

ORIENTACIONES DE CAMBIO EN LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

Nikos Kokosalakis*

ABSTRACT

Religion must be understood a historical human fact and as a social-historical process.

It is not only a cultural limit, but also a cultural process that involves human aspirations, values and the reason to be on a human existence in a certain place and time.

That's why, religious as cultures and civilizations, may grow or die, or be the object of the constant flux of social change.

Following Weber and Geertz, we must understand and treat religion mainly as a cultural category.

Introducción

En los años recientes la orientación conceptual teórica en el estudio sociológico del cambio en la religión contemporánea se ha extendido.

La evidencia proviene no sólo de los debates acerca de la secularización, sino también de las diversas perspectivas sobre la privatización (Luckmann; 1967-1987) y la globalización (Robertson; 1985-1987) así como el conteo del cambio de rostro (Beckford y Luckmann 1989) y las funciones de cambio de la religión (Wilson; 1989).

Las posiciones teóricas dominantes en la sociología de la religión la tratan como una propiedad del sistema social y analizan el cambio religioso en términos del concepto weberiano de racionalización y desde la perspectiva funcionalista de Durkheim de la diferenciación social-estructural. Si bien estas posiciones han proporcionado convincentes aportes sociológicos sobre la marginalidad de las instituciones religiosas en la sociedad moderna, en conjunto han sido incapaces de explorar las

* Departamento de Sociología. Universidad de Liverpool.

dimensiones subjetivas y las transformaciones de la religión excepto para argumentar que ha sido ampliamente expulsada de la esfera privada, especialmente en occidente.

El análisis del cambio religioso, sin embargo, en términos de la diferenciación socio-funcional y la dicotomía público-privado fracasó al explicar porque la secularización del sistema social presenta variaciones tan grandes en las sociedades industriales (por ejemplo en Irlanda, Inglaterra, Estados Unidos, Polonia e Israel). Aún más, fracasó la explicación del crecimiento resurgimiento de la religión a nivel mundial y más específicamente en relación al crecimiento de formas diversas de fundamentalismos y su creciente politización. Finalmente tales posiciones son incapaces de diferenciar las orientaciones religiosas en la esfera subjetiva del individuo o de la colectividad. Ciertas perspectivas, principalmente en Luckmann (1967-1987) y otros analistas de la "religión implícita" han ampliado el concepto de religión para incluir orientaciones subjetivas generales por medio del uso del concepto de trascendencia.

Al rechazar las concepciones racionalistas de religión, que la consisten en "sobrenatural", y su institucionalización, esta postura evita algunas de las posiciones etnocéntricas prevalentes en la sociología de la religión. Sin embargo, al fracasar en su intento por una distinción analítica conceptual entre religión y trascendencia, resulta igualmente incapaz de distinguir entre formas religiosas y no religiosas de subjetividad y no puede especificar conceptualmente lo que son los procesos sociales de cambio religioso.

Algunas de las limitaciones básicas en la sociología de la religión se heredan de formas de pensamientos surgidos en los siglos XVIII y XIX. Estas fueron formas intelectuales que contrastaron con el pensamiento científico racional, al no diferenciar entre lo trascendental y la creencia religiosa. De esta manera el concepto de trascendencia se fusionó al de religión y ambos se distinguieron de, y en contraste con, el moderno pensamiento racional, que ha sido desplazado en la actualidad del viejo edificio metafísico. La sociología clásica fue permeada por este supuesto en Marx y Durkheim, así como en el análisis de Weber, la tipificación de racionalidad, racionalización y burocracia.

Precisamente esos hábitos de pensamientos que se formaron durante la ilustración y el crecimiento de la sociedad industrial, son ahora enfrentados en lo que hemos pasado a llamar sociedad pos-industrial y pos-moderna. Es precisamente en la era de la alta tecnología y los microprocesadores en la que nos volvemos crecientemente precavidos

frente al fundamentalismo burgués y el surgimiento de la dialéctica entre religión y política en varias partes del mundo, que comprendemos que las formas de pensamiento moderno no son tan racionalistas y anticlericales como suponíamos. Por lo tanto puede ser sociológicamente útil una distinción analítica entre religión y trascendencia en el contexto de las manifestaciones de cambio en la religión.

2. Manifestaciones de Cambio en la Religión: Implicaciones Teóricas.

Una de las principales contribuciones de la sociología de la religión es que ha dejado perfectamente claro que el concepto de religión no puede ser limitado a sus manifestaciones institucionales. De hecho ha sido reconocido desde Durkheim que "todas las religiones responden, si bien en diferentes maneras, a las condiciones dadas de la existencia humana" (1968:3). Especialmente desde que los padres fundadores y varios sociólogos de la religión vieron como central la problemática de la religión, dentro de la problemática de la condición humana.

Todo esto implicó que la religión debía entenderse como un hecho histórico humano y como un proceso histórico social. También implicó que la religión no es solamente un límite cultural sino también un proceso cultural, que involucra aspiraciones humanas, valores y la razón de ser de la existencia humana en un sitio y tiempo determinado. Por lo tanto las religiones, así como las culturas y civilizaciones, pueden crecer y morir y ser objeto de constante flujo de cambio social, siguiendo a Weber y Gertz debemos entender y tratar a la religión primordialmente como una categoría cultural.

La religión, por supuesto, también es una parte distintiva del sistema social, si bien su análisis sociológico no puede únicamente ser limitado a sus funciones sistémicas estructurales. Ciertamente yo discutiría que es una categoría equivocada concebir la posición y las funciones de la religión en el sistema social como el punto de partida de la teorización acerca del cambio religioso.

Me parece que precisamente aquí radica el error teórico de los funcionalistas desde Durkheim hasta Luckmann (1977) y coincido con Beckford (1987:36) en que "relativamente poco se ha ganado al considerar en general a la religión como una propiedad distintiva de los sistemas sociales" especialmente al hablar del cambio religioso contemporáneo. Así como Durkheim insistió en tratar los hechos sociales como

sociólogos que tratan a la religión básicamente como una parte distintiva del sistema social están inevitablemente forzados a operar dentro de una dicotomía público-privado.

En las sociedades modernas, por supuesto, la marginalización de las instituciones religiosas es bien reconocida y aceptada y el proceso de como vinieron a ocupar ese lugar es explicado en referencia a la diferenciación funcional-estructural del sistema social. Aunque la posición y función de las instituciones religiosas en el sistema social pueden decirnos muy poco acerca del análisis general y la comprensión del cambio religioso, o bien acerca de las manifestaciones contemporáneas de la religión. Este parece ser el caso incluso cuando se comparan los procesos de cambio religioso con las sociedades industriales avanzadas entre, digamos Inglaterra y Estados Unidos, o entre Rusia y Polonia, si olvidamos a los países del tercer mundo como Irán o los latinoamericanos. En algunas sociedades avanzadas, diferenciadas, el factor religioso es socialmente más relevante que en otras sociedades similares. (Martin, 1978).

Los problemas teóricos vinculados al estudio del cambio religioso tampoco se resuelven en referencia a la "privatización" de la religión en las sociedades modernas. Quizá en sí mismo el concepto de privatización sea teóricamente equivocado, ya que la religión no podrá ser totalmente privada más de lo que puede ser privado el lenguaje. Aún más, por sí misma la cuestión de la privatización únicamente puede ser entendida en un contexto socio-cultural mas amplio. En este sentido la privatización, como un proceso fundamentalmente, puede ser estudiada cabalmente en la estructura de los orígenes del crecimiento del individualismo en la cultura occidental (Lukes, 1973:94-98).

Quizá un ángulo teórico más fructífero desde el cual nos acerquemos a toda esta cuestión no sea la dicotomía público-privado, sino la transformación de la religión en las sociedades modernas desde el punto de vista del voluntarismo y la elección.

Ciertamente desde hace algún tiempo en occidente y cada vez más en el mundo entero, las convicciones religiosas se han convertido en un asunto de libertad personal y de esta forma en elección.

Los hombres y mujeres modernos simplemente se niegan a hablar sobre lo que piensan o creen, se dejan forzar a aceptar visiones prefabricadas del mundo. "La verdad revelada" por sí misma les asegura su autenticidad sólo si es aceptada por un individuo o grupos de individuos. De esta manera las sagradas tradiciones se ven obligadas a competir por su aceptación en el "mercado general" de la visión del mundo.

Wilson (1988:204) al replantear las funciones de la religión en occidente, ha sugerido que las nociones de salvación se han transformado significativamente desde una tradición comunal a una concepción personalizada y voluntarista moderna. Esto es indudablemente cierto, así como es verdad que incluso aquellos que practican la religión dentro de las concepciones tradicionales, reinterpretan su fe en el contexto de su experiencia diaria. En cierto sentido, por supuesto, al menos en la cantidad, el mensaje de salvación fue personal desde el principio, sin embargo, tanto como puede ser, para el analista contemporáneo del cambio religioso es crucial la comprensión de que la característica más importante del mundo moderno es que la elección de convicciones es un valor superior y no un valor sagrado. Al menos como un ideal, el hombre moderno rechaza cualquier sociedad que produce prisioneros de la conciencia.

Si bien, debemos ser cautos en no tratar únicamente este fenómeno general del mundo moderno como un valor limitado a las preocupaciones individuales. Es verdad que tal orientación subjetiva, en primer lugar, se localiza en el área de la conciencia, sin embargo sus implicaciones son inmediatamente colectivas, sociales y políticas. También es cierto lo que parece ser una de las aspiraciones básicas, de lo que en forma muy imprecisa hemos llamado sociedad pos-moderna, es la cuestión de la elección, la emancipación y la libertad personal, que no puede ser actualizada ni por las perspectivas individualistas de lo que uno quiere hacer ni tampoco desde la estructura de la burocracia política. Ya que las aspiraciones de emancipación son investidas cualitativamente en las orientaciones sociales del ideal democrático mundial. De esta manera de Europa a las Américas y del mundo socialista a Sudáfrica, la preocupación corriente de la gente es la democracia que significa participación y emancipación personal y social.

Ciertamente el resurgimiento de la religión pudo darse ante el discernimiento de su potencial para la democracia ya sea que hablemos de Polonia, Irán o América Latina, el asunto de la emancipación personal y social de la autonomía se encuentra en una práctica religiosa colectiva y fervientemente perseguida por los individuos. La proliferación de las comunidades eclesiales en Brasil y en toda latinoamérica ejemplifican esta tendencia (Levine Ed., 1986). En otro contexto este mismo asunto se revela en la controversia que ha seguido la publicación del libro de Salman Rusdie *Los Versos Satánicos*.

Desde el punto de vista de la cultura occidental el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión del individuo y en particular del

artista es amenazado por un ideal sagrado. Para los occidentales esto es más sagrado que la tradición sagrada. Sin embargo en un mundo cada vez más interdependiente, este derecho, este ideal es ofensivo para los seguidores de cualquier tradición sagrada, los que por largo tiempo han sentido que su libertad e integridad humana han sido frustradas por la insensibilidad, el dominio y la "superioridad" de la cultura occidental.

Después de todo, la característica única de la religión a través de la historia ha sido articular y expresar en términos de otros los valores culturales sustantivos, limitados arriba y abajo por los intereses utilitarios. Para los sociólogos de la religión que obviamente no pueden considerar estos desarrollos, permanece el reto secular de cómo forjar conceptos suficientemente específicos que puedan aprehender las transformaciones de la religión en el mundo moderno.

3. Los límites Conceptuales de Religión y Trascendencia en la Sociedad Moderna.

En la actualidad es generalmente aceptado en la sociología de la religión que el declive de la significación social de las instituciones religiosas no significa el declive de la religión como tal. La religión, como apuntó Martin (1978:13) siguiendo a Weber, "es una creación de ensamble del símbolo y el significado". Por lo tanto sus transformaciones no pueden ser consideradas únicamente en referencia a los cambios de la estructura social, si bien están relacionados, tampoco pueden ser tomados como discusiones previas, en referencia a la dicotomía público/privado. Debe reconocerse que la sociología de la religión realmente nunca desarrolló un aparato teórico y conceptual adecuado para tratar con su objeto de estudio en términos del significado y la realidad simbólica.

Hasta los recientes debates sobre la secularización (Acts of XIX CISR Tubingen 1987, The Journal of Oriental Studies, vol. 26, no. 1, 1987) y el intento de vincularlo con el cambio religioso contemporáneo (Beckford y Luckmann, eds. 1989) es que tales cuestiones han ganado preeminencia. Esta literatura apunta claramente a las orientaciones teóricas del cambio que no pueden ser discutidas en este espacio. Más bien en lo que resta de este ensayo apuntaré a un esfuerzo particular para acotar los términos del problema de la subjetividad y el significado en el análisis y las transformaciones socio-históricas de la religión.

Thomas Luckmann en su ahora clásico estudio *La Religión Invisible* (1967) intentó liberar al concepto religión de su etnocentrismo cristiano al considerarla como una categoría antropológica universal y al argumentar que la religión es primeramente realidad subjetiva localizada en la experiencia humana de la trascendencia. Recientemente ampliado y avanzado en esa tesis sugirió que "las condiciones sociales y más precisamente los modos culturales contruidos socialmente que en la actualidad se consideran típicos, proporcionan orientaciones subjetivas en el mundo moderno occidental y quizás en todas las sociedades modernas que legítimamente podrían ser llamadas religiones" (1987a, 2).

Este planteamiento es convincente y sigue los argumentos de Luckmann, únicamente si uno acepta el muy amplio concepto de religión (que todo considera) que implica su análisis. El planteamiento de que la religión juega un importante rol en la conciencia moderna es, por supuesto, especialmente atractivo en vista de las tesis de la secularización. Sin embargo Luckmann parece basar su argumento en la premisa de que "los profundos cambios sociales y culturales que resultaron de lo que vemos como la esencia de la modernidad no modificaron la naturaleza religiosa constitutiva de la existencia humana... las condiciones sociales de la vida moderna no producen un nuevo ser humano; la modernidad no dio a luz a 'Los Prométicos Descendidos'" (1987a, 1ro, 4). Para Luckmann otra premisa importante es que "la función antropológica general de la religión es poner de moda moralmente actores históricos de los miembros de unas especies naturales que convertirían a los organismos en personas" (1987:23). Lo que Erik Vogelin llamó "una iluminación cósmica" se iguala a la función básica de la religión de brindar significados.

Estas dos premisas conforman un retrato de la religión como un proceso universal de simbolización y objetivación independiente de la trascendencia en su referencia a lo sobrenatural, o de las propias concepciones subjetivas de la religión de los actores. Ciertamente para Luckmann es crucial lo sobrenatural tal y como es entendido como un modo de simbolización e institucionalización de la trascendencia, pero que no constituye la función esencial o la esencia de la religión.

Esta apreciación teórica, que identifica religión con trascendencia y su función antropológica universal no es de interés primordial en el contenido "religioso" de la conciencia del actor. Es más, para Luckmann es axiomático que "la religión se presenta en formas no específicas en todas las sociedades y en todos los individuos 'normales' (socializados)" (1967:78). Este avance teórico que es desarrollado con cierta ex-

ensión en sus estudios recientes constituye, en mi opinión, un avance teórico significativo en la sociología de la religión, si bien contiene ciertas debilidades básicas. Desde un punto de vista metodológico esta posición no desembarrasa del etnocentrismo cristiano occidental y del sobrenaturalismo medieval que han sido factores seriamente limitantes en toda la sociología de la religión.

Luckmann remarca este punto al mostrar que el contenido aparentemente inconexo y disparatado de la gran variedad de religiones en el mundo desde el animismo a la religión civil americana y el Sōkka Gakkai del Japón, están sistemáticamente relacionados a un proceso intersubjetivo básico y común de reconstrucción de la trascendencia y a su sistematización por teólogos expertos. El significado crucial de este enfoque teórico es que evade el etnocentrismo sin caer en el relativismo o el empiricismo naïf. La religión se trata como una categoría cultural en el sentido antropológico analizado por Gertz (1966), aunque dentro de una estructura sistemática de una teoría de la trascendencia aplicada a los contextos específicos socioculturales. Al respecto, Luckmann va más allá de Weber al dejar fuera al análisis de la religión y el cambio religioso del intrincado y conceptualmente confuso problema relativo a la tipificación de la racionalidad de la acción humana.

Weber, así como Beckford (1987:36-37) anota para garantizar la concepción prevaleciente de religión sin examinarla y supone que el proceso de racionalización erosiona a la religión en esencia. Por otra parte Luckmann, al proporcionar una teoría de la religión y tratarla como una categoría antropológica universal, concluye que el proceso de racionalización no erosiona sino simplemente transforma las formas prevalecientes de la experiencia de trascendencia. En cualquier caso la cuestión de la racionalidad y la racionalización en materia de religión es un asunto resuelto.

Las implicaciones de este enfoque para el debate de la secularización son, creo yo, obvias. Es más, ya que lo "sobrenatural" es únicamente una forma de reconstrucción de la trascendencia, su declive en las sociedades modernas habla del declive de ciertas formas culturales e históricas de la religión, si bien no significa el declive de la religión *per se*. No hay espacio aquí para discutir el análisis sofisticado del concepto de trascendencia y su objetivación e institucionalización por los expertos como fue propuesto por Luckmann (1987, 1987a). Sin embargo, me parece que la dificultad básica que subyace al enfoque en su conjunto, es que no existe distinción metodológica entre los conceptos de religión y trascendencia. Ambos conceptos, de hecho, tradicionalmente son in-

tercambiables sin una clara referencia a su contenido social o al contenido subjetivo de la conciencia del actor. Como una consecuencia de la falla de una distinción clara entre fenómenos religiosos y no religiosos en la sociedad moderna, es que puede establecerse que todas las orientaciones subjetivas pueden ser designadas como religiosas. Es precisamente esta distinción conceptual la que podría proporcionar un valor metodológico sustantivo en el estudio de la religiosidad en las sociedades modernas.

La trascendencia es básicamente un concepto filosófico y teológico mas no sociológico. Como tal, ha preocupado a la mayoría de los filósofos como Kant y Hegel y en este siglo Husserl (1965-1970) quienes anticiparon una crítica radical de la razón científica basada en la trascendencia. En el lenguaje ordinario, la trascendencia (la propiedad de sobrepasar, de ir más allá) puede entenderse acompañada del espectro de la experiencia humana y como la propiedad general subyacente de la subjetividad y conciencia humana. Como Luckmann argumenta "la experiencia humana... es un flujo continuo de trascendencia de los niveles más simples a los más complejos" (1978a II-12).

La constitución moral humana y la libertad humana en última instancia encuentran sus raíces en la trascendencia. Ya que la trascendencia es ubicua y constituye tanto la base de la cultura humana como la fuerza dinámica de la historia humana. En pocas palabras la trascendencia es irreductible (excepto para un principio último como la deidad, la naturaleza, etc.) y es una parte integral de la subjetividad humana. De esta manera, en un sentido más amplio, es que los pensadores de la ilustración y los racionalistas del siglo XIX supusieron que la razón humana desplazaba a la trascendencia y con esto construyeron una categoría equivocada. Ellos igualaron la trascendencia con ciertas concepciones prevalecientes de religión que contrastaron con el pensamiento científico racional de ese tiempo. Muchas confusiones conceptuales y malentendidos acerca del proceso de secularización han acompañado al supuesto acritico sobre la religión y la trascendencia.

En la actualidad, al menos para objetivos sociológicos, es imperativo una distinción conceptual entre religión y trascendencia. Simplemente no podremos y ciertamente no avanzará la sociología de la religión si continuamos considerando las variadas formas de subjetividad, y la subjetividad individual en particular, como una religión. Verdaderamente, la plétora de conceptos imprecisos tales como: invisible, folk, popular, implícito, difusamente y oficial, subterránea, común, religión, etc. han sido muy utilizados en diferentes formas. Permanece el hecho, sin em-

bargo, de que todos estos términos denotan una confusión y una incapacidad para distinguir entre religión y trascendencia para fines analíticos sistemáticos.

Por supuesto hay espacio en la sociología de la religión para el análisis de lo que denominamos Alcohólicos Anónimos. Sin embargo, debemos ser capaces de identificar bajo que estructura conceptual analizamos este fenómeno en el paraguas de la religión. La trascendencia es, por supuesto, la alborada de la religión, pero no es y no puede ser extensiva con la religión si el último término es contar con cualquier especificidad conceptual aislada de cualquier contenido social empírico. La trascendencia entonces debe ser entendida como una categoría antropológica más amplia y un concepto más completo que el de religión. No todos los fenómenos que involucran la trascendencia son también religiosos. De esta forma la producción artística involucra la trascendencia, como involucra la actividad humana, la metáfora y la simbolización.

Esto no significa aún que la actividad económica está tan lejana de la subjetividad como la actividad religiosa. La totalidad de la comunidad y relaciones humanas todavía involucran a la trascendencia para ampliar la caracterización de la religión a todas estas relaciones y dividirla en un objetivo sociológico inmanejable. Ni siquiera podemos en el mundo moderno ampliar el concepto de religión para abarcar completamente la esfera de la moralidad. Mucha gente cuya conciencia opera con preceptos morales explícitos definitivamente rechazaría su adhesión a cualquier noción de religión. Por otro lado la religión sistemática pre implica moralidad. Es importante enfatizar que el elemento de moralidad en la religión es un producto de la fe religiosa y un compromiso religioso del actor. Los actores religiosos no son religiosos porque actúan moralmente, sino morales por su compromiso religioso. Únicamente las teorías funcionalistas de la religión que derivan la religión de su moral y sus funciones integrativas, ven de cualquier manera a la religión como moralidad.

¿Podría yo argumentar entonces a favor de un concepto de religión con referencia explícita a lo sobrenatural o a la profana dicotomía sacra durkheimiana? Definitivamente no, ya que implícitamente he criticado estas nociones. Quizá me debiera preocupar que yo creo ser demasiado presuntuoso para cualquier sugerencia de que esto es fácil o incluso posible para considerar sociológicamente lo que es tomado como religión en las sociedades modernas. Todo lo que trato de decir es que el concepto de religión en cualquier contexto social debe tener un criterio

mínimo que los distinga de la noción general de trascendencia que lo acompaña. Al mismo tiempo deberíamos trabajar sobre la relación entre religión y trascendencia y sobre las condiciones socioculturales generales que transforman la trascendencia en religión. Déjenme sugerir al menos dos de estos criterios mínimos.

Históricamente la primera y más importante propiedad de todas las religiones ha hecho referencia a alguna noción de "otredad". Esto puede ser muy explícito como en el Islám y la judeocristianidad, o implícito como en el budismo y otras religiones orientales. El asunto es que esa necesidad de "otredad" no se refiere necesariamente al orden "sobrenatural". Por lo tanto no estoy pensando en la "otredad" en los términos de la verborrea de "lo otro" de Weber.

En el contexto social occidental contemporáneo, por ejemplo Beckford (1988), se hace la referencia a "imágenes holísticas del mundo" y "pruebas más elevadas", como atributos distintivos de autoayuda, terapéuticos o diversas asociaciones voluntarias. Mi punto es que la noción de otredad proporciona un foco, una perspectiva totalizadora y una síntesis de valores y experiencia humana. Martin (1978:12) enfatiza el aspecto de la otredad en la religión al definirla como "una aceptación de un nivel de realidad más allá del mundo observable a la ciencia, al cual se adscriben significados y propósitos completos y trascendentes a aquellos puramente humanos".

Considero entonces lo que podemos llamar propiedades sintéticas de la trascendencia como un criterio para toda religiosidad. La referencia a este principio, por ejemplo, eliminaría la etiqueta de "deporte religioso" y otras actividades placenteras. De esta forma ser un miembro de un nuevo movimiento religioso con altas y bajas o un miembro de cualquier asociación terapéutica voluntaria operativa sobre alguna noción de "otredad" deberá ser distinguida de los seguidores de un equipo de fútbol como actores religiosos y no religiosos respectivamente. Sobre el mismo principio la participación de los diversos cultos de la antigua Roma que incluye el culto al emperador deben distinguirse de la participación de los espectadores en el Coliseo como actividades religiosas y no religiosas respectivamente. El mismo principio podría aplicarse a las afirmaciones sobre la coloración religiosa de las instituciones religiosas en sí mismas, ya sean políticas o económicas. En este contexto el hecho de que los políticos hablen constantemente de valores, visión, etc., es específicamente significativo para la religión.

El segundo criterio mínimo, es el compromiso y el punto de referencia en la conciencia del actor, ya sea que signifique la "privatización" de la religión en la sociedad moderna. Simplemente no designaremos a alguien como religioso si esa persona es indiferente o rechaza explícitamente cualquier noción de religión en términos de alguna forma de "otredad". En cualquier caso como ya he mencionado la noción de privatización únicamente puede tener sentido en el contexto dialectal de elección de perspectivas. Lo que es nuevo es el énfasis en la elección, si bien en sí misma la elección se ubica en las reconstrucciones de las estructuras simbólicas y de perspectiva históricamente dadas.

Traductor Carlos Saucedo

BIBLIOGRAFIA

- Beckford J. "Is the Sacred a Sociological Category?" in *The Journal of Oriental Studies* vol 26 No. 1 33-39. 1987
- Beckford J. and Luckmann (Eds) "Religion, Self-help and Privatization" paper presented at the A.S.R. Conference Atlanta Georgia August 1988.
- Beckford J. and Luckmann (Eds) *The Changing face of religion* London Sage Publications. 1989
- Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London, Allen and Unwin. 1968
- Husserl E. *Logique formelle et Logique Transcendentale*. Paris presses Universitaires de France. 1965
- 1979 *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*. Evanston, North Western University Press.
- Levine D. (Ed.) *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill, London The University of North Carolina Press. 1988
- Luckmann T. *The Invisible Religion*. London MacMillan. 1967
- 1987 "Social Reconstruction of Transcendence" In *Acts of the XIXth CISR Tubingen*. Lausanne.
- 1987b "Religion and the Condition of Modern Consciousness" paper presented at an International conference on Valori, *Religione et Societa Complesse* October 1987 Milan.
- Luhman N. *Function der Religion*. Frankfurt am main, Suhrkamp Verlag. 1977
- Lukes S. *Individualism*. Oxford, Blackwell. 1973

- Martin D. 1978 A General Theory of Secularization. Oxford, Blackwell.
- Robertson R. 1985 "Humanity, Globalization and World wide Religious Resurgence", Sociological Analysis 46, 219-242.
- 1987 "Church and State Relations and the World System" in T. Robbins and R. Robertson (Eds.) Church and State Relations Tensions and Transitions. New Brunswick N.J. Transaction Books.
- Wilson B. 1988 "The functions of Religion: A reappraisal" Religion 18, 199-216.