
E

NCONTRANDO LA RELIGIÓN POR FUERA
DE LAS “RELIGIONES”: UNA PROPUESTA
PARA VISIBILIZAR EL AMPLIO Y RICO MUNDO
SOCIAL QUE HAY ENTRE LAS “IGLESIAS” Y
EL “INDIVIDUO”

Alejandro Frigerio

Universidad Católica Argentina, CONICET
Buenos Aires – Argentina
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0917-3103>

“O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”
Pierre Sanchis (1995)

“iCadê nossa badalada diversidade religiosa? O gato comeu”
Flávio Pierucci (2006)

Este trabajo es parte de un esfuerzo mayor por reconceptualizar el estudio de la diversidad religiosa, proponiendo que tiene una relevancia – y *una antigüedad* – mucho mayor que la que usualmente le asignamos en la dinámica religiosa de nuestras sociedades¹. Una serie de presupuestos comunes y acríticamente aceptados dentro de la sociología (pero también, aunque menos, de la antropología) de la religión producida en nuestros países, así como en la academia norteamericana y la francesa – que habitualmente nos brindan los principales insumos teóricos que luego usaremos localmente – proveen visiones excesivamente catolicocéntricas

y sobreinstitucionalizadas de la actividad religiosa^{2/3}. Uno de nuestros principales problemas es que utilizamos la palabra “religión” sin una definición precisa y, consciente o inconscientemente, solemos vincularla a la existencia de *determinados* tipos de grupos “religiosos” que tienen un cierto nivel de organización, perduración en el tiempo y que producen *identificaciones* religiosas (“católico”, “evangélico”, “umbandista”)⁴. Esto se debe a que los autores clásicos de las ciencias sociales que estudiaron religión se focalizaron principalmente en el mundo cristiano europeo o utilizaron las instituciones religiosas de su sociedad y momento histórico como modelo (aún inconsciente) de lo que sería la verdadera “religión” y las agrupaciones a través de las cuales ésta se produciría y transmitiría (como sugieren los varios autores reseñados más abajo). Las categorizaciones que hemos heredado de ellos continúan coloreando nuestra percepción actual, aun cuando consideremos que la situación de las “religiones” ha cambiado notablemente.

Por esta herencia conceptual, y la vigencia de una epistemología “modernista” (Ammerman 1997) que lleva a postular *ontologías* ya sean *individualistas* o *grupistas* (Brubaker 2003), nuestro estudio de la “religión” se halla excesivamente focalizado en los *grupos*, *contextos* y *sistemas* de creencias social y académicamente legitimados como “religiosos”. Dejamos así fuera del análisis a una buena parte de la creación de significados y prácticas religiosas que no suele pasar por estos grupos o contextos, ni cuenta con el grado de sistematicidad requerido por nuestras perspectivas teóricas, pero que sin embargo cumple un rol muy importante en la vida cotidiana de las personas, así como en la producción de diversidad religiosa (Besecke 2005). La cada vez más popular respuesta alternativa a este énfasis “grupista” (Brubaker 2002) parece ser postular un individualismo infrasocializado a través de la noción de “espiritualidad” – una alternativa igualmente insatisfactoria (Wood 2010) –.

Me he explayado sobre estos problemas en trabajos anteriores (Frigerio 2018, 2016a), y aquí quiero focalizarme principalmente en cómo ver la religión *por fuera* de los grupos que usualmente consideramos como “religiosos” y sin caer, repito, en la falacia de un individualismo reificado (un individuo que elige “autónomamente” su religión, prescindiendo de ataduras e interacciones sociales religiosas significativas). Esta búsqueda de religión por fuera de las agrupaciones socialmente y académicamente reconocidas como “religiosas” *no* implica que éstas sean poco importantes, sino que *no son los únicos* contextos de producción de creencias y prácticas religiosas (y en algunos casos quizás ni siquiera los *principales*). Para el caso latinoamericano, hemos brindado cierto reconocimiento a esta producción “informal”, englobándola bajo el término de “religiosidad popular” – concepto cuya indefinición hace que al aplicarlo a la producción religiosa por fuera de las iglesias y templos reconocidos sea casi más desconsiderada que explicada (*explaining away*, dirían los norteamericanos) –. Alternativamente, hemos reconocido variedades de agrupaciones diferentes de las religiosas “tradicionales” para el caso del movimiento de la Nueva Era, pero como serían ejemplos que corresponderían más a la “espiritualidad” y menos a la “religión”,

tampoco hemos considerado realmente su relevancia como posibles productores de significados “religiosos”.

En este texto quiero llamar la atención hacia los numerosos *espacios de sociabilidad religiosa* y a la gran cantidad posible de *organizaciones de movimientos religiosos* donde se producen y transmiten significados y prácticas religiosas que son muy relevantes para la vida cotidiana de las personas, pero que suelen pasar por debajo de nuestro radar teórico-analítico. Deseo ayudar a visibilizarlos académicamente como *locus* relevantes (y no necesariamente *recientes*, insisto) de producción de creencias y prácticas religiosas. Quiero resaltar la agencia individual pero enmarcada o contextualizada siempre en situaciones de interacción social que no por carecer de denominaciones sociológicas adecuadas son inexistentes o menos relevantes que las que hemos categorizado y visibilizado tradicionalmente (“iglesias”, “sectas”, “cultos”). Para ello, primero señalaré a través de los aportes de distintos autores la existencia de anteojeras teóricas que provoca el origen mayormente cristiano y moderno de nuestra teorización social, y luego presentaré ejemplos empíricos de la presencia de estos espacios de sociabilidad y distintos colectivos en las diferentes subáreas en que solemos dividir, algo arbitrariamente, el estudio de la “religión” (Frigerio 2019a).

1. La herencia cristiana en el estudio de la religión

1.a) Las tipologías de grupos “religiosos”

La cada vez más voluminosa crítica contemporánea (Bell 2006; McGuire 2007; Cannel 2005) que señala que las herramientas teóricas que utilizamos para el estudio de la religión están modeladas en, o provienen de, contextos cristianos (católicos, para los estudios realizados desde América Latina) no es realmente nueva.

Ya en la década de 1970, Roland Robertson afirmaba que “una gran dificultad analítica de la sociología de la religión era el grado en que nuestro aparato conceptual básico se deriva de las doctrinas de las religiones cristianas” (1971:43). Algo más drástico, Goode ya había advertido que la tipología iglesia-secta era un “concepto muerto, obsoleto, estéril y arcaico” (1967:77). Para Lemert, “desde la segunda Guerra Mundial la sociología de la religión se ha confinado innecesariamente, a una sociografía de la religión en las iglesias. El resultado ha sido una estrechez de miras teórica y empírica” (1975:186). La tipología troelstcheana-weberiana de iglesia-secta, que vía Niebuhr (1929) derivó en EE. UU. en iglesia-secta-denominación, era de indudable (y autoconsciente) inspiración cristiana (Frigerio 2016). Aunque proveyó una manera de interpretar los principales modos de participación de los individuos en los grupos religiosos, la dinámica evolutiva de las agrupaciones religiosas y las modalidades de relación (grados de aceptación o rechazo) que éstas establecían con el resto de la sociedad, también – y ya de manera menos evidente y productiva – orientó la mirada académica hacia determinados grupos y modalidades de “religión”, llevando a la invisibilización o el desprecio de otros⁵.

La creciente visibilidad de los nuevos movimientos religiosos amplió enormemente el panorama de los estudios durante las décadas de 1970 y 1980, pero la renovación conceptual no siguió con igual énfasis la diversificación de los estudios empíricos. Hay que reconocer, sin embargo, que varios sociólogos intentaron complejizar la tipología de Troeltsch, distinguiendo entre varios tipos de secta (Yinger 1970; Wilson 1970) y otorgándole mayor importancia al concepto de culto (*cult*)⁶, distinguiendo subvariantes e intentando rescatar el término de la estigmatización social derivada de las actividades del movimiento anticultos (Robbins 1988; Barker 1986). Esto llevó a un desarrollo de diferentes tipologías que, en la opinión de muchos autores, ayudó menos de lo deseado a la comprensión de los fenómenos religiosos. No siempre se utilizaban los mismos criterios para identificar a un determinado tipo, ni tampoco se ponían de acuerdo los estudios respecto de cuántos tipos era necesario identificar – además de la constatación empírica de que buena parte de los grupos en realidad desafiaba estas clasificaciones y parecían ser tipos mixtos (Dawson 2009) –.

Las notables dificultades en las clasificaciones de los tipos de grupos religiosos, y la evidente actividad religiosa por fuera de cualquiera de ellos, llevó a intentos por ver “religión” por fuera de las “religiones”, mediante conceptos como “religión invisible” (Luckmann 1967) o “religión difusa” (Cipriani 2003) – entre otros – hasta llegar, en nuestros días, a un creciente interés por la “religiosidad vivida” (Orsi 2005; Ammerman 2007; McGuire 2008) y a un verdadero furor por la “espiritualidad” (Wood 2010)⁷.

Una de las críticas más tempranas fue, probablemente, la de Thomas Luckmann en *The Invisible Religion*. Según señala Besecke,

Un argumento central en el libro de Thomas Luckmann *The Invisible Religion* es que la religión no es lo mismo que la iglesia. Luckmann acusó a los sociólogos de la religión contemporáneos de identificar la religión como un concepto con una expresión institucional occidental única del judaísmo y el cristianismo. Además, Luckmann argumentó que la especialización institucional en sí misma es una forma social única de religión y que el concepto de religión debería entenderse de manera mucho más general. “La identificación de la iglesia y la religión”, según Luckmann, “encaja en la visión dominante de la sociología como la ciencia de las instituciones sociales, el último término entendido de manera limitada” (1967:22). La propia teoría de Luckmann, por el contrario, destaca el papel principal de la religión no institucional en las sociedades modernas. (Besecke, 2005:182).

Para los propósitos de este trabajo, si bien el diagnóstico de Luckmann era correcto, sus intereses teóricos lo llevaron a utilizar y proponer una visión demasiado amplia de la religión, que no permitía operacionalizar el concepto adecuadamente, ni distinguirla inequívocamente de otros conceptos y procesos sociales (como

“cosmovisión”, “identidad”, etc.⁸). Como señala Besecke, esta concepción de la religión lo llevó también a enfatizar el carácter principalmente privado de la misma, como si la liberación de un anclaje institucional le quitara visibilidad – si no también relevancia – social. Para Besecke, este es un aspecto de su obra que luego fue tomado acriticamente por demasiados estudiosos posteriores (hasta el correctivo de la obra de Casanova (1994) y que denota un vacío más general en la teoría social que duró al menos hasta el giro cultural de los últimos treinta años: el problema de “carecer de una categoría para lo-social-pero-no-institucional”. (Besecke 2005:187).

La sobredependencia de la sociología de la religión respecto de las organizaciones religiosas occidentales también fue señalada por Spickard (2017:37, 42) en su descripción del “paradigma por *default* de la sociología de la religión”. Según este autor norteamericano, usualmente la religión se concibe como un sistema de creencias que está encarnado en, o propuesto, por organizaciones religiosas. A través de la socialización primaria y secundaria, la identidad religiosa se formaría en base a patrones de religiosidad, moralidad y comportamientos adecuados definidos por las iglesias. Estos serían elementos centrales para la manera en que las personas religiosas se perciben y organizan sus vidas, permitiendo apenas alguna diversidad en las maneras individuales de ser religiosos. Los principales paradigmas contemporáneos de estudio de la religión, el de la secularización y el de las “economías religiosas” (Frigerio 2008), toman a las iglesias o grupos instituidos como los protagonistas principales de las narrativas que proponen. En ambos casos, la “religión de iglesia” (*church religion*) es la norma con la cual otras formas son comparadas, generalmente de manera desfavorable⁹.

En la concepción sociológica “por *default*”

Uno mide la religiosidad y la identificación religiosa organizacionalmente. La investigación por encuestas, en particular, toma elementos tales como la frecuencia de asistencia a la iglesia, el acuerdo o desacuerdo con las doctrinas establecidas de la iglesia, y similares como indicaciones del compromiso religioso [...] estas medidas no necesariamente captan siquiera el sentido de la vida religiosa de las personas que asisten a la iglesia. (Spickard 2017:24).

Pese a que ésta continúa siendo la visión más aceptada, ya en la década de 1990 se puede distinguir otra tendencia de estudios de sociólogos norteamericanos que dejaron de focalizarse casi exclusivamente en la vida religiosa en congregaciones e intentaron dar cuenta de la creciente presencia de “buscadores espirituales” (*seekers*) que proclamaban establecer una relación personal con lo sagrado.

1.b) La “espiritualidad”: un recurso insatisfactorio

Para autores como Wuthnow (1998) o Roof (1999), había ocurrido una

mudanza social relevante en la relación con lo sagrado, hacia una mayor *individualización* en la busca de sentidos últimos posibilitada también por la presencia de nuevos competidores y nuevas cosmologías en el mercado religioso.

Estos reconocidos estudios plantearon la “búsqueda espiritual” como una práctica significativa dentro del panorama religioso contemporáneo (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton 1985) y junto con la creciente atención a las prácticas y cosmovisiones relacionadas con la Nueva Era llevaron, en la última década y media, a un extendido interés en la “espiritualidad” como un concepto que interpretaría mejor la situación (o la cualidad) de la religiosidad posmoderna que el de “religión”, demasiado atado a visiones institucionalizadas y padronizadas de la vida religiosa.

La sociología, la antropología y la teología de la “espiritualidad” ocupan un espacio cada vez mayor dentro de los estudios de la “religión”, pero los presupuestos ontológicos, epistemológicos y sociológicos que subyacen a la mayor parte de los estudios de este rico campo emergente también han sido objeto de cuestionamientos (Frigerio 2016a). La visión de un individuo omnipotente que elige libremente y realiza sus propios *bricolages* de acuerdo, principal o exclusivamente, con su voluntad autónoma proviene de la aceptación acrítica de los relatos de los entrevistados – o de sus trayectorias narradas en libros o presentadas en conferencias y talleres – leídos a la luz de perspectivas teóricas excesivamente individualistas. Esta conjunción teórico-metodológica invisibiliza *los numerosos grupos por los que han pasado sus entrevistados, y las diversas fuentes y discursos de autoridad que han acatado en distintos momentos* – como sugiere Carozzi (1999, 2000) en base a su experiencia de campo, que complementa y guía las interpretaciones de sus entrevistas –. Más recientemente, autores angloparlantes también han enfatizado que los individuos son *socializados* en la doctrina de la “espiritualidad del *self*” (Aupers, Houtman 2006:218).

Los problemas metodológicos y epistemológicos que sufre la sociología de la “espiritualidad” provienen, según Wood (2009), de su presuposición teórica de que se puede realizar una distinción nítida entre autoridad externa y autoridad propia. Según este autor, esto sucede porque el paradigma opera en gran medida dentro de un marco durkheimiano, generalmente mediado por las ideas de Bellah (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler y Tipton 1985) y de Giddens (1991) sobre la destradicionalización. La visión de Durkheim (1984) de los humanos como compuestos por elementos individuales y sociales muestra la dificultad de su teoría para apreciar cómo cada uno está totalmente constituido a través del otro. Como señala Lukes (1982) en su introducción al libro clásico de Durkheim, esto lleva a una situación en la que “sociedad” y “el individuo” son reificados, y por lo tanto el foco de atención en la relación entre ellos conduce a la negligencia de las relaciones de poder entre los grupos sociales y entre individuos (Wood 2009:240). La destradicionalización llevaría a una menor influencia social sobre el individuo y a un incremento de su reflexividad. Aunque, como señala Besecke, es cierto que “los individuos en la sociedad contemporánea tienen acceso directo a una variedad

de sistemas religiosos de significado y crecientemente la autoridad individual, en vez de la autoridad eclesiástica o institucional, tiene un rol central la definición de significados religiosos” (2005:180), los sociólogos de la espiritualidad han exagerado esta “autoridad individual”, centrándose mayormente en los discursos de individuos descontextualizados (obtenidos a través de entrevistas) y no han podido explorar cómo las experiencias subjetivas surgen a través de *prácticas e interacciones sociales* en lugar de preexistir en un estado prístino (Wood 2009:240)¹⁰.

1.c) Modernocentrismo y ontologías grupistas e individualistas

Besecke afirma que la sociología contemporánea conceptualiza a la religión a lo largo de dos dimensiones: la *institucional* (“iglesia”, “secta”, “culto”) y la *individual* (“creyente”, “miembro”, “buscador”) (2005:181). Al focalizarse analíticamente en un polo o en el otro, este dualismo institución-individuo pierde de vista el vital rol social de la interacción y de la comunicación (Besecke 2005:181).

Este y otros dualismos, según Ammerman (1997), provienen del “modernismo” (o, modernocentrismo analítico, diría Pablo Semán (2001) que subyace a nuestros principales marcos interpretativos, por lo que asumimos que la diferenciación funcional, el individualismo y el racionalismo son la manera “en que las cosas son”:

Los marcos interpretativos modernistas buscan (y encuentran) instituciones organizadas burocráticamente con listas claras de miembros y tareas. Establecen una línea clara entre la acción racional, orientada hacia este mundo y la acción guiada por cualquier otra forma de sabiduría. Los marcos modernos buscaban “sistema de significado” individualizados que se crearían a partir de la diferenciación y el pluralismo. [...] La raíz de nuestros problemas con los conceptos excluyentes “uno u otro” con los que trabajamos es que ahora vivimos en un mundo más incluyente en que “ambos” pueden ser una realidad. (Ammerman 1997:213)

Los marcos interpretativos modernocéntricos, según esta autora, postulan pares de categorizaciones excluyentes: iglesia/ secta, sagrado/ secular, miembro/ no miembro, creyente/ escéptico, acomodación/ resistencia, tradición/ modernidad, que en realidad postulan una visión más *normativa* que propiamente *descriptiva* de la realidad religiosa de los individuos. Por eso, continúa, es necesaria una visión más realista de la agencia religiosa de los individuos, pero *también de los contextos interactivos* en los cuales esta acción tiene lugar:

Sugiero que centremos nuestras energías analíticas en conjuntos de prácticas socialmente identificables y en los contextos sociales de esas

prácticas. (...) Si nos centramos en cómo las personas hacen una vida, más que en cómo tienen sentido, podemos encontrar la coherencia práctica que trasciende la aparente incoherencia ideológica. Las prácticas religiosas, tanto acciones como retóricas, están organizadas, pero no descubriremos esa organización sin prestar atención a lo que las personas están haciendo, dónde y con quién. (Ammerman 1997:207).

Para ver los distintos contextos sociales en los cuales se realizan prácticas religiosas, y sin estar atado a, o limitado por prejuicios catocéntricos y modernocéntricos debemos, en última instancia, evitar caer en *ontologías grupistas* o en *ontologías individualistas*, como sugiere, para el caso de las identidades étnicas, Brubaker (2003). Las *ontologías grupistas* postulan la existencia de grupos claramente demarcados, supuestamente homogéneos como los elementos básicos de la vida social y por lo tanto como unidades fundamentales del análisis social; las *ontologías individualistas*, por el contrario, suelen menospreciar el carácter socialmente encastrado (*embedded*) de cualquier acción social. Parafraseando a Brubaker (quien se refiere a etnicidad) diría que para entender adecuadamente la vida religiosa de los individuos, no debemos buscarla *sólo* “en grupos discretos, concretos, tangibles, demarcados y perdurables ni tampoco adoptar un idioma analítico de la elección individual, sino pensar en términos relacionales, procesuales y dinámicos” (2003: 555)¹¹.

1.d) Eclesiocentrismo en Latinoamérica y la falsa salida de la “religiosidad popular”

En Latinoamérica, ha sido Parker (2010) quien probablemente más claramente ha denunciado el perfil “eclesiocéntrico” y “occidentocéntrico” de la sociología de la religión, cuyas categorías analíticas están demasiado atadas a formas institucionales derivadas de la historia europea y no son necesariamente aplicables universalmente, y tampoco acriticamente, a la realidad latinoamericana.

Abrevando también en el trabajo ya mencionado de Spickard (2017), afirma que:

Detrás de las estadísticas religiosas clásicas se encubre un enfoque que no sólo es empiricista y cuantitativo, sino además eclesiocéntrico y occidentocéntrico porque tiende implícitamente a identificar a “la religión” con su expresión eclesial como se ha dado en la historia del Occidente cristiano [...] la ética religiosa y la devoción individual o colectiva extraeclesial generalmente quedan fuera del foco del análisis clásico, orientado por sesgos eclesiocéntricos. De esta manera, la sociología concede a la teología implícita en este tipo de enfoques y pierde su capacidad de comprensión y explicación. (Parker 2010:51-52).

A continuación, muestra luego cómo en las teorías de Troeltsch, Weber, Durkheim y Mauss, la iglesia continúa siendo el parámetro por el cual, de manera muy explícita o bastante implícita y velada, voluntariamente o no, según el caso, se sigue definiendo al fenómeno “religioso” en contraposición a otros como la “magia”. Este modelo y estas categorizaciones siguen guiando y moldeando nuestro análisis hasta el día de hoy.

En su muy citado artículo sobre las cualidades cosmológicas, holistas y relacionales de la religiosidad popular, Semán (2001) realiza también la quizás más temprana y sin duda más contundente crítica local al modernocentrismo, señalando que es un obstáculo epistemológico que trabaja tanto desde nuestro sentido común cotidiano como informando, de manera implícita pero no por ello menos efectiva, nuestras teorías generales sobre lo social y por ende también sobre la vida religiosa.

Personalmente también he argumentado en un trabajo anterior (Frigerio 2018) que nuestras definiciones de religión suelen ser más normativas que analíticas, que sobre-enfatizamos el grado de sistematicidad necesario para que las creencias puedan ser consideradas “religiosas” y que nuestra formación sociológica, mayormente occidental y cristiana, nos predispone a buscar, encontrar y examinar mayormente o principalmente grupos del tipo “iglesia” o “secta” – grupos con cierto grado de organización y perdurabilidad en el tiempo, que producen claramente identidades o identificaciones religiosas explícitas –.

Cuando no utilizamos acríticamente el arsenal teórico francófono o anglófono que, como señalé hasta ahora, es catolicocéntrico, eclesiocéntrico y modernocéntrico, nuestra respuesta académica a las particularidades religiosas latinoamericanas parece restringirse mayormente a resaltar la importancia de la “religiosidad popular” y al señalamiento de algunas especificidades culturales locales que la hacen posible. Así, Parker (1993) afirma que hay “otra lógica” (simbólica) en América Latina, Semán (2001) resalta el carácter “holístico, cosmológico y relacional” de la religiosidad popular y Ameigeiras (2011, 2008) enfatiza la importancia de profundas “matrices culturales sincréticas” para entender el fenómeno. Este énfasis en las particulares configuraciones culturales e históricas, locales y continentales¹² es apropiado, relevante y bienvenido, pero sin un análisis de los agentes sociales, los espacios de sociabilidad y los colectivos sociales (de todo tipo), por los cuales el “sincretismo” y la “religiosidad popular” se perpetúan y recrean cotidianamente, son argumentos culturalistas sin carnadura sociológica que cuentan *sólo una parte* de nuestra realidad y dinámica religiosa¹³.

Ya hace más de tres décadas que Rubem Cesar Fernandes señaló que el concepto de religiosidad popular no llegaba “a delinear una noción de perfiles bien definidos, y que no daba forma a aun objeto de reconocimiento general” y unívoco (1984:238). Una reevaluación más reciente de Martín (2007, 2009) propuso fijar el significado del segundo término (popular) en “clases trabajadoras” (y no, por ejemplo, “popular” como “común” o “masivo”), y focalizar el análisis y despejar equívocos en el primer término, “religiosidad” o “religión”. En busca de una definición menos catolicocéntrica

(que no asignara un rol desmedido a la Iglesia Católica en la producción de significados religiosos) y menos modernocéntrica (que no separara demasiado estricta y arbitrariamente lo sagrado de lo secular), Martín propone que, en la experiencia popular, lo sagrado se concibe más como “una textura diferencial del universo habitado, activada en momentos específicos o en determinados espacios [...] reconocida y performatizada por las personas en diferentes situaciones [...] en relaciones de todos los días, gestos cotidianos y performances rituales” (2009:281).

A este bienvenido énfasis en la relevancia de lo cotidiano, la performance y, quizás, la agencia individual, hay que sumar la ya más explícita insistencia de Frigerio y Rivero (2003), así como de Hugo Suárez (2008), en la relevancia de la acción de los agentes populares (“agentes paraeclesiales”, según Suárez) en la reproducción, transformación y expansión de las relaciones personales con santos populares (aquellos que tienen aceptación social masiva, ya sean reconocidos por la Iglesia, o no). Como veremos en los ejemplos más adelante, resultan vitales en la creación de nuevos espacios de sociabilidad religiosa y en el desarrollo de colectivos religiosos cada vez más organizados.

Resumiendo lo arriba expuesto: el estudio académico de la religión (principalmente, pero no sólo, desde la sociología) se realiza a través de modelos teóricos y conceptualizaciones de soslayado énfasis catolicocéntrico y modernocéntrico, y se debate entre la preferencia por ontologías *grupistas* o *individualistas*. Es preciso reconocer estas limitaciones interpretativas para poder avanzar más allá de lo realizado hasta ahora y no entrar en un ciclo de retornos decrecientes de nuestros trabajos de investigación. He reseñado una serie de autores que desde distintas tradiciones académicas han señalado estas fallas y apuntado a la necesidad de mirar más allá de los “grupos religiosos” y de los “individuos autónomos”. Varios de ellos sugieren buscar distintos contextos de interacción social y espacios de sociabilidad que pueden no tener la organización, ni la perduración en el tiempo de los grupos tradicionalmente considerados como religiosos (por la academia y la sociedad) pero a través de los cuales – y de los cuales – los individuos “autónomos” obtienen significados y prácticas para sus vidas religiosas.

2. La producción de religión por fuera de grupos “religiosos”: espacios de sociabilidad y organizaciones de movimientos religiosos

Además de los autores hasta aquí reseñados, para el análisis (de nuevo, necesariamente superficial) de los ejemplos empíricos que propondré más abajo, me inspiro especialmente en otros trabajos que han reformulado nuestra idea de qué sería “religión” y señalado la necesidad de focalizar el análisis en espacios de sociabilidad religiosa más laxos y efímeros que las “iglesias” y las “sectas”.

Lofland y Richardson (1984), conscientes de la enorme variedad de posibilidades asociativas manifestadas por los “nuevos movimientos religiosos” que sobrepasaban

las categorías analíticas tradicionales, propusieron la utilización del concepto “organizaciones de movimientos religiosos” (*religious movement organizations*), manifiestamente inspirados en el de Zald y Mc Carthy de “organizaciones de movimientos sociales” (*social movement organizations*). Estas organizaciones de movimientos religiosos (RMOs) podían tomar formas variables, que usualmente resultaban de combinaciones de “unidades elementales” que mostraban diferente grado de corporatividad.

Siguiendo las claves brindadas por estos autores, propongo considerar a estas “organizaciones de movimientos religiosos” como: “Colectivos de personas con algún grado de organización centralizada con objetivos compartidos, relativos a la conveniencia de establecer un tipo de relación determinada con ciertos seres suprahumanos”¹⁴. El “algún” grado de organización centralizada permite diferenciar, según cada caso estudiado, las variantes, y no deja afuera arbitrariamente y a priori, a determinadas posibilidades asociativas. El grado de consenso acerca de los “objetivos compartidos” es también variable. Este concepto y la definición podrían brindarle una carnadura un poco más sociológica a la idea de “grupos lábiles” que esbocé en otro trabajo (Frigerio 2018) y a la vez evita la trampa de tener que optar por “iglesias”, “sectas” o “individuos”, perdiendo el amplio espectro de posibilidades entre medio.

Con Lofland y Richardson (1984), propongo que el grado de corporatividad es una variable de relevancia para distinguir una forma de grupidad de otra. Sin embargo, a diferencia de estos autores, me interesa la utilización del concepto de RMOs de una manera mayormente “sensibilizante”: que permita visibilizar y dar cuenta de una *variedad* de posibilidades asociativas que las tipologías usuales ignoran y deslegitiman. Por ese motivo me parece más provechoso considerar como RMO a cualquier micro agregado de individuos que satisfaga los requisitos de la definición que propuse arriba – en vez de utilizar la tipología sugerida por los autores porque, aun siendo más inclusiva que las tradicionales, ignora contextos de interacción y micro colectivos religiosos de relevancia cotidiana¹⁵–.

Mi énfasis en la anterior definición en “la relación con seres suprahumanos” proviene de una perspectiva que enfatiza la *religión vivida* (Orsi 2005). Intento con ello plegarme a lo que Tweed (2015) denomina como un “*quotidian turn*” (giro hacia lo cotidiano), un nuevo énfasis al que caracteriza, de manera general, como un desplazamiento de la atención analítica “de la religión prescripta a la religión práctica, de los ritos religiosos organizados y las creencias teológicas sistematizadas de las elites en instituciones religiosas dominantes a las prácticas, artefactos y contextos de devotos comunes en la vida diaria, incluyendo momentos y lugares que pueden ser considerados seculares” (369-370).

Este énfasis en lo cotidiano es bienvenido *no porque los primeros elementos de cada par* que este autor menciona *sean poco importantes*, sino porque *ya han sido objeto de suficiente atención académica* y por lo tanto es *hora de un desplazamiento analítico* equivalente hacia los segundos.

Para el tipo de análisis que propongo resulta provechoso considerar a la religión como “una red de relaciones que involucra a los humanos con una serie de diferentes seres y poderes suprahumanos”¹⁶. Esta definición sustantiva tiene la ventaja de ser bastante minimalista y permite considerar como “religiosos” a una serie de comportamientos que no precisan estar legitimados socialmente como tales, ni suceder dentro de determinados grupos socialmente legitimados como “religiosos”, ni en los contextos que éstos estipulan como correctos para actividades “religiosas”, así como tampoco estar propuestos por determinado tipo de agente “religioso” (socialmente legitimado)¹⁷. Podemos entonces buscar la religión o los comportamientos religiosos en una serie de lugares, momentos y contextos que no son los usualmente analizados en los estudios sobre “religión”, y *visualizar así, por fin, buena parte de la diversidad religiosa que es parte relevante de la vida cotidiana en nuestras sociedades pero que está mayormente oculta por nuestros preconceptos teóricos*¹⁸.

Por último, reconozco, a la vez, la necesidad de ir más allá (más “abajo”) de la propia noción de “organización de movimiento religioso” ya que puede haber contextos de interacciones sociales significativas, pero para las cuales la propia idea de “organización” aún entendida laxamente puede resultar dudosa, y que podrían ser mejor apprehendidos con el concepto de “espacios de sociabilidad religiosa”.

Meintel plantea la necesidad de estudiar los nuevos modos de sociabilidad religiosa, en grupos que, siguiendo a Laplantine, caracteriza como “pequeños, heterogéneos y heterodoxos, amorfos, inestables, siempre en evolución y animados por un espíritu del compartir, estar-con... (grupos que) estén menos en peligro de volverse demasiado sobre sí mismos que de dispersarse y disolverse” (Laplantine 2003:22, citado en Meintel 2014:199)¹⁹. Su énfasis en la idea de *colectivos religiosos* le permite incluir la mayor cantidad posible de formas de sociabilidad religiosa. Aun cuando intenta preservar la *idea* de una comunidad moral (que representa, promueve y refuerza algún tipo de consenso normativo), reconoce que estos colectivos producen más *communitas* que comunidad institucionalmente elaborada y que la relación entre los individuos y estos colectivos es de *afinidad* más que de *afiliación*. De todas maneras, estos colectivos son importantes en la medida en que transmiten ideas religiosas, socializan a los devotos en ellas, proveen contextos para realzar experiencias religiosas emocionales, para contenerlas y validarlas.

La insistencia de Meintel acerca de la validez y relevancia de la sociabilidad religiosa en tiempos de religión individualizada es bienvenida, pero sobreestima en su trabajo la *novedad* de la existencia de estos grupos. A continuación, mostraré varios ejemplos en las distintas subáreas en las cuales solemos dividir (algo arbitrariamente) nuestro estudio de la “religión” que muestran lo extendido de estos espacios de sociabilidad y las muy distintas formas de “grupidad” (Brubaker 2002) posibles en colectivos que podemos denominar “organizaciones de movimientos religiosos”. Sugeriré su relevancia actual, pero también afirmaré que estaban presentes en períodos anteriores de nuestra historia.

Propondré que aún grupos religiosos – como los afroumbandistas o los pentecostales – que suelen mostrar un grado menor de institucionalidad que las iglesias “históricas” son principalmente estudiados a través de templos con determinado grado de formalidad y de congregaciones con cierto grado de estabilidad. Enfatizaré la existencia de espacios “otros” de sociabilidad que están más alejados del dominio de los especialistas religiosos reconocidos (“sacerdote”, “pastor”, “pai”) y resultan por ello especialmente relevantes para la producción de versiones heterodoxas de las tradiciones religiosas dentro de las cuales existen. Estos espacios suelen pasar por debajo de nuestro radar analítico. Las semblanzas serán breves, apenas como ilustración empírica de lo arriba argumentando.

3. Espacios de sociabilidad religiosa y organizaciones de movimientos religiosos, algunos ejemplos

3.a Espacios y grupos que no producen identificaciones “religiosas”

No son pocos los estudios ya realizados que muestran la existencia de espacios de sociabilidad religiosa muy diversos, resaltando su relevancia para la socialización religiosa de los grupos involucrados. Estas distintas formas de reunión e interacción religiosa han sido notadas pero poco teorizadas de la manera en que aquí propongo.

Localmente, este tipo de espacios y agrupaciones laxas ha sido más reconocido en el campo de la espiritualidad Nueva Era. Los trabajos de Carozzi (2000) y de Magnani (1999) han mostrado que la búsqueda de desarrollo del *self* sagrado se da a través de la circulación por (muy) distintos tipos de agrupaciones que componen un “circuito alternativo”: talleres, seminarios, cursos o participaciones grupales. A través de estas interacciones los individuos aprenden las características de este *self* sagrado y cómo proyectarlo hacia las acciones de su vida cotidiana. (Frigerio 2016a). Magnani señala la relevancia de: “consultorios, academias, centros, tiendas, librerías, puestos, escuelas, asociaciones” (1999: 113, 127) que muestran muy diferentes márgenes de perduración en el tiempo (desde pocas horas hasta cursos de meses) y grados de organización formal y reconocimiento legal también muy variable ²⁰

Para el caso de las “religiosidad popular”, también es cada vez más notoria la existencia de distintos espacios de sociabilidad religiosa a través de los cuales sucede el culto y se transmite la devoción. En las últimas dos décadas se puede apreciar un creciente proceso de eclesificación de algunas devociones populares (Frigerio y Rivero 2003, Fianza y Galera 2012, Frigerio 2019b). Han aparecido varios templos del Gauchito Gil o de San La Muerte abiertos al público, cuyos dueños se transforman en mediadores privilegiados con el santo e intentan crear una asistencia fidelizada a través de actividades regulares de muy distinto cuño: mensuales, semanales y diarias (en este caso, generalmente consultas o “atención espiritual”). Los pequeños altares al borde de las rutas – espacios originales de la devoción más individual, que eran “no lugares” libres del control policial o eclesial – siguen vigentes, pero se complementan

ahora con pequeños altares en las esquinas de los barrios; con altares domésticos de cierto tamaño que devienen semipúblicos y cuyos dueños pueden officiar de curanderos; con casas transformadas en altares públicos con días de consulta, de sanaciones y de fiesta y de otros oficios.

En un trabajo pionero, Carozzi (1993) mostró como la consulta individual con una *mãe de santo*, aun cuando se realizara sin tener idea de estar ante un especialista “religioso” (muchos creían estar ante una “adivina” o una “bruja”) tenía un efecto significativo en la manera en que la persona se concebía a sí misma, a sus circunstancias y a su relación con determinados poderes suprahumanos. Las consultas podían volverse periódicas, ser complementadas con “trabajos espirituales”, con la asistencia a “sesiones de caridad” y quizás, eventualmente, llevar al ingreso al grupo de médiums del templo (Carozzi y Frigerio 1997). Aún sin llevar a una conversión religiosa, si la consulta inicial tenía algún éxito y otras la seguían, la visión de la consultante del tipo y calidad de seres suprahumanos existentes con los cuales relacionarse para su propio beneficio podía verse modificada significativamente.

Situaciones parecidas se dan también con otros especialistas a quienes solemos considerar “tan sólo” “adivinas”, “tarotistas” o “brujas” (y que también pueden así denominarse) y a quienes solemos ubicar, de manera bastante imprecisa y no siempre debidamente justificada, dentro de los campos del “ocultismo”, el “curanderismo”, etc. Aunque, a diferencia de los líderes umbandistas, éstas no proponen identificaciones religiosas, sí fomentan interpretaciones heterodoxas de símbolos religiosos provenientes de las iglesias instituidas o de religiones minoritarias. Se transforman en “otros significantes” que transmiten visiones holistas – o confirman las de sus clientes – que concatenan la salud física, con la psíquica y con la espiritual y prescriben maneras apropiadas de mantener relaciones benéficas con los seres suprahumanos. Este tipo de consultas individuales en las que intervienen símbolos religiosos y seres suprahumanos tienen una larga historia en la Argentina, pero han sido poco estudiadas.

Toda esta rica producción de significados y prácticas mágico-religiosas de antigua data es ignorada por nuestras anteojeras teóricas que no la considera suficientemente “religiosa” por no ser producida en grupos suficientemente organizados y perdurables en el tiempo y por no proponer identificaciones religiosas alternativas (ver Frigerio 2019a).

3.b Grupos que producen identificaciones “religiosas”

En el caso de la Umbanda y las religiones de origen afro en Argentina, es difícil establecer los espacios de sociabilidad religiosa más informales, así como las distintas formas de *grupidad* posibles, ya que el límite entre la formalidad y la informalidad es impreciso. La experiencia etnográfica actual muestra una multiplicidad de situaciones que constituyen un continuum de espacios de sociabilidad, que comprende “casas

familiares – casas templos – templos constituídos”²¹. Este continuum va desde templos establecidos, con inscripción en el Registro Nacional de Cultos y carteles a la calle que los identifican como tales y que no funcionan como viviendas de los líderes religiosos (los menos), a casas-templos con espacios diferenciados entre el templo y la vivienda doméstica – ya sean en la misma construcción, o a través de otra en el jardín o el patio –, a casas con un par de cuartos dedicados a la religión (uno que funge como cuarto de santo y otro como salón para las ceremonias públicas), a casas comunes con un altar pequeño cuyos muebles del living se corren semanalmente para realizar las sesiones regulares de umbanda o quimbanda.

Aun cuando muchos de los templos establecidos comenzaron como meros espacios domésticos, sus líderes ahora critican la informalidad y la poca seriedad de esta práctica hogareña. Para muchos practicantes, sin embargo, esta es su primera experiencia en la umbanda o quimbanda, en grupos que son constituidos por familias extensas y amigos más íntimos. Es un primer paso en un largo camino que podrá (o no) culminar en iniciaciones formales y en la inauguración de templos más organizados. Este tipo de experiencia, denostada por los practicantes, también pasa por debajo de nuestro radar teórico-conceptual. Son este tipo de proto colectivos, generalmente en barrios muy populares, los que también irradian alguna forma de las creencias afroumbandistas hacia las devociones populares (practicadas por ellos mismos o sus parientes y vecinos) llevando a novedosos “sincretismos” y a la superposición de lógicas devocionales²².

La historia del espiritismo en el país muestra que esta práctica doméstica no es patrimonio exclusivo de la umbanda, ni tampoco una forma reciente. Los estudios sobre su desarrollo en Argentina dan cuenta de la cantidad de “centros familiares” de práctica que luego evolucionaron a “escuelas” – y muchos otros que no –. En la casi única historia comprensiva del kardecismo local, Gimeno, Corbetta y Savall (2013:135-138) brindan varios ejemplos que atraviesan muchas décadas. Es interesante ver cómo las sociedades más establecidas en un principio alientan estos “centros familiares”, en un segundo momento intentan controlarlos, condenándolos y prohibiendo a sus miembros participar de ellos bajo pena de expulsión, para luego, a mediados del siglo XX, al notar un estancamiento en su membresía, volver a reivindicarlos como una manera de dinamizar la cruzada espiritista. La existencia de estos grupos es antigua y prolongada, ya que fue común tanto en la historia del kardecismo local (comenzando a fines del siglo XIX) como en la de la variante de espiritismo vernáculo conocida como la Escuela Científica Basilio desarrollada a partir de la década de 1920²³.

Pese a las críticas de los espiritistas y umbandistas, ahora ya más “establecidos” e institucionalizados, estas situaciones hogareñas y cuasipúblicas (a las que asisten la familia extensa, los amigos y también amigos de los amigos) cumplieron un rol crucial en la expansión de ambas religiones por el país. Para el caso de la umbanda, que sigue creciendo, es probable que estos templos-casas informales todavía sean, numéricamente hablando, más importantes que los templos establecidos que públicamente se reconocen como tales

La multiplicidad de colectivos con diferente grado de “grupidad” (*groupness*) y de espacios de sociabilidad en los cuales se crea y transmite “religión” también se evidencia dentro de *otras* tradiciones religiosas, como el pentecostalismo. En ocasiones, como parte del funcionamiento más periférico o de extensión de grupos más “tradicionalmente” religiosos, con distintos grados de autonomía de los mismos. Pensemos en las actividades que suceden fuera de los templos evangélicos, en contextos “seculares” más íntimos o más públicos: los grupos de oración o de estudio bíblico, las células hogareñas, las campañas evangelizadoras o de sanación – una variedad que en mucho ayuda a entender el crecimiento de este movimiento religioso –.

Pablo Semán ya ha señalado la importancia de las pequeñas iglesias barriales en la expansión del pentecostalismo. Según el autor,

Se trata de pequeños locales que no pertenecen a ninguna denominación o red de iglesias, que muchas veces son liderados por mujeres, que realizan escaso proselitismo y cuentan entre su feligresía un gran porcentaje de vecinos y familiares. Cuanto más pobre es el barrio, más abundan estas pequeñas iglesias. (Semán, 2010:17).

Ocho de las nueve iglesias estudiadas por Semán en un barrio del sur del conurbano bonaerense funcionaban en la casa del pastor – “muchas veces, prolongación de su living” (Semán 2010:31) –, de manera llamativamente similar a los ejemplos que ya mencioné para la umbanda y el espiritismo.

Otro tipo de espacio de sociabilidad pentecostal que ha recibido poca atención en la bibliografía local (y regional) es el de los *grupos celulares* que suelen funcionar en hogares, pero que pueden extenderse, al menos inicialmente, a ámbitos (“seculares”) de los más diversos. La desatención académica a estas reuniones que son utilizadas por la mayor parte de las iglesias pentecostales – y que según los propios nativos cumplen un rol fundamental en su expansión²⁴ – es otra muestra de la atención desmedida brindada a grupos estables, públicos, más numerosos en desmedro de los grupos más informales y semipúblicos. Estos grupos están generalmente insertados dentro de la estructura formal de las iglesias, pero se hallan a cargo de líderes laicos y el control que puedan tener los pastores sobre sus actividades es muy variable. Las iglesias incentivan la existencia de estos grupos – porque están muy conscientes del rol que cumplen en su expansión – pero a la vez intentan mantenerlos bajo su control, en la medida de lo posible, a través de diferentes manuales y talleres (Marzilli 2019). Son una buena muestra de la variedad de posibilidades organizativas del mundo pentecostal, que va de grupos domésticos a grupos públicos y cerrados dentro del espacio físico de la iglesia, a una cantidad de actividades (sociales y evangélicas) en las calles, y a eventos multitudinarios como campañas de sanación y liberación – un espectro variado y complejo de alternativas del cual aún no hemos dado cuenta del todo en nuestros estudios –.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo he reseñado distintos autores que afirman que el estudio académico de la religión está excesivamente condicionado por perspectivas cristianocéntricas (católicocéntricas en Latinoamérica) y modernocéntricas que nos llevan a buscar y encontrar la “religión” mayormente en contextos muy específicos, producida por cierto tipo de grupos que responde a las características usuales de “iglesia o secta”, o sino, de lo contrario, a ver “espiritualidad”, o “religión a la carta” en individuos autónomos que eligen o hibridizan creencias de acuerdo con su propio criterio y conveniencia. He argumentado, siguiendo a Brubaker que estamos demasiado presos de ontologías *grupistas* o *individualistas*, que nos impiden ver la existencia y relevancia de espacios de sociabilidad y de colectivos con distintos grados de “grupidad” que estarían generando comportamientos y creencias inequívocamente religiosas, por más que no respondan a las características de los grupos que usualmente consideramos “religiosos”.

Para ver la religión por fuera de las religiones, en la vida cotidiana de individuos comunes, *es preferible adoptar una definición minimalista de religión* que no prescriba un cierto grado de sistematicidad o complejidad de las creencias, ni la necesidad de formar una comunidad moral o de proveer significados últimos. Que tampoco asuma, implícitamente, que las creencias y prácticas deben desarrollarse en grupos específicos, con determinado nivel de organización social y de permanencia en el tiempo. He propuesto una definición que enfatiza, apenas, la relevancia – distintiva y definitoria – de examinar *las diferentes maneras en que se establecen relaciones con seres y poderes suprahumanos*. Con esta propuesta, intento que la definición y el análisis sean más *descriptivos* que *normativos*, y más cercanos a la experiencia cotidiana de personas comunes que a la concepción de las élites religiosas. He mostrado cómo en varias de las subáreas en las cuales dividimos algo arbitrariamente nuestro estudio de la “religión”, resultan relevantes espacios de sociabilidad y colectivos (más o menos) efímeros que son insuficientemente visibilizados y examinados por nuestros estudios y que interactúan con distinta intensidad con las instituciones o agrupaciones que consideramos tradicionalmente “religiosas”²⁵. Por ello, obviamente, no estoy sugiriendo discontinuar el análisis del tipo de grupos sobre el cual usualmente nos hemos focalizado, ni que éstos sean irrelevantes, o menos que antaño, sólo propongo que ya es hora de que *también* nos fijemos en la significativa producción religiosa que surge de *otros* espacios de sociabilidad y de microcolectivos sociales que adoptan formas múltiples. Con De la Torre (2012), propongo que es imperativo focalizar la atención hacia el “entre medio” que existe entre la religión institucional y la espiritualidad individual”, sólo que, a diferencia de ella, no focalizo mi análisis en la religiosidad popular, sino que busco (y encuentro) espacios de sociabilidad y grupos lábiles *en todas* las subáreas en las que dividimos el campo de estudio de la religión y áreas conexas.

Varios de los ejemplos que mostré (hay muchos más posibles) también sugieren que la producción religiosa a través de espacios de sociabilidad y colectivos con

distinto grado de “grupidad” (que pueden conceptualizarse, sobrepasado cierto umbral de organización, como un espectro muy amplio de “organizaciones de movimientos religiosos”) *no* es un fenómeno reciente. Está presente en nuestras sociedades desde fines del siglo XIX y ciertamente durante todo el siglo XX, a través de agrupaciones “espiritistas” u “ocultistas” – que, según la conceptualización propuesta en este trabajo, también serían netamente “religiosas”²⁶ –. Similarmente, las especialistas que proponían visiones holistas de la salud física-psíquica-espiritual y recomendaban maneras de entrar en relaciones provechosas con poderes suprahumanos (“adivinas”, “curanderas”, “brujas”, “tarotistas”), también creaban espacios de sociabilidad que pueden ser considerados parte de las economías religiosas de nuestras sociedades²⁷.

Aunque compartí algunos énfasis con el trabajo de Meintel (2014), pretendo que este artículo *no* sea leído como una llamada de atención sobre la persistente importancia de los grupos religiosos (concebidos de manera laxa) “en tiempos de individualización”. La individualización, propongo, es más provechosamente concebida como una macro teoría relativa a las tendencias *generales* en la evolución de las sociedades postindustriales, que como una perspectiva analítica que nos permita entender lo que sucede en las economías religiosas latinoamericanas *reales actuales*. En la realidad cotidiana de nuestras economías religiosas se dan *al mismo tiempo* procesos de distinto grado de individualización, de desinstitucionalización o de institucionalización, de acuerdo con los grupos que observemos y los sectores sociales a los que pertenezcan – podemos ver la creciente eclesificación de las devociones populares como un contraejemplo de la “prevalencia” de la desinstitucionalización –. Según mi perspectiva, expresada ya en diversos artículos y que es congruente con lo que muestran los estudios históricos empíricos (Di Stefano 2013a, 2013b) siempre hubo agencia individual en materia religiosa. *Los individuos no estaban tan sobresocializados religiosamente en el pasado y no son tan autónomos actualmente* como sostienen las teorías usuales acerca de las transformaciones religiosas en la modernidad. Esto sin duda aparecería más claramente si partiéramos de los estudios empíricos históricos acerca de la religiosidad en nuestro pasado y no de macro teorías europeas sobre cómo supuestamente era la “religión” antes y cómo sería ahora.

Quitando la producción religiosa como propiedad exclusiva de las “religiones” y buscándola *también* en otros espacios y agentes sociales considerados (arbitrariamente, repito) “brujos”, “ocultistas”, “espiritualistas” veríamos también una cantidad de diversidad religiosa soslayada en nuestro pasado. Es claro que actualmente es mayor – algo que se puede apreciar no sólo por la evidencia cuantitativa aportada en los estudios sobre distribución social de las identificaciones religiosas, sino también y sobre todo, por la cantidad de grupos religiosos de toda índole y espacios de sociabilidad que podemos apreciar paseando por nuestras ciudades –. Esto se debe, propongo, a que la regulación religiosa (gubernamental y social) ha disminuido (aunque no desaparecido²⁸) y a que la globalización ha facilitado y acelerado la presencia de todo tipo de agrupaciones y creencias religiosas en la mayor parte de las sociedades.

Para finalizar, reitero que no pienso que las instituciones religiosas (social y académicamente legitimadas) sean poco importantes, ya que lo siguen siendo y mucho. Debemos, sin embargo, ampliar nuestros horizontes teóricos para poder visualizar mejor la cantidad de diversidad religiosa que está presente en nuestras sociedades, invisibilizada por nuestros estrechos parámetros, católicentricos y modernocéntricos, de lo que sería “auténticamente”, “realmente” y “legítimamente” “religioso”. *Buscar las formas de relacionarse con seres suprahumanos que se producen, practican y transmiten en muy diferentes tipos de espacios de sociabilidad religiosa y en colectivos de distinto grado de “grupidad” es una de las maneras posibles, y deseables de expandir nuestros horizontes interpretativos y de ponerlos más en sintonía con las experiencias cotidianas de personas comunes.*

Y quizás, también, de comenzar a responder los interrogantes planteados al comienzo de este artículo por los dos queridos colegas a cuya sombra seguimos trabajando.

Referencias bibliográficas

- ALGRANTI, Joaquín. (2013), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos.
- AMEIGEIRAS, Aldo. (2011), “Matrices culturales: una clave para el abordaje de las culturas populares en la sociedad actual”. In: A. Ameigeiras; B. Alem (eds.), *Culturas Populares y Culturas Masivas*. Buenos Aires: Imago Mundi/UNGS. 25-34.
- _____. (2008), *Religiosidad popular: Creencias Religiosas Populares en la Sociedad Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional/UNGS.
- AMMERMAN, Nancy, ed. (2007), *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1997), “Organized Religion in a Voluntary Society”. *Sociology of Religion* 58:3: 203-215.
- ASAD, Talal. (1983), “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”. *Man* (18)2: 237-259.
- AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick. (2006), “Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of New Age Spirituality”. *Journal of Contemporary Religion* vol. 21, n. 2: 201-222.
- BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. (1980), “Client and Audience Cults in America”. *Sociological Analysis*, Vol. 41, No. 3: 199-214.
- BARKER, Eileen. (1986), “Religious Movements: Cult and Anticult Since Jonestown”. *Annual Review of Sociology*, Vol. 12: 329-346.
- BELL, Catherine. (2006), “Paradigms behind (and before) the modern concept of religion”. *History and Theory*, 45: 27-46.
- BELLAH, Robert; MADSEN, Richard; SULLIVAN, William; SWIDLER, Ann; TIPTON, Steven. (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Pres.
- BESECKE, Kelly. (2005), “Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning”. *Sociological Theory*, Vol. 23, No. 2: 179-196.
- BRUBAKER, Rogers. (2002), “Ethnicity without groups”. *European Journal of Sociology*, 63(2): 163-189.
- _____. (2003), “Neither individualism nor ‘groupism’”. *Ethnicities* 3(4): 553-557.
- CANNELL, Fenella. (2005), “The Christianity of anthropology”. *Journal of the Royal Anthropological*

- Institute, 11(2): 335-356.
- CAROZZI, María Julia. (2005), "Revisitando *La Difunta Correa*: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América". *Revista de Investigaciones Folkloricas* 20: 13-21.
- _____. (2000), *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo Significados en el Discurso y la Interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- _____. (1999), "La autonomía como religión: la Nueva Era". *Alteridades* 9(18): 19-38.
- _____. (1993). "Consultando a una Mãe de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico". *Revista de Investigaciones Folkloricas* 8: 68-78.
- CAROZZI, María Julia; FRIGERIO, Alejandro. (1997), "Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires". *Religião e Sociedade*, 18(1): 71-94.
- CASANOVA, Jose. (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- CERIANI, César. (2013), "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas". *Cultura y Religión* 7: 10-29.
- CIPRIANI, Roberto. (2003), "Invisible religion or diffused religion in Italy". *Social Compass* 50(3): 311-320.
- DAWSON, Lorne. (2009), "Church-sect-cult: Constructing Typologies of Religious Groups". In: P. Clarke, (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- DE LA TORRE, Renée. (2012), La religiosidad popular como "entre medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas* 12(3): 506-521
- DE LA TORRE, Renée; MARTIN, Eloísa. (2016), "Religious Studies in Latin America". *Annual Review of Sociology* Vol. 42: 473-492.
- DI STEFANO, Roberto. (2013a), "El monopolio como espejismo", *Corpus* [En línea], Vol. 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 12 de julio de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/577>
- _____. (2013b), "Reflexiones de los autores sobre el dossier". *Corpus* [En línea], 3(2). Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 12 de julio de 2019. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/617>
- DURKHEIM, Émile. (1984), *The Division of Labour in Society*. New York: The Free Press.
- FERNANDES, Rubem Cesar. (1984), "Religiosos Populares': uma visão parcial da literatura recente". *Boletim Informativo Bibliográfico* (BIB ANPOCS) 18: 238-273.
- FIDANZA, Juan Martín; GALERA, Cecilia. (2012), "Religiosidad popular en el siglo XXI: transformaciones de la devoción a San La Muerte en Buenos Aires", *Revista Estudios Cotidianos* 1: 6-12.
- FORNI, Floreal. (1986), "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular". *Sociedad y Religión* 3: 4-24.
- FRIGERIO, Alejandro. (2019a), "Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión". *Blog del Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea* (México). Publicado el 16 abril 2019, consultado el 12 de agosto de 2019. URL: <https://www.lofsc.org/post/nuestra-arbitraria-y-cada-vez-m%C3%A1s-improductiva-fragmentaci%C3%B3n-del-campo-de-estudios-de-la-religi%C3%B3n>
- _____. (2019b), "Perla, cuidadora de San La Muerte (o, La eclesificación de las devociones populares)". *Blog del Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea* (México). Publicado el 21 mayo 2019, consultado el 12 de agosto de 2019. URL: <https://www.lofsc.org/post/perla-cuidadora-de-san-la-muerte-o-la-eclesificaci%C3%B3n-de-las-devociones-populares>
- _____. (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* 24: 51-95. (versión en portugués en *Debates do NER* 34: 75-121, 2018)
- _____. (2016a), "La ¿nueva? espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 24: 209-231.
- _____. (2016b), "San La Muerte en Argentina: Usos heterogéneos y apropiaciones del 'más justo de los santos'". In: *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. A. Hernández Hernández (coord.).

- Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de San Luis, 253-274.
- _____. (2008), “O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso”. *Tempo Social* 20(2): 17-39.
- _____. (2007), “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”. In: M. J. Carozzi; C. Ceriani (eds.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Buenos Aires: BIBLOS, 61-86.
- _____. (1999), “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica”. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 1: 51-88.
- FRIGERIO, Alejandro; RIVERO, Carlos. (2003), “San La Muerte en la metrópolis: procesos de eclesificación de cultos populares”. Ponencia presentada en el 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago de Chile, 14 al 18 de julio.
- FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. (2008), “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos (1985-2000)”. *Sociedade e Estado* 23(2): 227-260.
- GEERTZ, Clifford. (1973), “Religion as a Cultural System”. In: C. Geertz, *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- GIDDENS, Anthony. (1991), *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity.
- GIMENO, Juan; CORBETTA, Juan; SAVALL, Fabiana. (2013), *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento Kardeciano en la Argentina*. Buenos Aires: Antigua.
- GOODE, Erich. (1967), “Some critical observations on the Church-Sect dimension”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6: 69-77.
- LEMERT, Charles. (1975), “Defining non-church religion”. *Review of Religious Research* 16 (3): 186-197.
- LOFLAND, John; RICHARDSON, James. (1984), “Religious Movement Organizations: Elemental Forms and Dynamics”. *Research in Social Movements, Conflict and Change* 7: 29-51.
- LUCKMANN, Thomas. (1967), *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. NY: Macmillan.
- LUDUEÑA, Gustavo. (2013), “Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino. Ciencia, religión e institucionalización del espíritu”. *Cultura y Religión* 6: 42-59.
- LUKES, Steven. (1982), “Introduction”. In: É. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*. London: Macmillan, 1-27.
- MAFFESOLI, Michel. (1990), *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- MAGNANI, José Guilherme. (1999), *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neoesotérico na metrópole*. São Paulo, Livros Studio, Nobel Editora.
- MARTIN, Eloísa. (2007), “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”. In: M. J. Carozzi; C. Ceriani (eds.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Buenos Aires: BIBLOS, 61-86.
- _____. (2009), “From popular religion to practices of sacralization: approaches for a conceptual discussion”. *Social Compass* 56(2): 273-285.
- MARZILLI, Pablo. (2019), “Cambios, desafíos e incógnitas en la iglesia que conocemos (Influencia y expansión de la Nueva Reforma Apostólica en las iglesias evangélicas)”. Tesis de doctorado, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Universidad Católica Argentina.
- MCGUIRE, Meredith. (2008), *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- MCGUIRE, Meredith. (2007), “Sacred place and sacred power: Conceptual boundaries and the marginalization of religious practices”. In: P. Beyer; L. Beaman (eds), *Religion, Globalization and Culture*. Boston: Brill. 57-77.
- MEINTEL, Deirdre. (2014), Religious Collectivities in the era of Individualization. *Social Compass* 61(2): 195-206.
- MUNSON, Henry. (1986), “Geertz on religion: The theory and the practice”. *Religion* 16: 19-32.
- NIEBUHR, Richard. (1929), *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt and co.

- ORSI, Robert. (2005), *Between Heaven and Earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton: Princeton University Press.
- PARKER, Cristián. (1993), *Otra Lógica en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2010), "El eclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental". In: D. Gutiérrez Martínez (ed.), *Religiosidades y Creencias Contemporáneas*. Zacantepec: El Colegio Mexiquense. 47-69.
- PIERUCCI, Flávio. (2006) [2002]. "Cadê nossa diversidade religiosa?". In: F. Teixeira; R. Menezes (eds.). *As religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: Vozes. ROBBINS, Thomas. (1988), "The Transformative Impact of the Study of New Religions on the Sociology of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 27, No. 1, 12-31.
- ROBERTSON, Roland. (1971), *The Sociological Interpretation of Religion*. New York: Schocken.
- ROOF, Wade Clark. (1999), *Spiritual Marketplace*. Princeton: Princeton University Press.
- SALAS, Ariel V.; DE LA TORRE, Renée. (2020), "Altareos vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida". *Encartes 5*: 206-226.
- SANCHIS, Pierre. (1995), "O campo religioso sera ainda hoje o campo das religioes?". In: E. Hoornaert (ed.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SEMAN, Pablo. (2013), "Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada". *Corpus* 3(2). Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 diciembre 2013. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/584>
- _____. (2010), "De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal". *Cultura y Religión* 4: 16-33.
- _____. (2006), "Entre Pentecostés y Babel: el caso de Paulo Coelho y sus lectores". In: P. Semán, *Bajo Continuo*. Buenos Aires: Gorla, 111-137.
- _____. (2001), "Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 3: 45-74.
- SEMAN, Pablo; RIZO, Valeria. (2013), Tramando religión y best sellers: La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas. *Alteridades* 23 (45): 79-92.
- SEMAN, Pablo; VIOTTI, Nicolás. (2015), "El paraíso está dentro de nosotros": La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, 260: 81-94.
- SPICKARD, James. (2017), *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*. New York: New York University Press.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. (1996) [1987], *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press.
- STARK, Rodney; FINKE, Roger. (2000), "Acts of Faith: Explaining the human side of religion". Berkeley: University of California Press.
- SUAREZ, Ana Lourdes. (2016), "Devociones, promesas y milagros. Aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 24: 54-70.
- SUAREZ, Hugo J. (2008), "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato: agentes paraeclesiales". *Archives de sciences sociales des religions*, 142: 87-111.
- TWEED, Thomas. (2015). "After the Quotidian Turn: Interpretive categories and scholarly trajectories in the study of religion since the 1960s." *The Journal of Religion*, 95(3): 361-385.
- VARGAS, Patricia; VIOTTI, Nicolás. (2013). "'Prosperidad y espiritualismo para todos': un análisis sobre la noción de emprendedor en eventos masivos de Buenos Aires". *Horizontes Antropológicos*, 40, 343-364.
- VIOTTI, Nicolás. (2018), "De las mediaciones a los medios: la vida material de la espiritualidad contemporánea". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 29, 17-40.
- WEIGERT, Andrew. (1974), "Whose Invisible Religion? Luckmann Revisited". *Sociological Analysis* 35 (3): 181-188.
- WIESE, L. von; BECKER, Howard. (1932), *Systematic Sociology*. New York: John Wiley and Sons.

- WILSON, Bryan. (1970), *Religious sects: A Sociological Study*. London: Weidenfeld.
- WOOD, Matthew. (2010), “The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavor”. In: TURNER, Bryan. (Org.). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. London: Wiley-Blackwell. 267-285.
- _____. (2009), “The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the ‘Sociology of Spirituality’”, *Paradigm. Social Compass*, 56: 237.
- WRIGHT, Pablo. (2018), *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- WUTHNOW, Robert. (1998), *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.
- YINGER, Milton. (1970), *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.

Notas

- 1 Dedico este trabajo, algo presuntuosamente, a la memoria de los dos queridos colegas y amigos citados al comienzo y que mucho lo hubieran cuestionado – extraño, extrañamos todos, esas voces y esas polémicas. Agradezco a los dos evaluadores de este trabajo por su cuidadosa lectura del mismo y sus enriquecedoras sugerencias.
- 2 Ver Frigerio (2018) para una crítica y una propuesta general alternativa.
- 3 Escuché por primera vez el término “católicocentrismo” en una exposición de Pablo Semán en la X Reunión de Antropología Social realizada en Córdoba (2013). Ver también Semán 2013.
- 4 Sobre los problemas de la sobredependencia respecto de las “identidades” religiosas, y el bajo nivel de problematización analítica del concepto, ver Frigerio (2007).
- 5 Lemert, por ejemplo, señala que Parsons, Bellah, Troeltsch, Greeley y Glock utilizan “definiciones acriticamente cripto-cristianas de religión” (1975:188).
- 6 Concepto que, en realidad, Howard Becker había introducido en la década de 1930 (Wiese y Becker 1932).
- 7 Ver Frigerio (2016a) para antecedentes más antiguos del concepto.
- 8 Ver la crítica pormenorizada de Weigert (1974).
- 9 McGuire (2007), por su lado, señala que nuestras ideas sobre qué es “religión” son producto de contiendas históricas y contemporáneas en las cuales actores colectivos e individuales intentan crear y mantener fronteras que apoyen sus intereses. Por lo tanto, “una idea académica de la religión que se base en los límites creados por los poderosos ganadores de estas contiendas históricas es inevitablemente parcial, porque no reconoce las prácticas y creencias religiosas de los perdedores como verdaderas religiones” (McGuire 2007:58).
- 10 No estoy descartando la validez del concepto de “espiritualidad” ni la necesidad de su estudio, apenas cuestiono el uso excesivo de ontologías individualistas para explicarlo (en el sentido de Brubaker 2003). Para un tratamiento más completo de estas cuestiones ver Frigerio (2016a).
- 11 Brubaker señala que en ciencias sociales tendemos a usar irreflexivamente el concepto de *grupo* -sin problematizar su definición ni mucho menos la efectiva existencia de “grupos” en la realidad. Se refiere principalmente al análisis de la etnicidad, pero su perspectiva puede ser utilizada con provecho para el estudio de la religión. Si por “grupo” se entiende “una colectividad claramente circunscripta, que se reconoce, orienta e interactúa mutuamente, que se comunica de manera efectiva, y posee un sentido de solidaridad, una identificación corporativa y la capacidad para una acción colectiva” Brubaker propone que resulta más interesante analizar la manera en que se puede (o no) llegar a este grado de integración grupal. Asimismo, resulta más interesante y realista ver y comprender los distintos y variables niveles intermedios de “grupidad” (*groupness*) posibles – en vez de presuponer la existencia lisa y llana de “grupos” constituidos en el mundo real (Brubaker 2002:168-169).
- 12 Ver también Forni 1986, Carozzi 2005, De la Torre 2012.
- 13 No pretendo, en este breve apartado, hacer justicia a la rica literatura sobre “religiosidad popular” producida local o regionalmente; deseo apenas señalar su relevancia para mi argumento en este trabajo, así como las limitaciones de las explicaciones excesivamente culturalistas. Para tratamientos más completos del tema ver Martín (2007, 2009) y De la Torre y Martín (2016).
- 14 Mi propia definición, que resume y elabora sobre los elementos propuestos por Lofland y Richardson (1984:30).
- 15 Lofland y Richardson (1984) proponen la *clínica*, la *congregación*, los *colectivos* de trabajo y hogareños, el *corps* y la *colonia* como las unidades elementales de los RMOs. A lo largo de su historia, y en distintos momentos de su desarrollo, los RMOs existen a través de diferentes combinaciones de estas cinco unidades elementales. Otro

- intento interesante por captar formas sociales más laxas que las de la iglesia o la secta es la de Bainbridge y Stark (1980) que distinguen entre *client cults*, *audience cults* y *cult movements*, postulan las maneras y motivos de evolución de estas formas y las integran dentro de su teoría más general de la religión (Stark, Bainbridge 1996).
- 16 Ver Frigerio (2018) para mayores justificaciones y una discusión de la definición original, algo diferente, de Orsi (2005). Argumenté en ese trabajo que las definiciones usuales que se invocan de religión sobre-enfatizan su grado necesario de *sistematicidad*. Señalando que son “sistemas de símbolos” que formulan “concepciones de un orden general de existencia” – como hace la siempre citada definición de Geertz (1973:90) – este tipo de definiciones prácticamente exige determinados niveles de desarrollo y consistencia teológica, más presentes en las preocupaciones de *especialistas religiosos* que en buena parte de los fieles. Los creyentes comunes utilizan a la religión – a las relaciones con seres suprahumanos – más para aliviar los problemas de su vida cotidiana (“¿cómo resuelvo este problema?”) que para develar las claves últimas de la existencia (“¿por qué sufrimos?”). Discusiones de los aportes y carencias de definiciones como las de Geertz se pueden encontrar en Asad (1983) y Munson (1986). Dentro del contexto argentino, Ceriani (2013) brinda una interesante discusión sobre los usos académicos y sociales de la idea de “religión”.
- 17 También nos permite salir de otra encerrona conceptual de larga data: la diferenciación tajante entre “religión” y “magia”, de acuerdo al carácter eminentemente social o grupal de la primera y más individual de la segunda. En el contexto latinoamericano, donde buena parte de las prácticas son siempre mágico-religiosas, los intentos categóricos de diferenciarlas cumplen más el propósito de deslegitimar (académica y socialmente) algunas prácticas que de comprenderlas adecuadamente en su contexto y de acuerdo con los criterios de los practicantes o con criterios académicos más inequívocos (Frigerio 1999). Por otro lado, con esta definición no es necesaria una *comunidad moral*, no es necesario un *dosel sagrado* (particularmente difícil de sostener en sociedades complejas) y tampoco es importante que sea un sistema que brinde *significados últimos*: apenas que *regule*, sin importar con qué grado de complejidad, *las relaciones entre los humanos y los seres suprahumanos* que postula como relevantes. Este tipo de énfasis, como dije en la nota anterior, parece ser el más significativo en la vida cotidiana de las personas comunes.
- 18 No pretendo que esta definición de religión sea la mejor, la más correcta o universalmente válida – ni me interesa. Sí creo que es de utilidad para visibilizar la diversidad religiosa, particularmente en sociedades complejas y en nuestro contexto regional latinoamericano. Transforma en inequívocamente religiosos (a los propósitos analíticos) a comportamientos que usualmente son desplazados, en nuestros estudios y sin mayor precisión conceptual, hacia otros campos de interés como el “esoterismo”, el “ocultismo”, el “curanderismo”, la “videncia” o la “religiosidad popular” (sobre la arbitrariedad e improductividad creciente de estas divisiones ver Frigerio, 2019a).
- 19 En realidad, Meintel utiliza el concepto de “socialidad”, quizás tomándolo del artículo de Laplantine que cita, pero ninguno de los dos autores lo define. Prefiero, para evitar asociaciones con el concepto de Maffesoli (1990), hablar de “sociabilidad” que se ajusta mejor a las situaciones descriptas.
- 20 Las posibilidades son innumerables, habría que agregarles, como mínimo, los *eventos masivos* y las *ferias de espiritualidad*. Ver Vargas y Viotti (2013) para un revelador análisis de caso.
- 21 He realizado trabajo de campo en templos afroumbandistas de la Capital y el Gran Buenos Aires desde 1985.
- 22 Ver Frigerio (2016b) para la creciente interrelación entre la devoción de San La Muerte y la umbanda.
- 23 Fundada en Buenos Aires en 1917, para ser precisos. Ver Ludueña (2013) para un panorama del desarrollo de los distintos tipos de espiritismo y de su estudio en Argentina.
- 24 Ver Marzili (2019).
- 25 Por razones de espacio he dejado fuera del análisis a otros contextos de producción y circulación de prácticas y creencias religiosas como los medios de comunicación masivos, la industria cultural, la internet y las redes sociales. Ver Frigerio (2018) para una descripción somera y estudios de caso interesantes, en Semán (2006), Semán y Rizo (2013), Semán y Viotti (2015), Viotti (2018) y Algranti (2013).
- 26 Para varios estudios de caso en Argentina, ver la compilación de Wright (2018).
- 27 Siguiendo a Stark y Finke (2000:193) considero a la “economía religiosa” como “*el total de la actividad religiosa aconteciendo en una sociedad*”. Prefiero esta expresión a la de “campo religioso” porque veo a este concepto demasiado sesgado hacia las creencias y prácticas que los especialistas socialmente legitimados consideran “religión” – o, al menos, en su utilización local –. Como se pudo apreciar en este trabajo, sin embargo, mi definición de “religión” es diferente – y más amplia – que la de Stark y Finke.
- 28 Ver Frigerio, Wynarczyk 2008.

Alejandro Frigerio* (alejandrofrigerio@gmail.com)

* Investigador Principal del CONICET en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina. Profesor en FLACSO Buenos Aires. PhD. in Anthropology por la Universidad de California, Los Angeles.

Resumen:

Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las “iglesias” y el “individuo”

Este trabajo es parte de un esfuerzo mayor por reconceptualizar el estudio de la diversidad religiosa, proponiendo que tiene una relevancia – y una antigüedad – mucho mayor que la que usualmente le asignamos en la dinámica religiosa de nuestras sociedades. Debido al predominio de perspectivas excesivamente católico-céntricas y sobre-institucionalizadas de la actividad religiosa, así como a la vigencia de una epistemología “modernista”, la vinculamos casi exclusivamente a la existencia de *determinados* tipos de grupos que tienen un cierto nivel de organización, perduración en el tiempo y que producen *identificaciones* religiosas. En este texto quiero llamar la atención hacia los numerosos *espacios de sociabilidad religiosa* y a la gran cantidad posible de *organizaciones de movimientos religiosos* donde se producen y transmiten significados y prácticas religiosas que son muy relevantes para la vida cotidiana de las personas, pero que suelen pasar por debajo de nuestro radar teórico-analítico. Deseo ayudar a visibilizarlos académicamente como *locus* relevantes de producción de creencias y prácticas religiosas. Quiero resaltar la agencia individual pero enmarcada o contextualizada siempre en situaciones de interacción social que no por carecer de denominaciones sociológicas adecuadas son inexistentes o menos relevantes que las que hemos categorizado y visibilizado tradicionalmente (“iglesias”, “sectas”, “cultos”).

Palabras clave: Religión; espiritualidad; teoría social; individualismo; organizaciones de movimientos religiosos

Abstract:

Finding religion outside “religions”: Making visible the wide and rich social world that exists between “churches” and “individuals”

This paper is part of a broader effort to reconsider the study of religious diversity, proposing that it has a relevance – and an antiquity – in the religious dynamics of our societies that is greater than that which we usually assign to it. Due to the predominance of excessively Catholic-centric and over-institutionalized perspectives of religious activity, as well as the prevalence of a “modernist” epistemology, we link “religion” almost exclusively to the existence of groups that have a specific level of formal organization, that endure in time and produce religious identifications. In this text I want to draw attention to the many “spaces for religious sociability” and to the large number of possible “religious movement organizations” where religious meanings

and practices are produced and transmitted that are very relevant to people's daily lives, but which usually fall below our theoretical radar. I suggest that they are relevant loci for the production of religious beliefs and practices. I want to highlight individual agency but see it as always embedded in situations of social interaction that not because they lack adequate sociological denominations, are non-existent or less relevant than those that we have traditionally categorized and made visible (“churches”, “sects”, “cults”).

Key words: Religion; spirituality; social theory; individualism; religious movement organizations

