

## **La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas.**

Religion as social category: semantic and pragmatic crossroads

César Ceriani<sup>1</sup>  
FLACSO/ CONICET  
cesar.ceriani@gmail.com

### **Resumen**

El objeto del artículo es presentar una discusión antropológica sobre la “religión” como categoría social tomando en consideración la experiencia argentina durante los siglos XX y XXI. De esta manera, se propone reflexionar sobre los sentidos y usos pragmáticos que la noción de “religión” presenta para los sujetos y grupos sociales involucrados, prestando atención a las coyunturas socio-históricas, el ethos institucional y las matrices ideológicas en donde éstos se producen y disputan. El trabajo se organiza en tres ejes principales. El primero resume el contexto teórico sobre las críticas al término, y a otras categorías emparentadas, según las perspectivas de los estudiosos locales e internacionales. El segundo revisita la “cuestión religiosa” en la dinámica histórica y contemporánea Argentina. El tercero aborda con mayor detalle dos dimensiones principales en que se expresan los sentidos y usos categoriales por parte de los actores: la negación y la apropiación. En la primera de ellas, asimismo, se integra a la discusión el rol que la noción de “espiritualidad” adquiere en los debates actuales en la esfera pública nacional.

**Palabras clave:** religión como categoría, Argentina, espiritualidad.

### **Abstract**

The purpose of the article is to present an anthropological analysis of “religion” as a social category -according to the Argentinean experience during the XX and XXI century. Thus, I propose an analysis of the meanings and pragmatic uses that "religion" has for the subjects and social groups involved, paying attention to the socio-historical juncture, the institutional ethos and its ideological matrix. The paper is organized in three main parts. The first one outlines the theoretical context of criticism of the term, and other related categories, examining the views of local and international scholars. The second revisits the “religion problem” in the Argentine historical and contemporary contexts. The third analyzes two central dimensions of the meaning and uses of the category: rejection and appropriation. It also includes a discussion of the term “spirituality” in the currents debates in the national public sphere.

**Key words:** religion as category, Argentina, spirituality

## Introducción

En el año 2000 iniciamos un equipo de investigación etnográfica sobre heterodoxias sociorreligiosas en Buenos Aires orientado a estudiar las creencias, rituales e ideologías de grupos espiritistas, sociedades iniciáticas y otras asociaciones que ocupan posiciones periféricas en el campo religioso o espiritual argentino<sup>2</sup>. Bajo tal propósito, nos acercamos con Pablo Wright al Centro Cultural de la Orden Rosacruz AMORC, ubicado en el barrio de Chacarita, Ciudad de Buenos Aires. En aquella primera visita, nuestra intención fue conocer el lugar y, de ser posible, buscar establecer contactos para futuras visitas. Tocamos el timbre y un señor alto, con finos bigotes de rasgos mefistofélicos (que nos atemorizaron), abrió la puerta. Vino la presentación: “somos antropólogos de la Universidad de Buenos Aires y estamos realizando un estudio sobre grupos religiosos minoritarios...”. Ahí mismo nos interrumpió y con tono vehemente dijo: “esto no es una religión y no tiene nada que ver con ellas”. Balbuceando una salida honrosa, señalamos que “en realidad nos interesan conocer grupos de enseñanza metafísica, como los rosacruces, los teósofos y los antropósofos”. Como auténticas palabras llave, nuestro anfitrión –que no era otro que el *Maestro* de turno de la Orden- cambió el adusto tono y nos invitó a pasar para conversar sobre los asuntos que nos interesaban e invitarnos a diversas actividades programadas.

Esta anécdota condensa algunas de las inquietudes que, varios años después, han inspirado este trabajo. Me refiero al *status* polivalente de la categoría “religión” y al modo en que sus sentidos y usos están sujetos a la contingencia de los contextos históricos, institucionales e ideológicos que la misma transita. No es objeto en este artículo revisar las definiciones sobre la noción construidas por los estudiosos del fenómeno, pese a que la anécdota inaugural pone en tensión estas tipificaciones. Por el contrario, el estudio parte del presupuesto de considerar a la “religión” como una categoría nativa de la cultura moderna, orientando sus propósitos a comprender la manera en que es entendida y utilizada diferencialmente por sujetos y grupos sociales. El postulado que guía estas reflexiones orbita en torno al carácter polisémico del término “religión” junto a los usos y apropiaciones diferenciales que grupos y sujetos sociales realizan en condiciones históricas y entramados de poder particulares. De esta manera, y al constituir una categoría social, sostenemos que los sentidos atribuidos a la misma se encuentran insertos en tramas mayores de significación, en haces de relaciones sociales y valores culturales que los transforman o acomodan de acuerdo a las diversas ‘estructuras de la coyuntura’ (Sahlins 1985). Nuestro contexto histórico y sociocultural de referencia será el campo religioso argentino en diversos momentos de su dinámica conformación durante los siglos XX y XXI.

El presente trabajo constituye así una exploración antropológica sobre la construcción y aplicación del término “religión”. Como adelanté, nuestro *corpus* empírico se sitúa en el panorama argentino, donde revisaremos diversos ejemplos que nos permitirán abrir el espectro de reflexión sobre la problemática abordada. Los casos refieren a diversas percepciones y estrategias de instituciones de carácter eclesiástico, como los *Santos de los Ultimos Días* (o mormones), corrientes pentecostales e islámicas (entre otros), o asociativo, como rosacruces y neo-hinduistas del Movimiento Sai Baba, o bien grupos a caballo entre ambas clasificaciones, como los espiritistas vernáculos.

En primer término, el trabajo resume los puntos centrales de la crítica antropológica sobre la categoría “religión”, buscando su correlación con otras categorías históricamente

emparentadas, como “modernidad” y “secularización”. Luego, la discusión se orienta a precisar los marcos estructurales e ideológicos de la “religión” en el complejo entramado institucional del Estado-nación argentino, precisando el lugar privilegiado de la Iglesia Católica y la problemática de las “minorías religiosas”. El resto del artículo aborda con mayor detalle dos dimensiones principales en que se expresan los sentidos y usos categoriales por parte de los actores: la negación y la apropiación. En base a estas dos dimensiones reflexionaremos sobre el lugar de la “religión” en Argentina en tanto categoría social, para observar así sus dinámicas históricas de legitimación social, jurídica y simbólica. Unido a esto, aunque con menor implicancia argumentativa, se ubica como tópico final de la mirada negativa la relación que adquiere en la Argentina contemporánea la noción de “espiritualidad”, en tanto cercana a la anterior pero a su vez pretendiendo superar sus limitaciones culturales, institucionales y políticas.

### 1. Nacimiento y crítica de una categoría social moderna

En las sociedades contemporáneas pocos términos contienen una carga semántica tan fuerte como el de “religión”. Esta densidad responde a una historia particular, precisamente la de la denominada cultura occidental y –de modo especial- al proceso complejo que instauró un cambio en su devenir: el de la emergencia de la modernidad. Este “desarrollo excepcional” –en palabras de Dumont (1970)- configuró un nuevo esquema de valores y de categorías sociales que se fueron asentando con el tiempo y terminaron por constituir una nueva ideología, sostenida recíprocamente en la noción de individuo libre y en la sociedad concebida como un conjunto de seres autónomos asociados por propia elección. Este proceso paralelo de individuación y formación de los Estados nacionales creó nuevas categorías de clasificación del mundo social donde la “religión” devino en una “categoría *folk* de la sociedad europea moderna”, al decir de Goody (1961: 143), junto al derecho, la política, la economía, el arte y la ciencia.

Una crítica histórica y política sobre la categoría que nos compete debe ponerse en relación con las otras categorías clave propias de la modernidad (Fitzgerald 2007). Sintetizando un proceso histórico de larga duración y estratigráfica profundidad, diremos que la transformación sociocultural producto del surgimiento de los modernos Estados nacionales instauraron una percepción de la sociedad en tanto un conjunto diferenciado e interrelacionado de dominios: lo político, lo jurídico, lo económico, lo público, lo privado y –como gran divisoria de aguas– *lo secular (o laico) y lo religioso*. De este modo, la religión como categoría es indisociable a la ideología moderna y su deseo de confinar dominios específicos del pensamiento y la acción social (Dumont 1983). No obstante, al constituir la religión una categoría cosmológica de la sociedad occidental presenta “los riesgos de la acción cultural”, movimiento a partir del cual los agentes sociales refuncionalizan las categorías de acuerdo a los contextos empíricos, las expectativas y las posibilidades pragmáticas (Sahlins 1988). En palabras de Semán (2007a: 11):

*La religión se siente desconocida si acepta la descripción de la constitución de la sociedad moderna, desde el inicio, desde el nombre mismo que ésta le otorga. Y si la religión al no tener otra palabra para reconocerse, parece aceptar con ese nombre una especie de confinamiento social, no dejan de ocurrir subversiones, bajo la forma de las más diversas pretensiones de re-jerarquización de la religión.*

Uno de los desafíos del pensamiento antropológico fue no reificar las categorías sociales propias de nuestra herencia cultural, como las referidas “religión”, “política”, “economía”, “derecho”, “arte”, etc, en aras de observar sus mutuas constituciones en el marco de acciones y comportamientos sociales concretos. Con cautela etnográfica, Evans-Pritchard (1982: 100) advertía que ellas constituyen “categorías abstractas de nuestra cultura” sobre las cuales, conscientemente o no, “se moldean las observaciones de la vida social que estudiamos”. Más sugerentes aún fueron los consejos de Nadel (1954: 7-8) en la introducción a su clásica obra *Nupe Religion*:

Desde que “religión” es precisamente una de las palabras que pertenecen a las porciones más intuitivas de nuestro vocabulario, y por lo tanto no se le puede dar una connotación fuerte, no tenemos más opción que percibir nuestros caminos hacia el significado que debe tener en determinadas circunstancias<sup>3</sup>.

Pese a esta petición de principios, los riesgos han estado presentes, algo por demás sensible en una tradición intelectual donde el ideal comparativo tuvo gran relevancia. Bien sabemos que para comparar necesitamos previamente categorizar. Tengamos presente la influyente deconstrucción historicista efectuada por Asad (1993) a la categoría en cuestión, dado su objetivo de circunscribir universalmente bajo un mismo término una noción tan cara al discurso occidental y cristiano post siglo XVII. Continuando las perspectivas críticas de corte poscolonial, autores como Dubuisson (2003) y Masuzawa (2005) han puesto en cuestionamiento dicho afán homogeneizador de la categoría “religión” y su relación con el proceso de expansión colonial de la hegemonía europea y estadounidense.

Asimismo, la investigación antropológica ha develado los peligros de naturalizar la modernidad como categoría universal eurocentrada, positiva y progresista, que pretende fertilizar todo campo social creando a su paso individuos autónomos y sociedades racionalmente segmentadas. Por el contrario, las formaciones liminales o periféricas son parte inherente a la misma dinámica histórica, pues lejos de presentarse como un hecho consumado la modernidad se despliega como un proyecto, una idea y –de modo fundamental- una narrativa moral culturalmente apropiada por diversos grupos y sociedades en condiciones sociohistóricas específicas (Keane 2007). Y es aquí donde la indagación antropológica, atenta a las lógicas nativas, sus percepciones y valoraciones, puede ayudar.

Las recientes contribuciones regionales en Argentina y Brasil sobre cultura y religiosidad popular estuvieron especialmente atentas a la crítica al denominado *modernocentrismo*. Estas discusiones no pretenden negar la existencia de dicho proceso histórico, sino advertirnos sobre la necesidad de descentrarnos de dichas categorías para analizar realidades sociales heteróclitas, donde lo sagrado, lo político, lo estético, lo lúdico, lo artístico –entre otras manifestaciones– se refiguran en lógicas culturales diversas (Semán 2001, 2006, 2010; Martín 2006; Carozzi y Martín 2008; Semán y Gallo 2008, Carozzi 2009). Junto a estas discusiones, que recorren el camino de la indagación etnográfica hacia la reflexión sociológica, se integran otras que prestan atención a la dinámica de los campos sociales y al *locus* complejo de la categoría religión. Los estudios de Giumbelli (2002; 2004) sobre la recíproca determinación entre “modernidad” y “religión” en el contexto francés y brasileño son ilustrativos al respecto. Como señala el autor (Giumbelli 2004: 48):

Não deixa de ser paradoxal que a mesma modernidade que exigiu a separação entre Estado e igrejas, governo civil e religião, também instituiu a “liberdade religiosa” e proclamou a isonomia de todos os coletivos de culto [...] Cabe ainda lembrar que essa “liberdade” atribuída à “religião” foi concebida como algo relativo. Afinal, a “religião” estaria circunscrita a um domínio definido em relação a outros domínios e a liberdade só valeria se não deixasse de respeitar essas fronteiras sociais.

Es entonces en el marco de esta dinámica de transformación social propia de la modernidad, aunque de modo heterogéneo y paradójico, donde hay que ubicar los dilemas que los propios colectivos e individuos presentan ante el término “religión”. Es en el marco de la refiguración cultural de los estados-naciones contemporáneos, donde la categoría se define desde variadas posiciones de coyunturales de poder.

Pasemos entonces a analizar algunas aristas de esta problemática anclando en la experiencia Argentina. Primero, revisaremos los órdenes macro-institucionales y culturales de la ‘cuestión religiosa’ en el país, para luego detenernos en las negaciones y aceptaciones de los propios sujetos y colectivos sociales sobre la categoría en discusión.

## **2. Las “religiones” en Argentina: Estructuras e ideologías**

En un tema que excede en demasía los objetivos de este trabajo, marcaremos hitos y procesos que nos permitirán enmarcar algunos vaivenes y dilemas centrales de la noción indagada. Como señalamos, el propósito es allanar el camino hacia una discusión sobre las negaciones y apropiaciones de la categoría “religión” por parte de los propios grupos y agentes involucrados.

A nuestros fines, interesa remarcar el enfático “estatus especial” –en palabras de Frigerio y Wynarczyk (2004: 454)- que la Iglesia Católica ha tenido desde los inicios del período republicano y constitucional. El conocido artículo 2 de la carta magna de 1853, que declara “el sostenimiento del culto Católico Apostólico y Romano por parte del gobierno federal”, junto al carácter de “persona jurídica de carácter público” de esta institución dan cuenta de su posición ejemplar.

Es en este contexto donde los grupos religiosos no-católicos en Argentina han ocupado históricamente una posición legal y política subordinada, aunque la “libertad de culto” estuvo asegurada de manera formal desde la original Constitución. El gobierno militar de 1943, seguido por el primer mandato de Juan Domingo Perón (1946–1952), encaminó la creación del Registro Nacional de Cultos No Católicos, bajo el objeto de que sean inspeccionadas las diversas instituciones religiosas. Luego reformulado por el gobierno militar en 1978, con mayores fines de sujeción y control estatal, constituye éste el marco legal paradigmático de la situación<sup>4</sup>. De este modo, es posible pensar que en la sociedad argentina el Estado-nación y la Iglesia Católica se ubican como competidores exclusivos de las “grandes ligas”, como jugadores bajo similares reglas y posiciones de estatus (aunque no por eso estáticas). Por su parte, y continuando la metáfora deportiva, los “otros cultos” juegan en las “ligas menores”, subordinados a la otra y buscando legitimar su posición para unificar una sola “liga” con las mismas reglas y competidores.

Es la propia configuración estatal la que da cuenta clara de esta división al constituir, por un lado, la Dirección General del Culto Católico, bajo su exclusivo carácter de entidad legal pública, y por otro, la Dirección General del Registro Nacional de Cultos,

para todo grupo religioso no-católico. Asimismo, la segunda estructura burocrática agrega el requisito impuesto de que los grupos ya inscriptos deben constituirse *a posteriori* como “asociaciones civiles privadas”, bajo una ley que mancomuna a “asociaciones y fundaciones que tengan por principal objeto el bien común (...) y obtengan autorización para funcionar”<sup>5</sup>. Durante el año 2012 se inició un proceso de revisión y reforma integral del Código Civil, donde se pretende actualizar y democratizar numerosos artículos de diverso orden y competencia (varios de ellos relativos a las uniones matrimoniales y vínculos filiales que han presentado objeciones de numerosos obispos católicos). No obstante, como han reclamado diversas federaciones de iglesias evangélicas, los artículos especificados sobre la persona jurídica de carácter privado que involucra a toda institución religiosa no católica no se han incorporado a la agenda de reforma.

La estructura jurídica e institucional de las “religiones” en la Argentina debe asimismo ponerse en correlación con las matrices nacionales de identidad y sus narrativas e ideologías maestras. Esta dimensión cultural y política ha puesto de relevancia, pese a la secularización del Estado durante 1880-1930 y los intentos de pluralización post-retorno democrático de 1983, la idea de que la Argentina constituye principalmente una “nación católica”. Las dudas señaladas por Frigerio (2007) respecto al “quiebre del monopolio religioso católico” en Argentina (y mismo Latinoamérica), según el planteamiento de ciertas lecturas sociológicas que arraigaron hacia fines de 1990 y principios del siglo XXI, ha permitido enfocar la mirada crítica. Unido a esto, la necesidad advertida por el propio Frigerio y Wynarczyk de discriminar teórica y empíricamente la problemática de la “diversidad” y el “pluralismo religioso” en el contexto argentino, analizando el caso del movimiento evangélico durante 1985-2000 y su organización en pos de la igualdad de derechos ante el Estado, sometieron a escrutinio diversos ‘sentidos comunes’ sociológicos sobre la temática (Frigerio y Wynarczyk 2008; Wynarczyk 2009).

En estas dinámicas estructuras sociales y procesos culturales hay que reubicar a la categoría “religión” y la manera en que la misma estuvo vinculada en la supuesta “mentalidad argentina” a la Iglesia Católica. En menor medida, y con estigmas sociales de diverso calibre, el judaísmo y ciertas denominaciones del auto-titulado “protestantismo histórico” (anglicanos, luteranos, presbiterianos y metodistas, de manera especial) cualificaron también bajo dicha categoría durante coyunturas particulares del siglo XX. Pero si los gobiernos militares que ajetrearon la vida socio-política del país en dicha centuria buscaron de modo explícito conjugar religión-catolicismo-nacionalidad, la primera década posterior al retorno democrático (1983-1993) posicionó en el discurso público una categoría para estigmatizar a diversos movimientos religiosos que se visibilizaban progresivamente: la “secta”. Los medios masivos de comunicación, como la televisión y la radio, y el rol que allí tuvieron diversos “empresarios morales” en la construcción del pánico moral sobre “el peligro de las sectas” entre 1989 y 1993 constituye un capítulo notable de la historia reciente del campo religioso argentino, según demostraron los estudios de Frigerio (1993; 2000) y Frigerio y Oro (1998). Pero también, de acuerdo a la discusión aquí planteada, el debate en torno a dicha etiqueta estigmatizante ofrece un espacio clave para inquirir en el carácter polivalente, situacional y estratégico de la categoría “religión”, pues diversas asociaciones que no ubicaban a esta última categoría como término esencial de su identidad colectiva –sobre todo en la última década- se apropiaron de la misma en pos de legitimar su estatus y posicionarse en un campo complejo de relaciones de poder y estigmas sociales. Antes de introducirnos en estos tránsitos y reapropiaciones categoriales, analizaremos en primer término su opuesto: las continuidades

presentes en diversos colectivos en negar la clasificación de “religión” como representativa de sus ideales y comportamientos.

### 3. Negaciones: entre el holismo y la libertad

Voy a situar aquí dos puntos de vista de grupos sociales que rechazan identificar el término “religión” con sus modos de pensamiento y acción. El primero afirma el *carácter reduccionista* de la categoría y desde allí se posiciona críticamente. Aquellos que establecen dicha impugnación afirman que la noción los confina a un espacio explicativo y valorativo insuficiente. El segundo infiere en el término una inherente voluntad de poder, en la medida en que toda “religión” es entendida como imposición ideológica, siendo entonces sus *connotaciones dogmáticas* las que prevalecen en el rechazo. Lejos de configurar visiones discretas, estas perspectivas críticas presentan vasos comunicantes que refieren a su articulación en un específico entramado social y político, como así también a su posición particular en el espacio del dinámico campo religioso argentino. Asimismo, como notaremos, ambas se articulan en la identificación con la categoría “espiritualidad”, tema que discutiremos al final del apartado.

Comencemos con la primera posición. Aunque no de forma exclusiva, las denominadas “religiones mundiales” (otra categoría vinculada a las relaciones globales de poder desde el siglo XVII) suelen rechazar el confinamiento de su *praxis* al dominio de “la religión”. Si bien estas desmarcaciones deben ubicarse siempre en un contexto histórico y situacional, la idea que mancomuna esta posición es que el término es insuficientemente descriptivo. Hindúes, judíos, budistas, cristianos e islámicos afirman que sus vastas tradiciones exceden de por sí a esa categoría que las ubica en una esfera circumspecta y, como revisamos, netamente restringida a la constitución de la modernidad. En ciertos casos, aquello que llamamos etnicidad suele ocupar el “principio que todo lo contiene” propio de la “religión” antes de la constitución de la ideología moderna según Dumont (1970:33).

El judaísmo ofrece un ejemplo al respecto, siendo en general la pertenencia al pueblo, y la endogamia intra-étnica, el contenido de adscripción fundamental tanto en el contexto argentino como internacional. Al interior de este colectivo, la categoría “religión” adquiere valencias específicas y encontradas. Por un lado, un “judío religioso” refiere solamente a aquellos que observan de manera fundamental los tabúes dietéticos, las reglas de vestimenta, las prescripciones rituales y las actividades congregacionales en los templos. Por otro, se discute si el término “religión” no es impreciso, y en cierto modo contaminante al comprender también a “otras religiones” históricamente segregadas de aquel originario “pueblo sagrado”. “Por lo tanto, dado que el judaísmo es la base de todas las religiones que existen, no podemos decir que se trata de una religión más”, le contestó el R' David ben Israel a Daniel, en el foro virtual del *web site* hasídico argentino *Judaísmo Online*, debido a la pregunta de éste acerca de si “el judaísmo ¿es religión o raza?”<sup>6</sup>. Unido a esto, la crítica a la categoría religión también llegó al campo de los estudios académicos sobre judaísmo. En la introducción de su última obra, precisamente titulada *How Judaism Became a Religion*, la investigadora Leora Batnitzky (2011: 1) se introduce en esta problemática afirmando que “desde el siglo diecinueve en adelante, los modernos pensadores judíos han estado ocupados sobre la cuestión de si el judaísmo puede incluirse en la moderna, protestante, categoría de religión”. Volviendo a los propios actores argentinos también allí se posicionan debates sobre el lugar de “lo religioso”, lo “étnico” y lo “político” en la

heterogénea identidad judía (Brauner 2009). En el plano institucional, los diversos agrupamientos judíos están sometidos a la misma legislación que todo “culto no-católico”, y como tal se inscriben las “asociaciones israelitas de culto y beneficencia” (categoría jurídica muy utilizada) en el mencionado Registro Nacional de Cultos. Sobre estos variados usos de la categoría religión al interior del judaísmo, los estudios de Setton sobre la organización neo-ortodoxa *Jabad Luvavich* en el país dan cuenta de la recualificación que la categoría “religioso” adquiere en este grupo, donde si bien la identificación comunitaria es decisiva, la misma debe integrarse a partir de un movimiento de conversión interna de cada judío étnico a la dimensión doctrinal, ritual y sagrada (Setton 2008).

Las categorías de pertenencia al Islam también ilustran una actitud afín, o bien porque se impone la vinculación étnica (es el caso de la vertiente *chiíta*, heredera de sangre del profeta Mahoma), o porque de manera más general este “se define como un *Din* (palabra árabe que puede traducirse como sistema) que engloba dimensiones yuxtapuestas que son al mismo tiempo económicas, políticas, legales y religiosas”, según sostiene Silvia Montenegro (2007: 148). En palabras de Martín, un devoto de 33 años vinculado a la Orden Sufí Yerrahi al Halveti, los límites categoriales no son tan puros: “algunos usan religión y otros Din, que es la palabra en árabe que hace referencia a una forma de vida, pero se usa indistintamente”. Así, para muchos fieles musulmanes la categoría “religión” es insuficiente. El punto clave es la afirmación de constituir un estilo de vida sagrado que redefine ontológicamente la experiencia social de los sujetos involucrados.

Por su parte, los seguidores del hinduismo o budismo, en la pluralidad de sus reencarnaciones culturales, suelen abjurar de su *status* religioso, no por conformar un enclave étnico sino más bien por instituirse como un tipo específico de mentalidad y de práctica ritual. La clave de adhesión a alguna de las corrientes del budismo zen argentino o a la Organización Sai Baba, más allá del grado de compromiso individual con el grupo, radica en la 'filosofía de vida' y en las prácticas transformativas de la conciencia que este promueve, visible en los cambios sobre el autoconocimiento, la relación con los otros, el control y cuidado corporal. Podemos avanzar en el ejemplo de la Organización Sai Baba. Pese a haberse declarado el último *avatar* (encarnación de la divinidad), en un linaje que envuelve a Krishna, Cristo y Buda, Sri Sathya Sai Baba enfatizó siempre a sus devotos que su organización no constituía una religión. Los heterogéneos y flexibles seguidores han apropiado esta idea difundida en todo local de la organización. Por ejemplo en el caso de Jimena, una autodefinida “muy católica” de treinta y tres años, clase media alta y con un alto cargo en el área de marketing de una importante empresa transnacional de productos alimenticios. Bajo la simple pregunta que le realicé ¿Sai Baba es una religión?, me contestó:

No, en realidad es una organización ecuménica que no pretende ser una religión, sino predicar el amor y la fraternidad. Por eso Sai Baba dice que es como una religión del amor, en el sentido que envuelve a todas las religiones. Pero no es en sí una religión, ni pretende tener la única verdad, solo hacer obras de bien. Mi mamá, que también es católica, viajó a la India al lugar donde está Sai Baba y me dijo que se encontró con muchos judíos y musulmanes y estaba todo bien...

En su perspectiva claramente moderna Jimena sí considera al judaísmo, el islam y el catolicismo como “religiones”, todas válidas y específicas para ella, no siendo el caso del

movimiento de Sai Baba, que sí es “espiritual” –según sus palabras-, “pero no religioso”. Sobre esta última cuestión, como profundiza Puglisi en su estudio antropológico sobre el movimiento Sai en Argentina, “existe una tendencia a oponer, en el campo de las creencias, lo espiritual de lo institucional, donde se valora lo espiritual mientras que se desprecia lo institucional en tanto que instancia humana donde se ponen en juego 'lucha de egos'” (2012: 65). Como señalamos, al final del apartado retomaremos el tema de la actual jerarquización de la categoría “espiritual” sobre la de “religión”, observando allí un cruce de sentidos entre las críticas holistas y liberacionistas.

Otro ejemplo lo encontramos en comunidades evangélicas, pentecostales o neopentecostales, particularmente en el contexto latinoamericano. Aquí la negación deviene a veces en una crítica solapada a la Iglesia Católica, considerando al término como algo propio de una inerte tradición sociocultural y no de una elección personal y eficaz (es decir, “moderna” desde este punto de vista). Es el caso por ejemplo de los pastores y fieles de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que insisten en afirmar que “nosotros no somos religión” y que la clave está en el “poder de la fe inteligente en Dios” como garantía para la obtención de todos los deseos (Zolo 2007: 6). Junto a esta posición se ubican, en el campo evangélico, caracterizaciones donde se niega el carácter reductivo, discreto y secular de la categoría. Como me afirmaba con vigor Amanda, una pastora pentecostal de 55 años, en una conversación informal: “pero vos tenés que entender César que esto no es religión, la religión, como la política, es cosa de hombres, no de Dios”. Por su parte, Gisela, joven participante de un foro virtual, comentaba después del último mega festival del predicador evangélico Luis Palau en marzo de 2008: “solo Dios puede mover las masas, y demostrar su grandeza y poder, este festival demostró que El, es más que una “religión”, es una pasión”. De manera similar, en su etnografía sobre la naturaleza segmentaria del protestantismo en Ecuador Maynard subraya los múltiples sentidos del término religión de acuerdo a los contextos sociales. Es de notar que en las campañas de evangelización prima una connotación crítica del mismo, donde se enfatiza el carácter no mediado de la relación del hombre con la divinidad, una de las críticas medulares del movimiento protestante hacia el “romanismo”. Como señalaba un pastor en plena campaña: “de lo que estamos hablando no es de religión sino de relación personal con Dios” (Maynard 1988:107).

En los casos revisados, el término religión es inadecuado por las limitaciones y clausuras que impone a algo que presenta –en la perspectiva de los actores- una trascendencia más englobadora, por constituir una filosofía de vida o una espiritualidad divinamente revelada.

Junto a esta perspectiva, se ubica otra posición crítica de la categoría, cuyo *locus* recae en su inherente *voluntad de poder*. Este es el caso de numerosos grupos denominados esotéricos (como la Sociedad Teosófica o los neo-gnósticos de Samael Aun Weor), de sociedades iniciáticas (como la masonería y las vertientes rosacruces), de asociaciones espiritistas y de los transversales new agers, todos herederos bilaterales del post-iluminismo y romanticismo del siglo XIX y sus posteriores refiguraciones “contraculturales” de los siglos XX y XXI (Ceriani Cernadas 2009). Como sugería la anécdota inaugural sobre la Orden Rosacruz AMORC, para estos adeptos la categoría no es solo errada, sino claramente ofensiva. La cadena de oposiciones: *filosofía-conocimiento-evolución-igualdad-autonomía* vs. *religión-irracionalidad-oscurementismo-dominación-segregación*, son ilustrativos de esta postura. No obstante, una ineludible ambigüedad la recorre, pues si bien el término religión connota para los adeptos rosacruces o teósofos dogma, control del pensamiento, carencia de libertad y de autonomía (valores que fueron asociados en diversas

entrevistas a las iglesias católicas o protestantes), su declarada “filosofía no sectaria” los impele a sostener discursivamente que “muchos de sus miembros son personas que pertenecen a diferentes credos y denominaciones de carácter religioso; las enseñanzas de la Orden no interfieren con la libertad religiosa de sus afiliados, respetando plenamente sus principios”.<sup>7</sup> Notemos estas cuestiones a partir del testimonio de Atilio, ya en sus 90 años, pionero de la Orden AMORC en Argentina:

También investigamos lo que dice la Biblia, porque la Biblia no es ajena a nuestra investigación lo cual no quiere decir que seamos *religionistas*. Porque en primer lugar esto no es la Orden Rosacruz: no es una religión porque incorpora gente de todas las tendencias y de todas las razas, no hay discriminación absoluta de ninguna clase, de ningún sentido, lo único que se requiere al afiliado es que tenga un mínimo de instrucción.<sup>8</sup>

En el contexto de la llamada ‘Nueva Era’ esta concepción del término religión como voluntad de poder se entiende –como lo demuestra Maria Julia Carozzi (2000)- en el contexto de las tres claves centrales del movimiento: la circulación permanente por diversos y efímeros grupos, la anulación de jerarquías de poder y –como principio medular- el énfasis en la autonomía individual y la sacralización del yo. La figura del buscador espiritual (*seeker*) y del heterodoxo que se aparta de lo establecido para hacer su propio camino son así tropos fundamentales en el imaginario *new ager*. Aquí, como ocurre en el campo neo-hinduista, en las asociaciones esotéricas y –cada vez con mayor relevancia- en círculos católicos y evangélicos, la categoría “espiritualidad” tiene connotaciones positivas que intentan superar a la “religión”, cuyos atributos normativos son especialmente recusados. En palabras de Carozzi, en su estudio sobre el circuito de la ‘Nueva Era’ en Buenos Aires hacia fines de la década de 1990, “la propia denominación “espiritualidad” referida a las relaciones con el mundo sobrenatural que se entablan dentro del circuito alternativo expresa este sesgo autonómico al reemplazar al término “religión” que remite a relaciones institucionales y creencias compartidas” (2000:107).

Se necesitaría otro trabajo paralelo para profundizar con cierta justicia en el término “espiritualidad”. No obstante, podemos decir que sus contenidos suelen atribuirse a una dimensión individual, subjetiva y experiencial, que se sitúa, de acuerdo a las definiciones de los propios sujetos, más allá de los dogmas de las “religiones”. De este modo, la espiritualidad se asocia con la agencia individual, el misticismo y aquello que los fenomenólogos de la religión denominan “la experiencia de lo sagrado”. En términos de los actores involucrados estas nociones refieren de manera especial al sentimiento de “conexión con el todo” a través de las prácticas de meditación, respiración y relajación. Asimismo, la categoría “espiritualidad” adquiere para ellos un rango de universalidad y esencialismo más vasto que el de “religión”, que se asocia a aspectos institucionales, culturales e históricos. Así lo expresó con claridad Adela cuando le pregunté si “puede existir espiritualidad sin religión”, siendo ella una psicóloga de clase media alta promediando sus 50 años y activa participante del circuito alternativo, sin dejar por eso de identificarse como católica.

El gran error del ser humano, me parece, es pretender que su vida espiritual es un accesorio que puede llevarlo puesto o no (...) si buscamos en las distintas tradiciones, filosofías, civilizaciones antiguas, y hasta tribus, ese núcleo del

hombre que es su vida espiritual está siempre presente, inalterable, cambian los nombres, las épocas, las formas, y se enuncia siempre la misma cosa, y definitivamente no creo que sea imperativa una religión para darle sentido a lo espiritual, porque la religión, para mí, es una construcción humana, y lo espiritual es esencialmente divino.

En el actual escenario argentino, y específicamente el de la Ciudad de Buenos Aires, es de notar las diversas maneras en que la categoría “espiritualidad” ha tenido un incremento y visibilidad tanto en el discurso cotidiano como político del último lustro. De modo especial, una de las principales arenas donde el mismo se posicionó fue en el espacio público a partir de la presencia de “festivales” y performances masivas de distintos protagonistas que tuvieron como eje vertebrador el auto-representarse como eventos de “espiritualidad”. Entre varios otros podemos remarcar el *Festival Luis Palau* en Marzo de 2008 en plena zona céntrica de la Ciudad de Buenos Aires y la “meditación masiva” en los bosques de Palermo (en la zona norte de la ciudad) a cargo del “líder espiritual” hindú Sri Sri Ravi Shankar y la Fundación *El Arte de Vivir* en Septiembre de 2012, sumando el evento *FeVida* (titulado *1er Mega Encuentro de Espiritualidad de Latinoamérica en Buenos Aires*) en el mismo mes. Estos últimos acontecimientos tuvieron una marcada exposición en los medios de comunicación locales y el denominado “boom de la espiritualidad” recorrió profusamente radios, diarios, revistas, programas de televisión y blogs durante los meses de Septiembre y Octubre del 2012. Allí, funcionarios políticos, líderes “espirituales”, periodistas, sociólogos y antropólogos ensayaron percepciones e interpretaciones particulares sobre este fenómeno cultural. Los dos primeros buscaron tender puentes entre esta activa “espiritualidad” y la gestación de una nueva sensibilidad política, asociadas por unos a la paz, la no confrontación, la solidaridad, la unión de las diferencias, y por otros a una construcción ideológica de la nueva derecha argentina. Por su parte, los analistas posicionaron miradas de disímil profundidad sobre los cambios culturales de las clases medias urbanas ilustradas, los procesos de individuación y las lógicas económicas y políticas que implican estas “nuevas espiritualidades”<sup>9</sup>.

#### **4. Aceptaciones, tránsitos y virajes**

En este espacio de posiciones relacionales, retomando lo señalado en los apartados previos, las narrativas sobre la modernidad junto a las matrices nacionales y sus vínculos constitutivos-disruptivos con el campo religioso ocupan un sitio central para analizar el modo en que diferentes grupos apropian e instrumentalizan a la “religión” como categoría de auto adscripción sociocultural. Así, el lugar que ha ocupado la Iglesia Católica en la vida histórica argentina y la política estatal, más allá de sus narrativas míticas y el discutido resquebrajamiento de su monopolio, es decisivo al respecto. Esto es evidente en las llamadas ‘minorías religiosas’ que han buscado diferentes modos de incorporación al espacio nacional en aras de practicar, y a veces propagar, sus creencias y estilos de vida. En dicho contexto, el uso del término religión presenta una connotación positiva y legítima en relación al término estigmatizante de “secta”. En el reseñado panorama donde revisitamos el doble control de las prácticas “religiosas” y/o “espirituales” por el Estado y por la Iglesia Católica varios colectivos han enfatizado el uso del término como carta de legitimidad, pero lo han hecho de maneras diversas y específicas. Revisemos entonces algunos casos.

Comencemos con los *Santos de los Últimos Días* (o mormones), que llegaron al país en 1925 por el pedido de unas familias alemanas y comenzaron a expandirse entre la masa migratoria italiana y española durante los años '40 y '50 (Ceriani Cernadas 2011). El grueso del trabajo realizado por los misioneros de aquella época era la visita casa por casa y la entrega de un folleto, donde se introducía a la iglesia y se los invitaba a conocerla en un provisorio local en la Avenida Rivadavia 8972, al oeste de la Capital Federal. Titulado el “Evangelio Restaurado”, este instaba a participar de las “conferencias” que “los recién llegados misioneros de Norte América” realizaban todos los domingos a las 19.30 hs en el mencionado lugar. Allí leemos (citado en Curbelo 2000: 42):

El “Mormonismo” no es una religión nueva. No es un evangelio nuevo. No presenta nuevos ni extraños dioses... No recomienda ningún sacerdocio nuevo como un medio de autoridad divina para hacer cosas sagradas o administrar en ordenanzas santas.... El “Mormonismo” es simplemente una nueva dispensación de la religión antigua; del antiguo, el primero, y el único Evangelio.

Por medio de este folleto es factible observar las primeras estrategias de presentación pública que la Iglesia Mormona adoptó para su propuesta de evangelización. En el mismo se establecen como objetivos el “establecer una misión evangélica en Buenos Aires”, aclarando también que “no es una iglesia protestante, sino que es la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo reestablecida en toda su pureza”. En este contexto el término religión se reapropia con contenidos primitivistas, cuyo prestigio radica en la antigüedad y genealogía sagrada, buscando al mismo tiempo no confrontar directamente con las iglesias cristianas, católica o protestantes (Ceriani Cernadas 2008).

Otro ejemplo lo encontramos en las corrientes afrobrasileñas, que –como lo demuestran los trabajos de Frigerio (1991, 1999)- han buscado remarcar la categoría “religión” para otorgarle legitimidad a sus creencias y prácticas, fuertemente estigmatizadas en el contexto argentino de la década de 1980. La autoafirmación de que la umbanda y el candomble constituyen auténticas “religiones”, en tanto tradiciones auténticas y no meras prácticas 'mágicas', 'salvajes' o 'dementes', es aquí central. Un caso manifiesto de esta apropiación del término es el que sostiene el llamado *Centro de Religión Africana Ile Afonxa Xango e Oxum Leua Baba Gerardo Otelo*. Así leemos en una declaración *on line* de “principios y propósitos fundamentales”:

Los propósitos religiosos tienen como intención primordial profesar, difundir e instruir la fe africana en la sociedad a través de sus costumbres, liturgia, rezas y demás aditamentos (...) La Asociación promulga la fe cristiana y su doctrina conocida universalmente. Tiene por objeto divulgar el real significado de las imágenes y su similitud con la Religión Católica a través del sincretismo de las corrientes africanas. Los asociados deben asistir a las ceremonias religiosas vestidos en forma decorosa y tal como lo definen las pautas religiosas y las normas de moral y buenas costumbres y no realizar actos inmorales que signifiquen un agravio para la sociedad.<sup>10</sup>

La Escuela Científica Basilio (ECB), fundada en 1917, presenta un ejemplo cabal de la maleabilidad de la categoría “religión” y el tránsito desde una invisibilidad identificatoria

hacia una expresa puesta en escena de la misma. Este movimiento es parte del largo proceso de centralización institucional y dogmática, donde los progresivos intentos de acomodación al imaginario simbólico e institucional católico fueron centrales, como indagaron los trabajos de Ludueña (2009, 2011). De esta manera, el previamente inscripto “Culto Espiritista” cambió su clasificación ante el Registro Nacional de Cultos en 1998 por el actual “Culto a Dios - Confesión Religiosa de los Discípulos de Jesús”. El ‘giro religioso’ de “*la Escuela*”, como es designada entre sus miembros, no ha sido fácil para muchos miembros de antigua data, sobre todo de aquellos partícipes de las pujantes décadas del '50 y '60, criticando la cada vez mayor estandarización doctrinaria y organizativa<sup>11</sup>. Esta refiere a la gestión iniciada en 1987 por el vigente Director General Espiritual (título de la máxima autoridad, de carácter vitalicio y explícita concentración del poder administrativo y doctrinal). En un acto realizado en el conocido estadio de Obras Sanitarias con motivo de celebración de los 80 años de la asociación, el Director, al tiempo que asentaba su ‘cristocentrismo’, daba cuenta de estos tránsitos categoriales entendidos como propios de una coherente evolución:

Sin embargo, a pesar de tener desde los comienzos claras raíces en la Idea Nueva elaborada por Jesús de Nazareth, se hablaba del Espiritismo dentro de la Institución, pero los distintos Directores Generales, en cada etapa, marcaban una diferenciación: Jesús no había sido Espiritista y la Escuela desde sus inicios, siguió las Enseñanzas del Maestro, Jesús de Nazareth, el Mesías. En una primera etapa, como además concurrían a la Escuela muchos Hnos. con formación espiritista, se decía que en la Institución se practicaba el Espiritismo, pero ya se consideraba que debía establecerse la diferencia y tratárselo como Espiritismo Superior. El Hno. Hilario Fernández, así lo destacaba en esa época. Transcurrieron los años y en la etapa del Hno. Mario Salierno, se hablaba de Espiritismo, pero del Espiritismo Científico. Hoy la Institución habla de Enseñanza Espiritual.<sup>12</sup>

Aunque preservando una organización federativa y fuertes vínculos transnacionales con las sociedades kardecistas de Brasil y Europa, la Confederación Epiritista Argentina (CEA), antecesor e histórico rival de la ECB, también transitó un cambio de adscripción en torno a la categoría religión. De por sí, el énfasis gnoseológico, científico y positivista que estas corrientes tuvieron desde sus orígenes, articulado también una dimensión pedagógica y una moralidad cristiana, las colocó en un dilema respecto a su identificación como “grupo religioso”. Aquí la crítica se alojó –como en el caso revisado de las sociedades esotéricas e iniciáticas- en los sentidos dogmáticos e irracionales del término en cuestión. Un dato histórico interesante lo encontramos en las movilizaciones que se efectuaron en Julio de 1946, encaminadas por la Confederación de Iglesias Evangélicas, al conocerse el decreto sobre el Registro de Cultos no Católicos. Uno de los dirigentes claves de estas luchas por la “libertad religiosa”, el pastor bautista Santiago Canclini, narra en sus memorias lo sucedido cuando buscaron la adhesión más allá de las filas cristianas, luego de que la Delegación de Asociaciones Israelitas había dado su expreso apoyo a la causa (Canclini 1970: 199):

Visitamos la Sociedad Teosófica Argentina y ellos nos declararon que, de ninguna manera se consideraban religión, de modo que no se sentían incluidos en el decreto. La Confederación Espiritista Argentina apoyaba nuestra petición,

pero pasaban por un momento interesante, había una discusión entre los grupos espiritistas: si el espiritismo era una religión o no. Justamente, poco tiempo antes un congreso en Brasil había declarado que el espiritismo no era una religión.

Actualmente, la CEA se presenta como una “asociación civil de carácter religioso” buscando una armónica síntesis entre sus dimensiones filosóficas, científicas y religiosas, aunque está última “prescindiendo de dogmas y rituales”<sup>13</sup>.

No es de extrañar que dada la condición política y jurídica subalterna de las “minorías religiosas” en Argentina, estos grupos de raigambre espiritista, junto a iglesias cristianas, asociaciones orientalistas, afrobrasileñas, iglesias ortodoxas étnicas y grupos islámicos (entre varios otros) se hayan mancomunado en un *bricolage* particular denominado *Parlamento Argentino de las Religiones* (PAR). Formalizado en abril de 2000, el PAR constituye un singular ejemplo para explorar el carácter dinámico de la categoría “religión” en el contexto nacional. Es posible sostener que el PAR pretende legitimar e institucionalizar un subcampo heterodoxo en dicho contexto, formado por un heterogéneo conjunto de miembros asociados, donde se presentan, entre otros:

Iglesia Ortodoxa Apostólica de Jerusalén, Asociación Escuela Científica Basilio, Asociación del Espíritu Santo para la Unificación del Cristianismo Mundial, Confederación Espiritista Argentina, Amma Mission Argentina, Iglesia de Cristo Unida, Iglesia Ortodoxa Bielorrusa Eslava, Centro de Religión Africana, Soka Gakai Internacional de Argentina, Centro de Altos Estudios Islámicos, Iglesia Evangélica Pentecostal Principio y Fin, Academia Vaishnava Internacional, Comunidad Internacional Fe Bha í.<sup>14</sup>

La modalidad de acción adoptada por el PAR es establecer estrategias de acomodación social y “congraciación dramática”, en tanto discursos performáticos dirigidos a transmitir la impresión de que los valores, propósitos y conductas del grupo están en sintonía -o al menos no son incongruentes- con moralidades, tradiciones y estándares políticos de la sociedad englobante (Snow 1979, Frigerio 1999). Los referentes principales de estas estrategias no son otros que los históricos interpeladores nacionales: el Estado y la Iglesia Católica. No hace falta remarcar la coherencia política de esta iniciativa, en un país donde la problemática sobre la “libertad religiosa” siempre ha estado tironeada por esas dos fuerzas y donde las leyes al respecto han tenido una dinámica errática dada la “política de tabula rasa” que hace que cada nuevo gobierno desestime el trabajo realizado previamente al respecto (Frigerio y Wynarczyk 2004: 469). Notemos la recategorización que presenta el término “religión” para estos actores según reza la “declaración de principios” de la carta del PAR, firmada el 25 de Febrero de 2000 en la Sede Central Mundial de la Escuela Científica Basilio:

Que tal como lo enuncia la Declaración Conjunta sobre Libertad Religiosa, motivo de inspiración de estos principios, elaborada en la “Conferencia de Berlín para la libertad Religiosa en Europa para el Nuevo Milenio”, evento acontecido entre del 29 y el 31 de Mayo de 1998 ha establecido entre otras cosas que : “El uso de los términos “culto” o “secta” por agencias gubernamentales adquirió una fuerte connotación peyorativa y por eso, términos como

“religión”, “religión minoritaria”, “pequeña religión” o “nueva religión” deben ser usados preferencialmente antes que las otras.<sup>15</sup>

No obstante la petición final, y los esfuerzos de los científicos sociales, los términos “secta” y “culto” continúan teniendo en el discurso público y en los medios de comunicación argentinos una carga semántica asociada al fraude, la promiscuidad sexual, la manipulación psicológica y la extorsión económica entre líderes y miembros o entre estos mismos.

## Conclusiones

La discusión sobre la “religión” en tanto categoría social no es nueva, presentando una asestada trayectoria en las ciencias sociales y humanas contemporáneas. En el área académica de los denominados estudios religiosos (*religious studies*), el debate viene produciendo una revuelta teórica desde hace dos décadas. Bajo varios frentes de influencia, donde destacan la antropología post-colonial y los ‘estudios culturales’, estas investigaciones emprendieron una deconstrucción crítica sobre la categoría religión y sus vicisitudes disciplinares. Desde una mirada sociológica, como señala Beckford (2001: 440) con claridad, la problemática abre el juego “a un desafiante e importante campo de investigación, a saber, el de los procesos sociales y culturales donde el sentido de la categoría religión es objeto de constante negociación, lucha y conflicto”.

Lejos de presentar una historia lineal y un sentido unívoco, notamos que la categoría condensa una pluralidad de significados y usos, relativos a los procesos culturales que le dan vida. Como ‘occidentales y modernos’ pensamos a la religión y al hecho religioso como algo específicamente localizado, como una dimensión concreta y discreta definida por creencias y sus prácticas subsecuentes. En tanto antropólogos hemos tratado de estar conscientes del carácter socioculturalmente construido de esta y otras categorías emparentadas (como “espiritualidad”, “secularización”, “laicidad”, “ateísmo”) y por lo tanto, de su relatividad no solo en relación a ‘otras culturas’ sino también a la nuestra. En este sentido, antropólogos y sociólogos argentinos y brasileños enfocados al estudio de la “religión” han permitido cambiar el foco de análisis y descentrarse de categorías como “modernidad”, “secularización”, “arte”, “cultura popular”, “sacralización”, “ciencia” para indagar sus múltiples articulaciones y definiciones sociales.

En este trabajo intenté centrar la mirada en algunos de estos sentidos y usos, observando procesos de negación y legitimación del término donde coexisten trayectorias que pueden ir del rechazo y/o ocultamiento a la adscripción, como el caso de varios miembros del PAR, o bien, inversamente, dinámicas de crítica, diferenciación y erosión de su sentido.

Aquí revisamos dos dimensiones ligadas al rechazo de agentes y grupos a ser identificados como pertenecientes a una “religión”, uno que lo interpreta como insuficiente o limitante, otro que sitúa sentidos dogmáticos y autoritarios. En la primera mirada el término religión es confrontado por otras categorías más inclusivas y/o precisas de acuerdo a la perspectiva de los actores, como “estilo de vida”, “filosofía” y “espiritualidad”, común a disímiles pertenencias (como por ejemplo el Islam, el judaísmo y el pentecostalismo). El actual auge de la noción de “espiritualidad” sitúa, desde el contexto argentino, un espacio semántico donde se expresan estilos y cambios culturales en las percepciones de actores pertenecientes a las clases medias ilustradas que han adquirido una visible agencia en el

último lustro y presentan sugerentes vías de análisis sociológico. Algunas de ellas ya están en curso, como la investigación de Viotti sobre los procesos simultáneos de mercantilización religiosa y espiritualización económica en los participantes del circuito de la Nueva Era y movimientos neo-hinduistas en la Ciudad de Buenos Aires (Viotti 2011). La segunda percepción, propia de las vertientes esotéricas, escuelas iniciáticas y diversos grupos orientalistas o vinculados a la Nueva Era, da cuenta de una construcción de sentido moderna y secularista en su plena ambivalencia. De esta manera, se ubica a la religión y sus seguidores en un dominio concreto (las iglesias, el individuo pasivo) donde discute su contenido dogmático e irracional, pero asimismo tolera o respeta su lugar en el seno de otras competencias. “No somos una religión y aceptamos a cualquier creyente religioso que esté interesado en conocer más sobre su Ser Interno”, afirman con orgullo los indiciados rosacruces.

Como recién señalamos, grupos que en algún momento confrontaban su adscripción como “religión” luego la adoptan como propiamente descriptivo de sus fundamentos y actividades. Aquí, el caso de los espiritistas argentinos es ejemplar; tanto de la ECB como de las diversas sociedades que se mancomunan en la CEA, actuales miembros del PAR (y la primera con mucho ímpetu). Tanto los casos de negación como de aceptación deben estudiarse en sus matrices nacionales y políticas estatales, particularmente en la dinámica constitución del “campo religioso” argentino donde la Iglesia Católica se ha posicionado, al igual que el Estado, más afuera que adentro del mismo, en tanto espacio reservado a las “otredades” sociorreligiosas controladas por ambos ordenes estamentos. Retomando lo señalado al inicio del trabajo, es en este complejo proceso de cambios y continuidades en los órdenes jurídicos, políticos y simbólicos argentinos, donde el término “religión” y su relacional categoría de “espiritualidad” presentan diferentes usos y asociaciones de sentido, cuya explicación sociológica debemos buscarla en las variables relaciones de poder y en la competencia crítica por la legitimidad social.

## **Bibliografía**

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Batnitzky, Leora. 2011. *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Beckford, James. 2001. “The construction and analysis of religion”, *Social Compass* 48(3): 439–441.

Bourdieu, Pierre. 1988. “La disolución de lo religioso”. Pp. 102-106 en *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

Brauner, Susana. 2009. *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los Judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere.

Canclini, Santiago. 1970. *Los evangélicos en el tiempo de perón. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Buenos Aires: Mundo Hispano.

Carozzi, María Julia. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

Carozzi, María Julia. 2009. "Una ignorancia sagrada: aprendiendo a no saber bailar tango en Buenos Aires." *Religião e Sociedade* 29(1): 126-145.

Carozzi, María Julia y Eloísa Martín. 2008. "Presentación. Religiones/culturas: conceptos y perspectivas desde América Latina". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 10: 9-16

Ceriani Cernadas, César. 2008. *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación Mormona*. Buenos Aires: Biblos.

Ceriani Cernadas, César. 2009. "Una pedagogía mito-práctica. La Orden Rosacruz AMORC en Buenos Aires". Ponencia presentada en el *XXVIII Congress of Latin American Studies Association (LASA)*. 11 - 14 Junio, Río de Janeiro, Brasil.

Ceriani Cernadas, César. 2011. "Crónicas mormonas en el confín de *Sión*. La experiencia Argentina". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 15: 35-61

Curbelo, Néstor. 2000. *Historia de los Mormones en Argentina*. Buenos Aires: Gráfica Integral.

Dubuisson, Daniel. 2003. *The Western construction of religion: myths, knowledge, and ideology*. William. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Dumont, Louis. 1970 "Religion, politics, and society in the individualistic universe", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*: 31-41.

\_\_\_\_\_.1983. *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial

Evans-Pritchard, Edward. 1982. *Antropología social*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Fitzgerald, Timothy. 2007. *Discourse of Civility and Barbarity. A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford: Oxford University Press.

Frigerio, Alejandro. 1991 "La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres". Estrategias ante la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires", *Revista de Antropología* 10: 22-33

Frigerio, Alejandro. 1999 "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Alteridades* 9 (18): 5-18.

\_\_\_\_\_.2000 "No será una secta?: imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción." *Cuadernos de Antropología Social* 11: 387-404

\_\_\_\_\_.2007 “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina”. Pp. 87-116 en *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en Debate*, coordinado por María Carozzi y César Ceriani Cernadas. Biblos: Buenos Aires.

Frigerio, Alejandro y Ari Oro. 1998. “Sectas satánicas en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil”. *Horizontes Antropológicos* 4(8): 114-150.

Frigerio, Alejandro e Hilario Wynarczyk. 2004. “Cult controversies and Government control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2002”. Pp. 453-474 en *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*, editado por J. Richardson. New York: Kluwer Academic.

\_\_\_\_\_.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: 227-260

Giumbelli, Emerson. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo:Attar Editorial.

\_\_\_\_\_.2004 “Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios.” *Estudos avançados* 18 (52): 47-62

Goody, Jack. 1961 “Religion and Ritual: The Definitional Problem”. *The British Journal of Sociology* 12(2): 142-164.

Gorodischer, Violeta. 2012. *Buscadores de fe. Un viaje a la espiritualidad contemporánea*. Buenos Aires: Planeta.

Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.

Ludueña, Gustavo. 2009. “Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino.” *Debates do NER* 15: 71 – 10

\_\_\_\_\_.2011 “Popular epistemologies and ‘spiritual science’ in early twentieth-century Buenos Aires”. Pp. 609-631 en *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill.

Martin, Eloísa. 2006. *No me arrepiento de este amor. Um estudo etnográfico das práticas de sacralização de uma cantora argentina*, tesis de doctorado en Antropología Social, Río de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ.

Masuzawa, Tomoko. 2005. *The invention of world religions: or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

Maynard, Kent. 1988 "On Protestants and Pastoralists: The Segmentary Nature of Socio-Cultural Organisation." *Man* 23(1): 101-117

Montenegro, Silvia. 2007 "Antropologías del Islam y antropología islámica". *Etnografías Contemporáneas* 3: 143-175

Nadel, Siegfried. 1954. *Nupe Religion*. L. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Puglisi, Rodolfo. 2012. *Cuerpos Vibrantes: Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*, tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sahlins, Marshall. 1988. *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa.

Semán, Pablo. 2001 "Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea". *Ciências Sociais e Religião* 3: 45-74.

\_\_\_\_\_.2006 "El pentecostalismo y el "rock chabón" en la transformación de la cultura popular". Pp. 197-218 en *Santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, editado por Daniel Míguez y Pablo Semán. Biblos: Buenos Aires.

\_\_\_\_\_.2007 "Religión. Presentación". *Etnografías Contemporáneas* 3: 9-15.

\_\_\_\_\_.2010 "Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio". *Apuntes de Investigación* 18: 71-107.

Semán, Pablo y Guadalupe Gallo. 2008. "Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 10: 73-94.

Setton, Damián. 2008 "La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de *Jabad Lubavitch* en Argentina". *Mitológicas* XXIII: 9-26.

Snow, David. 1979. "A dramaturgical analysis of movement accommodation: building idiosyncrasy credits as a movement mobilization strategy". *Symbolic Interaction* 2 (2): 23-43.

Viotti, Nicolás 2011. "Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos". *Papeles de Trabajo* 8: 135-152.

Wynarczyk, Hilario. 2009. *Ciudadanos de dos mundos El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de San Martín.

Zolo, Cecilia. 2007. “Nosotros no somos religión”. Monografía (no publicada). Seminario Teoría y Práctica en Antropología de la Religión I, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Doctor en Antropología (FLACSO / CONICET).

<sup>2</sup> Los proyectos de investigación estuvieron dirigidos por el Dr. Pablo Wright y co-dirigidos por quien escribe y radicados en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Proyectos UBACYT F 150 y PICT 02458: “Etnografía de las heterodoxias sociorreligiosas de la modernidad Argentina”.

<sup>3</sup> Esta y las siguientes citas de textos en inglés corresponden a traducciones personales.

<sup>4</sup> El vigente Registro de Cultos exige, de manera fundamental, la entrega de información específica sobre las doctrinas, los rituales, la organización local o nacional, la historia y la estructura de liderazgos locales e internacionales de cada “religión” no-católica que se asiente en el territorio argentino.

<sup>5</sup> Código Civil Argentino, art. 33, reforma Ley. 17.711 (22/4/1968, en vigencia desde 1/7/68).

<sup>6</sup> [http://www.judaismovirtual.com/preguntas/383\\_judaismo\\_religion\\_raza.htm](http://www.judaismovirtual.com/preguntas/383_judaismo_religion_raza.htm)

<sup>7</sup> Folleto AMORC: ¿Qué es y que no es la Orden Rosacruz Amorc?.

<sup>8</sup> Énfasis agregado por el autor.

<sup>9</sup> Dentro de las notas publicadas por académicos podemos citar a Pablo Semán y “La Nueva Era de la Nueva Era” en *Página 12* (<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/203030-60402-2012-0910.html>) y la entrevista a Nicolás Viotti en el mismo periódico, bajo el título “Las nuevas espiritualidades” (<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-202963-2012-09-09.html>). Respecto a las crónicas periodísticas, se destacan las varias notas publicadas por Violeta Gorodischer en *La Nación*, *Página 12*, *La Voz de Interior* (Córdoba), entre otros, en consonancia con la presentación de su libro *Buscadores de fe. Un viaje a la espiritualidad contemporánea* (2012). En el espacio televisivo se subraya la edición especial del programa dominical “Argentina para Armar” (TN) del 16 de octubre de 2012, titulado “el boom de la espiritualidad”. Allí, ‘nuevos y antiguos clérigos’ -parafraseando a Bourdieu (1988)- dieron sus opiniones, como un pastor bautista y emblemático escritor de *best seller* autoayuda, un conocido periodista radial devenido también en un exitoso escritor “espiritual”, el líder del budismo tibetano en Argentina, el presidente local de la Fundación *El Arte de Vivir* y una escéptica filósofa ([http://tn.com.ar/argentina-desde-adentro/el-boom-de-la-espiritualidad\\_069632](http://tn.com.ar/argentina-desde-adentro/el-boom-de-la-espiritualidad_069632)).

<sup>10</sup> <http://www.par.org.ar/Miembros/Africana.htm>

<sup>11</sup> Gustavo Ludueña, comunicación personal.

<sup>12</sup> <http://www.basilio.org.ar/Paginas/Ayeryhoy.htm>

<sup>13</sup> <http://www.confespirarg.com.ar/>

<sup>14</sup> <http://www.par.org.ar>

<sup>15</sup> <http://www.par.org.ar/>