

## CAPÍTULO 33

# Religión, espiritualidad y creencia: miradas hacia la Argentina

*María Pilar García Bossio*

Podemos iniciar este capítulo con dos afirmaciones: todos creemos en algo; y no se puede pensar la sociología como ciencia sin tener en cuenta la pregunta por la religión en el mundo moderno. Si concebimos la creencia como la certeza de la veracidad de algo más allá de toda fiabilidad de la prueba, no hay ninguna persona que no crea en nada. Creemos en el dinero como medio de cambio, en la ciencia como base del progreso, en una opción de militancia política, en que determinado medicamento puede curarnos y también en seres suprahumanos (Frigerio, 2007), en la energía, en la protección de nuestros antepasados e incluso en la existencia de un Dios creador.

A su vez, la sociología ha tenido desde Comte (Cipriani, 2004) la pretensión de pensar una sociedad cohesionada por otro principio que no fuera el religioso, cuestionándose las formas del orden social en un mundo orientado por la razón. Incluso cuando hacia fines de la Segunda Guerra Mundial los estragos de la guerra y el Holocausto habían dado cuenta de la falibilidad de la razón, seguimos buscando otro elemento que explique por qué todos los días nuestras sociedades funcionan sin desarmarse en mil pedazos.

Este capítulo se propone hacer un recorrido por las principales formas de definir y tematizar qué se entiende por religión, creencia y espiritualidad desde los estudios sociales de la religión, tanto desde una perspectiva sociológica como de antropología cultural. Entendemos que la definición de estas categorías implica la forma en que se abordará científicamente el fenómeno de lo religioso, sus alcances y limitaciones, como así también con qué otra área de la vida social se articulará.

Para ello realizaremos un recorrido por las lecturas sociológicas clásicas sobre lo religioso, para luego introducirnos en algunos aportes antropológicos y desde allí sumergirnos en las lecturas desde la teoría social contemporánea. El criterio de selección de los autores descansa por un lado en aquellos que han tenido impacto en nuestra academia local, y por otro en trazar algunos puntos de continuidad con las lecturas obligatorias de la materia. Desde allí problematizaremos las posibilidades y dificultades que presenta del uso de estas categorías a la hora de realizar trabajos empíricos en dos áreas específicas: la relación entre religión y Estado, y las definiciones de espiritualidad desde el trabajo de campo.

## Desarrollo

### Lecturas sociológicas clásicas

Si ahondamos en las bases de la sociología como ciencia, los autores que incluimos canónicamente entre los clásicos, Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) y Max Weber (1864-1920), problematizan lo religioso, y tensionan su definición en función de los campos de acción a los que la aplican. Famosa es la expresión de Marx sobre la religión como opio del pueblo en “Para una crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel” ([1844], 2014, p. 48). Sin embargo, esto no quiere decir que el autor creyera que la religión no tiene ninguna cabida en la vida social, incluso algún potencial transformador, pero que en esta inversión ideológica entre el cielo y la tierra terminaba reduciendo las esperanzas de un mundo más justo en fuerzas que excedían las transformaciones de las condiciones materiales de existencia, volviéndose en mayor o menor medida antirrevolucionarias (Cipriani, 2004). Esto no impidió que Marx pensara la relación entre religión y Estado, e incluso las bases de nuestros derechos cívicos en “Sobre la cuestión judía” (Marx, [1844], 2014).

Posteriormente el marxismo, tanto occidental como soviético, cuestionó el rol de las iglesias como instituciones reproductoras del orden establecido, parte de la lucha de fuerzas hegemónicas (por ejemplo, en la obra de Antonio Gramsci, Piganelli, 2016). También supo cuestionarse por el lugar de la religión en nuestros sistemas de pensamiento occidental, e incluso, de la mano de la Escuela de Frankfurt, preguntarse por lo radicalmente Otro (esto se observa en particular en la obra tardía de Horkheimer, García Bossio, 2017), aquella verdad irreconciliada a la que parece que nunca podremos llegar. Si ubicamos a Jünger Habermas (1929-) como una de las últimas expresiones de esta Escuela, podemos ver en él también la pregunta por lo religioso, en particular en relación a la construcción del espacio público europeo y su preocupación por el avance del Islam (Habermas, 2001; Habermas et. al., 2011).

### Émile Durkheim y Marcel Mauss

En el caso de Durkheim sus aportes nos permiten establecer una de las definiciones clásicas sobre religión como distinción de la magia. En *Las formas elementales de la vida religiosa* ([1912] 2012) el autor nos presenta, a partir del estudio de las formas de religión en Australia, una primera distinción analítica de los conceptos, de forma tal que esta obra no solo es importante para quienes busquen estudiar el fenómeno religioso, sino también como aporte para una sociología de la ciencia.

Allí Durkheim nos dice que religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas -es decir, cosas separadas, prohibidas-; creencias y prácticas que

unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia<sup>407</sup>, a todos aquellos que adhieren a ellas (Durkheim, 2012, p. 100). De esta definición se desprenden algunas de las categorías centrales a analizar: la de creencia, la de sagrado (en oposición a profano) y la de Iglesia. Sin embargo, uno de los aportes más interesantes es aquel por el cual para el autor la religión no es más que la sociedad elevándose a sí misma: “la idea de sociedad es el alma de la religión” (Durkheim, 2012, p. 465). Los sistemas de clasificación que luego permitieron el surgimiento de las grandes instituciones sociales encuentran su origen en lo religioso (aquí Durkheim hace una salvedad sobre lo económico, que si bien puede relacionarse para él con lo religioso lo hace de forma más mediada).

Para Durkheim los fenómenos religiosos encajan lógicamente en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las creencias son estados de opinión y consisten en representaciones, mientras que los ritos son modos de acción (Durkheim, 2012, p. 90). Las primeras suponen una clasificación de las cosas en dos clases: lo *profano* y lo *sagrado*. Esta distinción, fundamental para las investigaciones posteriores en ciencias sociales de la religión, separa lo sagrado como la heterogeneidad absoluta respecto a lo profano. Lo sagrado es aquello que lo profano no puede tocar impunemente (Durkheim, 2012, p. 93). Esta definición tan amplia permite pensar a lo sagrado y a lo profano en una relación contextual, donde cada religión tendrá sus propias distinciones, a la vez que se podrán producir transformaciones entre uno y otro a partir de ritos específicos. Como un ejemplo podemos mencionar que al hablar de los tótems en la actividad religiosa australiana especifica que allí lo profano es lo propio de la vida cotidiana, lo sagrado las potencias extraordinarias (Durkheim, 2012, p. 271). Así, cuando lo sagrado genera un sistema de cierta unidad y especificidad, el conjunto de creencias y ritos que lo componen constituye una religión.

La otra gran distinción es la que se produce con la magia. Aquí la diferenciación se produce menos por la existencia de mitos y dogmas, que pueden ser más rudimentarios, que por los fines y por la relación con la comunidad. La magia “persigue fines técnicos y utilitarios, no pierde el tiempo en puras especulaciones (...) entre el mago y los individuos que lo consultan, así como entre estos mismos individuos, no hay vínculos durables que los hagan miembros de un mismo cuerpo moral” (Durkheim, 2012, pp.95-97). En este sentido Durkheim ubica en la religión un sentimiento de pertenencia y colectividad que no va a estar presente en la magia, donde de alguna forma podemos decir que el individuo va a buscar su propio beneficio, sin que esto se traduzca en la pertenencia a algo más allá de sí mismo. Es en este mismo sentido que para Durkheim la magia muchas veces subvierte las lógicas de lo sagrado y profano de la religión.

Por su parte, la religión durkheiminana no puede separarse de la idea de Iglesia, sea esta nacional o con cierta pretensión de universalidad. Para Durkheim la Iglesia es una sociedad cuyos miembros “están unidos porque se representan el mundo sagrado y las relaciones de éste

---

<sup>407</sup> Durkheim pone la mayúscula al hablar de Iglesia, sin especificar si está hablando de alguna en particular sino como entidad sociológica. Como veremos en los próximos apartados, la fuerte influencia en Francia de la Iglesia Católica (sobre todo en la relación con el Estado) hace que la concepción de iglesia a la que el autor parece apelar tenga muchas similitudes con esta.

con el profano y porque manifiestan esa representación común en prácticas religiosas” (2012, p. 97). La componen tanto los fieles como el cuerpo sacerdotal, y enseña a los individuos que forman parte cuáles son sus dioses, la forma de relacionarse con ellos y de honrarlos.

Un elemento interesante a considerar es que, si bien el autor da una definición que se acerca a las concepciones más institucionales de religión, sobre todo con su definición de Iglesia, al mismo tiempo da cuenta de las consecuencias de la sociabilidad religiosa no solo entre las jerarquías o la religión institucional al decir que

El fiel que ha comulgado con su dios no es solamente alguien que ve nuevas verdades que el no creyente desconoce, sino un hombre que *puede* más. Es alguien que se siente con más fuerza, ya sea para soportar las dificultades de la existencia, ya sea para vencerlas. En cierto modo se eleva por encima de las miserias humanas porque está por encima de su condición de hombre y cree que está a salvo del mal, sea cual sea la forma en que lo conciba. (Durkheim, 2012, p. 462).

Así, establece un punto interesante para pensar la creencia, y los espacios de culto como eficaces, más allá de los niveles de institucionalización de lo religioso.

Finalmente, querríamos destacar que, si bien piensa que la religión irá volviéndose cada vez más parte de la vida privada de las personas, nunca desaparecerá totalmente de la sociabilidad. El autor, situado antes de las guerras mundiales, llega a considerar la posibilidad de que la religión en el espacio público sea reemplazada por una especie de religión civil, en la que se conserve el poder de la religión para generar sentimientos colectivos (Durkheim, 2012, p. 472). Si bien esto pareció cumplirse durante el auge de los nacionalismos, como hemos mencionado las guerras mundiales desarmaron en gran medida esa idea de transcendencia a través de la nación, aunque aún podemos encontrar algo de ello en las formas de religión cívica presentes, por ejemplo, en Estados Unidos.

Es necesario mencionar junto a Émile Durkheim a Marcel Mauss (1872-1950), no solo porque fue su sobrino, sino porque su investigación es deudora teórica del primero. Su estudio sobre el sacrificio junto a Henri Hubert (2010) al igual que la problematización del don (2009), como intercambio en relación con las estructuras sociales, tienen una fuerte influencia en investigaciones en ciencias sociales de la religión posteriores. Mauss propone la idea de un hecho social total, un nivel superior de generalización metodológica, enriquecida por la conciencia de que la observación debe ver la complejidad para evitar la fragmentación y abstracción, permitiendo descubrir características esenciales de la sociedad a la que pertenecen (Cipriani, 2004). Los hechos sociales totales son aquellos que permiten comprender otros fenómenos sociales más amplios. Así, por ejemplo, el sacrificio para Mauss permite comprender funciones religiosas y no religiosas, en tanto por un lado implica el rito de pasaje de lo profano a lo sagrado, a la vez que se puede considerar como un don, como una oferta de intercambio. Allí quien sacrifica espera algo a cambio, en este caso de la divinidad, en el comportamiento de dar para recibir.

Para Mauss la distinción entre magia y religión es semejante a la propuesta por Durkheim, donde la primera supone un acto individual, en relación a lo religioso cuyo centro es lo social. Sin embargo, esto no quiere decir que los ritos mágicos dejan de obedecer a normas sociales o expectativas colectivas, sino que estos ritos no toman una forma de Iglesia, y en general tienden más al maleficio que al sacrificio. La idea de *maná*, como aquello que tiene una eficacia comprobada precede a lo sagrado permite a Mauss pensar que la magia, como el folklore y las supersticiones populares pertenecen a la religión en sentido lato, mientras que lo sagrado refiere a la religión en sentido estricto (Cipriani, 2004).

### **Max Weber y Ernst Troeltsch**

Max Weber ha realizado también aportes ineludibles para pensar lo religioso, en particular en relación con la modernidad. Nos concentraremos en algunos elementos centrales de su idea de desencantamiento del mundo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ([1905] 2003), y en la distinción que establece entre iglesia y secta, en *Economía y sociedad* ([1922] 2002), que aún sigue siendo tenido en cuenta para pensar una clasificación de las comunidades de fe. El autor no define nunca cabalmente qué entiende por religión (Cipriani, 2004), pero sí define lo que es una iglesia, y da cuenta de un proceso de desencantamiento del mundo moderno que como veremos desemboca necesariamente en las teorías sobre la secularización en el siglo XX.

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2003) Weber se propone, en una lectura que discute con Marx, establecer la relación que existe entre una forma de organización económica, el capitalismo, y una forma de organización religiosa, el protestantismo ascético manifestado en el calvinismo. A lo largo del texto encuentra una afinidad electiva entre ambos fenómenos (Weber, 2003, p. 77), lo que no supone una relación de causalidad sino la articulación entre dos procesos que se enriquecen mutuamente en su interacción. Los puntos de toque son la idea de *Beruf* (profesión/vocación) que se encuentra presente en el calvinismo como *calling*, llamado de Dios a cumplir su voluntad; y en el capitalismo -cuyo *ethos* es graficado en la figura de Benjamin Franklin- exigiendo en ambos una forma de ascesis que termina produciendo la ganancia en la medida en que se reduce el gasto y se maximiza la inversión; y en la noción de que estos procesos son posibles por el desarrollo creciente de la racionalidad ligada al cálculo.

En este contexto Weber identifica un proceso de progresivo desencantamiento del mundo, donde lo religioso va perdiendo su componente más cercano a la magia o la superstición como medio para la salvación (Weber, 2003, p. 99), quedando como único signo de la certeza de ser salvado el éxito en el trabajo. El problema de esto, según el autor, es que con el avance de la modernidad ese ascetismo que unía protestantismo y capitalismo va vaciándose de contenido religioso. De esta forma, la riqueza que alcanzaba el calvinista sin pretenderlo, como consecuencia no buscada de su forma de vínculo con Dios a partir de la santificación por el trabajo y el desprecio del derroche, va convirtiéndose en un “duro cofre” vacío ya del contenido religioso que le daba sustento. “La forma de la religión persiste, pero poco a poco se va secando su espíritu” (Weber, 2003, p. 185).

Para el autor esta racionalidad creciente, desprovista progresivamente de valores, no es una especie de evolución deseable, sino que por el contrario abre un interrogante bastante pesimista hacia el futuro.

No es posible predecir en dónde ni quién sea el que llene el cofre vacío; tampoco es previsible si al cabo de tan inaudito movimiento evolutivo reaparecerán seres con el don de profecía y si llegará el día en que se podrá presenciar un vigoroso resurgimiento de aquellas ideas de antaño. También puede que ocurra a la inversa, que una ráfaga lo cubra todo, petrificándolo de un modo mecanizado y se produzca una convulsión que, en su totalidad, los unos pelearán con los otros. En semejante situación, los últimos supervivientes de esta etapa de la civilización podrán atribuirse estas palabras: “especialistas desprovistos de espiritualidad, gozantes desprovistos de corazón: estos ineptos creen haber escalado una nueva etapa de la humanidad, a la que nunca antes pudieron dar alcance”. (Weber, 2003, p. 190)

Así con una lucidez que se anticipaba a las situaciones que sucederían en el futuro inmediato, Weber identifica en ese proceso de desencantamiento dos posibilidades: o la pérdida de toda brújula moral en la maximización del cálculo racional (lo que veremos con el ascenso del nazismo); o el retorno de alguna forma de religión con su carácter más profético, lo que podemos preguntarnos si no se produce en el “retorno de las religiones” que las ciencias sociales observaron a partir de fines del siglo XX.

Posteriormente Weber se propone realizar un análisis comparativo sobre las religiones mundiales. Si para el autor la iglesia es una asociación hierocrática, cuya característica es “su carácter racional y de empresa (relativamente) continuada, como se exterioriza en sus ordenaciones, en su cuadro administrativo y en su pretendida dominación *monopólica*” (Weber, 2002: 45); la secta, en tanto unión, solo acoge personalmente a los religiosamente calificados. Podríamos decir entonces que mientras la iglesia detenta la pretensión del monopolio legítimo de los bienes de salvación -lo que según el mismo Weber indica, no siempre sucede- la secta supone un mayor nivel de pertenencia y de adhesión voluntaria.

Aquí Weber se encuentra con la clasificación propuesta por Ernst Troeltsch (1865-1923) entre iglesia y secta. Para este autor la iglesia en tanto institución tiene un interés conservador, a la vez que universalizador, adaptándose a las exigencias mundanas. Quienes pertenecen a ella generalmente lo hacen por nacimiento y no están obligados de forma férrea. Por el contrario, la secta, más pequeña, implica un compromiso mayor, y por tanto cierto aislamiento de la sociedad dada la organización en términos comunitarios que, si bien es menos formal y más espontánea, se permite alejarse del apoyo de la sociedad y el Estado para defender a los menos poderosos (Cipriani, 2004).

El autor propone una tercera categoría, menos retomada, que es la de misticismo, como carácter más individual, alejada de los ritos propios de la iglesia y sin la pretensión transformadora del mundo. Frigerio (2016) retoma relecturas contemporáneas de Troeltsch para identificar en esta tercera categoría la antesala de los estudios sobre espiritualidad que se desarrollarán con

fuerza a partir de la década de 1960. Cabe destacar aquí que lo que se retoma no es el misticismo como la experiencia directa, interna y presente de lo divino que puede estar presente en cualquier religión; sino un tipo de religión autónomo, con su propio sistema de creencias, que se caracteriza por la aceptación de que existe una única verdad bajo todas las formas religiosas -siendo a su vez más tolerante-, y que es la forma donde el individualismo llegaría a su máxima expresión. Incluso Troeltsch destacó la afinidad que tendría este tipo con las clases educadas de la sociedad, lo que es patente, por ejemplo, para el caso argentino (Viotti, 2010).

## El aporte antropológico

La antropología social y cultural ha hecho aportes fundamentales para pensar las creencias, lo simbólico y la religión. Dado que en este capítulo estamos concentrándonos en los aportes sociológicos, presentaremos únicamente algunas referencias ineludibles, sobre todo para pensar la influencia teórica en América Latina en general y Argentina en particular, donde estas disciplinas confluyen en las ciencias sociales de la religión con un gran bagaje interdisciplinario.

Podemos encontrar los primeros análisis antropológicos sobre la temática en la obra de Edward Tylor (1832-1917), William Robertson Smith (1846-1894), y en la monumental obra de James Frazer (1854-1941) *La rama dorada* (1890) (Cipriani, 2004). Sin embargo, tomaremos como punto de partida el trabajo de Bronislaw Malinowski (1884-1942), que aparte de sus aportes a las ciencias sociales de la religión debe ser reconocido como el padre de la etnografía moderna.

Malinowski considera que todas las culturas encuentran formas organizadas de respuestas a las necesidades humanas, y que en tanto la religión responde a exigencias fundamentales, está presente en todas partes. A su vez la distingue de la magia, en la medida en que posee una estructura dogmática que le permite sostenerse en el tiempo y buscar dar respuesta a preguntas universales, mientras que lo mágico se relaciona con la resolución de problemas específicos. En este sentido, para Malinowski la magia aparece como una especie de ciencia embrionaria, cumpliendo una función específica en lo social y cultural, sobre todo a través del rito (Cipriani, 2004; Malinowski, 1985).

Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) sigue también una línea funcionalista (con componentes estructurales) donde los ritos mágicos que acompañan el nacimiento y la muerte son parte del soporte frente al evento mismo, dándole un carácter tradicional. Estos rituales pueden ser tanto para respetar un evento como para generar una prohibición, pudiendo distinguir entre actos rituales técnico-instrumentales o simbólico-expresivos. Lo simbólico es central en la dimensión religiosa, en tanto permite representar aquello que es parte de un interés común que une a las personas en comunidad, generando un sentido de dependencia: “la religión es dondequiera que sea, una expresión bajo diversas formas, del sentido de dependencia de un poder fuera de nosotros, un poder que puede definirse como poder espiritual o moral” (Radcliffe-Brown, 1972, p. 180). Radcliffe-Brown hace así hincapié en lo social por sobre lo cultural: la religión tiene un lugar

indiscutible dentro de las funciones sociales, independientemente de su autenticidad o falsedad (Cipriani, 2004)

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) encuentra en el totemismo la base de su análisis religioso, en contraposición con la perspectiva de Malinowski y de Durkheim, centrando en las creencias y los ritos las emociones, disolviendo al individuo con cierto grado de autonomía (Cucchetti y Mellado, 2001). Con una lectura estructuralista que se libra del componente funcionalista, Lévi-Strauss plantea que la cuestión totémica permite ver el razonamiento que representa lo mitológico como lenguaje específico. El lenguaje del mito se diferencia del de la ciencia en la medida que el primero no logra controlar la naturaleza, por más que sea el objetivo de su elaboración.

Por su parte, Clifford Geertz (1926-2006), discípulo de Parsons, define a la religión como

*1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revisitando estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único* (Geertz, 2003, p.89. Cursivas en el original)

Así para el autor los símbolos religiosos constituyen la base de acuerdo entre un estilo de vida y una metafísica (más o menos explícita). De forma extrínseca, es decir fuera del organismo individual como tal, los símbolos como modelos culturales son fuente de información. De esta manera componen un mundo intersubjetivo de sentido común que está presente al nacimiento del individuo y continúa tras su muerte. Esto, sin embargo, no les quita el carácter histórico y situado a las religiones.

Como hemos mencionado requeriría otro trabajo profundizar en los aportes antropológicos a la categoría de religión, pudiendo profundiza sobre las propuestas de autores como Franz Boas (1858-1942), Edward Evans-Pritchard (1902-1973), Victor Turner (1920-1983), o Mary Douglas (1921-2007), entre otros. Únicamente incorporamos aquellos autores que serían necesarios para comprender algunos elementos de las producciones sociológicas sobre la materia. Sin embargo, debemos tener en cuenta que estas categorías, como las que desde la sociología analizaremos a continuación, han sido fuertemente cuestionadas desde lecturas decoloniales. Cabe mencionar en este punto los aportes de Talal Asad (1932-) quien, discutiendo en particular con la definición de Geertz, ve en la religión como categoría el recorte occidental de un fenómeno que no puede definirse de forma universal y abstracta, sino que deben comprenderse y producirse en su contexto específico (Asad, 1993)

## **Lecturas desde la teoría social contemporánea**

A continuación, profundizaremos sobre los abordajes de la religión y la creencia desde la teoría social contemporánea. Aquí podemos encontrar una profusa bibliografía, en la que



discurren producciones occidentales y orientales, de distintos países del globo. Dado el fin pedagógico del capítulo, hemos elegido concentrarnos en dos grandes tradiciones académicas: la anglosajona, estadounidense (que encontró su expansión a partir de la segunda mitad del siglo XX con la obra de Parsons como parteaguas) y la francesa, por la fuerte influencia que ha tenido para nuestras ciencias sociales locales, en una selección que busca resaltar a algunos de los autores más utilizados en nuestra academia local. Así encontramos entre los primeros a Talcott Parsons, Peter Berger y la escuela de la Teoría de la Elección Racional; y entre los segundos a Pierre Bourdieu, Danièle Hervieu-Léger y Émile Poulat.

### **Parsons y la religión como pregunta transversal**

Talcott Parsons (1902-1979), quien fuera uno de los autores con una pretensión más cabal de realizar una lectura integral de los autores clásicos (en su caso Durkheim, Weber, Pareto y Mills) para comprender la sociedad estadounidense de mediados del siglo XX, tuvo también en su teoría un lugar para lo religioso. Siguiendo aquí la lectura durkheimiana, el autor concibió a la religión como un conjunto de creencias en entidades sagradas y sobrenaturales más o menos integrada, sin posibilidades de ser instrumentalizada (Cipriani, 2004). De esta manera para el autor la función de la religión está más en la impronta que da a los sujetos individuales que en alguna pretensión de cumplir un rol central en la articulación de lo social.

Si bien Parsons no ha escrito ninguna obra específica sobre lo religioso -aunque haya sido una problemática presente en sus escritos (Robertson, 1982)-, le atribuye funciones múltiples, semejantes a las ya señaladas por Durkheim y Malinowski: integrar la sociedad, reforzar la solidaridad, mantener relaciones entre la religión y la estructura social específica. A su vez recupera de Weber la relación entre la perspectiva religiosa y la existencia de normas y objetivos en una cultura específica (Cipriani, 2004).

Parsons considera que en sociedades con funciones cada vez más diferenciadas lo religioso tiende a acotarse a una esfera específica de acción, lo que a su vez contribuye a que la sociedad vaya volviendo seculares ciertas prácticas. A su vez, su pertenencia al protestantismo estadounidense, fuertemente plural, hace que su lectura sobre lo religioso valore no solo las instancias clásicas de secta e iglesia, sino que también reconozca la importancia de la “denominación” como forma de organización religiosa donde se produce la articulación entre la creencia y la individualización creciente en occidente (Cipriani, 2004).

### **Peter Berger y el dosel sagrado**

Un autor que tuvo un peso considerable en la forma en que se leyó el fenómeno religioso en Argentina y América Latina fue Peter Berger (1929-2017), en particular en su libro *El dosel sagrado* (1979 [1967]), donde el autor, a partir de la perspectiva teórica propuesta junto con Thomas Luckmann (1927-2016) en *La construcción social de la realidad* (1979) aborda el fenómeno de la religión. En *El dosel sagrado* Berger afirma que la religión actúa como un dosel que cubre y legitima en última instancia las actividades sociales, y que su situación natural es la del monopolio institucional (Berger, 1979, p. 166).

La religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado. Para decirlo de otra manera, la religión es la cosmización de un modo sagrado. Entendemos aquí por «sagrado» una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él, que —según se cree— reside en ciertos objetos de la experiencia. (Berger, 1979, p. 40)

Si bien Berger da cuenta de la influencia de Rudolf Otto y Mircea Eliade en su definición de religión (tarea, que por otra parte considera relativamente secundaria, en la medida en que lo que le interesa es la utilidad más que la “verdad” de la misma, 1979, p. 209-213), podemos observar aquí una clara influencia durkheimiana. Lo sagrado se puede atribuir para el autor tanto a objetos como a personas, al espacio y al tiempo; y se asocia a la idea de cosmización, es decir, a la tendencia humana a proyectar en el cosmos como tal los significados del orden construido por los hombres. Así se contempla a lo sagrado, aquello extraordinario y potencialmente peligroso, como lo que trasciende e incluye a lo humano al mismo tiempo. De la misma manera Berger opone lo sagrado, en tanto cosmos, al caos, y por tanto ve cómo en él se brinda la protección suprema contra el terror de la anomia.

Ahora bien, Berger identifica la existencia de una cosmización, de un sentido de lo humano como no necesariamente sagrado, sobre todo en la modernidad, donde la ciencia permite pensarla de modo secular. Identifica dos fenómenos simultáneos en la modernidad, la secularización, que produce la quita de credibilidad de las instituciones religiosas; y el pluralismo, que conduce a cambios cualitativos en lo religioso, en términos más bien negativos. El pluralismo alcanza también otros elementos no religiosos, como movimientos ideológicos, mientras que las instituciones responden con mayor racionalización y burocratización.

La secularización implica la remoción del dominio religioso en varios sectores de la sociedad y la cultura, e incluso en las conciencias. Este proceso no se ha dado uniformemente, sino que varía entre grupos de población (Berger, 1979, p. 134), de la mano de los procesos de industrialización y de una racionalidad creciente, pensada en términos weberianos. Más allá de que se trata de un proceso existente y creciente, la religión no ha desaparecido como fenómeno social, aun cuando Berger reconoce que solo una minoría en la sociedad moderna mantiene lo sobrenatural como realidad significativa, y en general lo hace restringido al espacio privado e individual.

El pluralismo es comprendido como un correlato socioestructural de la secularización de la conciencia (Berger, 1979, p. 157) ante la pérdida del monopolio de las instituciones religiosas, que no solo actuaba sobre los poderes mundanos sino también y, sobre todo, sobre el “sentido común” de los miembros de la sociedad. En occidente ese monopolio fue el del cristianismo, y la forma de mantenerlo fue a través de la fuerza en la asociación con el imperio. Cuando las guerras de religión en Europa dividieron al cristianismo entre católicos y protestantes (ambos con la pretensión de monopolio en los países en que eran mayoritarios) el pluralismo comenzó a formarse. Este pluralismo se produjo junto con la secularización, particularmente en Estados Unidos, donde la situación religiosa es de competencia ante grupos con el mismo status legal. Como hemos mencionado en este pluralismo ya no solo compiten las religiones entre sí, sino también con otras

propuestas ideológicas y sistemas de valores individualistas, produciendo una situación de mercado. Berger ve esto como algo negativo, donde las instituciones religiosas se convierten en agencias comerciales y las tradiciones en mercancías para un consumidor que ahora puede elegir libremente que “producto religioso” consumir.

Esto a su vez aleja a los líderes religiosos del rol tradicional de profeta o sacerdote con un halo de sagrado para convertirlos en funcionarios burocráticos que buscan obtener resultados. Ante la falta del monopolio a través del Estado, las distintas organizaciones religiosas tienden a colaborar en alguna forma de “ecumenicidad” para asegurarse una competencia lo más pareja posible, donde las religiones negocian entre sí espacios de acción. A su vez la lógica que supone ofrecer la religión en el mercado lleva a cambios incluso doctrinales para conservar a cierto público, lo que es intrínsecamente enemigo del tradicionalismo religioso (Berger, 1979, p. 177). En contraposición se produce también un proceso de relieve y recuperación de cierta “herencia confesional” que busca “redescubrir” las características particulares de una religión. Todo esto produce para Berger una crisis de legitimidad de las religiones, que impacta en la secularización de las conciencias, que ya no se ven regidas por ideas religiosas, sino que estas se convierten en opiniones personales. La religión ya no legitima “el mundo”, sino que cada grupo religioso busca preservar su propio submundo particular.

### **Teoría de la elección racional y el paradigma de las economías religiosas**

Dentro de las investigaciones sociológicas que se inscriben en lo que podemos llamar teoría de la elección racional (TER) encontramos una preocupación por religioso, fuertemente anclada en las características religiosas de la sociedad estadounidense. Si bien no debemos dejar de lado esta contextualización, los aportes de estos autores son interesantes para pensar la situación latinoamericana y argentina, y han sido progresivamente introducidos en nuestras ciencias sociales de la religión (Frigerio, 2008). Aquí podemos destacar a autores como Rodney Stark (1934-), Roger Finke y Larry Iannaccone (1954-) (Frigerio, 2008; Cipriani, 2004).

En una lectura de la elección racional que da centralidad al actor, estos autores cuestionan la idea de una religión monopólica en una sociedad determinada, para hablar más bien de mercados regulados. Esto no quiere decir que se piense únicamente en aquellas religiones o expresiones religiosas que hacen uso de lógicas mercantiles en su gestión de la creencia, sino que conciben a las religiones en constante disputa por la obtención de nuevos fieles, a la manera que las empresas buscan atraer clientes en el mercado (Frigerio, 2008).

Para facilitar el análisis en este nivel de abstracción, examinaremos la vida religiosa de las sociedades dentro de un modelo conceptual y teórico general, que identificamos como una economía religiosa. Una economía religiosa es un subsistema de todos los sistemas sociales (ver Parsons 1951). Abarca toda la actividad religiosa que se desarrolla en cualquier sociedad.

Usamos el término "economía" para aclarar que, en términos de ciertos elementos clave, el subsistema religioso de cualquier sociedad es completamente paralelo al subsistema involucrado con la economía secular (o comercial):

ambos involucran la interacción de la oferta y la demanda. para productos valorados. Las economías religiosas consisten en un mercado de seguidores actuales y potenciales (demanda), un conjunto de organizaciones (proveedores) que buscan servir ese mercado y las doctrinas y prácticas religiosas (productos) que ofrecen las diversas organizaciones. Nuestra aplicación del lenguaje económico a cosas que a menudo se consideran "sagradas" no pretende ofender ni ser una mera metáfora. Más bien, mostraremos el inmenso poder explicativo que se puede obtener aplicando principios elementales de la economía a los fenómenos religiosos a nivel grupal o social (Stark y Finke, 2000, p. 36)

De la misma manera, permite tensionar la composición de distintos mercados religiosos en distintos contextos, de forma que puedan existir países o regiones con religiones que tienden más hacia el monopolio, en general de la mano del apoyo estatal, mientras otras son más diversas. Aquí la idea de pluralismo implicaría no sólo la co-existencia de la diversidad, sino su reconocimiento a nivel social y estatal (Frigerio y Wynarczyk, 2008). Esta distinción nos permite ver también los costos de una opción religiosa, ¿qué puedo llegar a ganar o perder económica, social, simbólicamente si reconozco que practico determinada religión?

A su vez, y como venimos señalando para otros autores, las particularidades del trabajo con lo religioso también impactan en la forma en que se piensa la teoría de manera general. En su libro *Acts of faith: explaining the human side of religion*, Stark y Finke (2000) buscan complejizar los alcances del *rational choice*, pensando de una racionalidad que maximiza el beneficio reduciendo el costo a una que se enmarque en lo posible: “Dentro de los límites de su información y comprensión, restringidos por las opciones disponibles, guiados por sus preferencias y gustos, los humanos intentan tomar decisiones racionales” (Stark y Finke, 2000, p. 38). La lectura de la racionalidad entonces reconoce límites, razonamientos no sistemáticos e “intuitivos” que forman parte de nuestra toma de decisiones. Además, muchas veces existen objetivos contrapuestos (por ejemplo, logros familiares y laborales) que llevan a que más que maximizar el beneficio se piense en satisfacer ciertos objetivos. Es por esto que los autores remiten a la idea de *racionalidad subjetiva* de Raymond Boudon (1993) donde las razones para actuar son aquellas que están dentro de las conjeturas plausibles. Incluso los autores señalan que encuentran un punto en común con el interaccionismo simbólico, en la medida en que para entender el comportamiento se debe saber cómo el actor define la situación.

De esta manera, la elección racional está condicionada por las circunstancias, por lo plausible, y por las preferencias y gustos (condicionados, claro está por la cultura en general y la socialización en particular). Esta lectura, aplicada a la economía de los mercados religiosos nos permite comprender tanto las elecciones de las personas por una creencia u otra, como sus actitudes religiosas, pues para estos autores el altruismo y las acciones desprendidas que una persona creyente realiza pueden comprenderse en el marco de la racionalidad que les atribuye a sus prácticas. Citando el ejemplo dado por los autores, la Madre Teresa, que en una lectura materialista de la racionalidad estaría actuando “irracionalmente”, para los autores se trata de una acción que buscaba satisfacer sus propios objetivos racionales, orientados por su comunidad de fe: la

acción es racional, lo que cambia es cuál es el “premio” al que se aspira llegar (Stark y Finke, 2000). Así permanece el énfasis en la capacidad de elección y evaluación de la acción por parte del individuo, pero se complejiza qué fines son dados a ser reconocidos como racionales.

Estos aportes desde la lógica de una economía de los mercados religiosos, junto a la noción de racionalidad que conllevan, nos permiten comprender por qué para estos autores los monopolios solo pueden existir si hay un Estado que perpetúa esa posición. Siempre hay una variedad de agrupamientos e intereses que configuran distintas formas de relacionarse con lo religioso, lo que sucede es que en estos contextos de fuerte regulación por parte del Estado esas opciones no se visibilizan, quedando en el mejor de los casos en prácticas marginales de la religión oficial. A su vez esto nos permite comprender que la diversidad y el pluralismo son, desde la lógica del mercado, un estado deseable: entre más religiones en competencia hay más refinados son los mecanismos que estas utilizan para mantenerse vigentes frente a otras opciones.

### **Bourdieu y el campo religioso**

Pierre Bourdieu (1930-2002) es, sin duda, uno de los sociólogos más influyentes de la teoría social contemporánea, con una amplia influencia a nivel global y con especial impacto en Argentina. Independientemente de la forma en que se lo clasifique entre los autores contemporáneos, su pretensión de conformar parte de la Gran Teoría queda en evidencia por su extensa base empírica, su diálogo con un gran número de disciplinas y la capacidad de su teoría de los campos de transportar su concepción a distintas esferas de lo social (Nardacchione y Piovani, 2017:5). Esta influencia también es evidente en sus estudios en sociología de la religión, sobre todo en la noción de campo religioso. Como otros autores de los que hemos presentado lo religioso en Bourdieu está presente tanto en sus estudios específicos sobre el tema, en particular sobre la Iglesia Católica en Francia, como en su teoría general, sobre todo en el peso de la idea de creencia para comprender la noción de habitus (Arriaga, 2013; Martínez, 2013).

Bourdieu define a la religión como un

(...) conjunto sistematizado y racionalizado de normas explícitas, la religión esta predispuesta a asumir una *función ideológica*, *función práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario* que no puede cumplir sino en tanto que asegure una función lógica y gnoseológica (Bourdieu, 2010, p. 60)

Las nociones de *habitus* y *campo*, centrales para pensar el constructivismo estructuralista de Bourdieu tienen una clara influencia de estudios sobre la creencia. Arriaga (2013) establece un vínculo entre la noción de *ethos* weberiano (de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) y de *habitus* bourdeano. Una buena parte de los estudios en sociología de la religión de Bourdieu se concentran en el episcopado francés, siendo este objeto de estudio uno de los que le permiten elaborar la noción de campo.

En el campo religioso, como campo de lucha y de fuerza, existe una oposición entre el clero, que detenta el monopolio de los bienes de salvación, y los laicos, de la misma forma que hemos

visto la distinción entre sagrado y profano, entre religión y magia (esta última, con sus ritos, es abordada en *El sentido práctico*, Bourdieu, 2007). A su vez, las posiciones y disposiciones dentro del campo se ven tensionadas por otras influencias externas, como lo político, en particular cuando el mantenimiento del orden político requiere del mantenimiento de un orden simbólico del que la religión oficia como garante (Bourdieu, 2010).

Bourdieu retoma la noción de Iglesia como aquella que organiza la gestión de los bienes de salvación, con el monopolio como objetivo, donde detenta un *capital de gracia institucional o sacramental* que evita la competencia con “nuevas empresas de salvación” (Bourdieu, 2010, p. 71), es decir, con todas aquellas otras formas del creer religioso que se salgan de su lógica. Aquí el autor también adhiere a la distinción entre Iglesia, como burocracia de los bienes de salvación, que construye un *habitus* religioso que asegura su propia reproducción; y secta, como organización de fieles que se sale de estas lógicas más burocratizantes.

Una obra importante en este proceso es *La sagrada familia* ([1982] 2010) con Monique de Saint-Martin<sup>408</sup>, en la que Bourdieu analiza el conjunto de los obispos franceses, su estructura e historia. Aquí los autores ahondan en la imagen de homogeneidad que el episcopado francés pretende mantener, en particular en relación a los disímiles orígenes de clase de sus clérigos. De allí buscan establecer el tipo de vínculo que se da entre el origen y la trayectoria. Si bien no encuentran una relación causal directa, sí pueden establecer una distinción entre los oblatos, aquellos clérigos que han ingresado muy tempranamente en la Iglesia, y por tanto le deben todo a la institución (en general de origen campesino); y los herederos, que por poseer otros capitales previos pueden establecer una relación de mayor independencia con la institución. Estos dos grandes grupos, a su vez aseguran distintos componentes del campo religioso: los oblatos como guardianes de la institución aseguran el polo “temporal”, de organización burocrática; y los herederos el polo “espiritual”, con las discusiones teológicas e intelectuales. De esta manera la pretendida homogeneidad permite conservar una cierta diversidad interna, siempre en tensión, que habilita a que personas de distintos grupos económicos y sociales puedan identificarse con la Iglesia, tanto entre los clérigos como entre los laicos. A su vez permite comprender la articulación entre clérigos y laicos que comparten *habitus* semejantes.

El discurso religioso sabe mantener, a través del eufemismo y el doble sentido, su posición de poder sin hablar del poder. Para los autores la jerarquía eclesiástica francesa es parte de un poder dominado dentro de la clase dominante, y en su discurso logra preservar su posición de poder temporal sin basarlo en una justificación temporal del poder (Bourdieu, 2010, p. 151).

Aquí se anticipa, a partir de los bienes de salvación (categoría retomada de Weber), la pregunta por los bienes simbólicos y la dominación simbólica, que estará presente en las investigaciones posteriores de Bourdieu sobre lo religioso y sobre otros campos sociales. Cabe destacar, en línea con otros de los autores que ya hemos presentado, que Bourdieu piensa, a partir de la “economía” de la ofrenda, como transacción entre Iglesia y fieles, una economía de los bienes

---

<sup>408</sup> El título es una referencia al texto de Marx *La sagrada familia*, y supone una discusión con los textos del “joven Marx”, con el estructuralismo y en particular con el marxismo de Louis Althusser (Arriaga, 2013).

simbólicos. Esto no supone una reducción a la lógica económica, pero sí la posibilidad de una homología estructural entre campos sociales (Arriaga, 2013, p. 60).

De la misma manera que Bourdieu ve en los obispos la gestión del poder sin hablar del poder lo ve en la gestión económica de la Iglesia en “La risa de los obispos” (1997, p.186), donde la principal dimensión económica de la institución se basa en la negación del interés por el lucro. Allí encuentra un rasgo precapitalista, en lo paradójico de la economía de la ofrenda, el voluntariado y el sacrificio, donde no hay una pretendida búsqueda de optimización del beneficio, aunque esta institución esté inserta en un contexto más amplio donde el dinero es la medida de las cosas. Así

La objetivación pone de manifiesto que la Iglesia es también una empresa económica; pero corre el peligro de hacer olvidar que se trata de una empresa económica que sólo puede funcionar como lo hace porque no es realmente una empresa, porque se niega como empresa [...] La verdad de la empresa religiosa estriba en tener dos verdades: la verdad económica y la verdad religiosa, que la niega. (Bourdieu, 1997, p. 187-188).

Para ello un elemento a destacar es que las relaciones de producción funcionan según un modelo de relación familiar, donde el hecho de ver al otro como un hermano pone entre paréntesis la dimensión económica de la relación. De la misma manera se produce todo un andamiaje discursivo donde el salario no es una categoría a ser utilizable, ni para los voluntarios, que están ofreciendo su tiempo a una causa sagrada, y por tanto no son susceptibles de recibir un sueldo; ni para los sacerdotes, que ven en sus ingresos una forma de subsistencia dada su entrega total a la Iglesia. Así nuevamente el eufemismo es parte del lenguaje religioso y de la construcción de un *habitus* específico<sup>409</sup>.

Finalmente, en “La disolución de lo religioso” (Bourdieu, 2000 [1985]) se plantea que este fenómeno se produce ante la pérdida del monopolio de la acción simbólica de las religiones históricas. La ruptura del monopolio no implica que no existieran otras formas de creencia previas, sino que estas no podían disputar el control de los bienes de salvación hasta ese momento. La competencia no se encuentra solo entre otros agentes religiosos, sino también con otros agentes laicos, de profesiones diversas que pueden disputar los servicios que ofrecía el clero tradicional en la cura de las almas: psicólogos, consejeros de vida, etc. “Todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo” (Bourdieu, 2000, p. 104).

---

<sup>409</sup> Aquí cabe recordar nuevamente que Bourdieu está hablando sobre todo a partir del caso de la Iglesia Católica en Francia (si bien en este texto da también algunos ejemplos con el budismo). Esto es importante para pensar, ya en nuestra América Latina contemporánea, el peso de este discurso en cierta cultura religiosa local, y cómo otras dinámicas en torno al dinero, como las que se suceden en iglesias evangélicas pentecostales, suelen generar rechazo a nivel social, acusándolos de “sacarle el dinero a la gente” al monetizar expresamente ciertos intercambios religiosos, o pedir abiertamente el diezmo a sus fieles.

De esta manera, Bourdieu no está vaticinando el fin de la religión en tanto creencia, sino de la forma Iglesia como monopólica de los bienes simbólicos asociados a la salvación; proceso que va de la mano del crecimiento de las ciudades, el aumento del nivel educativo y la privatización de las prácticas religiosas. La preservación de la institución descansa, entonces en gran medida en el intercambio simbólico con el Estado como forma de garantizar el poder temporal de la Iglesia (Arriaga, 2013). En este sentido, la crítica más común a la lectura bourdeana del campo religioso estará dada justamente por este diagnóstico de la disolución de lo religioso, centrado en las instituciones religiosas y en particular en el catolicismo francés. Parte de esta crítica se producirá en el interior de la academia francesa, como veremos a continuación.

### **Memoria y laicidad: Danièle Hervieu-Léger y Émile Poulat**

Dentro de las corrientes europeas de sociología de la religión, dos autores tuvieron un fuerte impacto en las lecturas latinoamericanas y argentinas: Émile Poulat (1920-2014) y Danièle Hervieu-Léger (1947-). Ambos han sido directores de estudios de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* y han tenido un lugar relevante en la revista *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Debemos tener en cuenta que sus contextos de producción se asocian a la dinámica francesa de relación entre religión y Estado, con una fuerte centralidad de la Iglesia Católica como agente a ser estudiado y cuestionado.

Hervieu-Léger concentra sus estudios iniciales en los estudiantes católicos y en experiencias comunitarias de jóvenes (Cipriani, 2004). A partir de sus investigaciones cuestiona la lectura de la secularización como la desaparición de lo religioso, para comprenderla como una reorganización general de las formas de religiosidad, que no es incompatible con la modernidad. Reconoce que en Francia en particular existe una “herencia cristiana” que impacta sobre las creencias, pero en particular sobre la cultura, y que se ve tensionada ante el surgimiento de nuevos movimientos religiosos. De esta forma para la autora la diseminación de los fenómenos modernos de la creencia y el desvanecimiento del vínculo entre lo social y lo religioso que fue el apoyo de “la construcción de una cultura religiosa que englobaba el conjunto de la vida social” (Hervieu-Léger, 2008, p. 27) son las dos caras inseparables del proceso de secularización que se da de la mano de la modernidad. En Francia esa cultura religiosa fue el catolicismo.

En términos de adhesión a la identidad católica en las prácticas religiosas reconoce que el imaginario de la “Francia completamente cristiana del pasado” es más un mito que una realidad, que se construyó fundamentalmente a partir de una fuerte presencia parroquial, en particular en las poblaciones campesinas. De esta forma la secularización francesa se produce menos en las prácticas (dado que en realidad la vida ha estado menos atravesada por lo religioso católico de lo que creíamos) que en la pérdida progresiva de los “códigos de sentido” que transmitían las grandes iglesias históricas (Hervieu-Léger, 2008).

Ahora bien, lo que sí persiste por más tiempo es la filiación cristiana del patrimonio cultural compartido, donde hay una impregnación en las instituciones y mentalidades de una religión, en este caso el catolicismo, en una cultura, conformando un *habitus* que persiste más allá de la creencia. Sin embargo, esta matriz de civilización también se erosiona, sobre todo ante la



pérdida de la transmisión intergeneracional y la autora se pregunta de qué formas puede perpetuarse esta patrimonialización, sin caer en una folclorización de lo religioso vaciado de sentido. Lo que está preguntándose es, entonces, cómo conservar aquellos elementos de la matriz cristiana que conforman las bases del pensamiento jurídico e institucional francés, aun cuando la religión institucional vaya perdiendo fuerza en la vida social y la laicidad del Estado, en tanto separación con las Iglesias, deba preservarse. En última instancia es una pregunta por la preservación de la memoria.

Para comprender estos procesos es necesario definir qué se entenderá por religión en este contexto de modernidad y secularización, sobre todo porque las lecturas más clásicas que veían en lo religioso su próxima disolución se dedicaron más a observar el fenómeno que a definirlo (Hervieu-Léger, 2008). La autora considera que las definiciones que se han considerado en la teoría contemporánea oscilan entre una especie de “religión invisible”, en términos de Luckmann, que está presente en toda construcción imaginaria por la cual la sociedad busca dar sentido a su vida cotidiana, a su origen y futuro; y una definición sustancialista y restrictiva que piensa como religión solamente el capital de referencia y los símbolos de las “religiones históricas”. Ambas definiciones producen puntos ciegos, pues o bien todo es religión; o, por otro lado, ante el retroceso de las “religiones históricas” tiende a desaparecer (cuando, como hemos mencionado esto no sucede, pues vemos crecer nuevos movimientos religiosos). Es por esto que Hervieu-Léger se propone salir de esta dicotomía a partir de pensar la religión en relación con la creencia. De esta manera propone la siguiente definición

La identificación del creer moderno pasa por el análisis de los modos de resolución (o al menos, de conjuro) de la incertidumbre que se refracta en creencias diversas. El universo “fluido”, móvil, del creer moderno liberado de la influencia de las instituciones totales del creer, todos los símbolos son, en consecuencia, intercambiables, combinables, traspasables unos en otros. Todos los sincretismos son posibles, todos los reempleos son imaginables. Es a partir de esta observación que se clarifica el desafío de la definición sociológica de la religión. [...] Impone admitir, de una vez por todas, que el “creer religioso” no remite ni a objetos de creencias particulares, ni a prácticas sociales específicas, ni tampoco a representaciones originales del mundo, sino que puede ser definido de manera útil -de manera, evidentemente, ideal-típica- como un *modo particular de organización y de funcionamiento del creer*. El campo retenido aquí es el del *tipo de legitimación* aportado al acto de creer. La hipótesis que formulamos en este punto del razonamiento es que no hay religión sin que se invoque, como apoyo del acto de creer (y de manera que puede ser explícita, semiexplícita o completamente implícita) la *autoridad de la tradición*. Dentro de esta perspectiva, se denominará “religiosa” a cualquier forma de creer que se justifica reivindicando, ante todo, su inscripción en un *linaje creyente*. (Hervieu-Léger, 2008:37)

La autora hace hincapié en las creencias por sobre las lógicas institucionales, que muchas veces son el parámetro utilizado para pensar, tanto desde la academia como desde el sentido común lo religioso. La modernidad pareciera romper con lo sagrado en la definición durkheimiana, como lo desconocido o lo oculto, pero sin embargo no desaparece la necesidad de dar explicación a la incertidumbre estructural de la condición humana. Al concentrarse en la idea de *linaje* la autora retoma la centralidad de la memoria colectiva en la construcción de cualquier religión, tanto para rescatar los orígenes del mundo (sobre todo en las sociedades más tradicionales) como del grupo, ubicando ese hecho fundacional como un todo inmutable. En relación con ese pasado el grupo religioso se define como una cadena de memoria, objetiva y subjetivamente, en un acto de *anamnesis*, que se transmite de una generación a otra y en la socialización de quienes ingresan al grupo (Hervieu-Léger, 2008).

En este sentido una categoría central en la propuesta teórica de la autora es la de “comunidades emocionales”, donde la religión se construye a partir de voluntarios que hacen una elección explícita de formar parte, alejándose de las formulaciones más dogmáticas. De esta manera lo emocional asociado al hacer memoria de ese origen compartido da sentido al presente y contiene el futuro. Es allí donde se ubica el rito, como pasaje del linaje creyente, y se explica la importancia de no caer en una amnesia del pasado que borre lo religioso (Cipriani, 2004). Para la autora en estudio de las formas en que esas representaciones colectivas se preservan en una modernidad cada vez más cambiante es el “programa central” de una sociología de la modernidad religiosa (Hervieu-Léger, 2008).

Émile Poulat, por su parte, es uno de los sociólogos franceses que más ha problematizado la noción de laicidad y sus alcances. Especialista en catolicismo, su prolífica obra se mueve entre distintas temáticas y períodos de tiempo, con análisis tanto de la coyuntura como históricos de largo plazo. Mencionaremos brevemente algunos de sus aportes teóricos profundizando en el próximo apartado sobre la noción de laicidad y su apropiación en las lecturas latinoamericanas y argentinas.

Poulat considera que existiría una “esfera eclesial” de influencia e intervención de la Iglesia Católica romana que obliga al conjunto de los Estados a tenerla en cuenta, expandiéndose más allá de la Iglesia como Pueblo de Dios. Centrado en Francia, sus investigaciones dan cuenta de la imbricación entre la conciencia, la Iglesia y el Estado, y las alianzas que se producen (Cipriani, 2004). Poulat se propone dar al fenómeno religioso un enfoque sociológico que sea estable y dinámico al mismo tiempo

## **Aportes desde y para América Latina y Argentina**

Habiendo presentado las principales propuestas teóricas desde contextos europeos y anglosajones, profundizaremos ahora en dos líneas de investigación que traen nuevos elementos para pensar los casos latinoamericanos en general y argentinos en particular. Aquí se remitirá tanto a autores de esta parte del mundo como a la reapropiación de autores de los países centrales.

### **Laicidad, secularización y regulación en su lectura desde América Latina**

Dentro de las temáticas claves dentro de las ciencias sociales de la religión se encuentran aquellas que refieren a los vínculos entre religión y política en general, y entre religiones y Estado en particular. La comprensión de este fenómeno ha llevado a proponer una serie de categorías claves, como las de secularización, laicidad y regulación, situadas en contextos europeos y anglosajones, luego problematizadas y resignificadas desde América Latina.

Con el advenimiento de la modernidad, y la distinción entre el poder político y el poder religioso se produce la pregunta por cómo definir la relación entre estos poderes ya no naturalmente unidos, pero aun fuertemente vinculados. Este cuestionamiento abarca no sólo la forma del vínculo, sino también su perdurabilidad en la sociedad moderna ante las profecías no cumplidas del “fin de la religión”. Dos de las categorías que primero se desarrollan y entran en disputa son las de secularización y laicidad, las cuales provienen de tradiciones diversas pero que se encuentran intrínsecamente relacionadas. A estas podemos incorporar como categoría analítica la de regulación, que también presenta sus desafíos. Siendo todas ellas originadas en países centrales cobrarán otra especificidad, y se encontrarán con otros limitantes, al ser utilizadas para pensar a América Latina en general, y a cada situación nacional en particular.

La secularización atraviesa los estudios sociales de la religión desde sus inicios, como hemos visto. Así la religión cobra un nuevo papel, individualmente significativa y socialmente activa, sin ser en el mundo moderno definitiva en la constitución de los sujetos (Blancarte 2015b). Siguiendo al sociólogo mexicano Roberto Blancarte, podemos considerar que la asociación directa entre secularización y desaparición de lo religioso como parte de la vida social será producto de lecturas posteriores, muchas de ellas de raigambre norteamericana –como en el caso de Parsons, Berger y David Martin-, donde la religión sería sustituida por sistemas de sentidos immanentes (Blancarte 2015a: 662).

Posteriormente (y ante el hecho de la no desaparición de la religión como tal), los científicos sociales volvieron sobre el término para establecer sus limitaciones y alcances. Es en este contexto que Tschannen explicitó el paradigma de la secularización proponiendo tres elementos fundamentales: diferenciación de la vida social, racionalización y mundanización de la vida religiosa (Semán 2007; Blancarte 2015a). José Casanova (2007), por su parte, complejizó el debate al pensar cómo este proceso de secularización impacta en el espacio público, a partir de tres significados del concepto: como decadencia (o decrecimiento) de las prácticas y creencias religiosas en la sociedad moderna; como privatización de la religión como condición necesaria para la política democrática liberal moderna; y como “distinción de las esferas seculares” de lo religioso, lo que llevaría a la “emancipación” de dichas esferas.

Ahora, estas definiciones llevaron a la asociación directa entre secularización y modernidad (con las salvedades ya mencionadas) considerando que lo propio de una sociedad “ilustrada” era que, si la religión no iba a desaparecer, por lo menos debía reducirse al espacio de lo privado; y que incluso dentro de esta esfera de la vida tendería a debilitarse. Así, si la religión iría desapareciendo del espacio público, los Estados contemplarían a las religiones como una expresión

más dentro de la sociedad civil. Sin embargo, los últimos años han llevado tanto al contexto europeo como estadounidense a replantearse esta trayectoria de la secularización, ante la “reaparición” de la religión en la esfera pública, particularmente a partir del fuerte ingreso del Islam a través de las corrientes migratorias; y para América Latina la visibilización y politización de las iglesias evangélicas. Esto lleva incluso a rever la posición de la Iglesia Católica y de las distintas denominaciones de cristianas, que intentan *aggiornarse* a fin de ganar un lugar como moderna religión pública (Casanova, 2008). Así el relato unívoco de la secularización como un proceso casi teleológico se resquebraja, dando lugar a múltiples modernidades con múltiples secularizaciones (Mallimaci, 2008).

Esta no univocidad es una característica que preexiste en América Latina, pues aquí los procesos de secularización son más porosos, dado lo que Pablo Semán (2007) identifica como la combinación entre el sacramentalismo católico institucionalizado, que en su visibilidad y eficacia simbólica no da paso a la reclusión en el espacio de lo privado de la religión; y el carácter cosmológico de las visiones populares, que pareciera no seguir el proceso de “desencantamiento” secular moderno. Esto permite explicar, al menos parcialmente, los traspasamientos que se producen constantemente entre distintas esferas, en particular entre lo religioso y lo político, que hacen imposible pensar la separación de lo religioso de la esfera pública (Esquivel, 2017).

Ahora bien, si la categoría de secularización hace foco en la diferenciación de forma integral entre sociedad y religión, la categoría laicidad se concentra en la relación entre religión y Estado, abarcando también la forma de vínculo con las instituciones culturales, científicas y educativas de forma tal que

el poder civil no se recuesta en símbolos y poderes religiosos para obtener su legitimidad. Son los componentes de la propia esfera política (...) los encargados de proporcionar las fuentes de legitimidad de las instituciones políticas en un régimen laico. Se trata de un formato jurídico-político-cultural que, desprovisto de la impronta de una religión en particular, garantiza la libertad de conciencia y la libertad de culto, en virtud de la neutralidad del Estado en materia religiosa (Esquivel, 2010, p.151).

Los alcances de esta definición fueron profundizados por la academia francesa, particularmente a partir de la producción de Émile Poulat, de forma que se la concibiera como “una política de pacificación por el derecho” (Poulat 2012: 26), un tipo de relación deseable entre el Estado y la Iglesia Católica, que aseguraría la libertad de conciencia y la convivencia pacífica entre todos los habitantes del Estado nación. Posteriormente la categoría se extendió para abarcar más que el caso francés, considerando las maneras en que los Estados nación se relacionan con las religiones en su territorio.

En el contexto latinoamericano, y siguiendo esta línea teórica, Blancarte (2015b) considera que el Estado laico se convierte en una clara necesidad como instrumento político y jurídico para proteger los derechos de las minorías, aún en un contexto de creciente presencia de otras religiones, iglesias y nuevas espiritualidades que desarman la preponderancia católica romana, para

llegar a abarcar otros derechos que se enfrentan a los principios de la moral católica y de otras religiones, como son muchos de los derechos sexuales y reproductivos. Considera que la laicidad supone el respeto por la libertad de conciencia, la autonomía de la política frente a la religión y la no discriminación e igualdad para todos, pero que todo esto no es completo sin una legitimidad política que no descansa en las instituciones sagradas o religiosas sino en la soberanía popular.

Esto hace que comprenda la laicidad como proceso nunca acabado, tendiente a una verdadera autonomía del ámbito político respecto al religioso (Blancarte 2013:198). A partir de allí es que podemos comprender también por qué los Estados latinoamericanos aún buscan alguna forma de legitimidad proveniente de las religiones, particularmente la Iglesia Católica, pero últimamente también de las iglesias evangélicas. En América Latina la mera separación legal no alcanza para efectivizar tal laicidad, tal como Esquivel (2008: 187) lo demuestra para el caso brasilero, en el que si bien jurídico-constitucionalmente se trata de un país laico, la cultura política local tiene fuertemente arraigada la vinculación con lo religioso como parte del *modus operandi* de su dirigencia, a la vez que el catolicismo brega aún por no perder un lugar central en el espacio público, más unido a continuar siendo un agente semi-estatal que un organismo más de la sociedad civil (Esquivel 2014; Giumbelli 2014).

Esto es posible pues la fuerte presencia histórica de la Iglesia Católica en el territorio latinoamericano desde el momento de la colonización permeó en la configuración del mito de origen nacional, lo que luego fue utilizado en términos políticos por los líderes religiosos para unir catolicismo y nación. De esta forma no es el Estado sino la Iglesia Católica quien marca muchas veces los tiempos de su participación, adoptando incluso para ello alguna especie de distinción discursiva entre lo público y la religión (Giumbelli 2014: 160). Esto, sin embargo, a costa de los intentos constantes de control e injerencia del poder político en los asuntos internos de la Iglesia Católica -con particular fuerza en el caso argentino- produciendo la politización de lo religioso y destacando la religiosidad de los políticos, de forma tal que el proyecto de autonomía no existe ente ninguno de los dos actores. De la misma manera no es posible en este marco el concepto de ciudadanía religiosa, entendiendo este como leyes y actos donde se parta de la igualdad entre los grupos religiosos (Mallimaci 2008).

Si hasta este punto hemos considerado la laicidad fundamentalmente en el nivel de la separación de la religión del Estado, podemos complejizar aún más el análisis, incluyendo la clasificación que proponen Jean Baubérot y Micheline Milot (2011: 87-116) para pensar, no ya en un único modelo de laicidad, sino modelos de laicidad, a partir de la construcción teórica de seis tipos ideales. Así, estos autores consideran que la laicidad tiene dos finalidades, -la libertad de conciencia y religión, y la igualdad de los ciudadanos- y dos medios para alcanzarlas -la separación de la religión del Estado, y la neutralidad estatal frente a los asuntos religiosos-. Con estos cuatro principios en mente proponen los siguientes tipos de laicidad: separatista, autoritaria, anticlerical, de fe cívica, de reconocimiento y de colaboración.

La laicidad separatista es el tipo ideal clásico, donde se produce la separación entre el gobierno político y las normas provenientes de las autoridades religiosas (y que muchas veces, como en Latinoamérica, es parte de un proceso de separación del Estado de principios

religiosos). La laicidad autoritaria se produce cuando el Estado se separa radicalmente de las religiones, en un movimiento abrupto que busca barrer con cualquier manifestación pública de lo religioso, con una fuerte violación de la autonomía religiosa.

El tipo ideal de laicidad anticlerical es expresión de una voluntad de laicización que, iniciando en la sociedad o en una autoridad política, busca que el Estado se libere de la injerencia sostenida de una tradición confesional -en general católica- en las diversas expresiones de la vida social. La laicidad de fe cívica se articula con otros valores democráticos, de forma que se convierte en parte de la “lealtad” a la unidad nacional. Cualquier expresión religiosa que salga de ese marco se vuelve sospechosa, no sólo en términos de creencia religiosa, sino también de compromiso a la sociedad política.

En una posición que prioriza la autonomía moral de cada ciudadano se encuentra la laicidad de reconocimiento, en la que la libertad de conciencia y religión, lo mismo que la igualdad, son consideradas derechos inalienables. De esta forma el Estado se responsabiliza de asegurar la libre manifestación de las religiones en la vía pública, siempre que no dañen al otro o al orden público, convirtiéndose en una especie de árbitro entre religiones y sociedad. La laicidad de colaboración supone que el Estado, que es independiente de las autoridades religiosas, pide sin embargo a estas su participación en diversos dominios, por el bien de la sociedad en su conjunto. Para ello establece “regímenes institucionales” de colaboración, que dan injerencia a las religiones particularmente en áreas como salud, acción social y educación, a la vez que les permite acceder a fondos públicos.

Dada esta tipología, Esquivel presenta un tipo ideal de laicidad para el caso argentino -plausible de ser extendido a otros casos latinoamericanos-, el de la *laicidad subsidiaria*. Esta caracteriza a un Estado que presenta una fuerte matriz católica en su génesis e historia, pero que en los procesos de democratización y secularización ha forjado reconocimientos a los formatos plurales de las sociedades contemporáneas, en especial en términos de nuevos derechos. Sin embargo, continúa manteniendo una lógica de subsidiariedad en la “la implementación de políticas públicas y en la interpelación al ciudadano a través de la intermediación de actores colectivos, entre ellos, los religiosos” (Esquivel, 2014, p. 203). Esto hace que convivan políticas nacionales de mayor autonomía civil y estatal con resabios e institucionalidades previas (Mosqueira y Prieto, 2015, p. 42), donde lo religioso juega muchas veces el papel de intermediario entre la normativa y la implementación de las políticas públicas (Mallimaci 2015, p. 231). De esta forma se consolida una cultura política donde el actor religioso es una figura política no partidaria que gana visibilidad como legitimadora del accionar estatal, impulsando sus valores como universales, no separables del bien común del Estado nación.

Finalmente, consideramos importante mencionar una tercera categoría que entrará en juego en nuestro análisis, y que abreva en las lecturas de mercados regulados: la de regulación. Encontramos una primera clasificación en Grim y Finke (2006) -retomada por Frigerio y Wynarczyk (2008), López Fidaza y Galera (2014), entre otros- quienes distinguen entre regulación estatal, favoritismo estatal y regulación social. La regulación estatal supone restricciones en la práctica, profesión o selección de religiones por las leyes oficiales, o acciones policiales

o administrativas del Estado. Como contracara de ese mismo accionar estatal se encuentra el favoritismo religioso, en el que el Estado da subsidios, privilegios, soporte o normativas favorables a algunas religiones en particular. Finalmente, se encuentra la regulación social (no siempre en concordancia con la estatal), donde las restricciones a la práctica o la elección de una religión se producen a causa de las acciones de otros grupos religiosos, asociaciones o debido al contexto cultural y/o mediático.

Frente a esta clasificación de la regulación Giumbelli (2016) presenta una crítica, considerando que, si bien la categoría tiene potencial analítico, la mirada de Grim y Finke tiende a concebir la regulación como una anomalía, como una restricción que no debería existir, estableciendo a su vez niveles de graduación entre más libre o más constreñido se esté por esta regulación. Así, el autor propone entender la regulación como un concepto que nos permita designar mecanismos por los cuales los actores sociales realizan una serie de acciones a partir de cierta definición de lo “religioso”, y desde allí establecen, de forma molecular, “dispositivos y prácticas no siempre formales, no siempre articulados directamente por aparatos estatales” (Giumbelli 2013:56). En este sentido, no debería establecerse una distinción entre formas de regulación estatal y social, ya que el concepto mismo tiene como propósito abarcar un conjunto de mecanismos y dispositivos que llegan a las religiones en sus transformaciones a lo largo de un régimen secularista. (Giumbelli 2013). Sin embargo, en base a las particularidades del Estado argentino, que preserva formas legales diferenciadas para distintas religiones, la separación entre regulación social y regulación estatal tiene sentido, sobre todo ante la existencia de dependencias estatales cuya función es regular las comunidades de fe en su territorio (para una mayor profundización de este punto ver García Bossio, 2018).

### **Religión y espiritualidad: límites en la construcción de las categorías**

En los apartados anteriores hemos recorrido algunas de las definiciones clásicas y contemporáneas sobre religión y creencia, pero podemos notar una falta de profundización sobre la categoría de espiritualidad. Si bien hay autoras y autores, principalmente anglosajones (Frigerio, 2016), que discuten esta categoría, en general en nuestras ciencias sociales locales la problematización viene de la mano del trabajo de campo y las características que toman tanto la noción de religión como de espiritualidad para los propios actores.

Siguiendo a Ceriani Cernadas (2013a, 2013b), y observando a los autores presentados, podemos observar que la categoría de religión posee una fuerte carga semántica, asociada al devenir de la modernidad, en particular en Europa y en relación a los avatares del catolicismo. En este sentido la religión puede pensarse como una esfera más de la vida social moderna, junto al derecho, la política, la economía, el arte y la ciencia. Esto ha sido progresivamente cuestionado desde lecturas de corte poscolonial, pero también desde nuestra propia academia latinoamericana, que busca discutir lecturas eurocentradas y modernocéntricas (Ceriani Cernadas, 2013a, p. 13).

En Argentina distintos grupos y agentes suelen cuestionar su propia identificación como religión, pues esto remite en el imaginario colectivo a una forma específica de catolicismo, en

particular de una Iglesia Católica asociada y construida de forma espejada con el Estado (Di Stefano, 2012), y por tanto con una serie de beneficios legales que la separan de otras religiones<sup>410</sup>, de forma que se produce una jerarquización dispar. Tal es así que las religiones distintas al catolicismo deben inscribirse en un Registro Nacional de Cultos para ser reconocidas frente al Estado como tales. Identificarse como religión supone, entonces, y antes que nada, una forma de presentarse frente al Estado, donde *la* religión es la Iglesia Católica, existiendo luego otras que por sus tradiciones y formas suelen ser identificadas como tales, como el caso de judaísmo y denominaciones del “protestantismo histórico” (anglicanos, luteranos, presbiterianos y metodistas, principalmente). Por fuera de estas religiones muchas fueron identificadas, en particular durante la década que va de 1983 a 1993 como “sectas”, pero no en los términos en que las ha comprendido la teoría social, sino como grupos peligrosos, que generaban un riesgo, ya sea de infiltración colonialista vía las iglesias pentecostales norteamericanas; o vía el “lavado de cerebro” a través de los nuevos movimientos religiosos, sobre todo de raíces orientales, que empezaban a llegar al país (Frigerio y Wynarczyk, 2008).

A partir de este punto de partida Ceriani Cernadas (2013a) nos presenta dos grandes grupos sociales que rechazan el término religión. Por un lado, se encuentran quienes consideran que la categoría es reduccionista, y por otro quienes consideran que el término conlleva una voluntad de poder, y una imposición ideológica que rechazan, es decir, no coinciden con sus connotaciones dogmáticas (Ceriani Cernadas, 2013a, p. 16). Entre los primeros, donde se encuentran integrantes de las llamadas “religiones mundiales” (hinduismo, judaísmo, budismo, cristianismo e islamismo) la crítica se asocia a pensar que hablar de religión circunscribe a un espacio particular lo que es una forma de vida, una forma de mentalidad o en otros casos, como el del judaísmo, la pertenencia a un pueblo, lo que incluso excede los límites que asocian religión a creencia. Entre los segundos, que rechazan la asociación de la religión a una voluntad de poder, se encuentran numerosos grupos esotéricos, sociedades iniciáticas, asociaciones espiritistas y los transversales new agers.

Aquí la espiritualidad tiene connotaciones más positivas que la religión, cuya relación con las relaciones institucionales y las creencias compartidas es dejada de lado en pos de una dimensión más individual, subjetiva y experiencial. En la Nueva Era, como lo demuestran los trabajos pioneros de María Julia Carozzi (2000) supone la circulación por diversos y efímeros grupos de forma permanente, la anulación de jerarquías de poder, y el énfasis en la autonomía individual y sacralización del yo. De esta manera podemos presentar la siguiente definición propuesta por Ceriani Cernadas

podemos advertir que, para buena parte de los sujetos que la apropian, la “espiritualidad” se define como una categoría post o trans religiosa, que busca significarse como una actitud simultáneamente universal a la especie humana

---

<sup>410</sup> Esto puede verse en el artículo 2 de la Constitución Nacional, que establece el sostenimiento de la Iglesia Católica, en su carácter de persona jurídica pública en el Código Civil y Comercial, y en otra legislación a nivel nacional y provincial.



e íntima y esencial de cada persona o cultura, donde la amabilidad, el pensamiento positivo y fraterno son claves (2013b, párr.11)

Si la espiritualidad supone una forma de creer que promueve el pluralismo espiritual (Ceriani Cernadas, 2013b), pues en algunos casos no reniega con las prácticas religiosas de los sujetos, su flexibilidad supone un desafío en los intentos de establecer vínculos institucionales, donde como mencionamos estamos frente a una diversidad religiosa en donde el pluralismo es un punto de llegada a ser conquistado. En este sentido Ceriani Cernadas (2013a) nos demuestra también que muchas veces comunidades de fe que no tienden a verse a sí mismas como religiones, o por lo menos no en los términos en los que hemos hablado de ellas, hacen uso de la categoría como llave de paso para establecer vínculos con el Estado. Así presenta los casos de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (o mormones), que viéndose a sí mismos como la verdadera forma del cristianismo, buscan a través de la categoría religión establecer una dinámica que no confronte directamente con las iglesias cristianas, católica o protestantes; las corrientes de matriz africana, que encuentran en el reconocimiento como religión un escudo contra la discriminación; y grupos espiritistas, en particular la Escuela Científica Basilio (creada en Argentina en 1917), para la que la autoadscripción como religión le permitió la inscripción al Registro Nacional de Cultos a costa de perder algunos elementos centrales de sus prácticas y con ello muchos miembros.

De esta manera la tensión entre religión y espiritualidad no se resuelve en términos teóricos, sino que se pone en discusión en cada caso empírico, debiendo tener en cuenta no solo las prácticas de los agentes, sino también las formas de identificación frente a otros, y en particular frente al Estado, que en sus formas de regulación impone lógicas de reconocimiento. Cabe destacar, sin embargo, dos usos y dos espacios nuevos de investigación en torno a esta noción de lo espiritual: por un lado las investigaciones, y el autoreconocimiento, sobre las espiritualidades indígenas, donde la oposición a la religión como institución colonizadora es palpable; y por otro, el de la salud, donde progresivamente se incorporan dinámicas y terapias alternativas incluso en hospitales públicos que no se reconocen como asociadas a lo religioso (Ceriani Cernadas, 2013b; Bordes y Saizar, 2018).

## Reflexiones finales

En este capítulo hemos buscado presentar una introducción a algunas de las categorías centrales de las ciencias sociales de la religión, particularmente desde lecturas sociológicas clásicas y contemporáneas, con apoyo de lecturas antropológicas. A partir de discutir la definición de religión en distintos contextos de producción, con sus limitaciones y alcances, profundizamos en dos áreas específicas de estos estudios en Argentina y América Latina: los relacionados con la noción de laicidad y de espiritualidad.

Los autores clásicos de la sociología vieron en general a la religión con una función social, e incluso cierto potencial transformador, pero al mismo tiempo asumieron, por distintos motivos, y de diversas maneras, su desaparición progresiva, o al menos su retirada al espacio privado. Sin embargo, establecieron, en particular Durkheim y Weber, una distinción analítica entre magia y religión, entre Iglesia y secta, donde perfilaron las líneas teóricas sobre las que se basarían los estudios posteriores e incluso nuestro sentido común sobre lo religioso. Así, pensar en religión nos remite a lo institucional, a una forma cada vez más burocratizada de administrar los bienes de salvación, pero al mismo tiempo a un espacio de construcción de sentido de pertenencia, y sobre todo, una dadora de un orden y marco moral.

Las lecturas antropológicas clásicas, en la división del trabajo académico entre sociología y antropología propia de esos años, se concentraron en las sociedades primitivas, y desde allí buscaron comprender el origen de lo religioso y de lo mágico. Con una fuerte influencia durkheimiana, incluso para disputar con él, estos autores encontraron una relación entre la religión y la producción de sentido, y una tensión respecto a la magia que se desarrolló, para algunas de estas teorías como la cara incipiente del primer desarrollo científico.

Desde la teoría social contemporánea la discusión, en todos los autores, hizo el ejercicio, en mayor o menor medida, de escribir *con* y *contra* los clásicos. Aquí podemos encontrar distintas características según los contextos de producción: los autores estadounidenses, más allá de sus diferencias, ven la pluralidad como inevitable, y la preocupación se concentra en la regulación al estilo de las lógicas del mercado local. Tanto en la idea de denominacionalismo de Parsons, como en la preocupación por el pluralismo en Berger o su defensa en la teoría de la elección racional, todos escriben desde un país donde lo religioso, en gran medida secularizado, sigue siendo parte del cotidiano y no se piensa en que vaya a desaparecer. Por su lado, las lecturas francesas, ancladas en una dinámica entre Iglesia Católica y Estado que tendió mucho más hacia el monopolio efectivo, concentran sus lecturas sobre el catolicismo, defienden la separación, pero a su vez reconocen un sustrato católico en lo francés que no están dispuestos a perder del todo.

Todos estos autores contemporáneos discuten la disolución (o no) de lo religioso en torno a la idea del monopolio perdido, y la forma en que esa diversidad se visibiliza. Para América Latina esa discusión llega de la mano del debate por la laicidad, y del cuestionamiento de algunos autores sobre la existencia efectiva, en algún momento de nuestra historia, de ese pretendido monopolio, con la fuerza en que existió (al menos como sentido común) en Europa (Frigerio, 2007). Nuestra lógica de laicidad supone una tensión constante entre una cultura católica fuertemente impregnada, pero al mismo tiempo una baja intensidad en las prácticas, que lleva a la coexistencia de la diversidad sin llegar al pluralismo efectivo.

Finalmente, introdujimos la pregunta por la espiritualidad, como forma de vinculación con lo sagrado que busca escapar a las lógicas de lo religioso entendido como institución o como encorsetamiento moderno de ciertas prácticas que para el creyente son parte de su vida cotidiana. Allí las nuevas formas de práctica espiritual individualizan a la vez que vuelven más místico el encuentro con lo sagrado, a la vez que le quitan una carga de lucha por el poder que permite, incluso, el ingreso de ciertas formas rituales en la sanación de los enfermos en espacios como

la medicina alopática, donde se suponía que la ciencia secular había llegado a su máxima separación con los contenidos mágicos o religiosos.

De esta forma observamos un panorama complejo, tanto en lo teórico como lo empírico, con distintas aristas para ir explorando. La pregunta por la religión nos permite cuestionarnos también por el alcance de nuestro conocimiento científico, como a su vez por la forma en que las creencias se legitiman en el espacio público. Incluso nos permite pensar el rol del Estado en la regulación de nuestras vidas, en la defensa de las minorías y en la tensión nunca resuelta entre individuo y sociedad, entre la defensa de la particularidad y la búsqueda de un aglutinante social que nos integre a todos por igual.

## Referencias

- Arriaga, G. (2013) El campo de la creencia y la creencia en el campo: Contribuciones para una sociología de las religiones en la obra de Pierre Bourdieu (Tesis de grado). Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.945/te.945.pdf>
- Asad, T. (1993) *Genealogies of religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press.
- Baubérot, J. y Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris: Éditions du Seuil.
- Berger, P. L. (1979). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1979). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blancarte, R. (2013). La construcción de la República laica en México. En P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle (Coord.) *Para entender y pensar la laicidad*. México: UNAM.
- Blancarte, R. (2015a). ¿Por qué la religión “regresó” a la esfera pública en un mundo secularizado? *Estudios Sociológicos*, XXXIII (99) 659-673. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2448-64422015000300659](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-64422015000300659)
- Blancarte, R. (2015b). El papel del Estado laico en el desarrollo de los derechos sexuales y derechos reproductivos en América Latina. En: D. Gutiérrez-Martínez y K. Felitti (Coord.). *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo Libros y El Colegio Mexiquense.
- Bordes, M. y Saizar, M. (2018). “De esto mejor ni hablar”: omisiones y reformulaciones de lo sagrado por parte de terapeutas alternativos que trabajan en contextos hospitalarios. *Sociedad y religión*, XXVIII (50), pp. 161-182. Recuperado de <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadyligion/article/view/444/285>
- Boudon, Raymond. (1993). Toward a Synthetic Theory of Rationality. *International Studies in the Philosophy of Science*, 7 (1), 5-19. Recuperado de <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02698599308573439?journalCode=cisp20>
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bourdieu, P. (2010). *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (7), 1-20. Recuperado de <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/85.html>
- Casanova, J. (2008). Public Religions Revisited. En: H. de Vrie (Ed.) *Religion: Beyond the Concept*. Fordham: University of Pennsylvania.
- Ceriani Cernada, C. (2013a). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión*, 7 (1), 10-29. Recuperado de <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/364>
- Ceriani Cernadas, C. (2013b). Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción, *Corpus*, 3 (2). Recuperado de: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/582>
- Cipriani, Roberto (2004) *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cucchetti, H. y Mellado, M. V. (2001). Estructuralismo y religión: Lévi-Strauss y el análisis de la vida religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, (11), 158-170. Recuperado de <https://www.re-dalyc.org/pdf/708/70801108.pdf>
- Di Stefano, R. (2012) ¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, (1), 197-222. Recuperado de: <https://ojs.ehu.eus/index.php/Ariadna/article/view/6152>
- Durkheim, E. (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: FCE.
- Esquivel, J. C. (2008). Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina. *Laicidad y libertades*, (8), 69 – 101. Recuperado de [https://www.academia.edu/30950522/Laicidad\\_secularizaci%C3%B3n\\_y\\_cultura\\_pol%C3%ADtica\\_las\\_encrucijadas\\_de\\_las\\_pol%C3%ADticas\\_p%C3%ABlicas\\_en\\_Argentina](https://www.academia.edu/30950522/Laicidad_secularizaci%C3%B3n_y_cultura_pol%C3%ADtica_las_encrucijadas_de_las_pol%C3%ADticas_p%C3%ABlicas_en_Argentina)
- Esquivel, J. C. (2014). Entre la norma y la implementación: La encrucijada entre la política y la religión. El caso del aborto no punible. En: A. Oro y M. Tadvald (Org.). *Circuitos Religiosos: Pluralidad e Interculturalidad*. Porto Alegre: CirKula.
- Esquivel, J. C. (2017). Laicidad y políticas públicas en Argentina: derecho, religión y cultura como telón de fondo. En: P. Capdevielle (Coord.). *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*. Colección Cultura Laica. México: UNAM. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4444/12.pdf>
- Esquivel, Juan Cruz. (2010). "Notas sobre la laicidad en Argentina". *Debates no NER*, n°2 (18): 149-171. <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/17639/0>
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Coord.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18 (24), 209-231

- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23 (2), 227-260. Recuperado de [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-9922008000200003&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-9922008000200003&script=sci_abstract&tlng=es)
- García Bossio, M.P. (2018) La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales. *Religião & Sociedade*, 38 (2), 148-173. Recuperado de [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872018000200148](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000200148)
- Giumbelli, E. (2013). Para estudiar a laicidade, procure o religioso. En: V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli (Coord.). *Religião, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos.
- Giumbelli, E. (2014). *Símbolos Religiosos em Controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Giumbelli, E. (2016) Regulação do religioso: Discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religião/Ciências Sociais e Religiao*, 25 (18), 14-37.
- Grim, B. y Finke, R. (2006). International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, (2), 1-40. Recuperado de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4254791/>
- Habermas, J.; Taylor, C.; Bulter, J. y West, C. (2011) *El poder de la religion en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2001) *Israel o Atenas. Ensayos sobre religion, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- Hervieu-Léger, Danièle (2008) Producciones religiosas de la modernidad. En F. Mallimaci (Comp.) *Modernidad, religion y memoria*. Buenos Aires: Colihue.
- López Fianza, J. M. y Galera, M. C. (2014). Regulaciones a una devoción estigmatizada: Culto a San La Muerte en Buenos Aires. *Debates do NER*, (25), 171-196. Recuperado de <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/49727>
- Malinowski, B. (1985) *Magia, ciencia y religion*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Mallimaci, F. (2008). Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. En: R. Blancarte (Coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México. Recuperado de [http://www.rafagentili.com.ar/content/uploads/Mallimaci\\_-\\_cultura\\_laica\\_en\\_Arg.pdf](http://www.rafagentili.com.ar/content/uploads/Mallimaci_-_cultura_laica_en_Arg.pdf)
- Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Marx, K. (2014). *Página Malditas. Sobre La cuestión judía y otros textos*. Buenos Aires: Libros de Anarres
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre le don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Mauss, M. y Hubert, H. (2010). *El sacrificio. Magia, rito y razón*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.

- Mosqueira, M. y Prieto, S. (2015). Laicidad argentina, laicidad subsidiaria. *Ciencias Sociales*, (88), 41-45. Recuperado de [http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/08.-MOS-QUEIRA\\_DOSSIER-CREENCIAS.pdf](http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/08.-MOS-QUEIRA_DOSSIER-CREENCIAS.pdf)
- Nardacchione, G., & Piovani, J. I. (2017). Las sociologías post contemporáneas: discusiones teóricas, estrategias metodológicas y prácticas de investigación en contextos diferentes. *Cuestiones de Sociología*, (16).
- Piganelli, P. (2016) Gramsci y el factor religioso: su relación con la Teología de la Liberación Latinoamericana. *Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião*, 18(25), 72–84. Recuperado de <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/12567/7943>
- Poulat, Émile. (2012), *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1972) *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Península.
- Robertson, R. (1982). Talcott Parsons on Religion: A Preface. *Sociological Analysis*, 43(4), 283-285. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3710828>
- Semán, Pablo. (2007). La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur. En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coord.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
- Stark, Rodney y Finke, Roger (2000). *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Viotti, N. (2010). El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de investigación del cecyp* (18). <https://apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/315>
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. España: FCE.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.

## Sección de apoyo didáctico

### Bibliografía básica recomendada

- Asad, T. (1993) *Genealogies of religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press.
- Baubérot, J. y Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris: Éditions du Seuil.
- Berger, P. L. (1979). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (2010). *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Barcelona: PPC.
- Cipriani, Roberto (2004) *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Durkheim, E. (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: FCE.
- Héviu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. París: CERF.
- Poulat, Émile. (2012), *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.

Stark, Rodney y Finke, Roger (2000). *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.

## Bibliografía complementaria

Arriaga, Germán (2013) El campo de la creencia y la creencia en el campo: Contribuciones para una sociología de las religiones en la obra de Pierre Bourdieu (Tesis de grado). Recuperada de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.945/te.945.pdf>

Ceriani Cernada, C. (2013) La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión*, 7 (1), pp. 10-29. Disponible en: <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/364>

De la Torre, R. (2013). Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. Relación entre modernidad y religión. En: V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli (Coord.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos.

Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18 (24), pp. 209-231

Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 12 (24), 51-95. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102018000100051](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102018000100051)

Flores, F. (2018). Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía. En: A.R. Clacet da Silva, R. Di Stefano (Comp.). *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Prismas.

Gracia, Agustina. (2020). Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción. *Religião & Sociedade*, 40(3), 73-94. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap03>

Martínez, A. T. (2012). Modernidad, secularización y laicidad en América Latina. Pensar los recursos teóricos desde el caso argentino. En G. A. Caretta e I. E. Zacca (Comp.) *Derroteros en la construcción de religiosidades: sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*. Salta: CEPIHA.

Panotto, N. (2013). Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación. *Religión e incidencia pública*. (1), 27-59.

Viotti, N. (2018). Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud colectiva*, 14 (2), 241-256. Recuperado de <http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/1519/pdf>

## (Otras) investigaciones aplicadas

- Bianchi, S. (2009). *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Bordes M. y Algranti J. (2014). El sentido de la adhesión. Un análisis de la construcción de significados en el marco de situaciones sociales evangélicas y terapéuticas alternativas (Buenos Aires, Argentina). *Revista Colombiana de Antropología*, (50), 219 - 219.
- Carbonelli, M. (2018). Las tramas político-religiosas durante la consolidación democrática en Argentina. Continuidades y rupturas. En: D. Jones (Dir.) *Sexo, droga y religión: debates y políticas públicas sobre drogas y sexualidad en la Argentina democrática*. Buenos Aires: Teseo.
- Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (Coord.) (2007). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
- Ceriani Cernadas, C. y Espinosa, M. (Comp.) (2018) *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*. Córdoba: Bellas Alas Editorial, Instituto de Antropología de Córdoba CONICET-UNC.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Funes, M. E. (2019). El espacio en los estudios sociales de la religión: perspectivas, objetos y problemas emergentes en las agendas de investigación latinoamericanas. *REVER*. Sao Paulo, 19 (2), 213-227.
- Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Eudeba: Buenos Aires.
- Mansilla, M. A. y Mosqueira, M. (Comp.) (2020). *Sociología del Pentecostalismo en América Latina*. Santiago: RIL editores.
- Wright, P. (Ed.). (2018) *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.

## Sitios web con material suplementario

Revistas académicas especializadas:

- *Sociedad y religión*, fundada por Floreal Forni y Fortunato Mallimaci en 1985, es una de las revistas especializadas con más trayectoria en Latinoamérica <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadyligion/index>
- *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/index>
- *Debates do NER* <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner>
- *Cultura y religión* <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion>
- *Religião & Sociedade* [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_serial&pid=0100-8587&lng=en&nrm=iso](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0100-8587&lng=en&nrm=iso)



Página de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM)  
<https://www.acsrn.org/>

Blog *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina* <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/>

## Guía de Actividades

A partir de la lectura del texto realice las siguientes actividades. Las mismas servirán para ordenar la lectura y generar nuevas preguntas de investigación.

1. Entre las distintas definiciones de religión hay algunas categorías claves que se repiten, ¿podrías identificarlas?
2. Hay una relación directa entre la pregunta por la religión en la vida social y la modernidad, ¿cuál crees que puede ser una definición de religión adecuada para el contexto actual?
3. ¿Cómo consideras que se articulan las nociones de religión y creencia? ¿Puede existir alguna forma de religión *sin* creencia?
4. Los últimos avances en derechos sexuales y reproductivos en Argentina han tensionado nuevamente la relación entre religión y Estado. ¿Considerás que la categoría propuesta por Juan Cruz Esquivel de *laicidad subsidiaria* ha sufrido modificaciones? De ser así ¿hacia cuál de las formas de laicidad propuestas por Baubérot y Milot consideras que vamos?
5. La noción de espiritualidad se encuentra actualmente en discusión entre los autores argentinos y latinoamericanos, ¿considerás que es una categoría útil para nuestro contexto actual? ¿Por qué?
6. Lee las siguientes notas periodísticas y analízalas a la luz de las categorías presentadas:
  - a. El debate sobre la educación religiosa en las escuelas (1) y (2) <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-debate-sobre-la-educacion-religiosa-en-las-escuelas-1/>  
<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-debate-sobre-la-educacion-religiosa-en-las-escuelas-2/>
  - b. ¿Quién es Jesús?": el caso del maestro francés que fue a juicio por responder a esa pregunta de un alumno de 10 años *Infobae* 7/2/2021 <https://www.infobae.com/sociedad/2021/02/07/quien-es-jesus-el-caso-del-maestro-frances-que-fue-a-juicio-por-responder-a-esa-pregunta-de-un-alumno-de-10-anos/?outputType=amp-type>