

Religión, religiosidad y espiritualidad

Problematizando las (complejas) relaciones entre teoría sociológica y teoría social

Micaela Ciardiello (UBA-IIGG/UNGS-IDES)
micaela.ciar@hotmail.com

Resumen

Actualmente, varias voces postulan la crisis de las instituciones modernas e insisten en la transformación de la sensibilidad colectiva, como correlato. En esa línea, algunas repiensan lo colectivo en términos de lo individual, abandonando conceptos abarcadores y de fuerte impronta colectiva, como los de *clase social*, *Estado*, *ideología*, entre otros. Como expresión de este clima, hay quienes -más y menos explícitamente- diferencian entre teoría sociológica y teoría social, asociando la primera a nociones de tono totalizante, mientras que el término “teoría social” pareciera quedar nutrido por perspectivas y categorías que repiensan el objeto sociológico rompiendo con aquellas primeras posturas. Ello obliga a preguntarse cómo es experimentada y conceptualizada hoy una práctica y relato de raíz colectiva como es la religión.

Este trabajo apunta, entonces, a problematizar los vínculos entre *religión*, *religiosidad* y *espiritualidad* a la luz de estos debates, con foco en los siguientes ejes: 1) sentido, 2) concepción del sujeto relación con y entre las esferas pública y privada, ética y concepción del sujeto derivada de ellas, y 3) estructura organizativa. Finalmente, reflexiona en torno a la posibilidad de dictaminar una distinción cabal entre dichas manifestaciones y cuáles son las implicancias teóricas de sus conexiones.

Introducción

Dada la postulación de la crisis de las instituciones modernas como la escuela, la familia, los partidos políticos, los sindicatos, etc. (Esping-Andersen, 2000), las caracterizaciones metateóricas más recientes plantean la necesidad de revisar y redefinir determinadas nociones. Categorías como *Estado*, *clases sociales* y hasta la idea misma de *sociedad*, pierden su cualidad de ser grandes totalidades fundadas en acuerdos normativos ampliamente reconocidos por cuanto ya no existen criterios únicos y unívocos compartidos, lo que pone en jaque su capacidad heurística (Chernilo, 2004; Giddens, 2011). La modernidad avanzada -o posmodernidad, como la llaman algunos- queda caracterizada así por una extendida reflexividad (Beck, Giddens y Lash, 1997; Giddens, 1999a), lo que introduce

cambios sustantivos en las relaciones entre individuo y sociedad, proceso que acentúa la autonomía del sujeto (Wieviorka, 2011) y deriva en la gestión del yo como proyecto personal (Giddens, 1993), acoplada a una narrativa de la autorrealización que le otorga sentido (Illouz, 2007). Si la elección de vida corresponde a la decisión personal y ya no a la asignación de una identidad colectiva, las instituciones deberían volcarse al individuo (Dubet, 2004; Touraine, 2002) y la sociología debería apuntar al estudio de lo social a escala individual (Martuccelli, 2007), desde esta óptica. A su vez y respecto a las relaciones sociales, estas corrientes entienden que dichas mutaciones desembocan en una concepción pospolítica que tiende a suprimir la mecánica adversarial asentada en identidades colectivas potentes (Mouffe, 2011), volviéndolas más volátiles y fluidas.

Dado este panorama, tiene sentido que Giddens (1999b) delimite explícitamente los terrenos de la teoría sociológica y la teoría social, siendo la primera la encargada del estudio de la modernidad, mientras que la segunda contribuye al conocimiento de la conducta humana. De ahí que la teoría social esté comprendida esta por los aportes de distintas ciencias sociales y humanas abocadas a una porción específica de ese objeto: la geografía humana, la lingüística, la antropología, la economía, la ciencia política, la sociología, etc.¹ La teoría sociológica asentaría su campo de estudio en la modernidad, mientras que la teoría social estaría ligada a las manifestaciones socioculturales propias de la posmodernidad, asociadas ellas a diversos motes como *modernidad líquida* (Bauman, 2002), *segunda modernidad* (Beck, 1998a, 1998b) y *sistema-mundo* (Wallerstein, 1988), entre otros. No casualmente, todos ellos se esgrimen para dar cuenta de la caída en desuso del concepto de *modernidad* y de las categorías analíticas a él asociadas (Aronson, 2007, 2011). Entonces, mientras que la teoría sociológica partiría de la generalidad y de la concepción de la sociedad como totalidad, por su parte, la teoría social trabajaría desde la especificidad que aporta cada una de las distintas aristas de lo social (de la Garza Toledo, 2006; Kalberg, 2008). Esto va en línea con la idea por la cual las expresiones de lo social en los últimos tiempos son de carácter fluido, provisorio, contingente y precario (García Selgas, 2006) por cuanto remiten a la fragmentación propia de la posmodernidad (Vattimo, 2007), frente a la supuesta solidez y estabilidad ofrecidas por la modernidad.

En este breve escrito proponemos pensar las nociones de religión, religiosidad y espiritualidad en el marco de estas transformaciones tanto sociales como –por lo tanto– epistemológicas, evaluando en qué medida podemos distinguirlas tan taxativamente o bien

¹ A decir de Belvedere (2012), si la teoría sociológica se esfuerza por comprender qué es la sociedad, la teoría social hace suyo el interrogante acerca de qué es la ciencia social.

“ubicarlas” en esos grandes dominios que representan la modernidad y la posmodernidad y, como correlato, la teoría sociológica y la teoría social, respectivamente. Ello supondría, en el fondo, revisar también esta distinción epistemológica.

Para cumplir con nuestro cometido, intentaremos aclarar qué entendemos por cada una de esas tres manifestaciones u cómo se expresan, a través de los siguientes ejes: 1) donación/creación de sentido, 2) concepción del sujeto en función de la relación con y entre las esferas pública y privada, y también de la ética que cada una plantea, y 3) estructura organizativa.

Religiosidad o “lo religioso” y espiritualidad o “lo espiritual” frente a la religión: (im)precisiones y potencialidades heurísticas propias de lo invisible

Al ya estudiado fenómeno religioso se suma de hace tiempo la teorización en términos de las “nuevas religiosidades” o “espiritualidades alternativas”, entre las cuales se encuentra el *New Age*² junto con otras tantas expresiones como el neopaganismo y los nuevos movimientos religiosos. Para saber de qué hablamos cuando empleamos deliberadamente una noción u otra, procedamos a reconstruir estos terrenos (en principio) colindantes y marcar ciertas semejanzas y diferencias entre ellas.

De las variadas definiciones del fenómeno religioso que circulan en el espacio de la teoría sociológica y social, pensamos que en aquella aportada por Thomas Luckmann (1973) anida un gran potencial. Las *formas de la religión* son presentadas como “[...] sistemas objetivizados que relacionan la experiencia de la vida de cada día a un nivel de realidad trascendente” (Luckmann, 1973: 54). He aquí una definición que hace de las expresiones religiosas (y no solamente la religión ceñida a un marco estrictamente institucional, pese a que ella se haya institucionalizado con el tiempo, en efecto) un sistema de significados socialmente objetivados e históricamente nutridos. Pero sobre todo, ellas poseen una doble cualidad que es enfatizada por el autor: el referirse a y estar presentes en la práctica cotidiana, así como también trascender a ella y al organismo biológico. Vemos cómo la religiosidad se

² El término *New Age* (Nueva Era) remite a la creencia astrológica de que el advenimiento de la Era de Acuario se produciría simultáneamente con el cambio del siglo XX al siglo XXI e impactaría en la evolución humana. Surge como parte de la contracultura hippie de los años '60 y '70 en la costa oeste de los Estados Unidos, rápidamente se extiende hacia Europa y luego a nivel mundial. Se caracteriza, inicialmente, por una revalorización del misticismo frente a la cultura científica moderna, una incitación al cambio normativo, una reivindicación de creencias y religiones no occidentales en el marco de un fuerte relativismo axiológico y un sincretismo entre saberes científicos y creencias espirituales de diverso tipo.

caracteriza por esa vocación de trascendencia que remite a una construcción simbólica por encima de la experiencia y de la naturaleza o de “lo dado”, pero que no es factible sin ellos.

Ese modelo pareciera estar emparentado a las sociedades más elementales, localizadas en el largo período temporal comprendido por la premodernidad. Luckmann plantea que esas *formas religiosas* poco a poco se institucionalizan con el arribo de la modernidad, manifestada ella en una serie de transformaciones socioculturales que promueven el resquebrajamiento de valores comunes que antes (supuestamente) favorecían la integración en comunidades. Nótese que ello rompería con aquella mirada que asocia la modernidad a la unidad de sentidos que presentamos en la Introducción a esta ponencia. Al respecto, el autor observa una tendencia general a la desinstitucionalización que impacta en el fenómeno religioso también. Es en ese sentido que acuña el concepto de *religión invisible* con el fin de dar cuenta de una forma social no institucionalizada de religión: “el cosmos sagrado moderno legitima el retiro del individuo a la esfera privada y santificada a su autonomía relativa” (Luckmann, 1973: 128). Esto es: la *religión* va constituyéndose como una práctica de tonalidad cada vez más marcadamente subjetiva y privada.

Creemos pertinente resaltar esto último, puesto que la definición de la *religión invisible* refleja la proliferación de las religiosidades alternativas que fueron agrupadas bajo el hiperónimo de *espiritualidad* -o, mejor dicho, *espiritualidades*, dado su carácter plural- y que adquirieron visibilidad en las últimas décadas pero cuya emergencia es más antigua (Forni, 1993; Frigerio, 1993; Semán y Viotti, 2015). Y no solamente eso, sino que incluso conecta ese gran abanico de *formas religiosas* y los (ya no tan) nuevos modos de vivirla con los cambios que anuncian la transición a la modernidad y no a algo así como la posmodernidad, es decir, a una especie de fase del desarrollo histórico cuyo inicio suele fijarse de manera estimativa hacia la década del 70', con la caída de los grandes relatos y verdades u otros esquemas totalizantes, como es el caso de las teorizaciones pioneras de Lyotard (1987).

La distinción de Luckmann opera como una lente que coadyuva a la caracterización de la *religión*, la *religiosidad* y la *espiritualidad*, destacando sus diferencias y similitudes. Por el momento, emparentaremos la *religiosidad* a eso que denomina *formas de la religión* (a causa de su carácter difuso y que trasciende la mera institución), la *religión invisible* con la *espiritualidad* e identificaremos la institucionalización de las *formas de la religión* con la *religión*. A continuación, profundizaremos en la comparación entre *religión*, *religiosidad* y *espiritualidad*, recurriendo a la bibliografía preexistente, desde los ejes ya introducidos, comenzando por lo refiero al sentido.

Constitución del mundo y sentido de la experiencia personal y de las relaciones humanas: desentrañando las relaciones entre individuo y grupos sociales

En lo que atañe al intento por dar sentido al mundo, *la religión* vincula la vida a un principio rector (generalmente figurado bajo la deidad, cualquiera sea la forma y el nombre que adopte), en busca de plenitud, unidad y armonía. Dicha búsqueda muchas veces se asocia a una comunidad de pertenencia que opera, a su vez, como un encuadre colectivo. Si bien muchos asocian dicha comunidad a una institución, planteamos que los sentidos religiosos trascienden la estructura institucional –como trata de reflejar la idea de *religiosidad*- y no pensamos que el fenómeno religioso se reduzca enteramente a ella, por más que algunas voces lo afirmen, como es el caso de actores que reconocen sus prácticas como espirituales. De ahí, la productividad de hablar en términos de *religiosidad* o de *lo religioso*. Estos elementos nos conducen a decir que estamos frente a un espacio que pensadores como Heelas y Woodhead (2008) llaman *dominio congregacional*, para el que la constitución de una comunidad de fe compartida deja su huella en los procesos de construcción de la identidad, por cuanto la pertenencia a ella (católica, judaica, islámica, etc.) denota la exclusión de otras adscripciones y, por ende, de otras comunidades religiosas.

Por su parte, aquello que llamamos *espiritualidad* o *lo espiritual* vincula la vida a un principio rector que contrasta con la materialidad: el espíritu. Este atraviesa los distintos planos de la vida, invitando a cada persona a trabajar por su bienestar de manera holista, integral y pragmática, es decir, a través de cierta modificación de los estilos de vida³. En ese sentido, Steve Bruce (1996) y Danièle Hervieu-Léger (2003) hablan de una religión colectiva que está en retroceso y a la que será imposible retornar, abriendo paso a un ambiente holístico que viene de la mano de la *espiritualidad* -según retoma Cornejo (2012)- en contraposición a ese modelo congregacional. Al recuperar la experiencia personal y, con ella, las emociones, la *espiritualidad* no necesariamente se ancla a una institución de pertenencia -si bien ciertas prácticas pueden tener relación con ellas-, por lo que tiende a cuestionar y hasta llega a rechazar los modelos asociados a la *religión*, es decir, a lo meramente institucionalizado e institucionalizante. De ahí que la centralidad conferida a la experiencia derive en su sacralización. Esto equivale a la sacralización del individuo y, con él, a la sacralización de elementos que la perspectiva de las religiones occidentales tacha de mundanos o profanos,

³ Eso va de la mano de la promoción y proliferación de modelos de vida más saludables que pregonan el disfrute y la disminución del estrés, predicando la necesidad de hacer ejercicio diariamente y mejorar la alimentación, pudiendo llegar a abrazar el vegetarianismo y/o el veganismo, aunque no necesariamente. Eso explicaría la ligazón entre mercado, consumo y placer o hedonismo. También codifican la vida en términos de flujos energéticos y se basan en la filosofía positiva, de acuerdo con Semán y Votti (2015).

como es el caso del yoga y la meditación, muy fuertes en las prácticas religiosas de Oriente y que hoy en día son extraídas de esos *corpora* para resignificarlas e integrarlas a nuevas cosmovisiones y estilos de vida adaptados a un ritmo de vida vertiginoso.

Estos sincretismos y la posibilidad de optar por distintas opciones combinaciones de una amplia oferta y también efectuar las más variadas combinaciones⁴ dan cuenta de un sujeto creativo y con libertad suficiente para hacerlo. Todo esto se enmarca en un proceso de privatización de lo religioso que ya Luckmann (1973) destacaba y que también muchos otros lo hicieron, dando cuenta de la apertura de un espacio propicio a la búsqueda personal que indaga más allá de la religiosidad tradicionalmente instituida. En esa línea, Cornejo (2012: 327) destaca al *New Age* como el “[...] referente por antonomasia de la fragmentación religiosa y de la revolución subjetiva de lo religioso”. Lo desarrollado hasta aquí traslada la reflexión al segundo eje comparativo: la relación con las esferas pública y privada, la ética y la concepción del sujeto como resultante.

Lo público y lo privado como otra cara de los nexos entre individuo y sociedad: repensando la subjetividad a partir de la ética o la relación con el mundo

La religión detenta una vocación por lo público y lo colectivo evidenciada a partir de la incorporación del rito y la oración colectiva. Ella partiría de una verdad que pretende ser compartida, es decir, que busca alcanzar y abarcar la mayor cantidad de individuos posible, y que estaría compuesta por un catálogo de reglas, creencias y prohibiciones orientadas por una suerte de “voz exterior” que proviene de la institución. Esa voz puede encarnar en especialistas o personajes que cumplen funciones importantes dentro de esa comunidad, lo que marca la presencia de roles y jerarquías en su estructura interna, cuestión que desarrollaremos en el próximo y último apartado.

En síntesis, la autoridad de la *religión* y su fuente son externas al individuo pero inherentes a la comunidad, en tanto entidad supraindividual, como podríamos pensar a partir de la caracterización que Durkheim (2008) hace del fenómeno religioso y que reúne elementos detallados en el párrafo anterior. Sin embargo, la *religiosidad* puede o no reconocer esas autoridades y, cuando lo hace, no necesariamente les presta obediencia estricta. Dentro de su terreno, esas normativas y verdades se fragmentan en diversas interpretaciones y modos de ser en y habitar la institución. Por ejemplo: una persona bien puede reconocerse como católica apostólica romana y no necesariamente asistir (asiduamente o del todo) a una parroquia, e incluso puede cuestionar a la Iglesia como institución, pretendiendo establecer

⁴ A lo que Hervieu-Léger (2012) llamó de modo muy ilustrativo *patchwork-belief*.

una relación más personal con Dios. O incluso hay judíos que cuestionan la existencia de la deidad o sienten que no pueden aseverarla del todo, pero participan de eventos religiosos y se vinculan a una comunidad.

Casi en contraposición -y, muchas veces, por una oposición abiertamente declarada a la *religión* institucionalizada-, la *espiritualidad* se presenta como personal y privada, en tanto recupera y promueve (al tiempo que se asienta sobre) la libertad y la creatividad. El correlato de esto es la recuperación y exaltación de la vivencia personal, en la que la “voz interior” cobra protagonismo, como ya hemos detallado. En otras palabras, habría una autoridad y una verdad internamente legítimas⁵, según Taylor (1992) y Heelas y Woodhead (2000). Al ser de carácter endógeno, la verdad es producto de una exploración, de una búsqueda permanente que conduce a la afirmación de la divinidad interna, según Semán y Viotti (2015).

Esto trae aparejada la revitalización del *self*, cuya relación con la verdad es descrita de la siguiente manera: “[...] verdad sobre uno mismo y para uno mismo” (Cornejo, 2012: 2). No es casual que la gramática de la autoayuda y el *coaching* -hoy en día fuertemente en boga y emparentadas a este universo espiritual- apunten al crecimiento personal, a la construcción de un sujeto empoderado y emancipado que, a diferencia de la *religiosidad* a la que critican, no es moldeado por la institución y no le presta obediencia; es un sujeto activo y no pasivo. Como resultado final, la interioridad es realzada, siendo consagrada como punto de partida de la producción espiritual. Carozzi (2000) ve aquí un realce de lo inmanente, del reencontrar todo fundamento de lo sagrado en la interioridad, espacio donde las emociones, los cuerpos, la naturaleza, el “aquí y ahora” y los logros materiales cobran centralidad. Esto vuelve comprensible el lugar del cambio personal como raíz de todo cambio social, por cuanto las energías vitales puestas al servicio de la autonomía desembocan en la armonía y el equilibrio social, desde una perspectiva relacional.

Antes de pasar al siguiente y último eje, consideramos oportuno dedicar unas palabras a la subjetividad que encarna toda ética. Ya Aristóteles entendía que la ética se mueve en el terreno de los hábitos y el carácter, donde la educación o la formación de la persona adquieren un lugar primordial. Esto remite a un *modo de conducción de la vida*, lo que da la pauta del rol de las religiones en la configuración de imágenes del mundo que animan éticas diversas, de acuerdo con Weber (1987, 2011, 2012). Si bien son presentadas con distintos lenguajes, esta mirada converge con la foucaultiana, para la cual la ética se constituye en “[...] reglas de conducta gracias a las cuales se podrá asegurar [el] dominio de sí” (Foucault, s/f: 375). Aquí,

⁵ Esto desencadena la acusación de basarse en dogmas incuestionables e inflexibles que la *espiritualidad* hace a la *religión*.

lo trascendental pareciera radicar en el propio sujeto o bien en una subjetividad plasmada en acciones específicas y nunca azarosas.

En relación con los debates contemporáneos, Cornejo (2012) sostiene que la *religión* se asocia a una “ética del bien común”, mientras que *lo espiritual* forja una “ética de la subjetividad” que rechaza las ideas de Dios, del Bien y del Mal, por rechazo a la trascendencia exterior y que -permítasenos agregar- se caracteriza por la búsqueda de la verdad, de acuerdo con lo visto en la sección anterior. Creemos que se trata de una interpretación plausible, si bien pondríamos en duda el total rechazo de *la espiritualidad* a ideas como la de Dios, puesto que quienes se dicen espirituales bien pueden creer en algún tipo de divinidad, que puede o no ser identificado con el dios monoteísta. Además, Cornejo (2012) da la pauta de que entiende lo moral como proveniente del exterior, algo que habría que seguir pensando. Y, yendo más lejos, sería interesante indagar en los atributos trascendentales de la moral y la ética forjadas por *la religiosidad*, la que oscila entre la interioridad y la exterioridad.

Modos de estructurar la experiencia y las relaciones sociales

Finalmente, podemos dedicar unas líneas a las estructuras que organizarían cada conjunto. En el caso de la *religión*, ella se erige en torno a jerarquías internas que sostienen instituciones; a ello se adosan la lucha por el poder y el reconocimiento. Actos como las excomuniones y las acusaciones de herejía revelan la importancia de la institución y su predominio por sobre lo individual, en línea con la vocación de construir un colectivo que comparta una conducta determinada. Tanto la *espiritualidad* como la *religiosidad* tienden a asignarle un carácter represivo o de control y la critican.

La *religiosidad* y la *espiritualidad* pretenden, pues, apartarse de ese modelo y tienen como común denominador la construcción de sentidos que trascienden la institución, como bien destacamos desde un principio. En otras palabras -y si bien la *espiritualidad* busca y dice “superar” a la *religión* (a la que observa con cierto recelo), se alimenta de ella para confeccionar ese *bricolage* de creencias y prácticas-, ambas se separan de la idea por la cual lo sagrado estaría estrictamente ligado a la institución, lo que le conferiría una supuesta objetividad también cuestionada. Ambas entienden que lo sagrado constituye una condición subjetiva que da contenido a la forma institucional y no a la inversa. Tanto la *religiosidad* como la *espiritualidad* confieren primacía, con mayor o menor énfasis según el caso, a la descentralización y la desinstitucionalización, lo cual hace pensar de otro modo las relaciones de poder y su ejercicio en el universo de *lo religioso* y *lo espiritual*. Particularmente, la

espiritualidad se piensa a sí misma como flexible y no rígida, además de que recurre a las ideas de servicio, a la tolerancia frente a la creencia e increencia ajena para no transformar al diferente en “divergente”, como también pregona el aprendizaje a partir del error. Al igual que la *religiosidad*, la *espiritualidad* posee, en términos de Weber (2012), un rasgo *intramundano* que concibe lo político no como algo secularizado y autónomo de la religión, sino estrechamente articulado con lo espiritual y lo personal, y que impulsa la acción en el mundo, dependiendo de la imagen que se tenga de él.

Tal vez la diferencia más sustancial entre *religiosidad* y *espiritualidad* es que esta última privilegia el vuelco hacia la interioridad y la libertad para combinar creencias y prácticas según lo sienta cada sujeto, lo que puede derivar en múltiples combinaciones a lo largo de su búsqueda personal. He aquí una exaltación de la subjetividad, cuyo germen puede rastrearse en la *religiosidad*, al vivir la *religión* de distintos modos igualmente posibles, personales y válidos, más allá de los que valida la institución. Ello resulta comprensible en el marco del diagnóstico de crisis institucional difundido por varios teóricos sociales al cual ya hemos aludido.

Todo esto nos demuestra que no hay que caer en la tentación de ver en la *religiosidad* y la *espiritualidad* dos categorías dicotómicas cual polos opuestos que se repelen, ni tampoco pensar que la *religión* (o incluso la *religiosidad*) desaparecerá como consecuencia de la expansión de *lo espiritual* y, menos aún, que alguna de ellas será erradicada por el proceso de secularización. Incluso, si la *espiritualidad* se levanta sobre una experiencia personal que recupera y se reapropia de distintos elementos provenientes de la *religión*, no podemos decir que sean mutuamente excluyentes, como tiende a creerse. Las nuevas espiritualidades pueden conformar comunidades que reproducen el esquema institucional religioso, con sus jerarquías y voces privilegiadas⁶.

Reflexiones finales

Llegado este punto de nuestro recorrido y guiados por el propósito práctico de “sacar en limpio” algunas conclusiones que buscamos someter a debate, evocamos los aportes de la sociología de las religiones y de las creencias: existe cierto consenso en ella respecto al correlato institucional que caracteriza a las manifestaciones religiosas, mientras que términos como *religiosidad* y *lo religioso* dan cuenta de un amplio y variopinto conjunto de prácticas cuyo sentido no necesariamente se condice con aquellos que el entramado institucional busca

⁶ En torno a este punto, retomamos el estudio de Mónica Cornejo (2012), el cual revela que los modos en que los miembros de una comunidad budista española experimentan *lo espiritual* no difieren radicalmente del todo respecto de su experiencia en instituciones católicas.

difundir y hacer arraigar en el tejido social, si bien reconocemos la existencia de dichas instituciones que participan en la pugna y difusión de los sentidos. En otras palabras, la noción de *religiosidad* habilita pensar la *religión* por fuera de la institución, con una suerte de autonomía relativa, como es el caso de ciertos individuos y grupos que reconocen su adscripción a una determinada religión, mas no se dicen “practicantes” sino que aducen vivirla “a su modo”, siendo incluso muy críticos de la forma en que la institución religiosa establece cómo debe ser la conducción de la vida del creyente, como ya mencionamos.

Por su parte, el concepto de *espiritualidad* también esquivo las demarcaciones puramente institucionales ya desde sus orígenes, por cuanto trae consigo la exaltación de la construcción subjetiva e interior de la *experiencia*, resultando esta última una categoría nodal. La *experiencia* hace del sujeto, de su subjetividad y de ella misma objetos trascendentales. Por su parte, la trascendentalidad en *lo religioso* radicaría en los sentidos asociados a los modos de ser y vivir en esa institución, lo que implica pensarse tanto dentro como fuera de ella, parte integrante y ajena -con toda la complejidad que ello implica-, donde opera una relación personal con las normativas y disposiciones del credo.

Estas consideraciones nos permiten distinguir (nunca de manera excluyente) entre *religiosidad/lo religioso* y *espiritualidad/lo espiritual*, a partir de centrarnos en los sentidos que emanan de las prácticas sociales. Lo interesante es que esos sentidos pertenecientes al ámbito de *lo religioso* y de *lo espiritual* bien pueden entrelazarse, entremezclarse y entrar en tensión con otros provenientes de otras gramáticas discursivas ajenas, no solamente en el caso del *New Age* que sacraliza lo mundano.

En cuanto a los universos de la *religión*, la *religiosidad* o *lo religioso* y la *espiritualidad* o *lo espiritual* que hemos intentado problematizar a lo largo de estas páginas, ya vimos que estos son terrenos vecinos pero muchas veces superpuestos y -lo que es más interesante aún- en constante disputa unos con otros. Pero ello no quita que los elementos que los componen entren en relación o bien sean tomados y resignificados según la lógica de cada una de estas espacialidades, lo que no los vuelve compartimentos estancos.

Y en relación con las precisiones y últimos debates epistemológicos, un análisis apresurado podría llevarnos a asociar la *religión* con la modernidad y la *espiritualidad* con la posmodernidad. No obstante, las ideas de Luckmann nos permitirían matizar esta primera noción, por cuanto la modernidad ya de por sí trae aparejado el cuestionamiento activo de los relatos tradicionales, dando lugar a una multiplicidad de voces y relatos en tanto expresión de una fragmentación que ya anticipa la posmodernidad, a la cual no casualmente tiende a llamársela así, como una temporalidad histórica no del todo diferenciada de la modernidad,

habiendo incluso quienes, como Giddens (1999a), la llaman *modernidad radicalizada*. Ya las categorías de la sociología clásica buscaban dar cuenta de esa transición entre modelos de relación social tradicionales a otros modernos (pensamos en las nociones de *solidaridad mecánica* y *solidaridad orgánica*, *acción tradicional* y *acción racional con arreglo a fines*, *modo de producción feudal* y *modo de producción capitalista*, etc.) como extremos que mantienen una tensa convivencia a lo largo del despliegue de la modernidad, objeto de estudio de la sociología entendida como teoría sociológica, según lo presentado en la Introducción.

De ese modo, las distinciones entre teoría sociológica y teoría social podrían ser revisadas, evitando distinciones tan estrictas y que no permitirían dar cuenta de un flujo de sentidos y prácticas ya de por sí difusas y superpuestas, que reúnen en sí elementos premodernos, modernos y posmodernos (o como gustemos llamarlos). No solamente las religiones se vuelcan cada vez más hacia lo privado ya desde un comienzo, como destaca Luckmann, y las nuevas religiosidades recuperan elementos de la religión, sino que, además, estas últimas plantean un tipo de relación con el mundo que, por más que toma al individuo como referencia y foco, no se desvincula de las instituciones sociales –a las que entiende de otro modo, ciertamente- y no deja de tener un componente gregario con resabios modernos. De ahí que, a nuestro criterio, la categoría de *religiosidad* o *lo religioso* sea más flexible y permita dar cuenta tanto de manifestaciones espirituales como religiosas -de acuerdo con la distinción aquí trabajada-, por cuanto recupera esa idea de transición entre lo moderno y lo posmoderno, pensándolos en constante interacción. Lo fluido, no estático, cambiante y no unitario también forma parte de la modernidad, solo que tal vez la vorágine de los últimos tiempos nos llevan a plantear distinciones excesiva e improductivamente taxativas que hasta pueden llegar a limitar nuestros análisis, restándoles dinamismo, fluidez y sensibilidad teórica, cuando tal vez sea una cuestión de grados y escalas o de valiosas transiciones a las que nuestro pensamiento de vocación selectiva y binaria busca separar y simplificar.

Referencias bibliográficas

ARONSON, P. (coord.) (2007). *Notas para el estudio de la globalización: Un abordaje multidimensional de las transformaciones sociales contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos.

ARONSON, P. (ed.) (2011). *La sociología interrogada: De las certezas clásicas a las ambivalencias contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos.

BAUMAN, Z. (2002). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- BECK, U. (1998a). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- BECK, U. (1998b). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- BECK, U., GIDDENS, A. y LASH, S. (1997). *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- BELVEDERE, C. (2012). *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*, Buenos Aires: EUDEBA.
- BRUCE, S. (1996). *Religion in the modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- CAROZZI, M. J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- CHERNILO, D. (2004). El rol de la “sociedad” como ideal regulativo: Hacia una reconstrucción del concepto de sociedad moderna. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 21, pp. 175-188. Recuperado de <http://www.moebio.uchile.cl/21/chernilo.htm>
- CORNEJO, M. (2012). Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 70 (2), pp. 327-346. Recuperado de: <http://www.acuedi.org/ddata/10601.pdf>
- DE LA GARZA TOLEDO, E. (2006). ¿Hacia dónde va la teoría social? En E. de la Garza (coord.), *Tratado latinoamericano de Sociología*. Barcelona: Anthropos.
- DUBET, F. (2004). Conflictos de normas y ocaso de la institución. *Estudios Sociológicos* 1 (22), pp. 3-24. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59806401>
- DURKHEIM, É. (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ESPING-ANDERSEN, G. (2000). Two societies, one sociology and no theory. *British Journal of Sociology*, 51 (1), pp. 59-78. Recuperado de <http://www.lse.ac.uk/BJS/pastVolumes/vol51/two100.aspx>

- FORNI, F. (1993). Nuevos movimientos religiosos en Argentina. En A. Frigerio (Org.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (pp. 7-23), vol. II. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- FOUCAULT, M. (s/f). “Polémica, política y problematizaciones”. En *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós: Buenos Aires.
- FRIGERIO, A. (org.) (1993). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, 2 vols. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- GARCÍA SELGAS, F. (2006). Bosquejo de una teoría de la fluidez social. *Política y Sociedad*, 2 (43). Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0606220013A>
- GIDDENS, A. (1993). *Modernity and self-identity: Self and society in late modern age*. California: Stanford University Press.
- GIDDENS, A. (1999a). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- GIDDENS, A. (1999b). *Perfiles y críticas en teoría social*. En P. Aronson y H. Conrado (comps.), *La teoría social de Anthony Giddens* (pp. 75-97), Colección Cuadernos de Sociología, Serie Teoría. Buenos Aires: EUDEBA.
- GIDDENS, A. (2011). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HEELAS, P., WOODHEAD, L. et al. (2008). *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2003). “Individualism, the Validation of Faith and the Social Nature of Religion in Modernity”. En R. K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (pp. 161-75). Oxford: Blackwell.
- ILLOUZ, E. (2007). *Intimidades congeladas: Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- KALBERG, S. (2008). ¿Un consenso a través de las naciones en torno a una teoría sociológica unificada? Ciertos obstáculos interculturales. *Sociológica*, 23 (67), México: El colegio de México.
- LUCKMANN, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Editorial Sígueme.

- LYOTARD, J-F. (1987). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Buenos Aires: REI.
- MARTUCCELLI, D. (2007). *Cambio de rumbo: La sociedad a escala del individuo*. Santiago de Chile: LOM.
- MOUFFE, CH. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- SEMÁN, P. y VIOTTI, N. (2015). “El paraíso está entre nosotros”: La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, 260 (pp. 81-94). Recuperado de: http://nuso.org/media/articles/downloads/4.TC_Serman_260.pdf
- TAYLOR, C. (1992). *The Sources of the Self: the Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOURAINÉ, A. (2002). Invitación. En A. Touraine y F. Khosrokhavar, *A la búsqueda de sí mismo: Diálogo sobre el sujeto*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- VATTIMO, G. (2007). *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- WALLERSTEIN, I. (1988). *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI.
- WEBER, M. (1987). “La ética económica de las religiones universales. Ensayos de Sociología Comparada de la Religión. Introducción”. En *Ensayos sobre Sociología de la Religión* (pp. 233-268), Tomo I. Madrid: Taurus.
- WEBER, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- WEBER, M. (2012). *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WIEVIORKA, M. (2011). *Una sociología para el siglo XXI*. Barcelona: Editorial UOC.
- WOODHEAD, L. y HEELAS, P. (2000). *Religion in Modern Times: an Interpretative Anthology*. Oxford: Blackwell.