

2.



*La Calidad Académica,
un Compromiso Institucional*



Religión: ¿sabemos de lo que estamos hablando? Examen sobre la viabilidad de una categoría analítica para las ciencias sociales

Jean Paul Sarrazin

Sarrazin, Jean Paul
(2018).

Religión: ¿sabemos de lo
que estamos hablando?
Examen sobre la
viabilidad de una cate-
goría analítica para las
ciencias sociales.
Criterio Libre, 16 (29),
67-84
ISSN 1900-0642

RELIGIÓN: ¿SABEMOS DE LO QUE ESTAMOS HABLANDO? EXAMEN SOBRE LA VIABILIDAD DE UNA CATEGORÍA ANALÍTICA PARA LAS CIENCIAS SOCIALES*

RELIGION: DO WE KNOW WHAT WE ARE TALKING ABOUT?
AN EXAMINATION ON THE FEASIBILITY OF AN ANALYTICAL
CATEGORY FOR THE SOCIAL SCIENCES

RELIGIÃO: SABEMOS DO QUE ESTAMOS FALANDO?
EXAME SOBRE A VIABILIDADE DE UMA CATEGORIA ANALÍTICA
PARA AS CIÊNCIAS SOCIAIS

RELIGION: SAVONS-NOUS DONT NOUS PARLONS?
UN EXAMEN SUR LA VIABILITÉ D'UNE CATÉGORIE ANALYTIQUE
POUR LES SCIENCES SOCIALES

JEAN PAUL SARRAZIN**

Fecha de Recepción: 15 de febrero de 2018
Fecha de Aceptación: 19 de septiembre de 2018

RESUMEN

Este artículo presenta una revisión actualizada de las distintas definiciones del concepto de "religión" en las ciencias sociales. El objetivo de esta revisión fue encontrar una categoría analítica precisa, clara y suficientemente amplia para estudiar empíricamente la vasta gama de fenómenos socioculturales que pueden ser o han sido considerados como "religiosos", aunque no necesariamente se encuentren en comunidades organizadas, ni constituyan religiones institucionalizadas. Los resultados de esta revisión muestran que las definiciones son múltiples, divergentes y muchas de ellas son ambiguas

* Este artículo de revisión bibliográfica es producto del proyecto de investigación "Acercaamiento a las diversas religiosidades y espiritualidades de la comunidad estudiantil de la Universidad de Antioquia", el cual contó con financiación del Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia.

** Antropólogo con opción en Filosofía, Universidad de Los Andes; magíster en Migraciones y Relaciones Internacionales, Université de Poitiers; doctor en Sociología, Université de Poitiers. Vinculado como docente e investigador al departamento de sociología de la Universidad de Antioquia. Coordinador del Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad (Colciencias). jean.sarrazin@udea.edu.co ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8022-4674>.

e imprecisas, por lo que se dificulta cualquier intento de sistematización y se problematiza la distinción analítica entre lo religioso y los demás tipos de fenómenos socioculturales. Sin pretender abogar a favor de una de las definiciones, se señala acá la necesidad de utilizar cuidadosamente cualquiera de ellas, ya que cada una conlleva especificidades culturales, sesgos y limitaciones que resaltan ciertos aspectos de la realidad, mientras ocultan otros. Se concluye que la falta de claridad y consenso respecto al tema puede generar confusión e importantes malentendidos en la comunidad académica, lo cual entorpece la construcción del conocimiento científico. A pesar de la ausencia de una categoría analítica unificada, se observa que algunos de los elementos más destacados en las diferentes definiciones pueden constituir, en sí mismos, categorías analíticas útiles para la investigación empírica.

PALABRAS CLAVE:

Religión, sistemas de creencias, sociología de la religión, valores.

CLASIFICACIÓN JEL:

Z12, Z13.

ABSTRACT

This article presents an updated revision of the different definitions of the concept of "religion" in the social sciences. The objective of this revision was to find an analytical category that is precise, clear and sufficiently broad to empirically study the wide range of sociocultural phenomena that can be or have been considered "religious", even if they are not necessarily found in organized communities, or in institutionalized religions. However, the results of this revision show that the definitions are numerous, divergent, and many of them are ambiguous and imprecise, which is why any attempt at systematization is hindered and the analytical distinction between religious and other types of sociocultural phenomena is problematized. Without pretending to argue in favor of one of the definitions, the need to carefully use any of them is pointed out here, since each definition entails cultural specificities, biases and limitations that highlight certain aspects of reality, while hiding others. It is concluded that the lack of clarity and consensus on the subject can generate confusion and important misunderstandings in the academic community, which impedes the construction of scientific knowledge. Despite the absence of a unified analytical category, it is observed that some of the most prominent elements in the various definitions can constitute, in themselves, useful analytical categories for empirical research.

Keywords: belief systems, religion, sociology of religion, values.

JEL Classification: Z12, Z13.

RESUMO

Este artigo apresenta uma revisão em dia das diferentes definições do conceito de "religião" nas ciências sociais. O objetivo desta revisão era achar uma categoria analítica precisa, clara e suficientemente larga para estudar a vasta gama de fenômenos socioculturais que podem ser ou que foram considerados "religiosos", embora eles não necessariamente estão em comunidades organizadas, nem não constitua religiões institucionalizadas. Os resultados desta revisão mostram que as definições são múltiplas, divergentes e muitos deles são ambíguos e imprecisos, para isso que qualquer intenção de sistematização é impedido e problematiza-se a distinção analítica entre a coisa religiosa e os outros tipos de fenômenos socioculturais. Sem buscar se declarar a favor de um das definições, aqui está apontado a necessidade de usar qualquer um deles cuidadosamente, desde que cada um agüenta especificidades culturais, preconceitos e limitações que salientam certos aspectos da realidade enquanto esconderem outros. Conclui-se que a falta de clareza e consente com respeito a este assunto pode gerar confusão e malentendidos importantes na comunidade acadêmica, o que impede a construção do conhecimento científico. Embora não há uma categoria analítica unificada, é observado que alguns dos elementos mais notável nas diferentes definições podem constituir, em eles, categorias analíticas úteis para a investigação empírica.

Palavras chave: religião, sistemas de convicções, sociologia da religião, valores.

Classificação JEL: Z12, Z13.

RÉSUMÉ

Cet article présente une révision actualisée des distinctes définitions du concept de "religion" dans les sciences sociales. L'objectif de cette révision a été de trouver une catégorie analytique précise, claire et suffisamment ample pour étudier empiriquement la vaste gamme de phénomènes socioculturels qu'ils peuvent considérer ou qui se sont considérés "religieux", bien qu'ils non se trouvent nécessairement dans communautés organisées ou constituez des religions institutionnalisées. Les résultats de cette révision montrent que les définitions sont multiples, divergents et plusieurs d'elles sont ambiguës et imprécises, par ce quelle tentative de systématisation c'est compliqué et la distinction analytique est problématisée entre le religieux et les autres types de phénomènes socioculturels. Sans prétendre de plaider en faveur de l'une des définitions, ici on marque la nécessité d'utiliser soigneusement laquelle d'elles, puisque chacune supporte des spécificités culturelles, des biais et des limitations que ressortent certains aspects de la réalité, tandis qu'ils cachent les autres. On finit que le manque de clarté et de consentement à l'égard de ce sujet peut générer une confusion et des malentendus importants dans la

communauté académique, ce qui engourdit la construction de la connaissance scientifique. Bien qu'il n'y ait pas une catégorie analytique unifiée, on observe que certains des éléments plus détachés dans les différentes définitions peuvent constituer, par ils mêmes, des catégories analytiques utiles pour la recherche empirique.

Mots clés: religion, sociologie de la religion, systèmes de croyances, valeurs.

Classification JEL: Z12, Z13.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando decimos que estudiamos la religión, ¿precisamente a qué nos referimos en el mundo de las acciones humanas? Una primera respuesta puede parecer obvia: estudiamos lo que siempre hemos llamado “las religiones” o lo que *convencionalmente* se entiende como un fenómeno religioso. Pero esta respuesta, como veremos, no es en absoluto suficiente. Los fenómenos categorizados como “religiosos” generalmente han sido aquellos relacionados con las religiones institucionalizadas y tradicionalmente reconocidas, como el islam, el catolicismo, el judaísmo, el hinduismo, etc. Se asume simplemente que en el mundo hay un conjunto de religiones definidas, las cuales constituyen nuestro objeto de estudio. Esto es lo que Masuzawa (2005) ha denominado “el paradigma de las religiones del mundo”, un “paradigma” que ha fundamentado gran cantidad de investigaciones, empezando por el trabajo seminal de Max Weber (1978) sobre “las religiones del mundo”. Así, innumerables publicaciones científicas y eventos académicos se refieren a la religión o a los fenómenos religiosos, pero casi nunca se plantea de antemano sobre cuál definición de “religión” se basan.

Hace varias décadas, Evans-Pritchard (1973) aspiraba a demostrar “que aún hay muchas cosas que siguen inciertas y oscuras” (p. 16) a propósito del concepto de religión. Hoy podemos afirmar que la situación no es mucho más clara. De hecho, para las ciencias humanas, la búsqueda de una definición unificada, consistente y sistemática del concepto ha sido en vano (Arnal y McCutcheon, 2013; Stausberg, 2009). Encontrar una definición precisa o definir las condiciones suficientes y necesarias para que un fenómeno sea considerado “religioso” son tareas que se hacen aún más complejas debido a la gran diversidad de prácticas y/o creencias consideradas religiosas por los mismos académicos en las últimas décadas (Sauchelli, 2016), situación que se ejemplificará más adelante.

Si aspiramos, como es nuestro caso, a estudiar fenómenos que van más allá de lo que convencionalmente se considera como una “religión” o un “fenómeno religioso”, tendremos que preguntarnos ¿sobre cuál definición

nos basaremos para delimitar nuestro objeto de estudio dentro de la inmensa variedad de manifestaciones socioculturales? Esa es la pregunta práctica que originalmente motiva este artículo. Para responderla, nos embarcamos en una revisión que, en vez de permitirnos llegar a una solución puntual, como lo aspirábamos, nos llevó a una problematización mucho más profunda e interesante alrededor del concepto de religión y las posibilidades de estudio en este tema.

La definición de un concepto tan importante como el que nos atañe aquí no es una cuestión meramente semántica. Las definiciones hacen que se dirija la mirada y el análisis en ciertas direcciones, invisibilizando otras. Existen, como dice Luckmann (1973), formas de religión que se nos hacen invisibles debido a la definición parcializada que se ha manejado del concepto desde las ciencias sociales. En la antropología, por ejemplo, se ha asumido que las otras culturas también tenían una "religión", pero, como Evans-Pritchard (1973) señaló, la falta de una definición clara favoreció la proyección etnocéntrica de las concepciones académicas occidentales, dificultando así el conocimiento de las realidades locales y sus particularidades. En el mismo sentido, Berger (1974) notó que varias de las más importantes definiciones de la religión planteadas por académicos han invisibilizando la especificidad de las creencias locales y contribuyen a reforzar una visión secularizada del mundo (Berger, p. 128).

La revisión que se plantea acá permite examinar los diferentes aportes conceptuales que se han hecho desde la literatura académica sobre esta compleja y vasta área de estudios. En la primera parte de este artículo se critica la tendencia a limitar las investigaciones sobre religión a las instituciones, a las identidades, a las formas tradicionales, o incluso a las comunidades organizadas. Posteriormente se señala la historicidad y especificidad cultural del concepto, así como la arbitrariedad de los límites que impone, todo lo cual permite cuestionar su validez como una categoría universalmente válida. Acto seguido, se examinan los tipos de aproximaciones que se han dado al fenómeno religioso, resaltando algunas de las más importantes

definiciones del concepto que se han propuesto hasta nuestros días. A pesar de la ausencia de una definición clara y consensual, finalmente se observa que es posible encontrar en la literatura varias categorías analíticas útiles para la investigación empírica en diversos contextos sociales.

2. LO RELIGIOSO MÁS ALLÁ DE LAS RELIGIONES

Si se busca expandir el campo de estudio de lo religioso más allá de las tradicionales "religiones del mundo", debemos considerar seriamente observaciones como la de Luckmann (1973), quien critica la tendencia sociológica a identificar "religión" con "iglesia", limitando la investigación a las religiones institucionalizadas. "El cosmos sagrado penetra la realidad social objetiva sin que para ello se requiera de una base institucionalizada distinta y especializada" (Luckmann, 1973, p. 72). Para este autor, la "religión orientada hacia la iglesia" es solo una de las formas que toma lo religioso. En palabras de Parker (2010), debemos evitar el "sesgo *eclesiocéntrico*", y así maximizar los campos posibles de investigación empírica.

También es importante ir más allá de las identidades y las denominaciones religiosas. Muchos sujetos que comúnmente serían considerados por un investigador externo como miembros de una religión, niegan rotundamente pertenecer o ser seguidores de la misma. Por eso, no podríamos contentarnos con datos estadísticos basados en encuestas en donde se les pregunta a las personas "¿cuál es su religión?" o "¿a qué religión pertenece?" Existe en la modernidad una tendencia a "creer sin pertenecer" (Davie, 1990). Es evidente que "la adscripción religiosa ya no enmarca ni delimita las dinámicas creyentes de los individuos" (De La Torre, 2012, p. 218), motivo por el cual la pertenencia no permite anticipar las creencias y las prácticas.

Asimismo, debemos considerar el proceso de individualización que se vive en la modernidad, de manera que se ha pasado de hablar de religión como una cuestión comunitaria, a hablar de religión como una cuestión individual (Dumont, 1970). Esto favorece un quiebre entre el creer de los sujetos y la institución o la comunidad religiosa (Willaime, 1996). En relación con lo anterior, Heelas y Woodhead (2005) notan que en Occidente la experiencia personal de lo sagrado y lo trascendental toma cada vez más preeminencia sobre las religiones institucionalizadas que demandan conformidad doctrinal y seguimiento de sus reglas.

Para el caso de América Latina, una de las regiones del mundo más conocidas por ser tradicionalmente católica (Bastian, 2004; Parker, 2005), la religiosidad tampoco está confinada a la institucionalidad, y lo sagrado se presenta en diferentes esferas de la vida (Urrea y Castrillón, 2000). Un "sujeto religioso heterodoxo", cada vez más común, construye prácticas y creencias espirituales que no obedecen a una prédica sistemática y constante de agentes religiosos especializados (Parker, 2008, p. 345). Un ejemplo reciente y particularmente representativo de esto son los "new agers" (Sarrazin, 2012), cuya inclinación hacia el eclecticismo impide su encasillamiento en cualquier categorización clásica.

La ampliación del campo de estudio más allá de las iglesias y las denominaciones se presenta entonces como un avance necesario en la investigación religiosa. Por eso, es valioso el aporte de diferentes autores (a los que nos referiremos más adelante), quienes analizan, por ejemplo, el deporte, las terapias alternativas, el nacionalismo o el humanismo como religiones. Surge entonces el reto de encontrar fundamentos teórico-metodológicos útiles para el estudio científico de formas inéditas y aparentemente secularizadas que surgen bajo el proceso de transformación y de "disolución de lo religioso" (Bourdieu, 2000, p. 104), así como bajo los procesos de desinstitucionalización (De La Torre, 2012; Bidegain y Demera, 2005), individualización (Beck, 2009) y pluralización

(Berger, 2014; Beltrán, 2013) que ocurren en nuestra modernidad.

3. DESESENCIALIZANDO EL CONCEPTO Y LA DIFICULTAD DE TRAZAR LÍMITES

Recordemos que fue la modernidad secularista la que concibió que algo llamado "religión" sería una esfera separada de las otras esferas de la sociedad (Luckmann, 1973; Taylor, 2007). Gracias a esta separación fue igualmente concebible plantear investigaciones sobre el tema específico de la religión o lo religioso. Esto, sin embargo, debe ser problematizado. Así, para Smith (1982), la categoría "religión" es simplemente una demarcación arbitraria dentro de la cultura, es decir, que hablar de lo religioso no es más que la expresión de una forma de clasificación creada recientemente en la historia de Occidente y su tradición intelectual. En el mismo sentido, Smart (2005, p. 222) sostiene que, al analizar poblaciones reales, es imposible trazar una frontera que separe tajantemente lo religioso de lo que no lo es. A este propósito, Asad (1993, p. 53) resalta que lo político, lo jurídico, lo económico, etc., no están simplemente relacionados con lo religioso, sino que son inseparables de ello. En palabras de Derrida, "sería preciso disociar los rasgos esenciales de lo religioso como tal de aquellos otros que, por ejemplo, fundan los conceptos de lo ético, de lo jurídico, de lo político o de lo económico. Ahora bien, nada es más problemático que una disociación semejante" (Derrida, 1996, p. 42).

Queda claro entonces que los límites que separan lo religioso de lo secular pueden ser sumamente difusos y cuestionables (Beyer, 2013). Esta constatación que se viene haciendo desde hace pocas décadas en la academia corresponde con

las afirmaciones de algunos grupos sociales en donde se subraya que la religión no puede ser entendida ni tratada como una esfera aparte de los demás aspectos de la vida humana. Por ejemplo, algunos miembros activos de iglesias pentecostales afirman que lo suyo no es una religión sino un “estilo de vida” (Sarrazin y Arango, 2017), o ciertos musulmanes conversos sostienen igualmente que el islam no es una religión sino una “forma de vivir” (Sarrazin y Rincón, 2015); por demás, estas personas no se definen a sí mismas como “religiosas” ni como “creyentes en una religión”; sus valores o sus comportamientos en tanto que “buenos cristianos” o “buenos musulmanes” se entrelazan con todas las facetas de sus vidas e influyen en cualquiera de sus decisiones, ya sean políticas, económicas, familiares, etc. Por eso “el creyente no acepta una cultura y un estilo de vida definido exclusivamente desde los parámetros de la secularización” (Mardones, 2006, p. 13).

Por otra parte, lejos de ser un concepto universal, la palabra “religión” en realidad no tiene equivalentes en lenguas tan influyentes como el sánscrito, el griego o el árabe (Debray, 2005); ni siquiera en latín se encuentra el equivalente a lo que entendemos hoy por “religión” (McCutcheon, 2007). Sabemos que la palabra proviene del latín “*religio*”, pero en la Roma antigua este vocablo designaba el culto, es decir, un conjunto de celebraciones públicas reconocidas por el Imperio romano (Debray, 2005). Es así que el cristianismo no era en ese momento una “*religio*”. Fue solo más tarde cuando la palabra se utilizó políticamente por los cristianos, en su esfuerzo por encontrar reconocimiento y aceptación de sus cultos frente al Imperio (Possamai, 2012, p. 18). “*Religio*”, en ese contexto socio-histórico, era un término que tenía connotaciones positivas y se oponía al término de “*superstitio*”, este último con connotaciones negativas.

Es bien sabido que la etimología más ampliamente difundida de la palabra “religión” apunta al concepto latino de “*religare*”, “volver a unir o a ligar”. Sin embargo, poco se puede inferir de allí, ya que no es claro a qué tipo de unión se hace referencia, o qué es lo que supuestamente se une en concreto. De otra parte, hay quienes dudan de

que “*religare*” sea el concepto de origen. Ingold (2015, p. 42), por ejemplo, plantea que el origen puede estar en “*relegere*”, “volver a leer”, aunque tampoco queda claro qué es lo que se volvería a leer: ¿los textos sagrados, la naturaleza, las señales de los dioses...? Así pues, los supuestos orígenes de la palabra proporcionan muy pocas pistas para definir una categoría analítica útil en la investigación empírica.

La idea de que en todas las sociedades del mundo se puede encontrar una “religión”, y que se trata de *algo* (una “esfera”, podríamos decir) separado de lo demás, es una suposición que solo comienza a darse hacia el siglo XVIII, con el desarrollo del pensamiento científico y la expansión colonial europea. Este desarrollo lleva a que, más tarde, el mundo académico imagine la posibilidad de estudiar temas como las “religiones comparadas”, las “religiones del mundo” o las “religiones primitivas” (Hedges, 2017, p. 52). Así, aunque comúnmente se crea que la religión es un concepto que nos permite entender las culturas pre-modernas o no modernas, en realidad el concepto es una invención moderna (Nongbri, 2013). En el mismo sentido, Asad (2007) pone en duda que la religión sea una categoría analítica universalmente válida y, por el contrario, invita a buscar los orígenes de semejante suposición en la modernidad occidental.¹

Críticas como las antes mencionadas han hecho que algunos autores sugieran dejar de usar la palabra “religión” como categoría analítica (Asad, 1993; Fitzgerald, 2000; W.C Smith, 1978; J. Smith, 1982; Masuzawa, 2005; McCutcheon, 2007). Otros autores, como Schilbrack (2012), aunque no desconocen la compleja problemática, insisten en que, como académicos, no debemos desterrar el concepto, ya que con esto estaríamos desechando un corpus teórico extremadamente rico e importante, y asimismo quedaríamos en una suerte de vacío conceptual que no permitiría hacer avanzar el conocimiento. ¿Cuáles son entonces las propuestas, y qué elementos podemos rescatar de ellas?

¹ Se trata de una estrategia moderna de dominación y exclusión, pero este tema tendrá que ser abordado en otro lugar.

4. DEFINICIONES Y ENFOQUES

En los comienzos de las ciencias sociales, autores del siglo XIX como Edward Tylor (1981) o James Frazer (2011), desde una perspectiva evolucionista, asociaron la religión a las creencias en seres o fuerzas sobrenaturales.² Entre estos seres o fuerzas se incluía a los dioses, el alma de los muertos o los espíritus de la naturaleza en general. Así, Tylor (1981) define religión como la “creencia en seres espirituales” (p. 27). El recurso al concepto de lo sobrenatural se extiende hasta nuestros días. Por ejemplo, para Bainbridge (2005) “la religión se refiere a sistemas de compensadores generales basados en suposiciones sobrenaturales” (p. 5). Más recientemente, Davidsen (2014), por su parte, define la religión como “creencias, prácticas, experiencias y discursos que asumen la existencia de agentes, mundos y/o procesos sobrenaturales” (p. 31). En cualquier caso, lo sobrenatural sería, para los sujetos religiosos, una categoría de agentes que tienen el poder de causar efectos en el mundo material. Como veremos, otras definiciones dirigen la mirada hacia aspectos muy distintos.

Max Weber no proveyó una definición específica y sintetizada de la religión. Este autor advirtió que no trataría “la ‘esencia’ de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria” (Weber, 2002, p. 328). Las acciones comunitarias analizadas por Weber son justamente aquellas que se dan en el seno de lo que convencionalmente se entendía y se entiende como “las religiones del mundo”.

Desde otra corriente intelectual, los teóricos sustantivistas, generalmente de confesión cristiana, consideran que existe una esencia o sustancia *sui generis*, la cual no es reductible ni equiparable a

² Esta noción tuvo una gran influencia especialmente en la antropología e implicaba suponer que el pensamiento religioso es un tipo de razonamiento “primitivo” y errado, por cuanto establece relaciones de causalidad falsas. Semejante suposición, por supuesto, no puede ser desligada del contexto secularista de la modernidad y de las relaciones de poder que se establecieron en el proceso de colonización (Arnal, 2001).

ningún otro fenómeno sociocultural o psicológico. El problema de este tipo de acercamientos es que supone la presencia de seres, esencias, fuerzas, vivencias o estados que no son del todo comprensibles o investigables mediante los métodos científicos. Otto (2005), por ejemplo, asume que la religión se refiere a la experiencia de un “*mysterium tremendum et fascinans*”. Otto recurre a términos que no son del todo claros, especialmente para quien no comparte el universo simbólico cristiano. Por otro lado, este importante autor reconoció que la comprensión de ese “*mysterium tremendum*” pasa por la vivencia o reacción sentimental que tenemos al entrar en contacto con *ello*. Lo mismo puede decirse de las experiencias “numinosas” (del latín “*numen*”: dios) de las que el mismo autor habla. En estos casos, un investigador que jamás ha tenido aquellos tipos de experiencias no podría realmente entender el fundamento de las religiones. Eliade (1996) retoma la noción de Otto, explicando que se trata de “algo” de lo que, aparentemente, no podemos dar cuenta del todo, y que sería “completamente otro” (“*ganzandere*” en la lengua germana que es la de Otto).

El reconocido sociólogo Peter Berger, en *El dosel sagrado* propone que “la religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado” (Berger, 1971, p. 40). Basándose en Otto y Eliade, este autor añade: “entendemos aquí por ‘sagrado’ una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él, que —según se cree— reside en ciertos objetos de la experiencia” (p. 40). Ese poder misterioso y temible se puede vincular con el *mysterium tremendum*, el cual, a su vez, es algo “totalmente otro”. Aunque *El dosel sagrado* sea una obra frecuentemente citada en los estudios científicos sobre religión, esta definición ha sido criticada recientemente, ya que tampoco es clara ni operacional (Nizigama, 2014). El mismo Berger, más tarde en su carrera (1974), asegura que la comprensión de eso totalmente Otro escapa a la investigación científica.

En trabajos más recientes, otros autores han insistido en la idea de lo “*ganzandere*”. Csordas (2004), por ejemplo, propone que la religión es elaborada a partir de un sentido profundo de

alteridad radical: “*religión is predicated on and elaborated from a primordial sense of ‘otherness’*” (p. 164). Por otro lado, Csordas explica que esa alteridad es parte de lo que implica estar en el mundo, parte de ser humano, así como parte de la subjetividad y la intersubjetividad (p. 163). Otros trabajos más recientes asocian lo religioso a algo Otro que está “ausente”, “más allá”, o es “invisible” (Meyer, 2015, p. 336-337; Audinet, 2000, p. 2.078). Este tipo de ideas, aunque sugestivas e interesantes en ciertos sentidos, difícilmente pueden tomarse como una categoría analítica precisa y lista para ser utilizada en una investigación empírica.

Aquella otredad, eso Otro que estaría más allá, puede asociarse al concepto de trascendencia, el cual ha sido también utilizado para caracterizar la religión por parte de algunos autores. Sin embargo, el concepto de trascendencia es polisémico y también puede ser muy ambiguo. Para Berger (1974), la trascendencia es una realidad Otra, “paralela”, como la “antecámara” de la realidad cotidiana (p. 130). En una vena similar, Taylor (2007) considera que la trascendencia permitiría entender el fundamento de diferentes religiones como el cristianismo o el budismo. Para este autor, el concepto de trascendencia se refiere a aquello que está “más allá de la vida humana” (p. 15); una transformación que está más allá de cualquier noción de prosperidad en este mundo (p. 510). Todo ello puede recordar, en cierto sentido, la noción de lo sobrenatural. En cambio, según otros autores, como Luckmann (1991), podemos encontrar trascendencias en las ideas de realización personal (trascender el yo actual para ser “otra persona”) o en las ideologías políticas que plantean trascender la realidad social actual (pp. 172-174). Existe pues lo que Luckmann (2008) llama “trascendencias de este mundo” (p. 147), lo cual es contrario a lo que proponen Berger o Taylor.

Desde la vertiente teórica funcionalista, cuyo principal referente clásico es Émile Durkheim, tenemos aun otro tipo diferente de definiciones. Para el célebre sociólogo francés, “La religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas,

interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas” (Durkheim, 1982, p. 42). Una de las críticas que se puede hacer a esta definición es, por supuesto, su referencia al concepto de Iglesia. Como se señaló, las ciencias de la religión actualmente buscan poder ir más allá de este enfoque “eclesiocéntrico”. De otro lado, la noción de “sistema solidario” también ha sido criticada, como veremos más adelante.

Obviando lo anterior, el concepto de lo sagrado también es central en esta definición y sería la característica distintiva de lo religioso. Como pocos autores, Durkheim (1982) precisó lo que son las “cosas sagradas”. Primero, cabe notar que se puede tratar de “cosas” de todo tipo, incluyendo objetos materiales, palabras, ritos, gestos, etc. (p. 33). En cualquier caso, “las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan” (Durkheim, 1982, p. 36). Lo sagrado correspondería entonces a una categoría especial y protegida gracias a las prohibiciones que recaen sobre ella: las cosas sagradas no deben ser destruidas, vulneradas ni cuestionadas, a lo que se suma que tienen una posición privilegiada en la jerarquía de los seres (1982, p. 33). Como se ve, esta noción de lo sagrado no corresponde con lo que Berger (antes citado) entiende por ello.

En desarrollo de la tradición funcionalista, una de las definiciones más ampliamente utilizadas en las últimas décadas es la de Clifford Geertz (1973), para quien la religión es:

a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic. (p. 90).³

³ Es conveniente citar la versión original en inglés, ya que la traducción publicada en español (Geertz, 2003, p. 89) asume que la palabra “*factuality*” equivale a “efectividad”, lo cual se puede prestar para equívocos. Una traducción más justa de “*factuality*” debería referirse a los hechos (facts) que se consideran reales.

Esta definición, sin embargo, no especifica qué tan poderosos, persuasivos o durables deben ser esos estados de ánimo, de manera que podamos categorizarlos analíticamente como religiosos. Además, muchos tipos de cosmovisiones e ideologías pueden proponer aquellas concepciones de un orden general de existencia que generan estados anímicos y motivaciones fuertes y duraderas, razón por la cual no queda claro lo que distinguiría la religión como categoría analítica.

Tanto la definición de Durkheim como la de Geertz han sido criticadas por su uso del concepto de “sistema”, ya que este lleva a suponer que se trata de un todo unificado con un orden interno claramente definido. Quizá los teólogos o ciertas autoridades religiosas logren plantear, en ciertos casos, tales sistemas unificados e íntegramente coherentes, pero las creencias de las mayorías poblacionales no obedecen a tales esfuerzos sistematizados. En efecto, una parte considerable de los creyentes en el mundo construye sus creencias y prácticas a partir de los recursos culturales que tienen disponibles (Hedges, 2017, p. 22), lo cual se lleva a cabo en una suerte de bricolaje cultural (Beck, 2009; Hervieu-Léger, 1999). Las poblaciones, por ejemplo, pueden combinar ortodoxias tradicionales con elementos de la cultura popular, del arte y, más recientemente, de los medios masivos de comunicación (Possamai, 2002; Cusack, 2012). Así, los fenómenos religiosos pueden incluir elementos ajenos a un sistema instituido por las élites, formando conjuntos sincréticos que en realidad no obedecen a delimitaciones ni a principios sistémicos (McGuire, 2008).

Aunque la definición de Geertz es importante porque insiste en la relación entre lo religioso, lo simbólico, los estados anímicos y las motivaciones humanas, volvemos a la pregunta por lo que definiría la especificidad de lo religioso. En otra parte de su obra, Geertz (1973, p. 129) afirma que un sistema religioso está constituido por “símbolos sagrados”; lo sagrado sería el elemento distintivo de la religión, pero, como muchos otros autores, no relaciona explícitamente lo que entiende por el término. Si acaso se refiere al concepto de Durkheim, cabe recordar que este último autor dio a entender que la patria, la revolución, el progreso

Tanto la definición de Durkheim como la de Geertz han sido criticadas por su uso del concepto de “sistema”, ya que este lleva a suponer que se trata de un todo unificado con un orden interno claramente definido. Quizá los teólogos o ciertas autoridades religiosas logren plantear, en ciertos casos, tales sistemas unificados e íntegramente coherentes, pero las creencias de las mayorías poblacionales no obedecen a tales esfuerzos sistematizados.

o la democracia, pueden ser "cosas sagradas" en la modernidad (Durkheim, 1898, pp. 17-18), lo cual nos lleva, nuevamente, a cuestionar la separación que generalmente se hace entre lo secular y lo religioso.

Respecto a este tipo de definiciones funcionales, Spiro (1966, p. 89) notó que es prácticamente imposible establecer una frontera sustancial que permita distinguir lo religioso de otros fenómenos socioculturales. Fitzgerald (2000), muchos años después, insiste en esta conclusión y observa que, por este camino, la categoría analítica de "religión" se va a diluir hasta desaparecer. Las definiciones funcionales expandirían tanto el horizonte de posibilidades, que cualquier idea, acción, cosa o experiencia valorada colectivamente podría considerarse religiosa (Fitzgerald, 2000, p. 222). Las inquietudes de este autor se basan, entre otras, en obras como la de Smart (1983), quien considera que ideologías como el nacionalismo, el marxismo o el humanismo pueden ser estudiadas como religiones. Para este último autor, las cosmovisiones ("worldviews") seculares pueden cumplir las mismas funciones que las religiones tradicionales (Smart, 1983). Siguiendo esta perspectiva, Benthall (2008) analiza el comunismo, el nazismo o algunos movimientos artísticos del siglo XX bajo la categoría de "para-religiones".

No obstante, propuestas como la de Smart han sido controvertidas. Al pretender analizar las cosmovisiones seculares en el mismo plano que las religiones, parecería que la religión o lo religioso, entonces, no tiene ningún significado específico. Por otro lado, es al menos sorprendente la ausencia de conceptos como lo trascendente, lo sagrado o lo sobrenatural en los análisis de este autor, conceptos que son fundamentales en otras teorías de lo religioso.

Sin haber resuelto el problema anterior, la teoría en ciencias sociales nos presenta aun otro tipo de definiciones de religión. En este caso, se nos habla de nociones como el sentido último de la vida, los intereses de más alto valor, o las preocupaciones y los compromisos que tienen mayor importancia para las personas. Aquí, de nuevo, se evidencia la dificultad de trazar la línea divisoria entre lo

religioso y lo que no lo es. Pero veamos algunos de los avances en este otro tipo de definiciones.

El teólogo Paul Tillich (1971), quien de entrada problematiza una separación tajante entre la religión y la cultura, insiste en la interdependencia de estas dos esferas, y propone que la religión, en un sentido amplio del término, es "interés último". Esta expresión en español es una traducción de la expresión inglesa "*ultimate concern*", la cual podría entenderse también como "preocupación última", aquello que en últimas nos preocupa, nos importa o nos concierne de manera más profunda. Tillich aclara que este estado de "preocupación" genera demandas de una seriedad incondicional, por lo que el sujeto se siente motivado en lo más profundo de su ser.

Concomitantemente, Flood (2012, p. 2) plantea que las religiones son "ways of being in the world which make strong claims and demands upon people and while they are concerned with socialization, they primarily function to address questions of ultimate meaning". La expresión "*ultimate meaning*", distintiva en este tipo de definiciones en lengua inglesa, también resulta difícil de traducir al español; corresponde aproximadamente a lo que en últimas es más significativo para las personas, y con el sentido último de la existencia. Flood añade que no se trata simplemente de proposiciones acerca del mundo, sino de respuestas viscerales basadas en profundas convicciones. Mientras que Tillich habla del "interés último", Flood habla del "significado último". Ambos conceptos están relacionados con los valores últimos. La interrelación y mutua dependencia entre los significados, las valoraciones, las preocupaciones y los intereses, es un tema que ha recibido recientemente una renovada atención (Sarrazin, 2015) y es, por supuesto, un aspecto importante de las religiosidades.

En la misma vena, Schilbrack (2012) nota que varios de los recientes trabajos en donde se trata de definir la religión en un sentido amplio e incluyente del término, concluyen que se trata de aquello que las personas consideran como sus más profundas preocupaciones (p. 106). Asimismo, Schilbrack cita al sociólogo Milton Yinger, quien

definió religión como la manera en que un grupo humano responde ante lo que considera como los problemas más importantes de la vida ("*ultimate problems of life*"). La definición de los problemas o preocupaciones se relaciona, valga insistir, con la cuestión del sentido y las valoraciones.

Refiriéndose a la categoría de los Nuevos Movimientos Religiosos, ampliamente trabajada en décadas recientes, Eileen Barker señala la dificultad subyacente a la cuantificación de este tipo de movimientos, ya que muchos de sus miembros niegan pertenecer a un grupo religioso, prefiriendo ser clasificados como parte de un movimiento filosófico, espiritual o educativo (p. 805). En sintonía con las definiciones que acabamos de ver, el criterio para establecer si estos movimientos son religiosos, según la reconocida socióloga de las religiones, consistiría en establecer si ellos pretenden abordar lo que serían las cuestiones de mayor interés o importancia ("*questions of ultimate concern*") para el ser humano (Barker, 2015, p. 805).

En una línea similar, Edward Bailey desea entender lo religioso en un sentido amplio del término y propone el concepto de "religión implícita", el cual permitiría analizar cualquier tipo de práctica cotidiana, al preguntarnos si en ella existe alguna manifestación de religiosidad (Bailey, 2009; 2010). Asimismo, se pretende ampliar las posibilidades de investigación de lo religioso hacia terrenos que se consideran totalmente secularizados. De hecho, el mismo Bailey (2010, p. 272) dice haber tenido originalmente la intención de estudiar lo que llamó la "religión secular": aquellas manifestaciones de lo religioso que, sin reconocerse abiertamente como tales, existen incluso en los contextos culturales supuestamente más secularizados de la modernidad.

Para explicar el concepto de religión implícita, el autor se remite a la noción de "*commitments*" (Bailey, 2010, p. 272), que se refiere a aquello con lo cual las personas están incuestionablemente comprometidas (aun sin expresarlo explícitamente). La noción de "*commitments*" es complementada por el autor con la frase "*intensive concerns with extensive effects*" (Bailey, 2010, p. 272). Se

trata de hacer referencia, una vez más, a las preocupaciones o intereses de mayor importancia y cuyos efectos se manifiestan en diferentes momentos y actividades de la vida de los individuos. Por ejemplo, un pasatiempo puede tomar la forma de una religión implícita para una persona si, y solo si, ella está comprometida con dicho pasatiempo de manera incuestionable, lo considera parte de lo más importante en su vida, y le genera preocupaciones que conllevan acciones en diferentes aspectos de su vida, más allá de las actividades exclusivas del pasatiempo mismo.

Varios investigadores en diferentes países han utilizado el concepto de "religión implícita" (Dupré, 2005; Dyczewska, 2008; Gauthier, 2005; Pärna, 2006). No obstante, se ha criticado el uso de la palabra "religión", ya que lleva a pensar erradamente que se trata de formas institucionalizadas (Schnell y Pali, 2013); igualmente, y por obvias razones, se ha considerado que la noción de "*commitments*" es muy general, incluso vaga, e incluiría un espectro de fenómenos socioculturales demasiado amplio.

En este tipo de definiciones, nuevamente, no está nada claro lo que distinguiría a lo religioso de muchos otros tipos de fenómenos, actos, experiencias, sentimientos, etc. Sin embargo, el uso del superlativo en estas definiciones es un rasgo común. Se habla de lo *más* significativo, lo que *en últimas* importa más, las preocupaciones o los compromisos de *mayor* importancia. Comprender la religión haría entonces parte de comprender un tipo de significados, preocupaciones, intereses, valores y compromisos cuya particularidad radicaría en su gran importancia y en su carácter no relativo ni cuestionable para los sujetos sociales.

CONCLUSIÓN

El término "religión" no es una categoría neutral ni libre de problemas; al contrario, se trata de un término fuertemente connotado y criticado, que debemos entender como el producto de un contexto sociohistórico y cultural particular. De hecho, es la modernidad la que construye la idea

según la cual la religión es una esfera separada, una categoría específica de acciones humanas que puede estudiarse en cuanto tal. De otra parte, los principales tipos de definiciones que se han planteado al respecto difieren considerablemente. Tales diferencias entre las definiciones impiden incluso encontrar un común denominador o una definición integradora. Tampoco parece sensato pretender imponer en la comunidad académica una de las definiciones existentes, ya que no hay indicios de que una de ellas en particular sea más apropiada que las demás. Por otro lado, proponer una nueva definición, sea cual sea, solo aumentará la miscelánea conceptual ya existente.

Debemos asumir entonces que la comunidad académica no tiene en la "religión" una categoría analítica unificada y que, aunque llegáramos a un consenso al respecto, es dudable que constituyera una categoría válida para el estudio empírico en cualquier grupo humano del planeta. La ausencia de una definición clara, estable y consensual de religión no impide, por supuesto, que se valore la producción de conocimiento sobre los fenómenos que tradicional y comúnmente se han considerado como religiosos. Sin embargo, también es muy importante investigar más allá de esos tradicionales fenómenos, y para ello será necesario aclarar de antemano cuáles son precisamente las categorías analíticas con las que vamos a trabajar; de lo contrario, la comunicación entre investigadores será confusa y, por ende, se limitará la producción del conocimiento científico. La claridad conceptual por la que abogamos no implica necesariamente la concepción de la religión como un dominio aparte; como se observó, ninguna de las definiciones operacionales para la investigación social y *empírica* plantea una frontera tajante que separe lo religioso del mundo sociocultural en general.

Aunque no sea necesario abolir la utilización de palabras como "religión", "religiosidad" o "religioso" en las ciencias sociales, como algunos autores han propuesto, tampoco podemos seguir ocultando o negando los problemas que ello implica. Si decidimos utilizar dichas palabras, será siempre conveniente precisar a cuál definición nos acogeremos, examinando sus sesgos, limitaciones

e implicaciones; cada tipo de definición orienta las observaciones empíricas y los análisis en ciertos sentidos, mientras que invisibiliza otras características de las realidades sociales. Incluso las definiciones más generales que se han planteado pueden excluir un buen número de características que se han considerado como "religiosas" a lo largo de la historia.

Asimismo, es importante reconocer que la categorización de un fenómeno, un comportamiento o un grupo social como "religiosos", constituye un acto del lenguaje cuyas interpretaciones pueden ser tan variadas como antagónicas, generando malentendidos o falsas suposiciones. Cuando una persona afirma, por ejemplo, que "las religiones proporcionan esperanza de salvación a sus seguidores" (basándose en una perspectiva weberiana), se hace una generalización indebida, ya que esa característica de proporcionar esperanza de salvación no necesariamente está presente en todos aquellos fenómenos reconocidos como "religiosos".

La multiplicidad de definiciones, acepciones y connotaciones del término lleva también a un tipo de confusión comunicacional cuyas consecuencias pueden ser graves. Cuando alguien afirma que cierto fenómeno es "religioso", lo hace creyendo transmitir un mensaje; no obstante, su interlocutor puede haber recibido un mensaje muy diferente, ya que ambos sujetos tienen nociones distintas de la categoría en cuestión. Este tipo de confusiones también se podría evitar si adquirimos consciencia de la diversidad de definiciones existente y procuramos explicitar las características *específicas* a las cuales nos referimos. La revisión presentada en este artículo permite observar que algunas de esas características específicas han sido identificadas bajo conceptos como lo sagrado, lo sobrenatural, la trascendencia, las preocupaciones últimas, el sentido último, etc. Cada uno de esos conceptos puede constituir una categoría analítica útil para la investigación de las realidades sociales, aunque cada uno de ellos deberá, igualmente, ser problematizado y definido cuidadosamente. Esto plantea un nuevo reto que será afrontado en un próximo momento.

REFERENCIAS

- Arnal, W., & McCutcheon, R. (2013). *The Sacred is the Profane. The Political Nature of 'Religion'*. New York: Oxford University Press.
- Arnal, W. (2001). The Segregation of Social Desire. 'Religion' and Disney World. *Journal of the American Academy of Religion*, 69 (1), pp 1-19.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2007). Explaining the global religious revival. The Egyptian case. En: Ter Haar, G. y Tsuruoka, Y. (eds.) *Religion and Society: An Agenda for the 21st Century. International Studies in Religion and Society, Volume 5*. Leiden: Brill Academic Publishers, pp. 101-121.
- Audinet, J. (2000). La religion, lieu d'émergence de l'altérité. En: Lenoir, F., y Tardan-Masquelier, Y. (eds.) *Encyclopédie des Religions. Vol. II*. Paris: Bayard, pp. 2077-2083.
- Bailey, E. (2009). Implicit religion. En: Clarke, P. (comp.) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 801-816.
- Bailey, E. (2010). Implicit Religion. *Religion*, 40, pp. 271-278, doi: 10.1016/j.religion.2010.07.002
- Bainbridge, W. (2005). Atheism. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 1(1), pp. 1-23.
- Barker, E. (2015). New Religious Movements. En: Wright, J. (ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Volume 16*. Amsterdam: Elsevier, pp. 805-808. doi:10.1016/B978-0-08-097086-8.84024-6
- Bastian, J. P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En: Bastian, J. P. (ed.) *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 155-174.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Beltrán, W. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, 63(175), pp. 57-85.
- Benthall, J. (2008). *Returning to religion: why a secular age is haunted by faith*. London: I.B. Tauris.
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger P. (1974). Some second thoughts on substantive versus functionalist definitions of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2), pp. 125-133.
- Berger, P. (2014). *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Beyer, P. (2013). Questioning the secular/religious divide in a post-Westphalian world. *International Sociology*, 28 (6), pp. 663-679. doi: 10.1177/0268580913507070
- Bidegain, A. M. y Demera, J. D. (2005) (comps.) *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Csordas, T. (2004). Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. *Current Anthropology*, 45(2), pp. 163-185.

- Cusack, C. (2012). The Gods on Television: Raman and Sagar's Ramayan, Politics and Popular Piety in Late Twentieth-century India. En: Possamai, A. (ed.) *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill, pp. 279-298.
- Daidsen, M. (2014). *The Spiritual Tolkien Milieu. A Study of Fiction-based Religion*. Tesis de doctorado en filosofía. Leiden: Universidad de Leiden.
- Davie, G. (1990). Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), pp. 455-469.
- De La Torre, R. (2012). *Religiosidades nómadas*. Guadalajara: CIESAS.
- Debray, R. (2005). *Les communions humaines. Pour en finir avec la 'religion'*. Paris: Fayard.
- Derrida, J. (1996). Post-scriptum. En: Derrida, J. y Vattimo, G. (eds.), *La religión*. Madrid: PPC, pp. 37-106.
- Dumont, L. (1970). Religion, Politics and the Individualistic Universe. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, pp. 31-41. doi: 10.2307/3031738
- Dupré, W. (2005). The quest for myth as a key to implicit religion. *Implicit Religion*, 8(2), pp. 147-165.
- Durkheim, É. (1898). De la définition des phénomènes religieux. *Année sociologique*, 2, pp. 1-28.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Dyczewska, A. (2008). Vegetarianism as an example of dispersed religiosity. *Implicit Religion*, 11(2), pp. 111-125.
- Eliade, M. (1996). *Lo Sagrado y lo Profano*. Bogotá: Labor.
- Evans-Pritchard, E. (1973). *Las Teorías de la Religión Primitiva*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. (2007). Encompassing Religion, Privatized Religions, and the Invention of Modern Politics. En: Fitzgerald, T. (ed.) *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. London: Equinox, pp. 211-240.
- Flood, G. (2012). *The Importance of Religion: Meaning and Action in our Strange World*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Frazer, J. G. (2011). *La Rama Dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gauthier, F. (2005). Orpheus and the underground: raves and implicit religion. *Implicit Religion*, 8(3), pp. 217-265.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (2003). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Hedges, P. (2017). Multiple Religious Belonging after Religion: Theorising Strategic Religious Participation in a Shared Religious Landscape as a Chinese Model. *Open Theology*, 3, pp. 48-72.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- Ingold, T. (2015). Soñando con dragones. Sobre la imaginación de la vida real. *Nómadas*, 42(1), pp. 13-31.
- Luckmann, T. (1973). *La Religión Invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luckmann, T. (1991). The New and the Old in Religion. En: Bourdieu, P., y Coleman, J. S. (eds.) *Social Theory for a Changing Society*. San Francisco: Westview Press, pp. 167-182.

- Luckmann, T. (2008). *Conocimiento y Sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Madrid: Trotta.
- Mardones, J. M. (2006). Religión y Democracia. *Cuestiones Teológicas*, 33(79), pp. 9-26.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McCutcheon, R. (2007). *Studying Religion: An Introduction*. New York: Routledge.
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, B. (2015). Picturing the Invisible. Visual Culture and the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 27, pp. 333-360.
- Nizigama, I. (2014). The Sacred Canopy: Une approche fonctionnelle Inadaptée à l'étude du religieux en modernité? *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 45 (1), pp. 6-25. doi: 10.1177/0008429815622745
- Nongbri, B. (2013). *Before Religion: A history of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Otto, R. (2005). The Idea of the Holy. En: McCutcheon, R. (ed.) *The insider/outsider problem in the study of religion: a reader*. New York: Continuum, pp. 74-81.
- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, pp. 35-56.
- Parker, C. (2008). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. En: Alonso, A. (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 337-364.
- Parker, C. (2010). El eclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental. En: Gutiérrez Martínez, D. (coord.) *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidad de lo simbólico en el mundo actual*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, pp. 47-69.
- Pärna, K. (2006). Believe in the net: the construction of the sacred in Utopian tales of the Internet. *Implicit Religion*, 9(2), pp. 180-204.
- Possamai, A. (2002). Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities. *Journal of Consumer Culture*, 2(2), pp. 197-218.
- Possamai, A. (2012). Yoda goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-Real Religions. En: Possamai, A. (ed.) *Handbook of Hyper-Real Religions*. Leiden: Brill, pp. 1-21.
- Sarrazin, J. P. (2012). New Age en Colombia y la Búsqueda de Espiritualidad Indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), pp. 139-162.
- Sarrazin, J. P. (2015). Aportes para el estudio empírico de los valores y su difusión social. *Virajes: Revista de Antropología y Sociología*, 17(1), 135-158.
- Sarrazin, J. P., y Arango, P. (2017). La Alternativa Cristiana en la Modernidad Tardía. Razones de la Migración Religiosa del Catolicismo al Pentecostalismo. *Revista Folios*, 46, pp. 41-54. doi: <http://dx.doi.org/10.17227/01234870.46folios41.54>
- Sarrazin, J. P., y Rincón, L. (2015). La conversión al Islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad. *Revista de Estudios Sociales*, 51, pp. 132-145. doi: <http://dx.doi.org/10.7440/res51.2015.10>.
- Sauchelli, A. (2016). The Definition of Religion, Super-empirical Realities and Mathematics. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*

- und Religions philosophie*, 58(1), 67-75.
doi: 10.1515/nzsth-2016-0005.
- Schilbrack, K. (2012). The Social Construction of 'Religion' and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald. *Method and Theory in the Study of Religion*, 24, pp. 97-117.
- Schnell, T., & Pali, S. (2013). Pilgrimage Today: The Meaning-Making Potential of Ritual. *Mental Health, Religion & Culture*, 16(9), pp. 887-902.
- Smart, N. (1983). *Worldviews*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Smart, N. (2005). Within and without religion. En: Mccutcheon, R. (ed.) *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. New York: Continuum, pp. 221-234.
- Smith, J. (1982). *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: Chicago University Press.
- Smith, W. C. (1978). *The Meaning and End of Religion*. London: SCM.
- Spiro, M. (1966). Religion: Problems of Definition and Explanation. En: Banton, M. (ed.) *Anthropological Approaches to Religion*. London: Tavistock, pp. 85-126.
- Stausberg, M. (2009). There is life in the old dog yet: an introduction to contemporary theories of religion. En: Stausberg, M. (ed.) *Contemporary Theories of Religion. A critical companion*. New York: Routledge, pp. 1-21.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tillich, P. (1971) *En la frontera*. Madrid: Studium.
- Tylor, E. (1981). *Cultura primitiva II. La religión en la cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Urrea, Fernando, & Castrillón, M. (2000). Religiosidades fundamentalistas y alternativas en procesos de globalización. *Revista de Estudios Sociales*, 5, pp. 73-84.
- Weber, M. (1978). *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Willaime, J. P. (1996). Dinámica religiosa y modernidad. En: Giménez, G. (coord.) *Identidades sociales y religiosas en México*. México D.F.: Instituto Francés de América Latina-Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 47-65.