

Religión, *by any means necessary*

Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor



por **Alejandro Frigerio**

Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales
UCA/CONICET

orcid.org/0000-0003-0917-3103

alejandrofrig@yahoo.com.ar

RESUMEN

Debemos esforzarnos por reconceptualizar la manera en que estudiamos la(s) religión(es) en Latinoamérica, ya que con el paradigma catococéntrico dominante estamos llegando a un punto de retornos decrecientes en nuestros análisis y argumentaciones. Propongo la necesidad de un *paradigma de la diversidad religiosa*, que muestre su relevancia contemporánea y antigüedad mayor de la pensada en nuestras sociedades. Para lograr esta reconceptualización es necesario dejar de creer en la unidad casi monolítica del monopolio católico que solamente se habría resquebrajado en las últimas décadas. Para ello, habría que considerar que la producción de creencias y prácticas religiosas ocurre no solamente por dentro de las instituciones religiosas socialmente reconocidas como tales, sino también por fuera de ellas. Por ejemplo, en *espacios de sociabilidad religiosa* y en una cantidad de organizaciones de movimientos religiosos de muy distintas características donde se producen y transmiten significados y prácticas religiosas que son muy relevantes para la vida cotidiana de las personas. Esto no es un desarrollo reciente, sino que tiene una antigüedad mucho mayor que la que usualmente le asignamos en la dinámica religiosa de nuestras sociedades. En este texto ofrezco múltiples ejemplos que intentan visibilizar este multifacético mundo social (religioso).

Palabras clave: *Religión, espiritualidad, teoría social, curanderos, organizaciones de movimientos religiosos*

ABSTRACT

We must strive to reconceptualize the way we study religion(s) in Latin America, since through the use of the dominant Catholic-centric paradigm we are reaching a point of diminishing returns in our analyses and arguments. I propose the need for a *paradigm of religious diversity*, which shows its contemporary relevance but also its historical depth. To achieve this reconceptualization, it is necessary to stop believing in the monolithic unity of the Catholic monopoly that has only been cracked in recent decades and consider that the production of religious beliefs and practices occurs not only within (socially recognized) “religious” institutions but also beyond them. These take place in *spaces of religious sociability* and in a number of *religious movement organizations* of very different characteristics where religious meanings and practices that are highly relevant to



people's daily lives are produced and transmitted. This is not a recent development, but is much older than what we usually think in the religious dynamics of our societies. In this text I offer multiple examples that try to make this multifarious social (religious) world visible.

Key words: *Religion; spirituality; social theory; healers; religious movement organizations*

RECIBIDO: 13 de marzo de 2021

ACEPTADO: 4 de junio de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Frigerio, Alejandro (2021) "Religión, *by any means necessary*. Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor", *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 270-299.

He discutido en varios trabajos la necesidad de esforzarnos por reconceptualizar la manera en que estudiamos la(s) religión(es) en Latinoamérica, ya que con el paradigma catocéntrico dominante estamos llegando a un punto de retornos decrecientes en nuestros análisis y argumentaciones. He propuesto en vez, la necesidad de un *paradigma de la diversidad religiosa*, que muestre su relevancia contemporánea y antigüedad mayor de la pensada en nuestras sociedades. Para lograr esta reconceptualización es necesario dejar de creer en la unidad casi monolítica del monopolio católico que solamente se habría resquebrajado en las últimas décadas y considerar que la producción de creencias y prácticas religiosas ocurre no solamente por dentro de las instituciones religiosas socialmente reconocidas como tales sino también por fuera de ellas. Y que esto *no* sería un desarrollo reciente, sino que tiene una antigüedad mucho mayor que la que usualmente le asignamos en la dinámica religiosa de nuestras sociedades.

En un trabajo anterior (Frigerio, 2020), argumenté que, nuestra vinculación de la actividad religiosa, casi exclusiva con la existencia de *determinados* tipos de grupos con cierto nivel de organización, perduración en el tiempo y que producen *identificaciones* religiosas, se debe al predominio en nuestros análisis de perspectivas excesivamente catocéntricas y sobre-institucionalizadas de la misma, así como a la vigencia de una epistemología "modernista" (que asume que la diferenciación funcional, el individualismo y el racionalismo son

la manera “en que las cosas son” –ver Ammerman 1997 y Semán 2001). Abogué entonces por la necesidad de ir más allá de estos grupos (que habitualmente caracterizamos como “iglesias” o “sectas”) y examinar los numerosos *espacios de sociabilidad religiosa* y 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 por no corresponderse con la tipología avanzada por Weber y Troeltsch (Frigerio, 2020). En este texto deseo desarrollar los ejemplos empíricos de estas instancias de producción religiosa que no pude presentar adecuadamente en el trabajo anterior. Visibilizar la rica producción y circulación de creencias y prácticas religiosas por fuera de las instituciones religiosas –y sugerir la relativa antigüedad de este fenómeno– brinda más credibilidad a la afirmación de que el mentado “monopolio católico” habría sido *apenas* sobre las creencias y prácticas *socialmente legítimas*. Las personas siempre creyeron en, y se relacionaron con, seres suprahumanos de muy diversa índole –lo que rejerarquizó y resignificó a voluntad los propuestos por el catolicismo o propuso nuevos—*aunque al hacerlo siempre se arriesgaban a, o sufrían, diferentes grados de condena social*.¹

Esta producción y circulación no se puede explicar adecuadamente con los presupuestos teórico-conceptuales que subyacen usualmente a las ideas de “religiosidad popular” o de “espiritualidad”. La primera no resulta adecuada porque presupone determinados cortes de clase social que limitan innecesaria y arbitrariamente la popularidad de visiones cosmológicas y de nociones holistas de las personas (en una reformulación a Semán, 2001) y no da cuenta de la riqueza y profundidad de las diferentes ontologías que pueden subyacer a las relaciones que las personas establecen con seres suprahumanos (Frigerio, 2019a). La segunda, porque insiste mayormente en una visión infrasocializada de los individuos, y que sobrevaloriza su “autonomía” individual al ignorar los diferentes contextos y grupos de toda índole a través de los cuales los individuos pasan –de manera más regular o efímera– para elaborar su “espiritualidad” (Frigerio, 2016a). Entre el “individuo” y los “grupos religiosos” (reconocidos y validados socialmente y académicamente como tales) hay un amplio y rico mundo social que solemos invisibilizar por nuestras anteojerías teóricas (Frigerio, 2020). Los múltiples ejemplos que brindaré en este texto intentan visibilizar este múltifacético mundo social (religioso).

1. Por un paradigma de la diversidad

La versión más usual (y, admito, aquí simplificada) del paradigma catocéntrico supone que en el pasado el monopolio religioso católico habría determinado tanto a las *identidades* religiosas como a las *creencias* de los individuos y comprendería todas sus *prácticas* religiosas.² Esta visión dominante funde dimensiones cuya

1 Para una crítica de la idea del “monopolio católico” desde la historia, ver Di Stefano (2013a y 2013b).

2 Escuché por primera vez el término “católico-centrismo” en una exposición de Pablo Semán

correlación no debería darse por sentada, sino que debería ser objeto de examen. En un trabajo anterior (Frigerio, 2007) he propuesto que el catolicismo más bien sólo tendría la incidencia que se le asigna principalmente sobre las creencias y prácticas religiosas *socialmente legítimas*. La fuerte legitimidad social impondría una *identificación social* correspondiente y casi necesaria (la de “católico”), pero este predominio sería mucho menos efectivo sobre las creencias y prácticas religiosas *reales* de los individuos (y no ya socialmente legítimas o establecidas). Además, *esta identificación no necesariamente encontraría una correspondencia efectiva con las identificaciones personales y las identificaciones colectivas de quienes la adoptan*.³

Para la perspectiva dominante sobre el monopolio católico, entonces, el catolicismo era la religión monopólica que brindaba sentido, creencias e identidad a la población. Por una serie de cambios sociales (ocurridos tanto en Argentina, como en otras sociedades latinoamericanas y a nivel global con el advenimiento de la modernidad) se habría quebrado este “monopolio” y se habría creado un “mercado religioso”. En él, cada individuo elegiría a qué grupo pertenecer (o realizaría su propia síntesis de creencias, en una suerte de “religión a la carta”).⁴ Embutida en esta formulación a la vez resumida y muy genérica, hay *otros* presupuestos que conforman parte de nuestro bagaje analítico usual y que he criticado con detalle en otro trabajo (Frigerio, 2018): la ya mencionada exagerada importancia brindada a las identidades religiosas como forma de medir el monopolio y el subsiguiente quiebre de éste (la transición de un estado a otro es usualmente medida y especificada por la cantidad decreciente de personas que se identifican como “católicas”); la (con)fusión entre *identidades y creencias*; la poca atención hacia las distintas maneras de *regulación religiosa* que aún persisten –lo que de esta forma sobreenfatiza el “pluralismo” o la situación de (libre)mercado religioso actual–. También debe ser reevaluada críticamente la idea –más implícita que efectivamente enunciada, ya que tendemos a usar el concepto sin definiciones explícitas– de que la “religión” es principalmente un *sistema* de símbolos –que aluden a realidades últimas de significado o a planos sagrados de la existencia–. Sobre todo, debemos reevaluar críticamente la noción cristianocéntrica de que que la religión se transmite principalmente a través de

en la X Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) realizada en Córdoba (2013). Para su versión del católico-centrismo, que es algo diferente de la mía, pero con la cual concuerdo en general, ver Semán (2014).

3 Este acto puntual de identificación ante una pregunta concreta –y no muy frecuente en la vida de una persona– no nos dice nada sobre qué lugar ocupa el ser “católico” en su *estructura de compromisos identitarios* y si ésta identificación tiene alguna relevancia para su *identidad personal* (su *self*). Que una persona haya optado por la identidad social de católico tampoco indica si se siente parte de un “nosotros” católico con la suficiente intensidad como para actuar colectivamente en beneficio de este grupo (“católico” como *identidad colectiva*). Mucho menos nos dice la identidad social de católico sobre sus *creencias*: las *identificaciones* son respuestas a la pregunta “quién soy yo” (y/o cómo me clasifican los otros) y otras a la pregunta “en qué creo yo” (Frigerio, 2007).

4 Sin duda estoy simplificando excesivamente lo que llamo perspectiva dominante del monopolio católico. Confío, sin embargo, en que será evidente para los lectores su familiaridad con estas ideas, así como su popularidad académica. De todas maneras, mi objetivo no es tanto realizar una crítica pormenorizada de este paradigma sino *ofrecer visiones alternativas de análisis*.

grupos religiosos que para serlo deben tomar las formas cristianas de *iglesia* o *secta*.

Enunciadas de manera positiva, estas críticas podrían dar lugar a un paradigma alternativo, el de la diversidad religiosa, que se basaría en las siguientes premisas:⁵

Es preciso comprender que el “monopolio católico” siempre estuvo principalmente sobre las *creencias (socialmente) legítimas* y no sobre las *creencias efectivas* de las personas.

El monopolio religioso implica un prolongado ejercicio del poder, y una alianza entre una religión y el Estado.

El resquebrajamiento del monopolio católico (o la disminución del poder de la Iglesia Católica) no implica la desaparición de la regulación de las religiones –siempre existe algún grado de regulación *social* de las religiones, además del *gubernamental*–.

Antiguamente, la situación no era tan “monopólica”, ni actualmente es tan “libre” el “mercado religioso”.

La existencia de diversidad religiosa no implica pluralismo: éste sería la valoración positiva del hecho de la diversidad.

Las identidades religiosas son mejor conceptualizadas como *identificaciones*: actos puntuales y contingentes de identificación *social*, que pueden tener poco valor o relevancia para las identificaciones *personales* y las *colectivas*. Las identificaciones religiosas no nos dicen nada sobre las creencias de las personas.

Nuestras definiciones usuales (raramente explicitadas) de religión sobreenfatizan su grado necesario de *sistematicidad* y de *institucionalidad*.

Es más productivo considerar a la religión como *los muy distintos tipos de relaciones que los humanos establecen con seres suprahumanos* que enfatizar en exceso que ésta se refiere a los “problemas últimos de la vida”.

Las cosmovisiones encantadas y las visiones holistas de las personas están más extendidas socialmente de lo que pensamos (mucho más allá de los sectores populares).

Nuestra conceptualización de lo que serían grupos religiosos es excesivamente cristianocéntrica y modernocéntrica.

Buena parte de los estudios actuales se debaten entre ontologías grupistas e individualistas, entre visiones hipersocializadas e infrasocializadas de los individuos (contenidas en los conceptos de “religión” y “espiritualidad”, respectivamente).

Es preciso prestar atención al amplio rango de organizaciones de movimientos religiosos y de situaciones de sociabilidad a través de las cuales los individuos adquieren y modifican sus ideas acerca de las maneras de relacionarse con seres suprahumanos. Es necesario tomar seriamente en cuenta la circulación de contenido religioso y de validaciones o críticas de ideas religiosas, en los medios de comunicación, en libros publicados por editoriales seculares, en películas y series de televisión y en las redes sociales.

5 Para una exposición más detallada y teórica y bibliográficamente fundamentada de estas premisas, ver Frigerio (2018 y 2020). En este trabajo estoy más interesado en presentar ejemplos empíricos que sustentan una visión alternativa.

No pretendo insinuar que no hay estudios relevantes ya realizados que puedan tocar estos diferentes puntos. Sin embargo, todo el conocimiento que hemos acumulado que muestra la existencia de distintos espacios de sociabilidad religiosa extra-institucionales, así como la relevancia de agrupaciones de muy diversa índole y permanencia en el tiempo a través de las cuales se transmiten y aprenden maneras de relacionarse con los seres suprahumanos, *no ha sido colocado dentro de una argumentación mayor* que muestre las limitaciones de nuestras formas usuales de visualizar la situación de las religiones. Estos aportes no se suelen concebir como relevantes al estudio o la teorización de la “diversidad religiosa” sino como contribuciones a subáreas específicas, como la “religiosidad popular”, la “Nueva Era” o la “antropología de la salud”. No se piensan como aportes a un replanteo general de la manera en que pensamos la producción religiosa, que sigue siendo eclesiocéntrica, modernocéntrica y catolicocéntrica (ver Semán, 2014 para una de las primeras críticas al respecto, también Parker, 2010).

En lo que resta del trabajo, quiero hacer una exposición transversal a las distintas áreas en que solemos dividir nuestro estudio de la religión (y/o de campos “conexos” a ella) para mostrar cómo circula y se (re)produce conocimiento religioso de manera cotidiana (y más antigua de lo que suponemos) en contextos que no siempre son considerados “estrictamente” (o *legítimamente*) “religiosos”.

2. La variabilidad de espacios de sociabilidad religiosa y de organizaciones de movimientos religiosos

a) Los soportes sociales del circuito alternativo de la espiritualidad Nueva Era

En este muestrario de ejemplos de espacios de sociabilidad religiosa, colectivos religiosos y organizaciones de movimientos religiosos de la más diversa índole, comenzaré por el área donde, al menos localmente, este tipo de espacios y agrupaciones laxas ha sido más reconocido: el de la espiritualidad Nueva Era –quizás porque para muchos no es exactamente “una religión” y entonces no hay que buscarla en las agrupaciones donde tradicionalmente se produce y transmite–.⁶

Siguiendo a Carozzi (2000) y a Heelas (1996), considero que el núcleo principal de ideas del marco interpretativo de la Nueva Era –*que mejor permite construirla como un objeto de estudio claramente distinguible de otros que le son afines*, o de otras prácticas que estarían más bien en su periferia– está comprendido por los siguientes postulados: 1) la idea de la existencia de una chispa divina o un “*self* sagrado” dentro de cada individuo, 2) la idea de *desarrollo* espiritual, como modo de contactarse con o manifestar ese *sacred self*, lo que elimina las barreras del “ego cotidiano” que lo ocultan, 3) dentro de una *cosmovisión holista* que postula relaciones necesarias entre ese *sacred self*, la naturaleza y el cosmos –de modo tal que el desarrollo o la transformación en uno afecta a los demás (Frigerio, 2013)–. La idea de “un interior bueno y sagrado” (Carozzi, 2000) que

6 Recordemos su crítica categorización como “nebulosa mística-esotérica” o su encuadre usual dentro de la “espiritualidad” “posmoderna”.

es necesario contactar o manifestar por distintas prácticas y técnicas es clave para distinguir una cosmovisión *new age* de otras que también pueden ser holistas pero que partirían de una noción de persona más acorde con la vigente en sociedades tradicionales (ver Semán, 2001 para el holismo de los sectores populares) y no, como la de la Nueva Era, especialmente apropiada para sectores medios ilustrados urbanos (Frigerio, 2013).

Más allá de esta definición de las características teológicas *inmanentes* de la Nueva Era, a los propósitos de este trabajo conviene señalar que esta búsqueda y desarrollo del *self* sagrado se da a través de la circulación por (muy) distintos tipos de agrupaciones que componen un “circuito alternativo” (Magnani, 1999; Carozzi, 2000). En este circuito, a través de talleres, seminarios, cursos o participaciones grupales prolongadas, los individuos van aprendiendo cuáles serían las características de este *self* sagrado así como las maneras adecuadas para contactarlo y desarrollarlo y proyectarlo hacia las acciones de su vida cotidiana. Las formas de transitar por este circuito son muy variadas e idiosincráticas, pero como argumentó y mostró localmente Carozzi (1999), es en la *interacción* con estos diferentes tipos de colectivos y sus gurúes y otros participantes que el individuo aprende el vocabulario de motivos (*vocabulary of motives*) que le permitirá sostener y reafirmar su “autonomía”. El individuo *aprende a manifestar* que es “autónomo” al circular por estos espacios de encuentro social –de naturaleza muy diversa– que valoran la enunciación verbal de esta “autonomía” (al tiempo que la *enseñan*) (Carozzi, 1999). Como señala Wood:

En el caso de la sociología de la espiritualidad, un inductivismo naïve ha resultado en que las declaraciones de los individuos de que están ejerciendo autoridad sobre su vida espiritual se ha trasladado a-criticamente a las afirmaciones sociológicas de que este es realmente el caso. Los sociólogos han transformado los discursos nativos sobre el control de la propia vida en pronunciamientos analíticos de que efectivamente se ejerce la autoridad del yo (self-authority.) (Wood 2010: 270)

Entre las varias posibilidades de creación y diseminación de “*las prácticas religiosas conocidas como neoesotéricas*”, Magnani señala: “*consultorios, academias, centros, tiendas, librerías, puestos, escuelas, asociaciones*” (1999: 113; 127). Todas estas modalidades involucran situaciones y niveles de “grupidad” muy diversas, con muy diferentes grados de perduración en el tiempo (desde pocas horas hasta cursos de meses) y grados de organización formal y reconocimiento legal también muy variable.⁷ Pero todas ellas son relevantes porque en ellas se *aprenden*

⁷ Brubaker (2002) 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 intercomunica de manera efectiva, y posee un sentido de solidaridad, una identificación corporativa y la capacidad para un accionar colectivo.” 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

maneras de conceptualizar y relacionarse con los seres suprahumanos (o, en estos casos, de desarrollar el propio *self sagrado inmanente*).⁸ Por las características del circuito, probablemente no se produzcan ni sugieran *identificaciones* religiosas (salvo, quizás, la identificación personal de “buscador”). Estas distintas formas de reunión e interacción social han sido notadas pero poco teorizadas y prácticamente nunca consideradas como parte de *una tipología de grupos religiosos* (probablemente porque ellos tampoco se identifican como “religiosos”). Los estudiosos prefieren brindar explicaciones más macrosociológicas para dar cuenta del atractivo y la expansión de este movimiento.⁹

b) La creciente eclesificación de las devociones a santos populares

Más arriba, sostuve que la religiosidad popular ha sido el lenguaje analítico más común con el que más hemos intentado diferenciarnos de los estudios académicos anglófonos y francófonos de la religión. Las particularidades históricas del proceso de conquista y colonización de Latinoamérica, los substratos indígenas y africanos de nuestras culturas y sociedades han dado como resultado “modernidades alternativas” diferentes a la europea o norteamericana que es preciso comprender de maneras diferentes. Para interpretar las particularidades de nuestra “religiosidad popular” usualmente se recurrió a conceptos como “matrices culturales sincréticas” o “lógicas simbólicas” (Ameigeiras, 2008 y 2011; Parker, 1993), que invocaban un contexto cultural y un desarrollo histórico específico pero que no se engarzaban suficientemente bien con los estudios de caso para ver la agencia individual y colectiva que actuaban por debajo de (o más allá de) la sobredeterminación de “clase” y “cultura”.¹⁰

Aún en los contextos celebratorios que patrocina la Iglesia Católica –las grandes fiestas en los días de los santos por ella reconocidos– se puede ver cómo los propios fieles hacen utilizaciones heterodoxas del tiempo, el espacio y los símbolos propiciados por la institución que revelan la vigencia de ontologías muy diferentes de la católica. Un buen ejemplo es la celebración en Buenos Aires de San Cayetano, el muy popular patrono del trabajo, cada 7 de agosto.¹¹

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; 2003)–.

8 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).

9 Semán y Battaglia señalan que en la última década “las ideas de la Nueva Era han cambiado su estatuto [...] De un conjunto de prácticas y representaciones que se instalaban, legitimaban y desarrollaban en instituciones específicas y en círculos de entendidos ha pasado a ser un lenguaje cotidiano y masivo. Mientras durante los años 1990 ciertas ideas circulaban en talleres restringidos [...] en la actualidad están omnipresentes en el lenguaje cotidiano e inscriptas en circuitos de prácticas menos exigentes” (Semán y Battaglia, 2012: 449). Actualmente estaríamos transitando “la nueva era de la Nueva Era” (Semán y Viotti, 2015)

10 No pretendo en este breve apartado hacerle justicia a las múltiples reflexiones latinoamericanas sobre religiosidad popular –para reseñas específicas y agudas al respecto ver Carozzi, 2005; Martín, 2007 y 2009; De La Torre, 2012 y De La Torre y Martín, 2016–.

11 Desde mediados de la década de 1980 hasta la actualidad, asistí en múltiples oportunidades a la festividad de San Cayetano en el barrio de Liniers, en la ciudad de Buenos Aires. La doble fila de fieles (una mucho más larga para tocar al santo, otra bastante más corta para las misas) es un rasgo que se mantiene a través de los años. La presencia de sacerdotes

Desde al menos la década de 1980, y probablemente antes, la iglesia que alberga la imagen milagrosa del santo está rodeada de santerías donde, junto con las de los santos católicos, se venden también imágenes de “santos populares” –no reconocidos por la Iglesia–. De manera aún más importante, se comercializan también conspicuamente las imágenes de *caboclos*, *pretos velhos*, *exús* y *orixás* que se veneran en los miles de templos de religiones de origen afro que hay en la ciudad y el Gran Buenos Aires. De hecho, en la década de 1980 cuando la presencia de estas religiones era casi invisible, la cantidad de imágenes que se encontraban en estas santerías daban cuenta de su indudable existencia. Así, la casa del santo católico más popular en Argentina (seguido de cerca actualmente por San Expedito) está desde hace décadas asediada por evidencias de una visible e importante diversidad religiosa, propiciada por agentes populares seculares que, al producir y vender distintos tipos de imágenes y al educar a sus clientes en los usos de los productos que venden, cumplen un importante y académicamente ignorado rol en la dinámica de la economía religiosa popular de la ciudad (afroumbandista, católica).

Tradicionalmente se realizan dos colas para entrar a la iglesia el día de la festividad, una para tocar al santo, la otra para asistir a la misa. La cola para tocar al santo tiene varias cuerdas de largo (hay gente que se instala con más de una semana de anticipación para ser los primeros en entrar) y es mucho mayor que la de las misas. Esto evidencia una ontología popular muy diferente a la oficial: tocar la imagen es mucho más relevante para los fieles que participar del sacramento eclesial. Los sacerdotes han intentado remediar esta situación en los últimos años. Han salido de la iglesia, instalado un escenario en la calle donde se realizan oficios religiosos, y ubican sacerdotes en distintos puntos de los alrededores para que la gente pueda confesarse o charlar con ellos. Además de las santerías –poco ortodoxamente “católicas”–, las calles están pobladas de pequeños puestos cuyos dueños, pequeños *entrepreneurs* (también) religiosos, venden toda clase de imágenes, católicas o no (aunque preponderen las del festejado, claro). Así, los espacios circundantes a la iglesia (todos los días en las santerías; el día de festejo del santo también en la calle y veredas) se transforman en ámbitos de sociabilidad religiosa alternativa a la propuesta por la Iglesia, en los cuales los fieles pueden escuchar de sus pares testimonios de milagros y aprender formas adecuadas de relacionarse con el santo –el manejo de sus imágenes, formas de realizar pedidos, conexiones holistas existentes entre la salud física-psíquica-espiritual, entre otras–. La propia Iglesia reconoce esta realidad, e intenta controlarla a través de la salida de sus sacerdotes a la calle y la ocupación de estos espacios alternativos por sus propios rituales y clérigos.

Dentro de las mismas celebraciones oficiales de la Iglesia, por lo tanto, los fieles y los agentes religiosos populares crean espacios de sociabilidad religiosa en los cuales puedan manifestar (y aprender con sus pares) ontologías diferentes que pueden involucrar relecturas radicales de símbolos católicos y maneras

confesando en las calles fue particularmente notoria en la celebración de 2017 (aunque puede haber comenzado antes). En otros días, que no eran de fiesta, recorrí las santerías vecinas a la iglesia, para relevar las imágenes que allí se venden.

diferentes de relacionarse con los seres suprahumanos, que abarcan una cantidad mayor que la propuesta desde el mundo “católico”.

Estas relecturas, disputas y la manifestación de ontologías diferentes son mucho más evidentes, todavía, en las actividades llevadas a cabo en los numerosos altares domésticos a santos (reconocidos o no por la Iglesia) y principalmente en las cada vez más numerosas capillitas que se construyen en las esquinas y calles de los barrios (generalmente populares).¹² También, y en mucha mayor medida, en los santuarios públicos dedicados a santos populares que se construyeron en diversas localidades del Gran Buenos Aires y que funcionan como verdaderas iglesias del Gauchito Gil o de San La Muerte.¹³

De la situación más “tradicional” en la que un altar doméstico podía abrirse a los vecinos o parientes cuando fuera necesario, y al vecindario en general en la fiesta del santo, hemos pasado a un creciente proceso de eclesificación de (al menos algunas de) las devociones populares (Fidanza y Galera, 2012; Frigerio, 2016b).¹⁴ Esto es evidente cuando se erigen templos 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”). Por ejemplo, uno de los templos de San La Muerte en Buenos Aires ofrece bautismos y casamientos, consultas “espirituales” diarias, fiesta con procesión, música y misa el día del santo y crecientemente suma devociones a otros santos populares (San Jorge, la propia Santa Muerte mexicana) como forma de tener un calendario religioso anual del cual los devotos pueden participar.

Los templos más grandes del Gauchito Gil y de San La Muerte en el Gran Buenos Aires se caracterizan por ser amplios espacios abiertos con uno, dos o más galpones con imágenes, altares, espacios de curaciones, mesas para comer asado y escenarios musicales (Frigerio, 2016b). Funcionan, además, como lugares de reuniones semanales o mensuales para escuchar y bailar chamamé –música de la provincia de Corrientes, de donde viene originalmente el culto a estos santos, que en las fiestas religiosas es también bailado pero ya como una ofrenda al santo celebrado–.

Existen actualmente, entonces, toda una gama de altares donde los devotos pueden rendirles culto y, sobre todo, interactuar con otros devotos; consultar y ser sanados por los mediadores privilegiados con el santo, o simplemente “estar” con su santo –orat, dejar ofrendas, o comer y escuchar música–. Los antiguos 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

12 Un estudio de Suárez (2016) muestra que un 55% de su muestra de creyentes residentes en villas miseria tenían altares domésticos.

13 Estudios recientes realizados en México también dan cuenta de la importancia de los altares domésticos (De la Torre y Salas, 2020; Gervasi, 2020), así como de la creciente eclesificación de cultos populares como los de La Santa Muerte y el Niño Fidencio (Hernández, 2016; Gervasi, 2020).

14 He realizado trabajo de campo en altares de San La Muerte y el Gauchito Gil desde el 2000 en la ciudad de Buenos Aires y desde 2013 en altares del Gran Buenos Aires.

los barrios; con altares domésticos de cierto tamaño que devienen semi-públicos y cuyos dueños pueden oficiar de curanderos; con casas transformadas en altares públicos con días de consulta, de fiesta y de otros oficios. También con grandes fiestas los días de los santos realizadas en pequeños campos –ya más donde el Gran Buenos Aires se disuelve en la Pampa– en los cuales también se realizan festejos, en otras fechas más seculares, como el Día del Niño o recitales de chamamé –que permiten utilizar el espacio regularmente–. En todos estos espacios y encuentros colectivos, los devotos pueden reafirmar su condición de “promeseros” (del Gauchito Gil, de San La Muerte, o de ambos), que crecientemente pasa a ser su identificación religiosa *personal* más importante –aún cuando su identificación *social* pueda seguir siendo la de “católicos”–.¹⁵ En estos muy variados espacios de sociabilidad, que en su forma más organizada entran muy claramente en la categoría de organizaciones de movimientos religiosos, aprenden las cualidades de los seres suprahumanos a los que rinden devoción, así como las formas apropiadas de relacionarse con ellos. Esto se hace a través de la interacción pedagógica con otros devotos y/o con los mediadores privilegiados –los dueños de los santuarios o sus acólitos ayudantes–.

c) Las “consultas individuales” como espacios de sociabilidad religiosa

En un trabajo pionero, Carozzi (1993) mostró como la consulta individual con una *mãe de santo*, aún 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, con el 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 (o el) consultante del tipo y calidad de seres suprahumanos existentes con los cuales relacionarse para su propio beneficio podía verse modificada significativamente.

En este caso se trata de un especialista religioso de un grupo minoritario que crea identificaciones religiosas (“umbandista”). Como he señalado más arriba, las “consultas espirituales” individuales también son frecuentes en los nuevos santuarios públicos para el Gauchito Gil o San La Muerte. Además de organizar las fiestas multitudinarias anuales, los dueños o cuidadores de santuarios suelen brindar dos, tres o cuatro días a la semana consultas espirituales a los devotos, que recurren a ellos por problemas de salud, dinero o amor. Estos mediadores privilegiados con el santo y/o sus ayudantes se transforman en “otros significantes” que transmiten visiones holistas –o confirman las de sus pacientes– que concatenan la salud física, con la psíquica y con la espiritual y prescriben maneras apropiadas de mantener relaciones benéficas con los seres suprahumanos. La relación con estos mediadores privilegiados puede llevar

15 Ver Frigerio (2007) para una discusión de los niveles de identificación (“identidades”): personal, social y colectiva.

a que sus consultantes adopten la identidad de “devoto” –o, de manera aún más comprometida, la de “promesero”– de sus santos (algo particularmente importante para devotos del Gauchito Gil y de San La Muerte). Esta identificación puede ser muy relevante a nivel de la *identidad personal*, y aún de la *colectiva* –los promeseros se reconocen como tales, y emprenden viajes conjuntos a los santuarios más conocidos en Corrientes, o visitan los santuarios del Gran Buenos Aires en las fechas correctas, dejan ofrendas y bailan chamamé en honor a sus santos–. En la mayor parte de los contextos de interacción cotidiana, su identidad social seguirá siendo la de “católico”, pero para su identidad *personal* la condición de promesero será particularmente importante.

Hay otros casos en los cuales las consultas espirituales parecen no afectar de manera alguna las identificaciones religiosas (en ninguno de los tres niveles: personal, social colectivo) pero sí pueden tener incidencia, de todas formas, en las maneras en que las personas se relacionan con los seres suprahumanos. Esto sucede con los especialistas a los cuales solemos considerar “tan sólo” “curanderas”, “adivinas” 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”, entre otros. Como estas interacciones suelen ser meramente individuales y no crean congregaciones de creyentes (sino apenas una clientela) solemos asignarlas –siguiendo una tradición que nos viene al menos desde Durkheim– al rubro de la “magia” y no de la “religión”.

Sin embargo, casi siempre estas/os especialistas tienen símbolos religiosos o altares de manera muy visible en los lugares donde brindan consultas y recetan trabajos, oraciones o comportamientos relacionados con santos u otros seres poderosos que promueven nuevos significados y maneras de relacionarse con estos seres suprahumanos. Aunque no proponen identificaciones religiosas, fomentan interpretaciones heterodoxas de símbolos religiosos provenientes de las iglesias instituidas o de religiones minoritarias.

De manera más específica, podemos afirmar que:

- Pluralizan el espectro de seres suprahumanos con los cuales sus consultantes pueden relacionarse (añadiendo, por ejemplo, al Gauchito Gil a Iemanjá o a la Pomba Gira de las religiones afrobrasileras, aunque descontextualizadas de las cosmovisiones originales).
- Rejerarquizan los seres suprahumanos católicos (le pueden otorgar más importancia a San Jorge o a San Expedito o a cualquier santa de su preferencia sobre Jesucristo o la Virgen).
- Promueven nuevas maneras de relacionarse con ellos.
- Generan o reafirman nociones holistas de la persona, que vinculan los planos físico-psicológico-espiritual-social y hasta cósmico en la búsqueda de la salud o el bienestar de sus consultantes.
- Validan o incentivan visiones encantadas de la realidad.
- Confirman la existencia de seres y energías negativas que los consultantes deben evitar o combatir.

Las interacciones frecuentes con estos especialistas –que pueden ser puntuales y acotadas, o frecuentes y regulares hasta durar años– pueden no producir

cambios en las *identificaciones religiosas* de las personas, pero sin duda acarrearán modificaciones de las *creencias y prácticas religiosas* de sus consultantes.

Este tipo de consultas individuales en las que intervienen símbolos religiosos y seres suprahumanos para resolver todo tipo de problemas (y no sólo de salud) tienen una larga historia en la Argentina, pero han sido poco estudiadas. Cuando aparecen en estudios académicos, lo hacen principalmente y solamente como “curanderas/os”, cuya relación con el campo religioso de la época es cuanto menos tenue –siempre se resalta en cambio su relación con la medicina biomédica y su relación de competencia con los médicos profesionales.

La presencia de estos practicantes en nuestro país es visible desde al menos 1869, cuando el primer censo realizado en ese año mostró que el número de curanderos existentes duplicaba al de los médicos.¹⁶ Lejos de perderse en la irrelevancia con el avance de la medicina científica, las adivinas/curanderas continuaron populares en la ciudad de Buenos Aires durante toda la primera mitad del siglo XIX –lo que causó la preocupación de varios medios de comunicación de la época (Bubello, 2008a)– y llegan hasta nuestros días, donde los medios más que incentivar campañas en su contra resaltan, de manera periódica su extrañeza ante su presencia. Casi con la regularidad de un reloj, periodistas de los principales medios cada tres o cuatro años realizan notas sorprendidos ante “la moda de las brujas” –como si no tuvieran una tradición centenaria en nuestra ciudad.

Académicamente, las adivinas y brujas han caído dentro del subcampo de estudios del ocultismo y las curanderas, previsiblemente, dentro del de “curanderismo” (área que parece haberse ubicado dentro de la antropología de la salud o de los estudios históricos). Son escasos, por no decir casi nulos, los estudios de antropología o sociología de la religión que en Argentina hayan abordado estos temas (por una división algo arbitraria de las subáreas de incumbencia, como argumenté en otro trabajo) (Frigerio, 2019b). Es claro que la división entre “adivinas”, “brujas” y “curanderas” (y sus símiles masculinos) es absolutamente arbitraria: frecuentemente sus actividades se sobrepone o es muy difícil distinguirlas empíricamente –más allá de cómo algunas practicantes se autoidentifican o qué nombres, también arbitrarios, utilizan los medios que los estudiosos analizan para pesquisarlas–.

Varios de los trabajos sobre el tema realizados por historiadores o por antropólogos señalan la relación estrecha que se suele establecer entre curanderos y religión, ya sea porque éstos se sienten portadores de, o beneficiados por, un don divino, porque curan por la gracia de Dios, porque utilizan símbolos u oraciones religiosas (mayormente católicas) o porque invocan a santos y vírgenes católicas. Esta relación ha sido encontrada tanto en estudios históricos como en estudios contemporáneos, en el interior del país, en contextos rurales (Idoyaga Molina y Sarudiansky, 2011; Strasser, 2014; Bubello, 2008b; Dahhur, 2019a), pero también en contextos urbanos (Fleitas 2007, Oliszewski 2016) y en el Gran

16 El Censo de Población de 1869 identificó para todo el territorio de Argentina 1047 curanderos, más del doble de los médicos contados, que llegaron a 458 (Rodríguez, Carbonetti y Andreatta, 2013).

Buenos Aires (Viturro 1998, Prelorán et al. 2001). Pocos trabajos, sin embargo, se focalizan en esta relación, quizás porque la consideran de carácter impuro e interesado o como una mera forma de evitar acusaciones de ejercicio ilegal de la medicina, etc (Oliszewski, 2010). Buena parte de los análisis que señalan algún tipo de relación entre curanderismo y religión no la examinan en profundidad, ya que están más preocupados por temas relacionados con la salud: la efectividad simbólica, la relación con los médicos, el tipo de hierbas o medicinas utilizadas, las modalidades del pago. Por el encuadre subdisciplinario de los estudios, el aspecto terapéutico está siempre enfatizado por sobre el religioso (ver: Idoyaga Molina, 2015 y Dahhur, 2019b). No hay nada necesariamente malo en este tipo de énfasis, pero es hora de considerar la relevancia de estos agentes mágico-religiosos también para la economías religiosas de nuestras sociedades –y no sólo para los “sistemas terapéuticos”–.¹⁷

d) Diferentes espacios de sociabilidad y niveles de grupidad en religiones minoritarias

Para 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 constituidos”.¹⁸ 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.

Aún 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.

17 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 argumenté en otro trabajo, sin embargo, mi definición de “religión” es diferente de la de Stark y Finke (Frigerio, 2020).

18 He realizado trabajo de campo en templos afroumbandistas de la Capital y el Gran Buenos Aires desde 1985.

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 devocionales (ver Frigerio, 2016b para la creciente interrelación entre la devoción de San La Muerte y la Umbanda).

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 de su práctica. Es interesante ver cómo las sociedades más establecidas en un principio alientan estos “centros familiares”, posteriormente, en un segundo momento, intentan controlarlos, los condenan y prohíben a sus miembros participar de ellos bajo pena de expulsión para luego, a mediados del siglo XX, al notar un estancamiento en su membrecía, 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 1920.¹⁹

Pese a las críticas de los espiritistas y umbandistas ahora ya más “establecidos” e institucionalizados, estas situaciones hogareñas y cuasi-públicas (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.²⁰

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 (2010: 17) ya ha señalado la importancia de las pequeñas iglesias barriales en la expansión del pentecostalismo. Según el autor,

19 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.

20 Otro ejemplo antiguo que merece ser mencionado es la “logia teosófica” que describe someramente el periodista y escritor Roberto Arlt en 1920 (Arlt, 2014).

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.

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 expansión (ver Marzili 2019)– es otra muestra de la atención desmedida brindada a grupos estables, públicos, más numerosos en desmedro de los grupos más informales y semipúblicos.²¹ 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–.

e) La religión a través de la industria cultural y los medios de comunicación

Si en la búsqueda de las maneras en que se transmiten los postulados sobre las formas posibles y efectivas de relacionarnos con seres suprahumanos prescindieramos de la necesidad de hacer referencia casi obligatoria y exclusiva a grupos religiosos con características muy específicas, a contextos (social y académicamente considerados) “apropiados” o a actores sociales “legitimados”, podríamos ver que una manera significativa en la cual estos postulados y relaciones se crean y circulan en nuestra sociedades incluye también la industria cultural, los medios de comunicación y las redes sociales e internet. No me refiero aquí a la “industria cultural religiosa” (Semán ,2014), a las editoriales y medios de comunicación íntimamente ligadas a, o propiedad de, grupos

21 Aunque hay que reconocer que sin duda es más difícil realizar trabajo de campo en estas reuniones más pequeñas y domésticas, el trabajo pionero de Mabel Prelorán (1994; 1995) muestra que no es imposible hacerlo.

religiosos –ni a la utilización que ellos hacen de redes sociales e internet–.²² En este apartado hablo de editoriales y medios de comunicación que se presumen –y son identificados por otros como– “seculares”, que no reconocen ninguna conexión con iglesias, grupos o confesiones religiosas. Sus productos y discursos, por ello, no estarían “espiritualmente marcados” –para utilizar una expresión de Algranti, Ruffa y Castro (2020)–.

Sin embargo, estos ámbitos “seculares” también producen y difunden y, sobre todo legitiman socialmente –o, por el contrario, deslegitiman– ideas y prácticas religiosas que tienen profundo impacto en cómo los individuos visualizan a, y se relacionan con, los seres suprahumanos en su vida cotidiana. Como esta producción no se origina en agentes religiosos, son rara vez, o mucho menos de lo deseable, considerados parte de lo que los académicos de la “religión” deberían estudiar –pero ciertamente participan de lo que Besecke (2005) denomina *conversación social* acerca de la religión–.

Quiero hacer referencia aquí a un ejemplo significativo para la Argentina que no ha sido estudiado como se merece (tampoco pretendo hacer justicia con esta breve reseña). Es el caso de Víctor Sueiro, un conocido periodista devenido autor de *best sellers*, conductor de un programa de televisión y editor de una colección de fascículos para una importante revista semanal. Es un ejemplo poco común, pero revelador, de la producción de significados religiosos de gran alcance y de la interacción que se puede establecer entre los diferentes dominios de la industria cultural. Resulta relevante, también, porque la escasa producción sobre “literatura” y “religión” en el país enfatizó principalmente casos relacionados con la “espiritualidad contemporánea” –quizás porque, como señala Semán (2002: 270) el contexto específico de la Nueva Era ofrece uno de los escenarios más vitales donde se pueden concretar estas potencialidades” (de intersección entre literatura y religión)–. El caso de Sueiro, sin embargo, muestra que hay otras posibilidades de entrecruzamiento.

Luego de tener una experiencia cercana a la muerte en junio de 1990, Sueiro escribe un exitoso libro en el que relata su “vuelta” de una muerte clínica y la compara con numerosos testimonios similares aportados por otros argentinos (la repercusión de *Más Allá de la Vida* hace que al año siguiente continúe con los relatos en un segundo volumen denominado *La Gran Esperanza*). A partir de este éxito, comienza a publicar casi un libro por año (14 entre 1990 y 2006) que venden en total más de un millón de ejemplares. En *Curas Sanadores* (1993) narra las experiencias de sanación de diversos sacerdotes al visibilizar una actividad que la Iglesia, generalmente más sobria y secularizada respecto de la posibilidad de milagros, se esforzaba por mantener disimulada. La aceptación popular del libro, y del término en su título, prácticamente legitima socialmente a la Renovación Carismática Católica, que crecía de manera rauda pero mayormente inadvertida en ese momento.

En volúmenes subsiguientes trata de los ángeles (en dos oportunidades), de los milagros y apariciones de la Virgen o de exorcismos. Su obra promueve un

22 Ver los interesantes estudios al respecto en la compilación de Algranti (2013).

catolicismo encantado al valorizar experiencias extraordinarias de gente común que suelen ser parte de lo que consideramos “religiosidad popular” y que por eso previamente tan sólo habían circulado en revistas o diarios dirigidos a sectores populares. Gracias a Sueiro estos hechos son narrados en libros que devienen *best sellers*, editados por las principales casas editoriales argentinas (primero Planeta, luego Atlántida), exhibidos en todas las librerías y promocionados en medios de comunicación dirigidos a la clase media y media alta. En 1994, Sueiro edita una colección de 12 fascículos denominada “La Argentina Sobrenatural” para la revista semanal *Gente* (uno de los semanarios más importantes en la época).²³ En el 2003, con el material de sus libros y fascículos, produce y conduce un programa de televisión, “Misterios y Milagros”, que se exhibe en uno de los principales canales en horario de *prime time* con gran éxito, siendo apenas superado en audiencia por la telenovela más exitosa del momento. Su rating oscila entre 15 y 17 puntos y es visto por un millón y medio de telespectadores.²⁴

A diferencia de otro caso interesante estudiado por Semán y Battaglia (2012), el de Claudio María Domínguez, Sueiro no se propone como mediador privilegiado entre enseñanzas de líderes espirituales reconocidos y sus seguidores. Tampoco muestra una “actitud de omnivoridad espiritual” (2014: 448), más bien, si mide, lo hace entre las experiencias extraordinarias de gente común que recopila o le hacen llegar a la audiencia que lo mira por televisión o su legión de lectores. Aunque lo acusan de que sus libros y su programa tiene un tinte Nueva Era, no participa del marco interpretativo de la misma. Si algunos quieren encasillarlo dentro del género autoayuda es más por su énfasis en la “esperanza” (de distintos tipos de ayuda celestial o de que la muerte no es el fin) que por lo psicologizado de su mensaje. Lo suyo es más una validación mediática de una visión encantada del mundo afín a la religiosidad popular, lo que le trae críticas desde un periodismo secularizado y obtiene una dispar recepción por parte de la Iglesia. El mismo año de su programa televisivo (2003) recibe uno de los premios anuales “Juntos Educar”, otorgado por la Vicaría de Educación de la Arquidiócesis de Buenos Aires (encabezada por su amigo Jorge Bergoglio, entonces arzobispo de la Ciudad y ahora Papa Francisco I), otro obispo, de la Comisión de Fe Cultura del Episcopado, afirma que él “no leería sus libros y tampoco se los recomendaría a mis fieles. Eso no es religioso, es otra cosa. Es fácil tener una Virgen que llora, yo prefiero la sobriedad de la fe”. Estas palabras reflejan la posición usualmente adoptada por la Iglesia argentina, que es muy cauta y hasta reticente respecto de los milagros.²⁵

23 En 2007, luego del fallecimiento de Sueiro, su hija editará una segunda colección –ahora de librillos– para la misma revista que lleva el nombre “La fe de los argentinos: las vírgenes y los santos que ayudan a la gente”. La “corrección católica” es mayor aún en esta colección que en la anterior: sólo aparecen santos reconocidos por la Iglesia.

24 Como prueba de su popularidad mediática, debemos consignar que la revista *Gente* lo incluye en la tapa anual de “personajes del año” en 1993, 1994, 1995, 1996, 2000 y 2003, y como uno de los “personajes del siglo” en 1999.

25 El obispo crítico es Mario Poli, actual sucesor de Bergoglio como Arzobispo de Buenos Aires. Sus palabras aparecieron en la nota de tapa de la revista Veintitrés dedicada a Sueiro: “El marketing de la fe” (13/2/2003).

Aún más que otros *bestsellers* espirituales actuales como Claudio María Domínguez y Ari Paluch, que según Semán y Battaglia (2012: 449) “realizan su exploración espiritual en terrenos extracatólicos” pero “recentran sus contribuciones dentro de lo católicamente correcto”, Sueiro no busca en otras corrientes espirituales y no se cansa de destacar su propia catolicidad (algo “rebelde”, quizás, en la medida en que reconoce que su énfasis en milagros no es bien recibido por toda la Iglesia). Si bien no todos los misterios y milagros relatados en sus libros, fascículos y programas de televisión suceden dentro de contextos católicos, la mayoría sí lo hace, y tiene como protagonistas a vírgenes, santos o sacerdotes de esa religión. Es muy difícil que alguno de los milagros que relata suceda dentro de otras religiones socialmente identificables (no parecen poder causar milagros ni los judíos, ni los islámicos, evangélicos o afrobrasileros).²⁶

Si bien se declara respetuoso de todas las religiones, Sueiro claramente delimita una frontera entre los milagros auténticos, que son los que él muestra, y los falsos, promovidos por otras iglesias, apenas en busca de dinero de los fieles. Esta posición queda clara y es enunciada frecuentemente en las muchas entrevistas que le realizan en programas de televisión, de radio o en medios gráficos de amplia circulación nacional con motivo de la salida de cada nuevo libro.

Un ejemplo, tomado de una entrevista al diario *La Nación* (28/11/2004):

—Mi enfoque de las cosas es inevitablemente cristiano, ya que eso soy y, como tal, también guardo gran respeto y amor por las otras religiones serias”.

—¿Hay otras religiones que a su juicio carecen de toda seriedad?

—Sí, hay muchísima chantada.

—¿Cómo se pueden distinguir las unas de las otras?

—El primer punto para advertir la chantada es que quien representa la supuesta religión te pida dinero para formar parte de ella. La Iglesia Católica, que es la mía, también pide en la misa; pero el que quiere pone, y el que no, no. Todas las religiones tienen que alimentarse de alguna manera. Pero lo importante es ver en qué gastan la plata. Yo sé en qué lo gasta mi Iglesia: Cáritas es el nombre y apellido de aquello en lo que se utiliza el dinero. Hay otras creencias a las que sólo les interesa sacarle plata a la gente. Estamos cansados de verlas por televisión; fueron apareciendo como hongos. (N. del A: en obvia referencia a los pastores neopentecostales de la IURD que ocupan las trasnoches televisivas)

—¿Por qué tienen tantos fieles?

—Porque la gente está desesperada, necesita creer en algo. Y éstos ofrecen todos los milagros del mundo.

—¿Por qué no acude a las religiones tradicionales esa gente ávida de fe?

—No puedo hablar en nombre de todas las religiones tradicionales, pero sí de la mía, que es la que amo y con la que tengo problemas personales a menudo. Cuando empecé a hablar de los milagros, hubo más de un obispo que en vez de

26 En este sentido, su obra es comparable con la de otra personalidad mediática de los años 70s, el sacerdote jesuita González Quevedo, que en múltiples programas televisivos y de radio de la época, así como en entrevistas para medios gráficos, utilizaba su condición de “parapsicólogo” “científico” para proclamar que “milagros verificables, sólo dentro de la tradición católica, apostólica, romana”.

darse cuenta de que yo estaba apuntalando la religión, me juzgaba como new age. Tuvieron que pasar catorce libros para que dejaran de desconfiar de mí, *que estoy en la misma trinchera que ellos*. (mi énfasis)

Más allá de su sostenida visibilidad y presencia mediática durante casi una década y media (entre 1990 y 2006, año que fallece) la relevancia de la obra de Sueiro está dada también por el hecho de que el éxito de sus libros abrió el camino para que las grandes editoras del momento (Planeta, Sudamericana Atlántida, Bruguera) publicaran otros volúmenes sobre milagros, *también exclusivamente dentro de la tradición católica*. Siguiendo la línea trazada por Sueiro, estos libros tratan de apariciones de la Virgen en la Argentina, sanaciones milagrosas por sacerdotes católicos argentinos como el Padre Mario y el Padre Ignacio o el sacerdote carismático colombiano Darío Betancourt.

Fuera de esta rama de publicación de textos más afines a una tradición católica –que repito, comenzó con el éxito de Victor Sueiro– hay otras dos variedades de textos con características bastante dispares pero que muestran el sesgo catolicocéntrico por detrás de las políticas editoriales. Por un lado, desde la década de 1990, las grandes editoriales también han promovido toda clase de libros de espiritualidad Nueva Era. No sólo los grandes gurús (Coelho, Chopra, Shankar) sino también sus representantes o mediadores locales, como Claudio María Domínguez o Ari Paluch. Esta literatura puede operar transversalmente a las denominaciones religiosas establecidas produciendo mixturas y renovaciones (como señalan Seman y Battaglia 2012: 441) o produciendo comprensiones heterodoxas de premisas católicas, *pero no altera las identificaciones religiosas* –no se pasa del catolicismo a la Nueva Era–.

Por otro lado, es necesario señalar que los grupos religiosos que sí producen transformaciones religiosas –que intentan llevar adelante procesos de conversión que buscan modificar las identificaciones personales sociales y colectivas de los fieles– prácticamente no aparecen protagonizando libros de las grandes editoriales seculares y cuando lo hacen, la imagen que se presenta de ellos no es positiva. De manera similar a la planteada por Sueiro en la cita más arriba, parece que las grandes editoriales también les niegan a las religiones no católicas la capacidad de lograr intervenciones sobrenaturales en la realidad cotidiana. Pese a que la posibilidad de sanaciones milagrosas es uno de los grandes atractivos de las iglesias evangélicas que han crecido hasta abarcar la identificación social religiosa de un 15% de la población, sólo la industria editorial *evangélica* edita libros pregonando sus milagros. Las editoriales seculares mayormente ignoran a los evangélicos y los pocos libros que sobre ellos han aparecido –que intentan explicar su popularidad– presentan visiones bastante negativas. A fines de la década de 1980, cuando su ocupación de espacios seculares de la Ciudad de Buenos Aires (estadios de fútbol, teatros y cines de barrio, plazas) se hizo muy evidente, aparecieron libros que los consideraban parte de una “invasión de las sectas”. Rasgos como la práctica religiosa emocional, su énfasis público y continuo sobre las sanaciones, la sollicitación del diezmo, las vestimentas de algunos de los pastores, la utilización de programas de radio y televisión y la realización de oficios religiosos en espacios seculares, iban todos

en contra del modelo social de lo que sería una “religión”, basado en la Iglesia Católica (Frigerio y Wynarczyk 2008).

Varios libros sobre el peligro de las “sectas” del conocido líder de una agrupación anti-sectas tuvieron mucha circulación a fines de los años 80 y principios de los 90 y fueron vitales para justificar y encauzar el “pánico moral” sobre las sectas que se produjo en los medios durante 1992 y 1993, y que afectó distintos ámbitos sociales (Frigerio y Oro, 1998). Los primeros fueron dedicados íntegramente a los pentecostales, tomado entonces como “el modelo” de secta, hasta que otros grupos más pequeños y más desviantes tomaron su lugar (Frigerio, 1993). Pasado el pánico moral sobre las sectas, en esta última década los pocos libros que han salido sobre pentecostales o sobre judíos ortodoxos, por ejemplo, pintan un cuadro bastante negativo de ellos.

A través de todos estos ejemplos, debería quedar claro que la industria cultural es una arena relevante donde se lleva a cabo la *conversación social* acerca de la religión, para usar el término de Besecke (2005). A través de libros, películas, programas o series de televisión se transmiten ideas acerca de cuáles son las maneras posibles, correctas o eficaces de relacionarse con seres suprahumanos.²⁷ Los ejemplos que hemos reseñado brevemente muestran que, al menos en la Argentina, las editoriales han difundido visiones encantadas del mundo que van en la dirección de la propuesta por la religiosidad popular. Para que ello sucediera, fue necesaria la presencia de un autor de éxito, que hizo de mediador entre las experiencias populares y la industria cultural y los medios de comunicación gráficos y televisivos. La espiritualidad Nueva Era también fue incentivada por grandes editoriales, ya fuera publicando las obras de reconocidos gurús internacionales (Coelho, Osho, Chopra, Sai Baba) o de sus mediadores locales.²⁸ Por el contrario, los grupos religiosos que promueven la conversión y la adopción de nuevas identificaciones sociales y personales son ignorados o retratados de manera peyorativa. También es necesario apuntar, siguiendo a Semán y Battaglia, que la lectura de libros no se agota necesariamente en la lectura individual, sino que para el caso de la autoayuda “lejos de ser una lectura

27 También, acerca de las *consecuencias sociales favorables o desfavorables* de un tipo de relación u otro con seres suprahumanas. Los medios masivos de comunicación y la industria cultural “seculares” juegan un rol importante en la *regulación social* de las religiones. A la ya mencionada preocupación sobre “sectas” expresadas en libros de buena venta hay que agregarle los numerosos casos de películas extranjeras y series de televisión producidas localmente que usaron contextos y personajes “sectarios” para hacer más atractivas y emocionantes sus tramas y poner en peligro a sus protagonistas reforzando y promoviendo estereotipos negativos sobre religiones minoritarias (ver ejemplos y análisis en Frigerio, 2000). La imagen poco favorable que los medios de comunicación brindan sobre distintos tipos de nuevos movimientos religiosos ha sido abordada por Frigerio (1993), Carozzi (1995), Viotti (2015) y Carbonelli y Mosqueira (2008).

28 Los principales diarios sacaron colecciones de libros de los mismos autores. El diario *Clarín* editó colecciones de Paulo Coelho (2020), Osho (2016) y Deepak Chopra (2017), y *La Nación* de Paulo Coelho (2006), y publicitó abundantemente una de Osho (2013) y otra del Dalai Lama (2013). Por otro lado, Viotti (2018: 244) muestra cómo las revistas de grandes editoriales dedicadas a un público femenino pueden promover “versiones masivas de un tipo de psicología centrada en el entusiasmo y la positividad (que) se pliegan con la espiritualidad Nueva Era en una configuración que se extiende entre lo estrictamente psicológico, lo espiritual y lo moral.”

solitaria es profundamente colectiva desde la recomendación que origina el recorrido de los libros, durante el proceso de comprensión de los mismos y en su asimilación” (2012: 445).²⁹

Por otro lado, la relación entre religión/espiritualidad y literatura no es un desarrollo de la segunda mitad del siglo XX. Ya en las últimas décadas del siglo XVIII espiritistas, teósofos y los primeros orientalistas (por no hablar de Rosacruces o masones) se basaban en una creciente y cada vez más diversificada producción bibliográfica para expandir sus ideas.³⁰ Por nuestra arbitraria división de “temas”, quienes estudian esta producción lo hacen bajo el rubro de “ocultismo (o espiritualismo) y literatura” –quitándolos del “campo (legítimo) de la religión”– pero en todos estos libros también se hace referencia a las relaciones que se deben establecer con seres suprahumanos –en teologías trascendentes o inmanentes (Frigerio, 2016)– y por ello deberían ser considerados, con provecho, como parte de la (antigüedad de la) diversidad religiosa. La diversidad temática de toda esta producción de libros aún no ha sido visibilizada adecuadamente, y el rol relevante de editoriales no ligadas a grupos específicos (y que equivaldrían a nuestras editoriales seculares actuales) como Kier, por ejemplo, recién comienza a ser estudiado y valorado (Parra, 2021).

Conclusiones

He propuesto que la utilización reiterada y continua del paradigma dominante del monopolio católico ha comenzado a brindar retornos decrecientes en nuestros análisis. Por las anteojeras teóricas que conlleva, el paradigma reduce a la diversidad religiosa a una irrelevancia epifenoménica, reconociendo apenas su existencia reciente. En momentos en que la homogeneidad (étnico-racial y cultural) de las naciones es deconstruida y puesta en duda, la vigencia de una supuesta homogeneidad religiosa hasta hace sólo pocas décadas atrás permanece incuestionada.

He planteado la necesidad de un paradigma alternativo, que permita visualizar la relevancia y antigüedad de la diversidad, buscándola para ello mayormente por fuera de grupos “religiosos” social (y académicamente) legitimados, en una variedad de organizaciones de grupos religiosos y de situaciones de sociabilidad, a través de los cuales se crean y reproducen múltiples maneras de relacionarse con seres y poderes suprahumanos por más que no sean los ámbitos considerados estrictamente o legítimamente “religiosos”.

La búsqueda y teorización de estos ámbitos debe ser transversal a las categorías en las que usualmente dividimos el conocimiento específico en el estudio de lo religioso: “religión”, “espiritualidad”, “religiosidad popular”, “esoterismo”, “salud”. Debe, asimismo, abarcar áreas de la cultura que solemos considerar seculares (como la industria cultural no confesional, los medios de comunicación masivos e internet y las redes sociales). En todas ellas, en organizaciones con distinto nivel de “grupidad” y de permanencia en el tiempo, vehiculizadas por

²⁹ Los autores se refieren específicamente al caso de la lectura de libros de autoayuda pero es seguro que lo mismo ocurre con otros géneros de libros religiosos o espirituales.

³⁰ Para varios estudios de caso en Argentina, ver la compilación de Wright (2018).

agentes que pueden no definirse como religiosos, se crean ideas acerca de la cantidad de seres suprahumanos existentes, sus características, o su distancia radical de –o íntima con– la vida cotidiana y su carácter trascendente o inmanente.

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 usualmente consideradas (meramente) “espiritistas”, “espiritualistas”, “esotéricos” u “ocultistas” –que, según la conceptualización propuesta en este trabajo, también entrarían dentro del campo de incidencia de la “religión”–. 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 deberían ser considerados parte de las economías religiosas de nuestras sociedades.

La argumentación hasta aquí realizada no debe llevar a la conclusión de 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, catolicocéntricos 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.

Referencias bibliográficas

Algranti, Joaquín (2013). *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires, Biblos.

Algranti, Joaquín; Ruffa, María Julieta Ruffa y Monjeau Castro, Catalina (2020), “El gusto por las cosas religiosas: aproximaciones cuantitativas al consumo de bienes culturales y objetos espiritualmente marcados en la Argentina”, *Sociedad y Religión* No. 55, pp. 1-26.

Ameigeiras, Aldo (2011). “Matrices culturales: una clave para el abordaje de las culturas populares en la sociedad actual”, en A. Ameigeiras; B. Alem (eds.), *Culturas Populares y Culturas Masivas*, Buenos Aires, Imago Mundi/UNGS, 25-34.

Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad popular: Creencias Religiosas Populares en la Sociedad Argentina*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional/UNGS.

Ammerman, Nancy (1997). “Organized Religion in a Voluntaristic Society”, *Sociology of Religion* Vol 58, No. 3, pp. 203-215.

Arlt, Roberto (2014) (1920). *Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Interzona.

Besecke, Kelly (2005). “Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning”, *Sociological Theory*, Vol. 23, No. 2, pp. 179-196.

Brubaker, Rogers (2002). “Ethnicity without groups”, *European Journal of Sociology*, Vol. 63, No. 2, pp. 163-189.

Brubaker, Rogers,(2003). “Neither individualism nor ‘groupism’”, *Ethnicities* Vol. 3, No. 4, pp. 553-557.

Bubello, Juan Pablo (2008). ““Caras y Caretas y “esa infame comparsa de malas mujeres...” Notas sobre la estigmatización cultural de las prácticas de curanderismo, hechicería y adivinación durante el Centenario (Buenos Aires, 1900- 1910)” “. En Bravo, María Celia, Gil Lozano, Fernanda y Pita, Valeria (comps.). *Historias de luchas, resistencia y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX*, Editorial de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, pp 335-360.

Bubello, Juan Pablo (2008b). “Magia, milenarismo y represión judicial en una sociedad de frontera del norte patagónico: el juicio a Gerónimo Solané (1871-1872)”, *Revista de Historia* No. 11, pp. 73-93.

Carbonelli, Marcos y Mosqueira, Mariela (2008). "Luis Palau en Argentina": Construcción mediática del cuerpo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad", *Enfoques*, Vol. 20, No. 1-2, pp. 153-175.

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 Folklóricas* No. 20, pp. 13-21.

Carozzi, María Julia (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo Significados en el Discurso y la Interacción*. Buenos Aires, EDUCA.

Carozzi, María Julia (1999). "La autonomía como religión: la Nueva Era", *Alteridades* Vol. 9, No. 18, pp. 19-38.

Carozzi, María Julia. (1995). "La Nueva Era en la prensa de Buenos Aires", *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, No. 6, pp. 61-65.

Carozzi, María Julia. (1993). "Consultando a una Mãe de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico", *Revista de Investigaciones Folklóricas*, No. 8, pp. 68-78.

Carozzi, María Julia; Frigerio, Alejandro (1997). "Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires", *Religião e Sociedade*, Vol. 18, No. 1, pp. 71-94.

Dahur, Astrid (2019). "La medicina popular bajo la lupa. Concepciones, discursos y prácticas de un arte de curar en la provincia de Buenos Aires (1870-1944)". Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Universidad Católica Argentina.

De La Torre, Renée (2012). "La religiosidad popular como "entre medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas* Vol. 12, No. 3, pp. 506-521

De La Torre, Renée y Eloísa Martin (2016). "Religious Studies in Latin America", *Annual Review of Sociology* Vol. 42, pp. 473-492.

De la Torre, Renée y Salas, Anel Victoria (2020). "Altares vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida", *Encartes*, Vol. 3, No. 5, pp. 206-226.

Di Stefano, Roberto (2013a). "El monopolio como espejismo", *Corpus*, Vol. 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 12 de julio de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/577>

Di Stefano, Roberto (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>

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* No. 1, pp. 6-12.

Fleitas, Mirta (2007). “¿Queremos a Mano Santa!: actores y significados de una revuelta popular acontecida en 1929 en San Salvador de Jujuy”, *Salud Colectiva*, Vol. 3, No. 3, pp. 301-313.

Frigerio, Alejandro (2020). “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””. *Religião e Sociedade*, Vol. 40, No. 3, pp. 21-47.

Frigerio, Alejandro (2019a). “Sobre la importancia de los agentes no-humanos y supra-humanos”. Blog DIVERSA, consultado el 2 de marzo de 2021 en

<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-giro-ontologico-en-el-estudio-de-la-religion-1-opinan-toniol-altman-cosso-y-frigerio/>

Frigerio, Alejandro (2019b). “Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión”. Blog DIVERSA, consultado el 28 de febrero de 2021 en <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/4651-2/>

Frigerio, Alejandro (2018), “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma catococéntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Cultura y Representaciones Sociales*, No. 24, pp. 51-95

Frigerio, Alejandro (2016a). “La ¿‘nueva?’ espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”, *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, No. 24, pp. 209-231.

Frigerio, Alejandro (2016b). “San La Muerte en Argentina: Usos heterogéneos y apropiaciones del ‘más justo de los santos’”. En Hernández Hernández, Alberto (comp.), *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*, Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de San Luis, pp. 253-274.

Frigerio, Alejandro (2013). “Lógicas y límites de la apropiación New Age: Donde se detiene el sincretismo”, en De La Torre, Renée, Zuñiga, Cristina G. y Huet, Nahayelli J. (comps.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México, DF: Casa Chata/CIESAS/ColJal, pp. 47-70.

Frigerio, Alejandro (2007). "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina", en Carozzi, María J. Carozzi y Ceriani, César, (comps.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Buenos Aires: BIBLOS, pp. 61-86.

Frigerio, Alejandro (2000). "No será una secta?": Imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción". *Cuadernos de Antropología Social*, No. 11, pp. 387-404.

Frigerio, Alejandro (1993). "La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina". *Sociedad y Religión*, No. 10, pp. 24-51.

Frigerio, Alejandro y Oro, Ari (1998). "Sectas satánicas" en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil", *Horizontes Antropológicos* No. 8, pp. 114-150.

Frigerio, Alejandro; Wyncarczyk, 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*, Vol. 23, No. 2, pp. 227-260.

Gervasi, Francesco (2020). "¿Quién no lo va a querer, si nos saca de muchos apuros?": Formas cotidianas de expresión de la devoción hacia el Niño Fidencio en la Ciudad de Saltillo", *Estudos de Religião*, Vol. 34, No. 1, pp. 33-59.

Gimeno, Juan; Corbetta, Juan; Savall, Fabiana (2013). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento Kardeciano en la Argentina*, Buenos Aires, Antigua.

Heelas, Paul (1996). *The New Age movement*. Oxford, Blackwell.

Idoyaga Molina, Anatilde (2015). "Enfermedad, terapia y las expresiones de lo sagrado. Una síntesis sobre medicinas y religiosidades en Argentina", *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, No. 22, pp. 15-37.

Idoyaga Molina, Anatilde y Sarudiansky, Mercedes (2011). "Las medicinas tradicionales en el Noroeste Argentino: Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas" *Argumentos*, No. 66, pp. 315-335.

Ludueña, Gustavo (2013). "Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino. Ciencia, religión e institucionalización del espíritu", *Cultura y Religión* No. 6, pp. 42-59.

Magnani, José Guilherme (1999). *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neoesotérico na metrópole*. São Paulo, Livros Studio.

Martín, Eloísa (2007). “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”, en Carozzi, María J. y Ceriani, César (comps.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*, Buenos Aires, BIBLOS, pp. 61-86.

Martín, Eloísa (2009). “From popular religion to practices of sacralization: approaches for a conceptual discussion”, *Social Compass*, Vol. 56, N° 2, pp. 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.

Oliszewski, Denisse (2010). “La figura de Dios como estrategia legitimadora de las prácticas terapéuticas de los curanderos”, *Eä*, Vol. 2, No. 2, pp. 1-20.

Oliszewski, Denisse (2016). “La reproducción del curanderismo urbano en el Gran San Miguel de Tucumán, Argentina”, *Andes*, No. 27, pp. 1-23.

Parker, Cristián (1993). *Otra Lógica en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

Parker, Cristián (2010), “El eclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental”, en Gutiérrez Martínez, D. (ed.), *Religiosidades y Creencias Contemporáneas*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, pp. 47-69.

Parra, Alejandro (2021). “Editorial Kier: su impacto en la constitución del esoterismo en Argentina (1): 1907-1955”. Blog DIVERSA, disponible en:

<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/editorial-kier-su-impacto-en-la-constitucion-del-esoterismo-en-argentina-1-1907-1955/>

Prelorán, Mabel (1994). “A Dios rogando y con el mazo dando”: grupos de oración en La Matanza”, *Revista de Investigaciones Folklóricas*, No. 9, pp. 41-47.

Prelorán, Mabel (1995). *Aguantando la caída*, Buenos Aires, Mutantia.

Prelorán, Mabel; Maravankin, Alicia; Hirsch, Silvia; Pianca, Marina y Kuntz, María Elena de las Carreras (2001). “Margarita Ruales, historia de vida y videncia: una lectura desde la antropología interpretativa”, *Revista de Investigaciones Folklóricas*, No. 16, pp. 87-98.

Rodríguez, María Laura; Carbonetti, Adrián y Andreatta, María Marta (2013). “Prácticas empíricas y medicina académica en Argentina. Aproximaciones para un análisis cuantitativo del Primer Censo Nacional (1869)”, *Historia Crítica*, No. 49, pp 81-108.

Semán, Pablo (2014). “Industrias culturales y religión en las institucionalizaciones emergentes del creer”, en Oro, Ari y Tadvald, Marcelo (comps.), *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidade*, Porto Alegre, Cirkula, pp. 40 - 58

Semán, Pablo (2010). “De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal”, *Cultura y Religión*, No. 4, pp. 16-33.

Semán, Pablo (2001). “Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, No. 3, pp. 45-74.

Semán, Pablo y Battaglia, Agustina (2012). “De la industria cultural a la religión: Nuevas formas y caminos para el sacerdocio”, *Civitas*, Vol. 12, No. 3, pp. 439-452.

Semán, Pablo; Rizo, Valeria (2013). “Tramando religión y best sellers: La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas”, *Alteridades*, Vol. 23, No. 45, pp. 79-92.

Semán, Pablo; Viotti, Nicolás (2015). ““El paraíso está dentro de nosotros”: La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”, *Nueva Sociedad*, No. 260, pp. 81-94.

Stark, Rodney; Finke, Roger (2000). *Acts of Faith: Explaining the human side of religion*, Berkeley: University of California Press.

Strasser, Georgina (2014). “La eficacia terapéutica desde el punto de vista de los sujetos en un contexto de pluralismo médico. El papel de la fe más allá de la cura religiosa”, *Scripta Ethnologica*, Vol. 36, pp. 78-106.

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*, No. 24, pp. 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*, No. 142, pp. 87-111.

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*, No. 40, pp. 343-364.

Viotti, Nicolás (2018). “Psicología positiva y cultura de masas. Una mirada descentrada sobre los saberes del yo en la Revista Ohlalá”, en Plotkin, Mariano Ben Plotkin; Daniel, Claudia; Caravaca, Jimena (comps.), *Saberes desbordados. Historias de diálogos entre conocimientos científicos y sentido común (Argentina, siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, IDES, pp. 244-264.

Viotti, Nicolás (2015). “El affaire Ravi Shankar: Neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina”, *Sociedad y Religión*, No. 43, pp. 13-46.

Vituro, Mariana (1998). “Complementary alternatives in medicine: the case of a religious healer in Buenos Aires, Argentina”, *Scripta Ethnologica*, Vol. 20, pp. 129-141.

Wood, Matthew (2010). “The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavor”, en Turner, Bryan (comp.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. London, Wiley-Blackwell, pp. 267-285.

Wright, Pablo (2018). *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires, Biblos.