

resumen Un resumen de las definiciones de religión y magia es seguido por una especificación de las principales cuestiones (desigualdad, cohesión, racionalización) y los principales programas de investigación científica (materialismo histórico, funcionalismo estructural, individualismo interpretativo, teoría de elección racional, teoría de mercado), en el que se delinea la historia del debate científico y el debate contemporáneo. Se presentan resultados de la investigación de temas seleccionados: la evolución de los dioses, la secularización y el retroceso de la práctica religiosa colectiva, y los nuevos movimientos religiosos.

palabras clave cohesión ♦ desigualdad ♦ evolución religiosa ♦ nuevos movimientos religiosos ♦ racionalización ♦ secularización

Religión y magia

A través del tiempo, la magia y la religión, junto con la tecnología y el derecho, han ayudado a la humanidad a evitar la incertidumbre existencial. No existen registros de sociedades sin religión ni magia: la ubicuidad de ambas se entiende como resultado de la necesidad de los seres humanos de reconciliarse con la mortalidad, el sufrimiento de los justos, el destino y la fortuna, tanto de manera colectiva como individual. Tylor (2010 [1871]) describió la religión como 'la creencia en seres sobrenaturales'. En la primera etapa evolutiva de la religión, el animismo, el mundo era uno e inseparable, y todo poseía alma o espíritu. La magia nació de la inadecuación del conocimiento y de las habilidades deficientes de los primeros seres humanos para controlar la naturaleza. En la cultura moderna, tanto la religión como la magia fueron *reliquias*, rasgos culturales pertenecientes a una etapa anterior. Marett (2004 [1909]) partió del supuesto de que la religión inspiraba reverencia y sobrecogimiento: la religión no se pensaba sino que se danzaba. Participar en rituales y ceremonias estimula la producción de endorfinas, lo que otorga a los participantes un sentimiento de beatitud (Dunbar, 2006) que podría explicar la *efervescencia colectiva* señalada por

Durkheim o el orden social que en ocasiones resulta 'electrizado'. De acuerdo con Tylor en lo que respecta al animismo, Frazer (1994 [1890]) argumentó que los primeros seres humanos se valieron de la magia para comprender y ordenar su hábitat; podían implorar a sus deidades y negociar con ellas. La obra de Mauss y Hubert (1972 [1903/4]) 'Esquisse d'une théorie générale de la magie' ('Esbozo de una teoría general de la magia') ejerció influencia sobre Durkheim, quien entendía que no existía ni la iglesia ni la magia: la magia era un negocio especulativo llevado a cabo por individuos que procuraban alcanzar fines prácticos (Durkheim, 1991 [1912]). Para Malinowski (1974 [1925]), se trataba de protociencia: las personas recurrían a la magia cuando las prácticas de rutina de nada servían para lograr sus metas (técnicas). No obstante, la magia era social y estaba presente en todas las fases de la evolución social (Tambiah, 1990).

La distinción ha persistido: la magia tiene que ver 'con la manipulación del universo para fines bastante específicos' y no versa sobre 'el significado del universo' (Stark y Bainbridge, 1987: 30). La magia es una cuestión de (agrupaciones de) individuos, que la aplican para lograr fines concretos cuando carecen del

conocimiento efectivo. La religión es un fenómeno compartido que remite a nociones y prácticas sobrenaturales, así como a sus consecuencias. Es inmune a la falsificación, mientras que la magia no lo es. No es que en la religión la magia esté ausente, sino que la religión pone de manifiesto la declinación de la magia.

A grandes rasgos, en la actualidad se utilizan dos definiciones de religión. En las definiciones sustantivas se hace hincapié en el contenido, por ejemplo las creencias y prácticas super o extranaturales propias de la religión. En las de tipo funcional, el foco está puesto en la función de los valores, normas y prácticas religiosas compartidas, así como en sus consecuencias para la sociedad. La descripción de Durkheim (1991 [1912]: 103–4): *un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent* ('una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, prohibidas, separadas, creencias y prácticas que unen a todos quienes adhieren a ellas en una comunidad moral única llamada Iglesia' [Durkheim, 1976: 47]) ofrece un ejemplo de definición de tipo funcional. La celebrada definición de Geertz (1966: 4) 'un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único' se centra más en la sustancia.

Desigualdad, cohesión y racionalización, y sus programas de investigación científica

Ultee et al. (2003) identificaron la desigualdad, el orden social y los procesos de racionalización como las cuestiones fundamentales de la sociología, y distinguieron cuatro *programas de investigación científica* principales, que se ocupan de esas cuestiones: materialismo histórico, estructural funcionalismo, individualismo interpretativo y teoría de la elección racional. El estado del arte en materia de sociología de la religión se traza sobre la base de estas cuestiones fundamentales.

Desigualdad y religión

Marx (p.ej., 1976 [1867]) y Engels (p.ej., 1976 [1845]) se interesaron en la desigualdad, 'quién obtiene qué, por qué y cuáles son las consecuencias sociales de la desigualdad'. Para ellos, la religión refle-

jaba la etapa de desarrollo de la sociedad, en ese momento, capitalista, y desempeñaba un papel fundamental en relación con las necesidades de la elite y la reconciliación de los trabajadores con su destino. Para Marx (1976 [1843/4]), la religión era falsa conciencia y autoalienación, además de una creación del ser humano, y desaparecería cuando los trabajadores fueran los propietarios de los medios de producción y vivieran en el confort material. Si se tiene en cuenta la afluencia actual y la disminución de la importancia de la religión, pudo haber estado en lo cierto. Engels (1976 [1845]) reconocía el potencial revolucionario de la religión, así como su rol en la historia; trazó paralelos entre los inicios de la cristiandad, *eine Bewegung Unterdrückter* (un movimiento de los oprimidos) y el movimiento moderno de los trabajadores, un grupo oprimido sin derechos.

La línea clásica del programa de investigación científica del materialismo histórico interpreta que, sin importar cuál sea el modo de producción que predomine en la sociedad, toda desigualdad se asienta en la coerción, y la coerción puede llevar a la lucha. En ciertas condiciones, la lucha podría eliminar la coerción, lo cual podría tener como resultado menor desigualdad (Ultee et al., 2003). La desigualdad, que se presenta a veces como privación absoluta o relativa, aumenta la receptividad de las personas ante ciertos mensajes religiosos o políticos. Propicia la formación de sectas y cultos, así como el compromiso religioso personal con esas agrupaciones, como han argumentado Weber y Troeltsch. Estos autores analizaron las relaciones entre la pertenencia a una secta y a una iglesia, y a una clase social y un grupo de estatus. Según Weber, en una iglesia se nace, mientras que la pertenencia a una secta es voluntaria. Troeltsch (1912) estableció distinciones entre comportamiento eclesial, sectario y místico. En su visión, las iglesias representaban el *establishment*, mientras que las sectas, integradas mayormente por miembros de las clases bajas, procuraban no asumir compromisos con el mundo; en los cultos, identificó un comportamiento místico, es decir, una espiritualidad más o menos carente de organización. Niebuhr (1929) consideró a las sectas como las 'iglesias de los desheredados', carentes de poder económico y político. Observó que cuando prosperaban y se consolidaban, se adaptaban al mundo. Por perder el elemento de rechazo del mundo, las sectas se transformaban en iglesias y dejaban de atender a los desheredados, y de ese modo creaban el espacio para el surgimiento de nuevos movimientos.

Las décadas de 1950 y 1960 marcaron el auge de la clasificación y la categorización en la investigación sociológica. En ese espíritu, Glock (p.ej., Glock y Stark, 1965) distinguió cinco tipos de privación: económica, social, del organismo, ética y psíquica.

Cada tipo de privación daba origen a tipos particulares de agrupaciones religiosas: sectas, iglesias, movimientos de sanación, movimientos de reforma y cultos, respectivamente. El tipo de privación era predictor de la 'trayectoria' del grupo religioso. Glock también introdujo las encuestas de opinión como herramienta para el campo; Demerath obtuvo sus datos para *Social Class in American Protestantism* (1965), que versa sobre la relación entre clase y participación religiosa, de encuestas de opinión. Johnson (p.ej., 1963) sitúa a iglesias y sectas en un continuo unidimensional de tensión con el contexto sociocultural –las sectas se ubican en el extremo de 'alta tensión' y las iglesias en el polo de 'sin tensión'– lo que le permite transformar el tipo ideal dicotómico iglesia/secta en una herramienta analítica más aguda. Si bien el programa de investigación científica materialista histórico no es de aplicación difundida en el campo, y a pesar de que la noción de privación ha caído en desuso, se ha establecido una y otra vez la presencia del componente del estatus socioeconómico, p.ej., en el reclutamiento por parte de agrupaciones (religiosas), es decir, los mecanismos de exclusión e inclusión basados en la clase y el nivel de educación (p.ej., Johnson, 1997; Martin, 2005).

Cohesión social y religión

El interés fundamental de Durkheim estuvo constituido por el orden social. La sociedad consistía de agrupaciones intermedias que mediaban entre el individuo y el Estado. El grado de integración variaba y la ausencia de un grado elevado de cohesión desembocaría en violencia social, así como en la violencia del individuo contra sí mismo (suicidio anómico). Durkheim consideraba cruciales los elementos obligatorios y persuasivos de la religión, pero más tarde tomó conciencia de sus aspectos integradores, colectivos y estabilizadores. El orden social se sostiene por medio de la veneración al tótem, la sociedad misma, que es vigía de la distinción universal entre lo sagrado (las cosas que se apartan) y lo profano (la rutina diaria). Además de no coincidir con Durkheim respecto de la causa de la evolución societal –intelecto y estructura en oposición a individuos y complejidad de las relaciones– Van Gennep (1904, 1906, 1920) criticó también sus visiones del totemismo, pues las consideró interpretaciones acríticas fundadas en fuentes parciales e insuficientes.

El estructural funcionalismo procura encontrar respuesta a la pregunta sobre por qué los seres humanos pueden vivir juntos de manera pacífica sin recurrir a la violencia. Su línea más clásica interpreta que una sociedad está integrada en cierto grado en la medida que esté constituida por grupos intermedios (estructura) con valores y normas compartidos por todos (cultura); cuanto mayor sea la integración de

las agrupaciones intermedias, más integrada estará la sociedad (Ultee et al., 2003). Merton (p.ej., 1964) subsumió el suicidio en el comportamiento transgresor de normas, con lo cual logró una evolución en el programa de investigación científico (sobre la anomia) y amplió, como resultado, el alcance de la teoría normativa. La visión de la teoría es que cuanto mejores sean las normas de la sociedad y cuanto más en armonía se encuentren las metas y medios de los miembros de esa sociedad entre sí, mayor será la adhesión a de esos miembros de la sociedad a las normas atinentes al cumplimiento y la transgresión de normas. Ese enfoque resultó de utilidad para explicar la (re)afiliación y la conversión, así como las divisiones y fusiones (de las iglesias) (Hak, 2007a, 2007b).

El programa de investigación científica estructural funcionalista ocupó un lugar preponderante, si se juzga por la cantidad de investigaciones. La *teoría de la acción* de Parsons, así como sus estudios sobre la sociedad y la religión estadounidenses, se consideraron monumentos en la época. Las obras *Toward a Field Theory of Religion* (1965) y *The Scientific Study of Religion* (1970), de Yinger, y *Sociology of Religion* (1966), de O'Dea, entre muchas otras, reflejan las tendencias principales de la época.

Algunos antropólogos británicos, como Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard (1965) –quien más tarde se distanció de Durkheim– y otros colegas trabajaron en el marco del estructural funcionalismo, trabajo que dio como resultado numerosos estudios clásicos sobre religión llevados a cabo en África y Asia (p.ej., Evans-Pritchard, 1951 [1937], 1956; Firth, 1967; Fortes, 1987; Lienhardt, 1961; Middleton, 1987). Los proyectos de investigación de Mary Douglas llevan la marca distintiva de Durkheim. En *Purity and Danger* (1966), Douglas argumentó que el orden social se establecía mediante la distinción entre limpieza y contaminación; mientras que algunas religiones ponen de relieve las reglas sobre limpieza y contaminación, otras no lo hacen. En *Natural Symbols* (1970), Douglas propuso un esquema de grupo/red. Combinando el grupo, el grado de integración (alto o bajo) de las sociedades, con la red, el grado de respeto de las normas y valores (alto y bajo) obtuvo una matriz de dos por dos en la que las sociedades quedaban clasificadas en función de su propensión al ritualismo, anti-ritualismo, bien y mal, milenarismo, magia y brujería. No obstante, el auge del estructural funcionalismo ha llegado a su fin: las generaciones más jóvenes han recurrido a otros paradigmas. Sin embargo, nuevos conceptos como el de religión implícita muestran que el estructural funcionalismo está lejos de haberse agotado.

Racionalización y religión

Las teodiceas y los modos y medios de salvación captaron por completo la atención de Weber. Para ese autor, las cosmovisiones contenidas en las religiones ‘universales’, en las que el rechazo del mundo y la necesidad de salvación se habían vuelto un elemento integral, eran pasivas o bien activas. Cuanto más activa la cosmovisión, mayor el *Entzauberung der Welt* (desencantamiento del mundo): ‘*Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ‘Weltbilder’, welche durch ‘Ideen’ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das handeln fortbewegt*’ (Weber, 1920: 252) (‘No son las ideas, sino los intereses materiales e ideales lo que gobierna directamente la conducta humana. Sin embargo, con mucha frecuencia las “imágenes del mundo” que han sido creadas por “ideas”, como guardavías, determinan las vías por las que la acción discurre impulsada por la dinámica de los intereses’ [Gerth y Wright Mills, 1991: 280]). Tanto los intereses materiales como los no materiales acicateaban a las personas, sin embargo las ideas (religiosas) eran, con frecuencia, decisivas.

El programa de investigación científica del individualismo interpretativo weberiano entiende que todas las sociedades altamente desarrolladas, tanto las premodernas como las modernas tempranas, poseen una religión que encierra una cosmovisión, dentro de la cual constituyen aspectos fundamentales el objetivo de alcanzar la salvación y los medios para lograrlo. Cuanto más activista sea la cosmovisión, más práctico-racional será el modo de vida de quienes adhieren a ella, y mejor se servirán esos adherentes de las oportunidades para producir bienes de modo eficiente (Ultee et al., 2003).

La religión fue la respuesta que dio la humanidad a lo ‘irracional’. No obstante, en la sociedad moderna, desencantada de la ciencia, la religión podría, más que nunca, proporcionar un propósito a la vida, así como reglas éticas para la acción práctica. Si bien los poderosos usaron la religión para mantener el *status quo* de la sociedad, ciertos carismáticos religiosos inspirados lograron resistir el orden establecido y eliminar *das heilige Alltägliche* (‘la sacralidad de la tradición’). Los procesos de racionalización habían dado como resultado la singularidad de la sociedad occidental, caracterizada por la ciencia y el arte, el Estado y su burocracia, y el capitalismo. En lo que respecta a la religión, alcanzar la salvación había devenido menos mágico y, en consecuencia, los protestantes conocían menos sacramentos que los católicos apostólicos romanos.

En *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (La ética protestante y el espíritu del capi-

talismo), Weber (1920 [1904/5]) señaló la existencia de una *Wahlverwandtschaft* (‘afinidad electiva’) entre un modo de vida arraigado en los inicios del protestantismo moderno, en el que el trabajo diario devino honra a Dios y la pérdida de tiempo, pecado, y el espíritu del capitalismo moderno, un esfuerzo sistemático y eficiente orientado al logro de beneficio económico. Finalmente, la que una vez fuera una ética religiosa se convirtió en una forma de vida secularizada. En *Tokugawa Religion*, Bellah (1957) analizó la influencia de las ‘ideas’ en el Japón del período 1542–1868, en el que encontró una variedad de la ética protestante y del ascetismo mundano. En *The Religious Factor*, Lenski (1961), con la ayuda de datos de encuestas, puso a prueba la tesis weberiana de la ética protestante en comunidades blancas, afroamericanas, protestantes, católicas y judías. Wuthnow (2004: 205) apunta que ‘el legado de la obra, así como las continuidades y las nuevas oportunidades para el estudio de la religión son apreciables’ y destaca la importancia del estudio llevado a cabo por Lenski.

Para Weber (1922), la sociología era una ‘*Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will*’ (‘La sociología es una ciencia que aspira a comprender interpretativamente la acción social para llegar de ese modo a una explicación causal de su curso y efectos’ [Weber, 1947: 88]). La mayor parte de los estudios de corte weberiano acentúan la interpretación y prestan menos atención a la explicación causal. Mead y Blumer elaboraron un programa de investigación científica conocido como interaccionismo simbólico. Los seres humanos reaccionan en función de la interpretación de la conducta y construyen su realidad compartiendo símbolos. Los interaccionistas simbólicos prefieren los métodos cualitativos, en especial la observación participante, porque consideran que el contacto estrecho y la inmersión en las vidas cotidianas de los participantes constituyen una condición necesaria para comprender el modo en que los actores dotan sus acciones de significado, la manera en que definen situaciones y la forma en que se construye la realidad. El grueso de la investigación actual sobre nuevos movimientos religiosos adopta la perspectiva del interaccionismo simbólico y utiliza métodos cualitativos.

Elección racional, teoría de mercado y religión

El cuarto programa de investigación, la teoría de la elección racional, señala que como resultado de la naturaleza humana, los individuos eligen los medios que perciben como más eficientes y rentables. Los individuos actúan en un contexto sociocultural que

consiste de sus redes personales, es decir, agrupaciones intermedias, que estructuran y restringen sus acciones (Boudon, 1981; Coleman, 1990; Hak, 1998, 2007a, 2007b).

Stark y Bainbridge (1987) indican que los individuos desean recompensas, hacen inversiones y persiguen tasas de cambio elevadas. Las inversiones son costos derivados de relaciones duraderas que no han rendido aún sus recompensas en plenitud. Las explicaciones, 'modelos de la realidad cuyo objetivo reside en guiar la acción', ayudan a los individuos a lograr recompensas. Las recompensas, todo lo que los humanos se empeñan en conseguir, y los costos, todo lo que evitan, se distribuyen de manera desigual. Algunas recompensas son más escasas que otras o solo pueden alcanzarse en el futuro lejano o en otro mundo; como resultado, las personas se satisfacen con compensadores. Cuanto más general sea el compensador, más amplia la variedad de recompensas; cuanto más específico sea el compensador, más limitada será la variedad de recompensas. La religión consiste de 'explicaciones muy generales sobre la existencia, con inclusión de los términos de intercambio con un dios o dioses', y la magia 'remite a todos los esfuerzos orientados a manipular las fuerzas sobrenaturales ... sin referencia a un dios o dioses o a explicaciones generales de la existencia' (Stark y Finke, 2000: 91, 105).

Stark y Finke (2000) han reformulado la teoría como la teoría del mercado, en la que iglesias, sectas y demás pasan a ser empresas que venden bienes. En un mercado no competitivo, una empresa que lo domina no se especializa ni busca llegar a clientes potenciales. Como resultado de la competencia se logran empresas eficientes y especializadas, además de elevarse el nivel de participación religiosa. Stark y Finke definen la religión como una totalidad constituida por 'explicaciones muy generales de la existencia que incluyen los términos de intercambio con un dios o dioses' (Stark y Finke, 2000: 91). Dado que las personas desean preservar su capital social y religioso, van a comprar a los vendedores cercanos en lugar de buscar a los más alejados o abstenerse de comprar. Así, como regla, no se desafilian y, cuando lo hacen, se afilian luego con más frecuencia a agrupaciones similares a la que dejaron que a grupos sin parecido alguno. Ekelund et al. (2006) usan modelos en los que la búsqueda de maximización de las utilidades por parte de los consumidores (creyentes) ocupa un lugar más decisivo que la lucratividad de los 'vendedores'. A diferencia de los teóricos del mercado (p.ej., Iannaccone, 1994), que consideran que las iglesias más estrictas se encuentran en crecimiento, estos autores sostienen que son las iglesias 'liberales' las que tienen futuro, más que las estrictas. Lehr y Ultee (2009) hallaron que el elevado nivel de concurrencia

a la iglesia se encuentra relacionado con un grado elevado de creencia, y la baja concurrencia con un grado bajo de creencia; de ese modo, refutan las predicciones de la teoría del mercado. Aarts et al. (2010) sometieron a prueba hipótesis que postulaban que la participación religiosa sería mayor en mercados religiosos desregulados y que los países en los que los mercados religiosos hubieran estado desregulados durante períodos más prolongados contarían con mayores niveles de participación. Los análisis llevados a cabo mostraron que la desregulación de los mercados aumenta la concurrencia a la iglesia, mientras que la duración del período de desregulación no la afecta, y que la modernización diezma la concurrencia en mayor medida que aquella en que la desregulación la aumenta.

El giro económico ha aportado intensa actividad al campo, desarrollando teoría mediante la prueba de hipótesis, produciendo datos nuevos y provocando la emergencia de polarización. Sus detractores no solo generaron una enorme cantidad de evaluaciones críticas, entre otras, sobre el actor racional (limitado) en la teoría de la elección racional y la teoría del mercado (p.ej., Bruce, 1999; Lehman, 2010; Young, 1997), sino que además produjeron hipótesis rivales alternativas, como ya vimos.

Evolución del dios o dioses, secularización y no pertenencia a una iglesia (*unchurching*), religión (post)industrial y nuevos movimientos religiosos

La evolución del dios o dioses

Desde su creación, las ciencias sociales adoptaron una perspectiva evolutiva. Además de los primeros antropólogos, que trabajaron en el marco de paradigmas evolutivos, se observa la presencia de cierta conciencia evolucionaria en los estudios llevados adelante por Weber y Durkheim, así como en las interpretaciones de sus trabajos (Hinkle, 1976; Peacock y Kirsch, 1980; Schluchter, 1988). Tanto Durkheim como Weber consideraron que la racionalidad constituía una superación de la superstición y la magia. El artículo 'Religious Evolution' (1964), de Bellah, representó un hito en el campo. Definiendo la religión como 'un conjunto de formas y actos simbólicos que vinculan al hombre con las condiciones últimas de su existencia' y sobre la base del sistema de símbolos religiosos, Bellah distinguió cinco etapas religiosas: la primitiva, la arcaica, la histórica, la moderna temprana y la moderna. La evolución de las formas simbólicas de la religión dio origen a las prácticas, los actos y la organización

religiosos, así como a sus consecuencias sociales.

Los rituales, celebratorios de la unidad de la comunidad con los seres míticos, el parentesco y la reciprocidad, cimentaron la sociedad primitiva. En las sociedades agrarias arcaicas, de dos clases sociales, una cantidad mayor de dioses objetivados y especializados residía en un panteón jerárquico, reflejo de una sociedad estratificada. Para compensar las deficiencias, los individuos se acercaban a los dioses y les ofrecían sacrificios, para lo cual se requerían sacerdotes, provenientes de los estratos superiores de la sociedad. El orden social era un orden divino, y los conflictos sociales reflejaban los conflictos entre los dioses. El confucianismo, el budismo, la religión de la Antigua Grecia y el judaísmo integraron la clase de la religión histórica; el cristianismo temprano y el Islam representan etapas posteriores. Alcanzar la salvación era de importancia decisiva, pues la vida cotidiana se consideraba inferior a la vida después de la muerte. La elite religiosa estaba subordinada a las elites política y militar, y la religión se adecuaba a las necesidades de los estratos superiores, si bien podía legitimar conflictos sociales. En el cristianismo histórico, los sacerdotes mediaban entre los laicos y Dios. En el cristianismo moderno temprano (protestantismo), la distinción entre elegidos y condenados tomó el lugar de la distinción entre la elite religiosa monástica y la laicidad mundana. La vida cotidiana ahora era adoración, y creer se había vuelto una actitud ética individual (*innerweltliche Askese* [ascetismo mundano]). El dogma de la predestinación constituyó una nueva etapa de racionalización religiosa en el sentido de *Abstreifung der Magie als Heilmittel* ('el grado en el que la religión se despojó de la magia como medio de salvación'). En la religión moderna, a partir de la década de 1960, la distinción entre vida *hic et nunc* y vida después de la muerte había desaparecido, y conformó una nueva etapa o bien una etapa de transición.

En Bellah (2011), el autor hace uso de los resultados más recientes obtenidos en los campos de la biología, la ciencia cognitiva y la psicología evolutiva. Esta *opus magnum* apenas evoca el artículo de 1964. Bellah distingue cuatro estadios en la cultura: *cultura episódica*, prelingüística, tal vez vocal; *cultura mimética*, en la que los seres humanos se comunicaban solo por medio del cuerpo; *cultura mítica*, 'permeada por el mito'; y por último, *cultura teórica*. La invención gráfica, la memoria externa y la construcción teórica, es decir, el pensamiento de segundo orden, caracteriza, en esencia, la cultura teórica. '[E]ste avance axial involucró el nacimiento de la cultura teórica, en diálogo con la cultura mítica' (Bellah, 2011: 273), y se registra en el primer milenio antes de Cristo (la *Era axial*) en la antigua Israel, Grecia, China e India. En el estadio de la cultura teórica, las

culturas mimética y mítica todavía están presentes. El ritual (danza y relatos comunales), el mito y la elaboración de teorías ayudaron a los primeros seres humanos a sobrevivir y crearon una realidad trascendente. Tanto el ritual, que antecedió al mito, como la religión, nacieron a partir del juego. La sociedad primitiva, anterior al avance axial, conoce dos nuevos fenómenos interrelacionados: la monarquía y la divinidad. Ni en la sociedad primitiva ni en las religiones tribales existían distinciones claras entre las esferas religiosa y política.

Mientras que Bellah despliega la génesis y evolución de la religión con un enfoque *deutend verstehend* ('comprensivo interpretativo'), Moor (2009) busca mecanismos explicativos. Adopta el enfoque evolutivo ecológico de Lenski, en el que la tecnología y la ideología de una cultura dependen de los entornos físico y social. La índole de las creencias religiosas se relaciona con la estructura de la sociedad, y tanto la estructura social como esas creencias tienen su origen en la tecnología de la existencia prevaleciente (véase Ultee et al., 2003: 343 y sig.). Moor combina ese enfoque con los modelos de pensamiento biomórfico, sociomórfico y tecnomórfico de Topitsch (Topitsch, 1954, 1958, 1979). Los modelos biomórficos son análogos a la reproducción sexual (nacimiento, mayoría de edad y muerte); esos modelos están presentes en las sociedades con subsistencia primitiva. La índole de las relaciones sociales es fundamental en relación con los modelos sociomórficos. Dios es el señor de la creación, como un rey que gobierna su reino. Salvo las sociedades primitivas, todas las sociedades posteriores poseen esos modelos de pensamiento. En las tecnomórficas, el dios tenía un plan al momento de crear el cielo y la tierra, tal como un ingeniero que diseña herramientas. El último tipo de modelos es el que prevalece, pues las sociedades se volvieron menos dependientes del entorno natural, y la diferenciación fue en aumento.

Las tecnologías y las ideologías dependen de los entornos natural y social; la tecnología no es la fuerza prevaleciente, y las ideas religiosas se relacionan con la estructura de la sociedad. Tanto la estructura social como las ideas se originan en el modo de subsistencia existente. La modificación de los medios de existencia provoca ajustes socioculturales estructurales, incluso en la religión. Los patrones de subsistencia también están presentes en los relatos de la creación y las nociones de la vida después de la muerte. A medida que aumenta el control sobre el medio ambiente, los dioses devienen más abstractos, y la creencia en el cielo y el infierno se desvanece. Mientras que en las sociedades con líderes fuertes y poderosos la idea de un dios reinante y gobernante resulta plausible, deja de serlo en las sociedades democráticas

post(industriales) en las que las personas toman sus propias decisiones.

Tanto la teoría de Moor como la de Bellah otorgan credibilidad a (la dirección de) la evolución religiosa. Sin embargo, la teoría de Moor explica de modo más acabado que la de Bellah desarrollos tales como la secularización, la religión (post)industrial y otros.

La secularización y la no pertenencia a una iglesia (unchurching)

Comte, Marx y Spencer, entre muchos otros, estaban convencidos de que la historia humana ponía de manifiesto una declinación sostenida de la religión y que la sociedad moderna sería una sociedad secular. Para ellos, la evolución de los dioses constituía un preludio a la secularización y la no pertenencia a una iglesia (*unchurching*). En Europa, tanto la pertenencia como la concurrencia a una iglesia se han reducido de manera drástica (p.ej., Halman et al., 2005, 2011; Pollack et al., 2012); el fenómeno de la no pertenencia a una iglesia también se observa en los Estados Unidos (p.ej., Breault, 1989; Olson, 1998), a pesar de que la concurrencia a la iglesia en los EE.UU. se encuentra exagerada (Hadaway y Marler, 1993, 1998, 2005; Hadaway et al., 1993, 1998). Pew Research (2012) informa que los protestantes han dejado de ser mayoría en los Estados Unidos, a pesar de seguir constituyendo el grupo más numeroso; además, uno de cada cinco adultos carece de afiliación religiosa, y esa categoría es la de crecimiento más rápido. Wuthnow (2007) consideró que esos cambios constituían una 'reestructuración de la religión en los Estados Unidos'.

La secularización es un 'concepto paraguas' bajo el cual se reúnen varios procesos. En el nivel de lo macro, secularización significa disminución de la importancia de la iglesia y la religión (la religión ha perdido su autoridad en cuestiones éticas [Chaves, 1994]). En el nivel de lo meso, indica que las doctrinas religiosas se adaptan en forma creciente a las demandas de la sociedad y la cultura (modernas). Por último, en el nivel de lo micro, remite a la religiosidad decreciente de los individuos, la pertenencia y la concurrencia a iglesias decrecientes, la adhesión menos estricta a doctrinas religiosas e importancia decreciente de la religión en la vida cotidiana (Dobbelaere, 1981, 1984, 2002, 2007). Dobbelaere identificó diversas etiquetas aplicadas a la secularización: 'diferenciación o segmentación institucional (Luckmann, 1967), autonomización (Berger, 1967), racionalización (Berger, 1967; Wilson, 1982), societalización (Wilson, 1976), desencantamiento del mundo (Weber, 1920; Berger, 1967), privatización (Berger, 1967; Luckmann, 1967), generalización (Bellah, 1967; Parsons, 1967),

pluralización (Martin, 1978), relativización (Berger, 1967), mundanidad (Luckmann, 1990), individualización (Bellah et al., 1985), bricolaje (Luckmann, 1979), no creencia (Berger, 1967), declinación de la religiosidad eclesial (Martin, 1978)' (Dobbelaere, 1998: 452–56).

Tschannen (1992) señaló que el estudio de la secularización se convirtió en paradigma en la década de 1960 y que maduró hasta convertirse en ciencia normal en la década de 1970. El campo nació de comunidades que compartían ejemplares: diferenciación, en cuanto división de la vida social en diversas esferas; racionalización, en cuanto colapso concomitante de una cosmovisión abarcadora y aumento de la no creencia; y *mondainization* o acomodación al mundo; Tschannen considera que el último ejemplar se subordina a los dos anteriores. Las debilidades que encuentra en el paradigma son el hecho de que se limitara a Occidente y la falta de una perspectiva mundial.

La secularización es incluso hoy tema de encendidos debates (p.ej., Ammerman, 2005; Hout y Greely, 1987, 1998; Olson, 2008; Presser y Chaves, 2007; Stark y Finke, 2000; Stark et al., 2002; Thumma y Travis, 2007; Wuthnow, 2007). Berger (1999: 2), en una retractación de su predicción de 1968 respecto de que probablemente en poco tiempo más los creyentes solo pudieran hallarse en sectas pequeñas, cerrando filas para oponer resistencia a una cultura secular, señala que 'el supuesto de que vivimos en un mundo secularizado es falso'. Acuñó un nuevo concepto, la des-secularización: 'El mundo actual, con algunas excepciones ... es tan furiosamente religioso como lo fue siempre y, en algunos sitios, más que nunca'. Mientras que para Berger, 'la totalidad de un corpus bibliográfico producido por historiadores y científicos sociales que recibe la denominación general de "teoría de la secularización" está, en esencia, errado', para Stark, la secularización, es decir, el aumento de la no pertenencia a una iglesia y la declinación de la concurrencia a iglesias, carece de lugar en el discurso científico (Stark, 2008; Stark y Finke, 2000). Las ciudades, en las que hay una gran cantidad de 'empresas' religiosas, son lugares de culto, mientras que las zonas rurales son indiferentes desde el punto de vista religioso debido a la falta de oferta. El debilitamiento de las creencias religiosas deja espacio para la formación de cultos y sectas, y en consecuencia una cantidad mayor de emprendedores religiosos reúne un número más cuantioso de fieles. Stark y otros teóricos como él piensan que la no pertenencia a una iglesia (*unchurching*) de los europeos constituye una excepción (p.ej., Finke y Stark, 1988; Iannaccone, 1992, 1994, 1998; Stark y Finke, 2000).

Bruce (p.ej., 2002) no cree que las nuevas

religiones compensen la pérdida de las iglesias; sostiene que la secularización persiste a causa de dos procesos que interactúan: el aumento del pluralismo y el incremento del individualismo-igualitarismo. Franzmann et al. (2006: 12) comentan: '*Dass die Zeit aber noch nicht gekommen ist, die Säkularisierungsthese zu Grabe zu tragen, wie Rodney Stark (1999) dies empfiehlt, zeigt schon der Umstand, dass die Debatte über die Säkularisierungsthese in der Religionssoziologie heute wohl kontroverser geführt wird als je zuvor*' ('Que todavía no ha llegado la hora para enterrar la tesis de la secularización, como difunde Rodney Stark [1999], queda de manifiesto ya por el hecho de que los debates sobre la tesis de la secularización son más polémicos en la actualidad que lo que alguna vez lo fueran').

Los especialistas han señalado la ciencia, la democratización, la industrialización y el aumento de la riqueza social como causas de la secularización. Esos procesos modifican la cosmovisión (religiosa) y producen una merma de la integración y la religiosidad, es decir, menor cantidad de fieles y menor concurrencia a la iglesia, concepciones doctrinarias más laxas e importancia decreciente de la religión en la vida cotidiana (p.ej., Kruijt, 1933; Nisbet, 1966; Te Grotenhuis, 1998). Asimismo, se ha argumentado que el pluralismo religioso, es decir, la existencia de grupos intermedios diversos con valores, normas y prácticas religiosas diferentes, erosiona la estructura de credibilidad de la sociedad y provoca un grado menor de integración, un grado menor de observación de las normas religiosas (personalizadas), menor participación y menor cantidad de fieles (Hak y Sanders, 1996). Los procesos cognitivos también pueden propiciar la no-creencia, pues algunos individuos son más propensos que otros a 'anular analíticamente al razonar intuiciones que desde el inicio presentan puntos débiles' (Gervais y Norenzayan, 2012). Martin (2005: 7) pone de relieve la importancia de los contextos en el proceso: 'la teoría de la secularización ... se encuentra profundamente modulada por las historias personales'; al mismo tiempo, no percibe 'una relación coherente entre el grado de avance científico y el decrecimiento de la influencia, la creencia y la práctica religiosas' (Martin, 2005: 119). Sostiene que la diferenciación es la columna vertebral del proceso (Martin, 2005: 20). Para Lehr y Ultee (2009), la proposición respecto de creer sin pertenecer de Davie (1994) (véase la sección siguiente), la hipótesis de la competencia religiosa de Iannaccone (1994) y la interpretación de la relación entre modernidades múltiples e ídoles múltiples de creencias de Eisenstadt (2000) son deficientes; esos autores, en cambio, consideran que existe respaldo para la proposición de Nisbet (1966) respecto de que la democratización y la industrialización ejercen

impacto sobre la religión. Beyer (1994, 2006) aborda la cuestión de la religión en relación con la globalización y se aleja de las nociones luhmannianas de cultura y comunicación, y diferenciación. La religión perdió su lugar destacado, que fue ocupado por la política y la economía, y se convirtió en un subsistema funcional: es necesario analizarla tanto desde el punto de vista 'local' como global. Casanova (1994, 2008) critica la teoría tradicional de la secularización y reconoce, en cambio, la noción de no pertenencia a una iglesia (*unchurching*), y habla de des-privatización. Cabe preguntarse si esa noción difiere del concepto de religión civil que postula Bellah (1967) para los Estados Unidos o el de religión difusa de Cipriani (1989) en relación con Italia, donde la 'religión' impregna los ámbitos públicos, y si refuta el argumento de que la religión ha perdido su autoridad en los debates éticos: la respuesta es que en realidad no lo hace.

La religión en la sociedad postindustrial

Algunas agrupaciones, arraigadas en la religión histórica y moderna temprana, luchan por preservar o volver a introducir las creencias y prácticas 'antiguas'. Se apropian de manera selectiva de diversos aspectos de la modernidad, los transforman y reinterpretan (Altermatt, 2004). Hellemans (2004: 83) agrega que: 'La modernización antimodernista de la Iglesia Católica Romana representa una estrategia de excepcional éxito'. Luego siguen las cantidades cada día mayores de evangélicos que alcanzan la salvación mediante la aceptación de Jesús como su salvador, un acto realizado por propia voluntad, para regocijo de la religión ortodoxa-moderna (Hak, 2006). Berger cree que 'las diferencias entre dos católicos, uno que acepta la tradición sin cuestionarla y otro que es escéptico, [son] mayores que entre un protestante escéptico y un católico que también lo es (Vlasblom, 2005). En teoría, el católico escéptico y el musulmán escéptico tienen más en común que con sus pares creyentes ortodoxos'.

Ter Borg (1991) y Bailey (1997, 1998) cuestionan la noción de pérdida de la religión en la sociedad y proponen la religión implícita. 'Equilibra la tendencia a equiparar "religión" con instituciones especializadas, con creencias manifiestas y con aquello que se desea en forma consciente (o se planifica específicamente)' (Bailey, 1998: 235). Estos autores entienden como religión los eventos populares como los deportes y los eventos musicales, tal como lo hace Hervieu-Léger (1993): en la modernidad, lo sagrado no se restringe al dominio religioso y puede manifestarse en cualquier dominio. Los aficionados de un club deportivo que comparten experiencias conjuntas pueden crear una comunidad sagrada que se vuelve religiosa cuando sus recuerdos asumen la

forma de una tradición, una memoria ritualizada con conexiones con el pasado y el futuro, *la lignée croyante* (el linaje de la creencia). Pärna (2010, proposición 7) postuló: 'Cualquier fenómeno social puede considerarse religioso si cumple las siguientes condiciones: inspira nociones respecto de la existencia de fuerzas o entidades que trascienden lo individual; despierta esperanzas de que se producirán grandes cambios en la vida tal como la conocemos; y encierra la promesa de superar las incertidumbres y la fragilidad humanas'. Creer sin pertenecer, es decir 'las creencias no institucionalizadas, el "bricolaje" personal y las concepciones privadas de lo sagrado fuera de las iglesias, capillas y mezquitas' (www.esareligion.org/bi-annual-conference/ fecha de acceso: 30 de mayo de 2012), así como las religiones hiperreales, 'las religiones y espiritualidades innovadoras que combinan elementos de las tradiciones religiosas con la cultura popular' (Possamai, 2012), pueden añadirse a la lista de 'recién llegados'.

Esas formas constituyen variantes de la 'religión invisible', que toma su nombre de *The Invisible Religion* (1967), título que se dio a la traducción del cuadernillo de Luckmann *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* ('El problema de la religión en la sociedad moderna') (1963). Allí, Luckmann afirmaba que el hecho de que las iglesias hubieran perdido importancia para las personas no significaba que la sociedad moderna fuera no religiosa. Heelas et al. (2005) entienden que existe una 'revolución espiritual' en la que la religión deja lugar a la espiritualidad en un momento en que los individuos viven cada día más en relación con su subsistencia subjetiva individual. Por último, la 'religión líquida', espiritual o comunal, es resultado de la modernidad líquida en el marco de la cual se experimentan la individualidad y la comunidad. Sus formas son fluidas y volátiles, no están organizadas jerárquicamente y pueden aparecer y desaparecer. Nada de esto constituye el fin del linaje: en consonancia con Geertz, debe señalarse que la tarea, entonces, no consiste tanto en definir la religión como en encontrarla. Cabe preguntarse dónde y en qué (nuevas) variantes se la puede encontrar, y de qué modo estudiarlas.

Nuevos movimientos religiosos

Desde la Segunda Guerra Mundial, la velocidad y el alcance de los cambios sociales han sido inmensos, p.ej., en relación con la tecnología de la comunicación, la globalización, la demografía, la educación. Los investigadores del campo hacen referencia a esos cambios cuando analizan la declinación de las religiones institucionalizadas que tuvo lugar en la sociedad occidental en la segunda mitad del siglo XX, así como el surgimiento de espiritualidades

alternativas, a veces dentro, pero mayormente fuera de instituciones religiosas, además de la emergencia de grandes cantidades de nuevos movimientos religiosos (NMR) a partir de la década de 1960 (Beckford, 1986; Hunt, 2003; Robbins, 1988; Schäfer, 2008).

La recepción de los nuevos movimientos religiosos en el mundo occidental varía en forma sustancial: en algunos países, se los trata con indiferencia; en otros, las organizaciones de lucha contra los cultos, las iglesias establecidas o las autoridades legales se oponen a ellos de manera manifiesta o encubierta (Arweck, 2006; Lucas y Robbins, 2004). A menudo, notas periodísticas sesgadas y sensacionalistas han determinado la percepción del público respecto de que esos nuevos movimientos constituyen una amenaza a los valores e instituciones tradicionales, y de que quienes se unen a ellos han de ser débiles mentales o bien víctimas de lavado de cerebro. Los especialistas en NMR han analizado la cuestión del lavado de cerebro en profundidad y procuraron corregir la percepción pública distorsionada, aunque inútilmente (Lewis, 2004). Debido a que en el discurso público estos grupos alejados de las religiones establecidas se conciben como agencias de control mental, los científicos sociales consideraron necesario acuñar un término más neutro para denominarlos: se propuso el nombre de 'nuevos movimientos religiosos'. Durante largo tiempo, la 'polémica del culto' constituyó un tema predominante en la agenda de investigación de los estudiosos de estos movimientos. Más recientemente, la atención se desplazó a otros temas más específicos como organización de los movimientos, relación con el medio ambiente, conversión y doctrina.

La gran variedad existente en lo que atañe a tamaño –la mayoría cuenta con cantidades de fieles relativamente limitadas, mientras que otros son empresas internacionales con filiales en varios países (Beckford y Levasseur, 1986; Clarke, 2006)– historia, tradición teológica, organización y actitud hacia la sociedad de los NMR vuelve difícil proporcionar una respuesta general a la pregunta acerca de la causa del surgimiento de estos movimientos. Lamentablemente, las generalizaciones que hacen referencia a privación relativa, alienación o anomia no han logrado especificar la relación existente entre movimientos y sociedad (Campbell, 1982: 236; Dawson, 2006). En consecuencia, se ha producido un desplazamiento de las teorías centradas en preguntas respecto del por qué a teorías que se enfocan en preguntas respecto del cómo, es decir, en los procesos sociales mediante los cuales los movimientos sociales se crean y mantienen (Zablocky y Looney, 2004: 314).

La investigación de los NMR se encuentra domi-

nada por los métodos cualitativos, como la observación participante. Al formar parte de la vida cotidiana de grupos (pequeños), el científico social se familiariza con sus símbolos y significados, así como con la forma en que se los construye e interpreta. Ese es el motivo por el que, en numerosos casos, los estudiosos de los NMR adoptaron la perspectiva del interaccionismo simbólico.

Los resultados obtenidos en la investigación han mostrado de manera inequívoca que los integrantes de los NMR no son débiles mentales ni víctimas de lavado de cerebro, ni tampoco viven en las márgenes de la sociedad. Como resultado, la atención se desplazó a la pregunta respecto del modo concreto en que se lleva a cabo la afiliación y la conversión, en lugar de centrarse en rasgos de personalidad de potenciales prosélitos. A menudo, se considera que la conversión es una carrera que consiste de una cantidad de etapas de participación creciente en movimientos religiosos. Un modelo puesto a prueba en forma reiterada es el modelo de la conversión en siete etapas elaborado por Lofland y Stark (1965) que conciben la conversión como la solución que encuentra quien se halla en una búsqueda religiosa frente a problemas personales conectados con un punto de inflexión en la vida, facilitada por vínculos afectivos e interacciones intensas con miembros del grupo religioso. No se ha encontrado hasta el momento gran respaldo empírico que sustente la existencia del componente relativo al punto de inflexión del modelo; sin embargo, la importancia de las relaciones (pre)existentes y la interacción intensa con los miembros del movimiento han quedado establecidas.

El tema de la desafiliación captó la atención cuando los investigadores especialistas descubrieron que si bien se unían grandes cantidades de personas a los grupos, también los abandonaban en igual medida (Bromley, 2004: 299). Se mencionan las causas siguientes de desafiliación: distancia geográfica, redes sociales competitivas, expulsión y cuestionamiento de la autoridad del líder cuando no cumple con las normas y las promesas; este factor reviste especial importancia en los movimientos quiliásticos cuando las profecías acerca del fin de los tiempos no se cumplen. El fracaso de las profecías, sin embargo, no necesariamente resulta fatal para los movimientos: mucho depende de la creatividad del profeta, la elasticidad de la doctrina para absorber datos que la refutan y las inversiones materiales y espirituales de los seguidores. Si el profeta no logra ofrecer una interpretación aceptable del fracaso de la profecía, puede seguir la desafiliación colectiva e individual (Jansma, 1986, 2000; Stone, 2000).

Los efectos de la salida de los movimientos sobre los miembros exhiben una amplia variedad y depen-

den de la profundidad de la participación y la dimensión de la inversión realizada en el movimiento. La mayor parte de los ex integrantes parecen lograr superar la experiencia vivida con el grupo (Bromley, 2004: 305). Cuando se consideran los efectos de la desafiliación sobre el movimiento como totalidad, se debe advertir que el abandono colectivo ejerce mayor impacto que el individual, y que el efecto de la partida de un miembro de alto rango, que cuenta con información interna, puede ser más nocivo que el de un miembro corriente.

En lo que respecta a la importancia de los nuevos movimientos religiosos para la sociedad, se ha planteado la pregunta de si pueden compensar la tendencia actual de desencantamiento y secularización presente en el mundo occidental. A primera vista, la respuesta es negativa. Mientras que las cifras de quienes abandonan las religiones institucionalizadas llegan a los cientos de miles, los seguidores de los pocos NMR más numerosos pueden llegar al orden de la decena de millar. No obstante, este no es el panorama completo. Hay grandes cantidades de personas que no se unen a movimientos ni iglesias pero que se definen como espirituales y pertenecen a la inmensa categoría de los individuos que construyen su propia religión o filosofía de vida. Pero incluso teniendo en cuenta esta última categoría, cabe dudar, como lo hace por ejemplo Bruce (1996), si la nueva espiritualidad y los NMR compensan las pérdidas de las religiones institucionalizadas (Voas y Bruce, 2007).

Beckford y Levasseur (1986: 49), en un análisis de la importancia de los NMR en el mundo occidental, llegaron a la conclusión de que su aporte sociocultural es modesto, y que la atención dispensada por los medios de comunicación a estos grupos mayormente pequeños no guarda proporción con la influencia que ejerce su mensaje en la sociedad. En su visión, 'la importancia sociocultural de los NMR actuales en el largo plazo no reside tanto en sus aportes deliberados a la vida religiosa y espiritual como en las consecuencias no intencionales de sus actividades en lo que atañe a esclarecer los límites de la tolerancia. ... Los NMR están colaborando en la definición de los límites prácticos de la conducta aceptable y no aceptable en una era supuestamente secular'. Los NMR ponen de manifiesto qué se considera conducta religiosa 'normal' en la sociedad occidental. En la sociedad secular de hoy el contenido de una creencia no es una cuestión importante; lo que se considera conducta inaceptable es que las personas tomen sus creencias con tanta seriedad que organicen la totalidad de su vida cotidiana de conformidad con ellas (Hardin y Kehrer, 1982: 281; Jansma, 2010: 62).

Conclusión

El intento de definir la religión y la magia seguirá entre nosotros en el futuro inmediato. En la actualidad, el uso de definiciones operativas, que ofrecen precisión y exactitud analíticas al investigador, es el que prevalece en el campo de la investigación. No obstante, todavía es frecuente encontrar definiciones 'verdaderas' y reificadas (véase también Asad, 1993; Fitzgerald, 2000; Lambert, 1991; McKinnon, 2002; Smith, 2004; Stark y Bainbridge, 1987 sobre el tema de definir la religión). Si bien los programas de investigación científica clásicos están lejos de haberse agotado, como resultado del giro hacia la elección racional, en especial, surgieron nuevos debates y, lo que es más importante, se pusieron a prueba hipótesis viejas y nuevas, además de generarse datos nuevos.

La investigación en los terrenos de la evolución religiosa, la secularización y los nuevos movimientos religiosos, entre otros, dio como resultado un corpus de conocimiento en crecimiento continuo, hipótesis comprobadas y mejores programas de investigación. Luego, es difícil apreciar la importancia de los nuevos conceptos de religión en la medida que se exponen en ensayos, es decir, artículos que no tienen marco teórico ni se basan en datos empíricos, ni se encuentran subsumidos en preguntas principales ni se formulan como hipótesis comprobables. Lo mismo se aplica a las reflexiones acerca de las relaciones entre la *modernidad* (reificada) y la religión. ¿En qué medida producen algo nuevo desde el punto de vista *sociológico* los estudiosos *angehauchte* de corte más filosófico e histórico o los discursos filosófico-teóricos sobre religión, por ejemplo De Vries (2008)? Más importante aun es determinar en qué medida sus cavilaciones (p.ej., Habermas, 2005; Taylor, 2007) son pertinentes a la investigación teórico-empírica de la religión o tienen cabida allí.

Para lograr avances científicos en el campo, el problema no radica tanto en la supuesta división entre la investigación cuantitativa y cualitativa, como se afirma periódicamente en algunos (pseudo) debates. El problema reside en si los sociólogos de la religión subsumen sus preguntas de investigación en las cuestiones fundamentales, o tal vez la única cuestión principal: Ganzeboom (2012) argumenta que la cohesión social subsume tanto la desigualdad como la racionalización. Sólo se logrará avanzar cuando los investigadores den respuesta a preguntas de investigación explicativas, sea de forma cualitativa o cuantitativa, mediante la puesta a prueba de hipótesis subsumidas bajo los programas de investigación científica que abordan la cuestión o cuestiones fundamentales y fortalezcan, de ese modo, los programas existentes o creen otros.

Bibliografía recomendada anotada

Para un panorama general de la sociología de la religión, véanse los siguientes manuales: Clarke PB (ed.) (2009) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press; Beckford JA y Demerath NJ (eds) (2007) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Londres: Sage.

Sobre temas particulares como la secularización, véase Dobbelaere K (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruselas: P.I.E.-Peter Lang; y véase Tschannen O (1992) *Les Théories de la secularisation*. Ginebra y París: Librairie DROZ, sobre la historia y el estado del debate sobre la secularización en la época. Dobbelaere K (2009) The meaning and scope of secularization. En: Clarke PB (ed.) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, págs. 600–15, ofrece una apreciación más reciente de la secularización.

El estado del arte en el tema de la evolución religiosa se analiza en Bellah RN (2011) *Religion in Human Evolution: From the Palaeolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: Belknap Press. En Moor N, Ultee W y Need A (2009) Analogical reasoning and the content of creation stories: Quantitative comparisons of preindustrial societies. *Cross-Cultural Research* 43: 91–122, se proponen mecanismos causales de la evolución religiosa.

Acerca del debate espiritual, véase Flanagan K y Jupp PC (eds) (2007) *A Sociology of Spirituality*. Farnham: Ashgate. En esta obra, los autores exploran el problema de definir la espiritualidad, la relación de la espiritualidad con, entre otros, el género, el ambiente holístico, el Estado, la Iglesia, la generación posterior a la del 'baby boom' de la posguerra.

O'Dea TF (1966) *Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. Un estudio clásico que ofrece un buen ejemplo del enfoque estructural funcionalista de la religión.

Malinowski B (1974 [1925]) *Magic, Science and Religion*. Londres: Souvenir Press. Estos ensayos clásicos siguen resultando valiosos para comprender los conceptos de magia, ciencia y religión.

La primera teoría madura de la elección racional aplicada a la religión puede encontrarse en Stark R y Bainbridge WS (1987) *A Theory of Religion*. Nueva York: Peter Lang. Si bien Stark R y Finke R (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, no ofrece una revisión importante de aquel primer hito del 'giro económico' en la sociología de la religión, ofrece de todos modos un bosquejo de la teoría de mercado aplicada a la religión.

Para obtener un panorama de los nuevos movimientos religiosos, véase Lewis JR (ed.) (2004) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press. En este manual, se cubre la mayor parte de los aspectos más importantes de los nuevos movimientos religiosos: conversión, milenarismo, movimientos contrarios a los cultos, el debate del lavado de cerebro. Asimismo, se analiza la importancia de los movimientos religiosos. Otro panorama completo puede consultarse en Dawson LL (ed.) (2004) *Cults and New Religious Movements*.

Malden, MA: Blackwell. Una breve introducción a los programas de investigación científica delineados por Lakatos, las cuestiones sociológicas fundamentales, etc. puede consultarse en www.socsci.kun.nl/maw/sociologie/ultee/presentations/bigcopenhagen.pps

Bibliografía

- Aarts OAJ, Te Grotenhuis HE, Need A y De Graaf ND (2010) Does duration of deregulated religious markets affect church attendance? Evidence from 26 religious markets in Europe and North America between 1981 and 2006. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(4): 657–72.
- Altermatt U (2004) The ambivalence of Catholic modernisation. En: Frishman J, Otten W y Ammerman N (eds) *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley: University of California Press, págs. 49–75.
- Ammerman NT (2005) *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley: University of California Press.
- Arweck E (2006) *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Asad T (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bailey E (1997) *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen: Kok Pharos.
- Bailey E (1998) Implicit religion. En: Swatos WH Jr (ed.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Beckford JA (ed.) (1986) *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Londres: Sage.
- Beckford JA y Levasseur M (1986) New religious movements in Western Europe. En: Beckford JA (ed.) *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Londres: Sage, págs. 29–54.
- Bellah RN (1957) *Tokugawa Religion: The Values of Preindustrial Japan*. Nueva York: Free Press.
- Bellah RN (1964) Religious evolution. *American Sociological Review* 29(3): 358–74.
- Bellah RN (1967) Civil religion in America. *Daedalus* 96: 1–21.
- Bellah RN (1970) *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. Nueva York: Harper y Row.
- Bellah RN (2011) *Religion in Human Evolution: From the Palaeolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Bellah RN, Madsen, R, Sullivan WM et al. (1985) *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Berger PL (1967) *The Sacred Canopy*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger PL (1999) The desecularization of the world: A global overview. En: Berger PL (ed.) *The Desecularization of the World; The Resurgence of Religion in World Politics*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Company, págs. 1–18.
- Beyer P (1994) *Religion and Globalization*. Londres: Sage/*Theory, Culture and Society*.
- Beyer P (2006) *Religions in Global Society*. Abingdon: Routledge.
- Boudon R (1981) *The Logic of Social Action: An Introduction to Sociological Analysis*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Breault KD (1989) New evidence on religious pluralism, urbanism, and religious participation. *American Sociological Review* 54: 1048–53.
- Bromley DG (2004) Leaving the fold: Disaffiliating from new religious movements. En: Lewis JR (ed.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, págs. 298–314.
- Bruce S (1996) Religion in Britain at the close of the twentieth century. *Journal of Contemporary Religion* 11: 261–74.
- Bruce S (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce S (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Campbell C (1982) Some comments on the new religious movements, the new spirituality, and post-industrial society. En: Barker E (ed.) *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. Nueva York y Toronto: Edwin Mellen Press, págs. 232–42.
- Casanova J (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova J (2008) Public religions revisited. En: De Vries H (ed.) *Religion: Beyond a Concept*. Nueva York: Fordham University Press, págs. 101–19.
- Chaves MA (1994) Secularization as declining religious authority. *Social Forces* 72(3): 749–74.
- Cipriani R (1989) Diffused religion and new values in Italy. En: Beckford JA y Luckmann T (eds) *The Changing Face of Religion*. Londres: Sage, págs. 24–48.
- Clarke P (2006) *New Religions in Global Perspective*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Coleman JS (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: The Belknap Press.
- Davie G (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Dawson LL (2006) *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, 2ª edición. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Demerath NJ (1965) *Social Class in American Protestantism*. Chicago: Rand McNally.
- De Vries H (ed.) (2008) *Religion: Beyond a Concept*. Nueva York: Fordham University Press.
- Dobbelaere K (1981) Secularization: A multi-dimensional concept. *Current Sociology* 29(2): 1–213.
- Dobbelaere K (1984) Secularization theories and sociological paradigms. *Social Compass* 31: 199–219.
- Dobbelaere K (1998) Secularization. En: Swatos WH Jr (ed.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, págs. 452–6.
- Dobbelaere K (2002) *Secularization: An Analysis at Three*

- Levels*. Bruselas: P.I.E.-Peter Lang.
- Dobbelaere K (2007) Secularization. En: Ritzer G (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Vol. VIII. Malden: Blackwell, págs. 4140–8.
- Douglas M (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge.
- Douglas M (1970) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londres: Routledge.
- Dunbar R (2006) How evolution found God. *New Scientist*, 28 de enero.
- Durkheim E (1976) *The Elementary Forms of the Religious Life*. Londres: George Allen y Unwin.
- Durkheim E (1991 [1912]) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Systeme totémique en Australie*. París: Livre de poche.
- Eisenstadt S (2000) Multiple modernities. *Daedalus* 129: 1–30.
- Ekelund RB Jr, Hébert RF y Tollison RD (2006) *The Marketplace of Christianity*. Cambridge, MA y Londres: MIT Press.
- Engels F (1976 [1845]) *Die Lage der arbeitende Klasse in England* [La condición de la clase trabajadora en Inglaterra]. Verlag Otto Wigand, Leipzig. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlín/RDA, 1976ff, später Akademie Verlag, Berlín.
- Engels F (1963 [1894]) *Zur Geschichte des Urchristentums* [Acerca de la historia de la cristiandad temprana], Karl Marx/Friedrich Engels - Werke. Dietz Verlag, Berlín, Band 22, 3. Auflage 1972, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, Berlín/RDA.
- Evans-Pritchard EE (1951 [1937]) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard EE (1956) *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.
- Evans-Pritchard EE (1965) *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Finke R y Stark R (1988) Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities. *American Sociological Review* 53: 41–9.
- Firth R (1967) *Tikopia Ritual and Belief*. Boston: Beacon Press.
- Fitzgerald T (2000) *The Ideology of Religion Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
- Fortes M (1987) *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franzmann M, Gärtner C y Köck N (eds) (2006) *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie* [Religión en el mundo secularizado: aportes teóricos y empíricos a los debates sobre la secularización en la sociología de la religión], Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Frazer JG (1994 [1890]) *The Golden Bough*, edición resumida de Fraser R. Oxford: Oxford University Press.
- Ganzeboom HBG (2012) De ontwarring van de sociologie: over het werk en denken van Wout IJltee [El desenmarañamiento de la sociología: acerca del trabajo y las reflexiones de Wout Ultee]. *Mens & maatschappij* 87(1): 5–20.
- Geertz C (1966) Religion as a cultural system. En: Banton M (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Nueva York: Praeger.
- Gerth HH y Wright Mills C (1991) *From Max Weber, Essays on Sociology*. Abingdon: Routledge.
- Gervais WM y Norenzayan A (2012) Analytic thinking promotes religious disbelief. *Science* 336(6080): 493–6.
- Glock GY y Stark R (1965) *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Habermas J (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* [Entre el naturalismo y la religión: ensayos filosóficos]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hadaway CK y Marler PL (1993) All in the family: Religious mobility in America. *Review of Religions Research* 35: 97–116.
- Hadaway CK y Marler PL (1998) Did you really go to church this week: Behind the poll data. *Christian Century* 115: 472–5.
- Hadaway CK y Marler PL (2005) How many Americans attend worship each week?: An alternative approach to measurement. *Journal for the Scientific Study of Religion* 44: 307–22.
- Hadaway CK, Marler PL y Chavez MA (1993) What the polls don't show: A closer look at U.S. church attendance. *American Sociological Review* 58: 741–52.
- Hadaway CK, Marler PL y Chavez MA (1998) Overreporting church attendance in America: Evidence that demands the same verdict. *American Sociological Review* 63: 122–30.
- Hak D (1998) Compensators (general and specific compensators): Deferred gratification; Deprivation theory; Investments; Rational choice theory. En: Swatos William H Jr (ed.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek CA: Altamira Press, págs. 112–13; 136–7; 238; 402–4.
- Hak D (2006) Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'? Een evolutionistisch perspectief [¿El evangelismo como futuro de una 'ilusión'? Una perspectiva evolutiva], *Religie & Samenleving* 1(2): 95–109.
- Hak D (2007a) Stark and Finke or Durkheim on conversion and (re-)affiliation: An outline of a structural functionalist rebuttal to Stark and Finke. *Social Compass* 54(2): 295–313.
- Hak D (2007b) Local knowledge and paradigms: Protestant church fusions and ruptures at the Dutch former island of Urk since 2004. En: Van Ophem JAC y Verhaar CHA (eds) *On the Mysteries of Research: Essays in Various Fields of Humaniora*. Ljouwert: Fryske Akademy, págs. 233–48.
- Hak D y Sanders K (1996) Kerkvorming en ontkerkelijking in de negentiende eeuw in Friesland [Reforma eclesiástica y no pertenencia a iglesias en el siglo XIX en Frisia], *Mens en Maatschappij* 96(3): 220–37.
- Halman L, Luijkx R y Van Zundert M (2005) *Atlas of European Values*. Leiden: Brill.

- Halman L, Sieben I y Van Zundert M (2011) *Atlas of European Values: Trends and Traditions at the Turn of the Century*. Leiden: Brill.
- Hardin B y Kehrer G (1982) Some social factors affecting the rejection of new belief systems. En: Barker E (ed.) *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. Nueva York y Toronto: Edwin Mellen Press, págs. 267–83.
- Heelas P, Woodhead L, Seel B, Tusting K y Szerszynski B (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hellems S (2004) How modern is religion in modernity? En: Frishman J, Otten W y Rouwhorst G (eds) *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation*. Leiden: Brill, págs. 76–94.
- Hervieu-Léger D (1993) *La Religion pour mémoire* [La religión para la memoria]. París: Éditions du Cerf.
- Hinkle RC (1976) Durkheim's evolutionary conception of social change. *The Sociological Quarterly* 17(3): 336–46.
- Hout M y Greeley A (1987) The centre doesn't hold: Church attendance in the United States, 1940–1984. *American Sociological Review* 52(3): 325–45.
- Hout M y Greeley A (1998) What church officials' reports don't show: Another look at church attendance data. *American Sociological Review* 63(1): 113–19.
- Hunt SJ (2003) *Alternative Religions: A Sociological Introduction*. Aldershot: Ashgate.
- Iannaccone LR (1992) Religious markets and the economics of religion. *Social Compass* 39(1): 123–31.
- Iannaccone LR (1994) Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology* 99(5): 1180–211.
- Iannaccone LR (1998) Introduction to the economics of religion. *Journal of Economic Literature* 36(3): 1465–95.
- Jansma LG (1986) The rise of the Anabaptist movement and societal changes in the Netherlands. En: Horst IB (ed.) *Dutch Dissenters*. Leiden: Brill, págs. 85–104.
- Jansma LG (2000) Eindtijdverwachting en de wederdopers [A la espera del fin de los tiempos y los anabaptistas]. En: Jansma LG y Hak D (eds) *Maar nog is het einde niet* [Pero el fin no está cerca]. Amsterdam: Amsterdam University Press, págs. 37–54.
- Jansma LG (2010) *Engelen in Oudehorne. Een nieuwe profetische beweging in het lokaal-postmoderne* [Ángeles en Oudehorne: un nuevo movimiento profético en la sociedad local posmoderna]. Delft: Eburon.
- Johnson B (1963) On church and sect. *American Sociological Review* 28: 539–49.
- Johnson DC (1997) Formal education vs. religious belief: Soliciting new evidence with multinomial logit modeling. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 231–46.
- Kruijt JP (1933) *De onkerkelijkheid in Nederland: Haar verbreiding en oorzaak-ken. Proeve ener sociografiese verklaring* [No concurrencia a la iglesia en los Países Bajos: su expansión y causas. Un ejemplo de explicación sociográfica]. Groningen y Batavia: P Noordhoff.
- Lambert Y (1991) La Tour de Babel des définitions de la religion [La Torre de Babel de las definiciones de la religión]. *Social Compass* 38(1): 73–85.
- Lehman D (2010) Rational choice and the sociology of religion. En: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley Blackwell, págs. 181–99.
- Lehr A y Ultee W (2009) Rivaliserende wereldbeelden. Een onderzoek naar de samenhang van kerkelijkheid en schoolbezoek in de jonge jaren met naturalistisch evolutionisme in de volwassenheid [Cosmovisiones en cuestión: una indagación en la relación de la concurrencia a la iglesia y la asistencia a la escuela en los primeros años con el evolucionismo naturalista hacia la adultez]. *Religie & Samenleving* 4(3): 199–230.
- Lenski G (1961) *The Religious Factor: A Sociological Study of Religions Impact on Politics, Economics, and Family Life*. Nueva York: Doubleday.
- Lewis JR (2004) Overview. En: Lewis JR (ed.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, págs. 3–15.
- Lienhardt G (1961) *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Lofland J y Stark R (1965) Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review* 30: 862–75.
- Lucas PC y Robbins T (eds) (2004) *New Religious Movements in the 21st Century*. Londres: Routledge.
- Luckmann T (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: Macmillan.
- Luckmann T (1979) The structural conditions of religious consciousness in modern societies. *Japanese Journal of Religious Studies* 6: 121–37.
- Luckmann T (1990) Shrinking transcendence, expanding religion? *Sociological Analysis* 50: 127–38.
- McKinnon A (2002) Sociological definitions, language games and the essence of religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 14(1): 61–83.
- Malinowski B (1974 [1925]) Magic, science and religion. En: Malinowski B, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Londres: Souvenir Press, págs. 17–92.
- Marett RR (2004 [1909]) *The Threshold of Religion*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing.
- Martin D (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martin D (2005) *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate.
- Marx K (1976 [1843/4]) *Einleitung zu seiner Schrift Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Introducción a su obra. Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel]. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlín/RDA, später Akademie Verlag, Berlín.
- Marx K (1976 [1867]) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [El Capital: crítica de la economía

- política]. Hamburg: Verlag Otto Meissner. Marx-Engels- Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlín/RDA, 1976ff, später Akademie Verlag, Berlín.
- Mauss M y Hubert H (1972 [1903/4]) *Esquisse d'une théorie générale de la magie* [Un bosquejo de la teoría general de la magia]. *L'Année sociologique* 7: 1–146. Nueva York: Norton Library.
- Merton RK (1964) Anomie, anomia, and social interaction. En: Clinard MM (ed.) *Anomie and Deviant Behaviour*. Nueva York: Free Press, págs. 213–42.
- Middleton J (1987) *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Moor N (2009) *Explaining worldwide religious diversity: The relationship between subsistence technologies and ideas about the unknown in pre-industrial and (post-) industrial societies*. Tesis, Radboud Universiteit, Nijmegen.
- Niebuhr HR (1929) *The Social Sources of Denominationalism*. Nueva York: Henry Holt.
- Nisbet R (1966) *The Sociological Tradition*. Nueva York: Basic Books.
- O'Dea TF (1966) *Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Olson DVA (1998) Religious pluralism in contemporary U.S. counties. *American Sociological Review* 63: 149–61.
- Olson DT (2008) *The American Church in Crisis*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Pärna K (2010) *Believing in the Net: Implicit Religion and the Internet Hype, 1994–2001*. Leiden: Leiden University Press.
- Parsons T (1967) Christianity and modern industrial society. En: Tiryakian EA (ed.) *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change* Nueva York: Harper, págs. 33–70.
- Peacock JL y Kirsch TA (1980) *The Human Direction: An Evolutionary Approach to Social and Cultural Anthropology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Pew Research (2012) 'Nones' on the rise: One-in-five adults have no religious affiliation. Disponible en: www.pewforum.org/Unaffilia.ted/nones-on-the-rise.aspx (acceso el 10 de octubre de 2012).
- Pollack D, Müller O y Pickel G (eds) (2012) *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*. Farnham: Ashgate.
- Possamai A (ed.) (2012) *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill.
- Presser S y Chaves MA (2007) Is religious service attendance declining? *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3): 417–23.
- Radcliffe-Brown RR (1965 [1952]) *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Nueva York: Free Press.
- Robbins T (1988) *Cults, Converts and Charisma*. Londres: Sage.
- Schäfer HW (2008) *Kampfer Fundamentalismen: Radikales Christentum, Radikaler Islam und Europas Moderne* [La lucha de los fundamentalismos: cristianismo radical, islamismo radical y Modernidad europea]. Frankfurt am Main y Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Schluchter W (1988) *Die Entstehung des modernen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents* [El nacimiento del racionalismo moderno: un análisis de la Historia del Desarrollo de Occidente de Max Weber]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Smith JZ (2004) *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stark R (2008) *What Americans Really Believe*. Waco, TX: Baylor Press.
- Stark R y Bainbridge WS (1987) *A Theory of Religion*. Nueva York: Peter Lang.
- Stark R y Finke R (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark R, Iannaccone LR, Turci M y Zecchi M (2002) How much has Europe been secularized? *Inchiesta* 32(136): 99–112.
- Stone JR (ed.) (2000) *Expecting Armageddon: Essential Readings in Failed Prophecy*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Tambiah SJ (1990) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality: Henry Lewis Morgan Lectures 1984*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor C (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Te Grotenhuis M (1998) *Ontkerkelijkjng: Oorzaken en gevolgen* [No pertenencia a una iglesia (*unchurching*): causas y consecuencias]. Nijmegen: Socon.
- Ter Borg M (1991) *Een Uitgewaaierde Eeuwigheid* [Una eternidad dispersa]. Baarn: Ten Have.
- Thumma S y Travis D (2007) *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from Americas Largest Churches*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Topitsch E (1954) Society, technology, and philosophical reasoning. *Philosophy of Science* 21(4): 275–96.
- Topitsch E (1958) *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik: Eine Studie zur Weltanschauungskritik* [Acerca de los orígenes y el fin de la metafísica: un estudio del debate sobre las cosmovisiones]. Wien: Springer.
- Topitsch E (1979) *Erkenntnis und Illusion: Grundstrukturen unserer Weltauffassung* [Insight e ilusión: estructuras básicas de nuestra visión del mundo]. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Troeltsch E (1912) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [Las enseñanzas sociales de las iglesias cristianas]. Tübingen: Mohr.
- Tschannen O (1992) *Les Theories de la secularisation* [Las teorías de la secularización]. Ginebra y París: Librairie DROZ.
- Tylor EB (2010 [1871]) *Primitive Culture*, 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ultee W, Arts W y Flap H (2003) *Socio logic: Vragen, Uitspraken, Bevindingen* [Sociología: preguntas, proposiciones, resultados]. Groningen: Martinus Nijhoff.
- Van Gennep A (1904) *Tabou et totémisme à Madagascar*

- [Tabú y totemismo en Madagascar]. París: Leroux.
- Van Gennep A (1906) *Mythes et légendes d'Australie* [Mitos y leyendas de Australia]. París: Guihnoto.
- Van Gennep A (1920) *L'Etat actuel du problème totémique* [Estado actual del problema del totemismo]. París: Leroux.
- Vlasblom D (2005) Een vrome explosie: Socioloog Berger wijst op religiositeit van nieuwe middenklassen [Una explosión de piedad: el sociólogo Berger llama la atención a la religiosidad de las nuevas clases medias]. Interview. *NRC*, 22 de octubre.
- Voas D y Bruce S (2007) The spiritual revolution: Another false dawn for the sacred. En: Flanagan K y Jupp PC (eds) *A Sociology of Spirituality*. Farnham: Ashgate, págs. 43–61.
- Weber M (1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Selección de ensayos sobre la sociología de la religión]. Tübingen: Mohr.
- Weber M (1947 [1922]) *The Theory of Social and Economic Organization*, ed. Henderson AM y Parsons T. Nueva York: The Free Press.
- Wilson BR (1976) Aspects of secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies* 3: 259–76.
- Wilson BR (1982) *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow R (2004) 'The religious factor' revisited. *Sociological Theory* 22(2): 205–18.
- Wuthnow R (2007) *After the Baby Boomers: How Twenty- and Thirty-Somethings are Shaping the Future of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Yinger JM (1965) *Toward a Field Theory of Religion*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Yinger JM (1970) *The Scientific Study of Religion*. Nueva York: Macmillan.
- Young LA (1997) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. Nueva York: Routledge.
- Zablocky B y Looney A (2004) Research on new religious movements in the post-9/11 world. En: Lucas PC y Robbins T (eds) *New Religious Movements in the 21st Century*. Londres: Routledge, págs. 313–28.

Durk Hak estudió geografía social (BA) y antropología cultural (MA) en la Universidad de Groningen (RUG). Su tesis de doctorado versó sobre (la falta de) avance científico en el campo de la ciencia de la religión, en RUG. Es editor de *Religie & Samenleving (Religion and Society* [Religión y sociedad]). [email: durkhak@home.nl]

Lammert Gosse Jansma fue profesor asociado en la Universidad Erasmus de Rotterdam (1966–82) y director científico de la Academia Frisona (1982–2005). Estudió sociología (se doctoró en 1977) y teología (se doctoró en 2010). Los temas de sus publicaciones son sociología de la religión (principalmente, nuevos movimientos religiosos), reforma radical y minorías. Es editor de la revista *Religie & Samenleving (Religion and Society* [Religión y sociedad]) desde que se fundó, en 2006. [email: f2hlgjansma@hetnet.nl]