}

Esta es nuestra primera conclusión: el hombre, en el encuentro profundo con Dios —a eso y no a otra cosa llamamos mística—, descansa sobre sí mismo. Este es el origen, puntualizaciones hechas, de la religión.

Sigamos adelante.

-2-

La experiencia religiosa no se puede manifestar, no son palabras, <<¿Es esencial el habla para la religión? Me puedo imaginar muy bien una religión en la que no existan dogmas y en la que, por tanto, no se hable. La esencia de la religión no puede tener nada que ver, obviamente, con el hecho de que hable, o mejor: si se habla, ello mismo es un componente de la sección religiosa y no teoría alguna.>>^{vii}.

O, explicado por un poeta:

*Yo digo
“forma”. Y ellos extienden en silencio las manos
sarmentosas, y palpan con amor: tiernamente
intuyen, “ven” (a su manera). Yo les digo
“perspectiva”, “relieve”, y acarician los planos
de las mesas, o siguen las paredes y tocan
largamente la esquina. Se sonríen, comprenden
algo. Pero si digo “luz”, se quedan absortos,
inclinan la cabeza, vencidos; no me entienden.
Saben, sí, que con la luz los hombres van de prisa;
sin ella, como ciegos, a tientas; que la luz
es un agua más suave que llena los vacíos
y rebota en lo lleno de las cosas, o acaso
las traspasa muy dulcemente.*

*Dios mío, no
sabemos de tu esencia ni tus operaciones.
¿Y tu rostro? Nosotros inventamos imágenes
para explicarte, oh Dios inexplicable: como
los ciegos con la luz. Si en nuestra ciega noche
se nos sacude el alma con anhelos o espantos,
es tu mano de pluma o tu garra de fuego
que acaricia o flagela. No sabemos quién eres,
cómo eres. Carecemos de los ojos profundos
que pueden verte, oh Dios. Como el ciego en su poza,
para la luz. ¡Oh ciegos, todos! ¡Todos, sumidos
en tiniebla!*

La experiencia religiosa, no son fórmulas a repetir, no es una ideología ni *es un humanismo*. Es una especial extraversión que une al mundo y a los demás por la religión. Ahí es donde se podría situar la función de las instituciones religiosas, de las iglesias: en la administración del compartir experiencial, no en el monopolio de la verdad divinatoria, de la mediación. Esto da lugar a una lucha permanente por el poder tal y como la describe Bourdieu. La institución trata de controlar el caudal experiencial y normalizarlo, lo cual no es extraño a la naturaleza de la experiencia porque, salvo en los momentos de anomia^x, inteligencia, razón, dato sensible y todas las demás fuentes de conocimiento humano, incluida la experiencia religiosa, son canalizados por las instituciones culturales. No se da ningún fenómeno en el sujeto que no esté condicionado por las claves históricas.

Más aún. A pesar de lo dicho a propósito de Wittgenstein, no hay ser humano capaz de reconocer su propia experiencia si no tiene en cuenta las construcciones propias de su época y apropiadas a su intelecto, a su personalidad. Se puede sentir lo mismo a lo largo de los siglos, pero no hay dos sujetos ni dos sociedades que reconstruyan y lo interpreten igual

La aspiración de dominio topa con la intuición de la persona con experiencia de Dios sobre su espacio libre de encuentro con lo divino y al mismo tiempo, las instituciones y coerciones le sirven para comprenderlo en el contexto. De nuevo, en ésta última frase, podemos encontrar otra función de las iglesias.

Sin embargo, pueden ocurrir los excesos.

<<La creencia religiosa se muestra regulándolo todo en la vida de una persona. De ahí justamente el grado de firmeza incombustible de la creencia religiosa: se arriesga por ella lo que no se arriesgaría por otras cosas. (La verdad religiosa es veracidad. La vida es quien impone los conceptos, la teoría.)>>^{xii}.

Este es el poder de lo real, de la experiencia de Dios: una vez ocurrida^{xiii} posee al sujeto que la posee, permítaseme el juego de palabras. Lo posee en su integridad, en su integración. Y es esta generosa extensión la que acentúa la tendencia de las instituciones, muy especialmente las funcionariales-religiosas^{xiv}, a acceder obsesivamente a la legitimación del monopolio del símbolo religioso, único traductor posible de la experiencia.

-3-

El resultado es conocido. En las sociedades occidentales se vive, dentro de las iglesias, una religión sin Dios (porque no hay dios sin experiencia) llena de contenidos sobrenaturales y contenidos que no lo son tanto pues el inicial empuje místico de las *ecclesia* se convierte, por mor de la tendencia mencionada, en un espíritu de autoperpetuación, de defensa de sí misma, de la institución como lugar teológico. Esta tensión tiene un elemento *dia-bólico*^{xv}, acertadamente ilustrado por el estudio sobre el año 2000 de Cáritas Española^{xvi}:

<<Mundanización implica adaptación progresiva de la esfera religiosa, sobre todo en su dimensión institucional, a las necesidades psicológicas de los creyentes, con la consiguiente pérdida de algunas de las notas específicas de dicha esfera religiosa. El estudio *Religión y Sociedad en la España de los 90*^{xvii} abordó el tema de la adaptación de la Iglesia al mundo actual con un hallazgo central: la gran mayoría de los entrevistados, el 78 por ciento, suscribió la tesis propuesta de que la Iglesia tiene que ir con nuestro tiempo y que sólo puede servir al hombre de hoy si se adapta al mundo moderno.>>

Por otro lado, al aparecer como únicos mediadores y estar legitimados por largos siglos de connivencia con el poder político y una depuradísima técnica de violencia simbólica, las iglesias crean la falsa impresión de *extra ecclesia nulla salus*, dejando fuera de Dios (por asociación y convicción socializante) a todo el que no acepte la más que discutible imagen de

Dios que ofertan.

-4-

Con la intervención del Estado moderno, en este proceso, se produce la llamada “racionalización” por el estudio de CÁRITAS antes mencionado:

<<significa que las instituciones, una vez diferenciadas, operan, funcionan y se desenvuelven según sus propios criterios internos. Este hecho es claro hoy en la sociedad española. Una primera consecuencia de este fenómeno es la *cientificación* o predominio de la interpretación científica del mundo. También lo social se libera así de la influencia de lo religioso y ahora los problemas se resuelven mediante la intervención de científicos y expertos, marginando cualquier interpretación ético-cristiana.

Otra consecuencia de lo anterior es también un cierto *colapso de la cosmovisión religiosa*. Ya se ha aludido al hecho de que la Religión católica en España ha dejado de ser el eje que sustentaba muchas creencias y experiencias existenciales. Dentro de esta racionalización creciente, temas tan fundamentales como la vida, la muerte y el sufrimiento se han ido vaciando para muchos de su contenido religioso. El mal tampoco nace ya del pecado original o del alejamiento de Dios, sino de las estructuras sociales injustas. La creación divina del mundo también es una creencia que se va debilitando, a medida que se difumina la identidad religiosa de las personas.

Pero, sin duda, la consecuencia más evidente de la racionalización es la *increencia*. Esta afecta directamente al individuo. Ahora la ardua e ingente tarea de darle sentido al orden y al desorden, al «más allá», es encomendada a la persona. Pero muchas personas rechazan el «encargo», por impotencia, por desinterés o por ambas cosas. Así un vacío hondo, pero no sentido, o una frivolidad más querida, se instalan también, de hecho, en muchas existencias personales>>

También se produce un fenómeno rayano: la secularización, lo suficientemente conocido por la comunidad científica como para desarrollarlo en tan breve espacio.

-5-

Los creyentes pasan a ser adherentes^{viii} y se distribuyen en posturas actitudinales^{ix} que van desde el *concordismo*^x y *paralelismo*^{xi}, del *mimetismo-absorción*^{xii} y *sobreimposición*^{xiii} al *enfrentamiento*^{xiv} pero abandonan la genuina búsqueda/encuentro de la experiencia de Dios, por una recepción pasiva de corte emotivo, ideológico o ético-moral.

Resumiendo:

A.- La génesis subjetiva de la religión es la experiencia de Dios, es decir, la fe.

B.- Las instituciones religiosas y las iglesias tienen como espacio funcional la canalización de la dimensión subjetiva de esta experiencia así como su canalización y la administración de los elementos simbólicos e intelectuales apropiados para su identificación y vivencia contextualizada.

C.- Las iglesias tratan de asumir un monopolio legitimado del campo semántico “religión”, llegando al control de las conciencias y a fijar como objetivo único cuasi obsesivo la autoperpetuación.

D.- En nuestra cultura, se dan fenómenos de racionalización y secularización, recluyendo la religión a la intimidad y, más aún, a los foros especializados (normalmente eclesiásticos)

E.- Esta conjunción de factores es inédita y acaba por convertir la experiencia en adhesión.

-6-

Sin embargo, esta dinámica compleja no acaba con una dimensión profundamente espiritual del ser humano:

<<En una sociedad progresivamente secularizada, (...) la secularización puede ser al menos parcialmente malinterpretada. Podría ser considerada, por ejemplo, una

continuación del proceso de desmitificación, que en sí mismo constituye una prolongación tardía de la lucha de los profetas para vaciar de su sentido sagrado el Cosmos y la vida cósmica. Sin embargo, ésta no es toda la verdad.

(...)

La secularización ha sido llevada a cabo con éxito en el nivel de la vida consciente: las viejas ideas teológicas, los antiguos dogmas, creencias, rituales e instituciones han sido progresivamente vaciados de sentido. Pero ningún ser humano normal que esté vivo puede ser reducido exclusivamente a su actividad consciente y racional, ya que el hombre moderno todavía sueña, se enamora, escucha música, va al teatro, ve películas, lee libros; en resumen, vive no sólo en un mundo histórico y natural, sino también en un mundo existencial y privado y al mismo tiempo en un Universo imaginario.>>^{xxv}

Es decir, en nuestra cultura, en nuestra sociedad, en nuestras coordenadas históricas, teniendo en cuenta los elementos ya citados, se está produciendo la desaparición de las herramientas humanas que hacen posible no la experiencia de Dios, la fe, que entiendo connatural, antropológicamente identificable, sino la identificación de la experiencia de Dios, la fe. Y ello por vaciar de contenido los conceptos, que al fin y al cabo son los que estructuran pensamiento y comportamiento, son lo capaces de trasladar “lo inefable”, lo que no se puede expresar a un campo reductor (el lenguaje) para manejarlo en la vida cotidiana.

La mística se despedaza para etiquetarla en psicologismo, intimismo, afectividad, neurosis, fantasías carismáticas, éxtasis de posesión, superstición, ideología, socialización.... Se despedaza, aún involuntariamente, más dentro de las iglesias que en la sociedad “civil”. Pero sucede que al constreñirse la posibilidad de la religión a momentos y foros determinados, esa sociedad renuncia (porque empuja) a articular mecanismos de tratamiento de la mística y ofrece, alternativamente, unas pautas claras de identificación del gozo trascendente en el ocio, la filantropía, etc., incluso en la psiquiatría.

Pongamos un paralelo ficticio.

Saulo, un judío integrista nacido en Tarso, azote de herejes, protegido por las leyes del imperio va camino de una importante ciudad oriental. Justo ante sus puertas nota un estado de excitación que le parece extraño. “Estoy cansado”, se dice. Pero el malestar se agrava y comienza a sentirse enfermo y nervioso. Suda. Se mueve inquieto. Se mueve más. Se mueve

mucho. Tiene convulsiones, su visión se queda en blanco, pero un blanco brillante, una especie de luz que bien podrían ser todas las luces del mundo ante sus ojos. Es entonces cuando escucha una voz, dulce pero firme. Al principio no entiende lo que le dice pero se va acostumbrando al timbre poderoso y cree escuchar su nombre...

En ese momento, un médico le toma por los hombros firmemente y le grita:

—¡Tranquilo, hombre, tranquilo. Estás sufriendo un ataque epiléptico!

Le da una pastilla. Saúl parece volver en sí...

El problema, por tanto, surge cuando la experiencia de Dios no tiene una referencia cultural para identificarla y crea situaciones de verdadera desorientación con muy mal pronóstico pues el extravío lo es en todos los niveles de la conciencia y se solventa mediante la aplicación de sustitutivos más o menos afines. Por ejemplo el arte, la entrega religiosa a la ciencia o la política...

Cualquier ser humano tiene capacidad de experimentar a Dios. Depende de factores socio-culturales, qué duda cabe, pero también de condicionantes singulares y personales. Pero no tanto como para pensar en una excepcionalidad inalcanzable, un San Juan de la Cruz o una Santa Teresa de Ávila. Muy al contrario, la mayoría de hombres y mujeres han alcanzado, con mayor o menor intensidad, esta experiencia que, como ya hemos dicho, no es tanto un momento como un estado permanente, latente.

Así las cosas, el resultado de la situación descrita podríamos analizarlo dando voz a James:

<<¿Existe Dios realmente? ¿Cómo existe? ¿Qué es?, son preguntas irrelevantes; no es a Dios a quien encontramos en el análisis último del fin de la religión, sino la vida, mayor cantidad de vida, una vida más larga, más rica, más satisfactoria. El amor a la vida, en cualquiera y en cada uno de sus niveles de desarrollo, es el impulso religioso.

Por consiguiente, en esta valoración puramente subjetiva, la religión debe ser considerada de alguna manera vindicada frente a los ataques de sus críticos, y parece que no puede tratarse de un simple anacronismo y supervivencia, sino que debe ejercer una función permanente, poseyendo o no un contenido intelectual y

siendo éste, si tiene alguno, verdadero o falso.>>^{xxvi}

La privación de las mediaciones para extraer del interior una experiencia con clarísima vocación intersubjetiva es negar una de las partes más importantes de la definición de lo humano. También es condenar a un adamismo pertinaz a todo hombre y mujer capaz de crear sus propios modelos de búsqueda y configuración religiosa. No quiero que se interprete de estas palabras un supuesto gregarismo de las personas como inválidos mentales. Simplemente es reconocer la dimensión biológicamente social de nuestra raza, la humana, necesitada del complemento cultural para un total y pleno desarrollo.

-7-

Evidentemente hemos utilizado la hipérbole, exageraciones, casos extremos para destacar las fisuras por donde se le está yendo el aire a la fe. En beneficio del fin didáctico he andado con pocas sutilezas, y en el camino habré sacrificado cuestiones, a buen seguro importantes, que cualquier lector con un mínimo de lecturas y algo de reflexión, puede observar. Sin embargo, no cabe duda de que en este pequeño espacio de especulación han quedado demostradas diversas cuestiones.

La primera, de forma deductiva, es que la religión ha de superar el viejo esquema de su origen ideológico superestructural para pensarlo desde una perspectiva compleja que ajuste la influencia social, la biológica y el ámbito de libertad entre ambas. Muy interesante en este sentido leer a Morin^{xxvii}.

La segunda es que la configuración de la experiencia de Dios, la mística y la fe viene determinada (no en términos ontológicos) en gran medida por las condiciones de posibilidad.

La tercera es que, sin ser agorero ni catastrofista, se está produciendo un retroceso en el nivel de identificación de experiencias como religiosas, comprobable mediante una simple comparación estadística de las percepciones.^{xxviii}

Por último, que la eliminación expresiva de la experiencia de Dios es castrante para el desarrollo funcional de la personal y para la configuración completa de la humanidad de cada uno.

Ahora tenemos todas los ingenios para comprender al maestro Rahner. El cristianismo, en tanto religión, está basado en la relación hombre-hombre hombre-Dios. Rahner estaba

percatándose del progresivo vaciamiento de esta relación (ambas son una) y su metamorfosis en ideología, militancia, incorporación intelectual/afectiva/emocional, ética, moral... en beneficio de lo institucional y comprendió que por esa fuga también se producía el vaciamiento de su propia esencia por lo que un cristianismo sin mística no será una religión, luego no será cristianismo.

NOTAS AL PIE:

-
- ⁱ Jesuita, responsable académico de “Cristianismo y Justicia”
- ⁱⁱ “Documentos: Cuarenta años después del Concilio Vaticano II: La Iglesia ante el tercer milenio” Radio Nacional de España. Emitido el 09/03/2005
- ⁱⁱⁱ Celebrado sacerdote obrero de la Sierra Sur de Sevilla fallecido en 1995.
- ^{iv} MARINA, J.A. (2006): *¿Por qué soy cristiano?* Notas de autor
<http://www.joseantoniomarina.net/main.asp?pagina=0>
- ^v Germán Martínez Argote. Conferencia pronunciada en Madrid en Abril de 2007 con el título <<Sobre el origen de la religión. Paul Tillich y Xavier Zubiri.
- ^{vi} ZUBIRI, X. (1984): *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial
- ^{vii} WITTGENSTEIN, L. (1992): *Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Introducción a cargo de Isidoro Reguera. Barcelona: Paidós. Traducción Isidoro Reguera. Edición original en alemán 1960.
- ^{viii} DÁMASO ALONSO. *Búsqueda de la luz. Oración*
- ^{ix} Parafraseando GONZÁLEZ RUIZ, J.M. (1973, primera edición 1966): *El cristianismo no es un humanismo*, Barcelona: Ediciones de bolsillo.
- ^x BOURDIEU, P. (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos. Traducción de Thomas Kauf. Edición original en francés 1994.
- ^{xi} DUVIGNAU, J. (1990): *Herejía y subversión*, Barcelona: Icaria. Traducción del francés Daniel Laks.
- ^{xii} REGUERA, I. “Introducción” en WITTGENSTEIN, L.(1992) *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona: Paidós.
- ^{xiii} No me estoy refiriendo a los fenómenos de conversión de Berger y Luckman ni a los de Gerardus Van der Leuw, sino al patrimonio experiencial latente que ocurre en el individuo y que tiene manifestaciones externas en momentos determinados como pueden ser la emoción religiosa, la oración, la filantropía ofrecida en nombre de la divinidad, etc.
- ^{xiv} DREWERMANN, E. (1989): *Clérigos. Psicodrama de un ideal*, Madrid: Trotta. Traducción del francés Dionisio Minguez Fernández.

-
- ^{xv} BOFF, L. (1991, 13^a edic.): *Los sacramentos de la vida*, Santander: Sal Térrea. Traducción del portugués-brasileño J.C. Rodríguez Herranz.
- ^{xvi} CÁRITAS Y FUNDACIÓN FOESSA (1995): "V Informe sociológico sobre la situación de España. Sociedad para todos en el año 2000", en *Documentación Social*, nº 101 octubre-diciembre 1995.
- ^{xvii} GONZÁLEZ BLASCO, P. Y GONZÁLEZ ANLEO, J. (1992): *Religión y Sociedad en la España de los 90*, Madrid: Fundación Santa María Ediciones SM.
- ^{xviii} Tan es así que, en no pocos textos teológicos la fe es considerada la "adhesión a una persona: Jesús, Cristo".
- ^{xix} VER NOTA xiv.
- ^{xx} Es la actitud del que piensa que lo que se da y se dará- en el mundo exterior coincide -y coincidirá- con los postulados y exigencias de su catolicismo. Esto significa que acepta -y aceptará- todo los cambios dentro del mundo católico.
- ^{xxi} Otro segmento de católicos viven el mundo secular y el mundo religioso de manera separada, pero paralela. Los valores de cada mundo, las concepciones vitales, los principios morales y éticos son diferentes. Cada mundo avanza por un sendero y no hay por qué agredirse. El católico vive cada mundo por separado, lo que plantea una dicotomía de conducta, lo que implica una vivencia neurotizante y de un alto coste personal.
- ^{xxii} Algunos católicos piensan -quieren creer- que un mundo irá absorbiendo a otro
- ^{xxiii} Ciertos creyentes se sitúan fuera y «por encima» del mundo. Tratan de «iluminar» el quehacer del mundo secular desde su confortable nube, sobrevolando la tierra en la que «no viven» y «no están» porque, de hecho, estos creyentes no están implicados en el mundo y tampoco conocen la realidad. Este tipo de creyente no es un místico ni un ángel, es alguien que se ha refugiado en su propia superioridad ficticia.
- ^{xxiv} Otros católicos optan por la discrepancia y el juicio negativo. La actitud es la de vivir en un mundo hostil donde todos son enemigos (incluso otros católicos) a los que hay que «combatir».
- ^{xxv} ELÍADE, M. (2000; 1^a edic. 1999): *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Barcelona: Kairós. Traducción del inglés de Alfonso Colodrón.
- ^{xxvi} JAMES, W. (1986): *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona: Ediciones Península. Traducción del inglés J. F. YVARS.
- ^{xxvii} MORIN, E. (2002): *La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, Barcelona: Seix Barral. Traducción del francés M^a José Buxó-Dulce Montesinos.
- ^{xxviii} Por ejemplo entre la mencionada del informe FOESSA en 1995 y la que elaboró el DIS para el Sínodo Diocesano de Sevilla en el año 1971.