

Reflexiones sobre espiritualidad holística, prisiones y esfera pública en Argentina

Nicolás Viotti

Las cárceles de Argentina son el escenario de programas que ofrecen yoga y meditación. ONGs, voluntarios de fundaciones e individuos con vocación solidaria han cruzado los muros de las cárceles para ofrecer una serie de prácticas y recursos de gestión de uno mismo que se proponen mejorar las condiciones de vida de la población y apaciguar el sufrimiento del encierro.

La presencia significativa de una gran diversidad y heterogeneidad de prácticas religiosas y espirituales en dispositivos institucionales de encierro parcial o total vinculados con el sistema penal (cárceles, reformatorios) ha puesto en cuestión el sentido común secular, o católico-secular, que imagina instituciones laicas o con la prioridad del catolicismo como un actor central. En Argentina, como en buena parte de América Latina, la diversidad religiosa institucional no católica se ha concentrado sobre todo en el pentecostalismo y, en menor medida, en prácticas del complejo y variado espacio de la espiritualidad Nueva Era.

Como señala Eva Illouz, las prácticas holistas no resultan importantes sólo por haber transformado el denominado “campo

religioso” como un espacio autónomo sino por constituir dispositivos de subjetivación y de gestión de la vida en un plano más amplio y general de la cultura contemporánea. Por ello, establece que más que cualquier otra formación cultural “el discurso terapéutico ilustra los modos en que la cultura y el conocimiento se han imbricado inextricablemente en las sociedades contemporáneas” (Illouz, 2011: 18). Considerando este diagnóstico de ampliación de la experiencia de la espiritualidad holista contemporánea a tramas más capilares de la vida social, que incluye la industria cultural, las prácticas políticas, económicas y la vida moral en general (Semán y Viotti, 2019), nos interesa reflexionar sobre el proyecto humanitario de personas y organismos que bajo el paradigma del “cambio espiritual” trabajan en el contexto carcelario. En otros términos, entender la difusión y consolidación de tecnologías de cuidado de uno mismo, de desarrollo personal y de trabajo con el “mundo interior” que se manifiestan con el yoga y la meditación entre la población carcelaria de un penal de la provincia de Buenos Aires, en Argentina.¹

Esta indagación no intenta sólo dar cuenta de algunos aspectos de la cotidianeidad de la vida carcelaria, sobre todo la que tiene que ver con sus prácticas de construcción de subjetividades en torno a los saberes y las técnicas terapéuticas, espirituales y religiosas, sino preguntarse también por las relaciones más generales entre espiritualidad, instituciones de encierro y esfera pública.² Con esa

¹ Este trabajo muestra algunos resultados parciales de una investigación que se desarrolla en la Unidad 48, dependiente del Servicio Penitenciario Bonaerense, en el Partido de General San Martín, Provincia de Buenos Aires. Desde 2019 me encuentro desarrollando una investigación destinada a entender la presencia de la espiritualidad holista en contextos de encierro desde un análisis de sus prácticas, sus experiencias y las nociones de persona que se promueven. Participo activamente de reuniones, actividades de promoción con El Arte de Vivir y Proyecto Moksha, dos organizaciones dedicadas al yoga, la meditación y el desarrollo personal que tienen diferentes grados de inserción en penales de Argentina.

² Por “esfera pública” no nos referimos a una instancia normativa secular y autónoma de la presencia de lo religioso o lo espiritual en las sociedades modernas, sino a una zona de negociación permanente que supone, al menos en la modernidad latinoamericana, modos muy específicos y situados de regulación de lo “religioso” (Bos-

intención, partimos de la constatación de que nuestras concepciones habituales sobre el pluralismo religioso se han centrado en demasía en modos institucionales y jerárquicos de la religiosidad, invisibilizando un proceso contemporáneo en el que la espiritualidad se ha convertido en un factor emergente, sin duda minoritario pero no por ello menos significativo, de las instituciones gubernamentales.

En lo que sigue trataremos de desarrollar esa problemática en tres momentos. Inicialmente presentaremos el contexto de la Unidad 48 y las prácticas holísticas en una ecología de diversidad religiosa más amplia de la población carcelaria. Señalaremos cómo este tipo de espiritualidad no constituye sólo una práctica alternativa o exclusiva de un modo de vida vanguardista de los sectores medios urbanos sino un recurso en vías de difusión masiva con presencia institucional diversificada. En segundo lugar, nos centraremos en dos experiencias organizacionales, El Arte de Vivir y Proyecto Moksha, dos fundaciones impulsoras del yoga, la meditación y técnicas de crecimiento personal en cárceles. Allí nos interesa entender la circulación de la idea de “espiritualidad” como categoría usada por la institución, instructores y presos. De modo alternativo a las interpretaciones sobre la adaptación y resistencia a los recursos indirectos de gobernabilidad en la prisión, nos interesa profundizar en el dispositivo holístico de trabajo corporal y espiritual. Finalmente, retomaremos las relaciones entre espiritualidad y esfera pública; indagaremos en algunos aspectos que han aislado el problema de la espiritualidad, sobre todo la constelación de prácticas en torno a la llamada Nueva Era, como una práctica privada, intimista y desocializada y, por lo tanto, desvinculada de la problemática de la esfera pública.

sio, 2018; Frigerio, 2007; Giumbelli, 2013) o, más cercano al caso que nos ocupa, de lo “espiritual” (Giumbelli y Toniol, 2017).

La diversidad religiosa-espiritual en la prisión

Para entender los modos de adaptación y el proyecto de organizaciones y voluntarios que desarrollan el yoga y la meditación en la cárcel, primero es necesario entender el contexto ecológico de la prisión, los proyectos institucionales presentes en el caso específico que nos ocupa y las expresiones religiosas que allí se despliegan.

La Unidad 48 es parte de un complejo penitenciario ubicado en José León Suárez, partido de San Martín, Provincia de Buenos Aires. Para llegar desde el centro de la ciudad de Buenos Aires es necesaria por lo menos una hora de viaje en auto en dirección noroeste. El complejo es relativamente nuevo, fue inaugurado en 2007, alberga alrededor de tres mil internos y cuenta con tres Unidades: la 46 y 47, que acogen población masculina y femenina, y la Unidad 48, que está conformada exclusivamente por varones y supone un régimen cerrado de alta seguridad y un pequeño predio de régimen abierto. La Unidad 48 ocupa un lugar singular en el sistema penitenciario argentino, ya que ha sido un espacio de experimentación con cierta repercusión pública y mediática. Además de los clásicos talleres de oficios, emprendimientos laborales y de una serie de actividades recreativas como teatro, música y dibujo, funciona allí un proyecto educativo de vanguardia. Desde 2009, el Centro Universitario de la Universidad Nacional de San Martín (CUSAM) se ha consolidado como un espacio singular de formación en Ciencias Sociales, que además incluye un centro de estudiantes, una biblioteca y una radio. Una serie de actividades que en la vida cotidiana de la cárcel funciona como un enclave de valores democráticos identificados con una reflexión crítica sobre la institución, y un espacio de producción académica “nativa” sobre la propia cárcel. Ese espacio es para muchos internos un dispositivo de fuerte transformación personal y de subjetivación secular por medio de la educación y los saberes letrados, que se vive de modo alternativo al dispositivo institucional.

La religiosidad ocupa un lugar crucial en la vida cotidiana de la cárcel. El catolicismo adquiere diferentes formas, tanto las que tienen que ver con formatos institucionales de la Iglesia católica como las que movilizan una espiritualidad personal cercana a estilos carismáticos o personales, como otras más capilares. La presencia de sacerdotes católicos como capellanes pretende expandir la institucionalidad de la Iglesia católica y acompañar la fe de los reclusos, pero al mismo tiempo un catolicismo espiritual se encuentra fuertemente arraigado en redes de oración y en prácticas que promueve la Fundación Espartanos, dedicada a difundir el rugby y que cuenta con por lo menos dos pabellones bajo su órbita.³

Como es ampliamente sabido en todos los ambientes carcelarios, el catolicismo eclesial no convive sólo con las versiones espirituales y capilares de movimientos católicos sino con una constelación de prácticas que hacen de la cárcel un espacio singular de la diversidad religiosa. De hecho, si por un lado la versión espiritual del catolicismo como la que moviliza la Fundación Espartanos puede leerse como una forma de presencia más capilar del catolicismo frente a los esquemas burocratizados de las capellanías, el entorno del paisaje religioso carcelario está marcado por otras prácticas que no necesariamente se relacionan con el catolicismo y, aun cuando lo hacen, suponen moralidades y modos de vínculo religioso que se alejan de las definiciones eclesiales.

Existen tres modos de religiosidad que emergen a simple vista en la vida carcelaria y que son los que organizan las formas en que los propios internos se vinculan con la sacralidad. A su vez, estos suponen modos de subjetivación específicos. En primer lugar, el

³ Esta Fundación funciona en la Unidad 48 desde 2009, donde formó el equipo de rugby “Los Espartanos” por iniciativa de entrenadores del San Isidro Club (SIC). En los valores de este proyecto se prioriza la disciplina moral y corporal, el esfuerzo y el trabajo colectivo del deporte, pero al mismo tiempo esos valores están enmarcados en los valores católicos de la superación personal. Las actividades deportivas van acompañadas de prácticas de una espiritualidad católica como rezar el rosario, charlas inspiradoras y prácticas de introspección.

catolicismo espiritualizado, acotado a experiencias singulares y al entorno de los dispositivos difundidos por la Fundación Espartanos en torno al deporte. En segundo lugar, el pentecostalismo con su centralidad en el Espíritu Santo. En tercer lugar, la relación con entidades no humanas como los santos. Asimismo, como veremos luego, esas prácticas conviven con algunas experiencias de espiritualidad holística, fomentadas por organizaciones y voluntarios que ofrecen clases de yoga y meditación, y muestran un espacio emergente vinculado a la espiritualidad Nueva Era.

Como en muchas otras unidades penitenciarias, la Unidad 48 posee pabellones evangélicos. Pablo Tolosa (2016), un interno que desarrolló una investigación para su tesis de grado en el CUSAM, ha analizado los modos de autoridad en un pabellón evangélico de la Unidad 48, indicando cómo conviven elementos seculares de la autoridad propia de la vida carcelaria con la autoridad espiritual, mostrando continuidades en torno a la idea de sumisión y señalando el carácter ascético, así como la expresión emocional y el trabajo con uno mismo.

El trabajo de Tolosa se encuentra en sintonía con otros trabajos sobre el llamado “pentecostalismo carcelario”, que ha sido particularmente analizado como un modo de “pacificación” de la violencia, con beneficio para la prisión y, por lo tanto, como una forma de “gestión institucional tercerizada en un contexto neoliberal”. En esta perspectiva porosa entre la crítica académica normativa y el sentido común progresista secular presente en la opinión pública, en general externa a las perspectivas de los presos, también se ha considerado a la conversión evangélica como un recurso utilitario, exclusivamente como “refugio”, es decir como una estrategia de supervivencia en un contexto hostil. Sin descuidar rasgos realistas de esas descripciones, algunos trabajos han complejizado esos análisis con enfoques más cercanos a la perspectiva de los presos. Por ejemplo, se han mostrado lógicas de intercambio y negociaciones situadas en un marco más amplio de un “dispositivo de gubernamentalidad carcelaria” (Manchado, 2017) y la morfología interna de los “pabellones evangélicos”

que el entorno religioso carcelario promueve, dando cuenta de características específicas del “pentecostalismo carcelario” y modos diferenciales de “pertenencia religiosa”, entendiendo los pabellones evangélicos como instituciones evangélicas de un tipo específico (Brardinelli y Algranti, 2013).

La otra corriente significativa de religiosidad es la que los internos movilizan en su vida cotidiana en vínculos personales con Dios, la Virgen, los santos y con figuras del panteón popular, como El Gaucho Gil y San La Muerte, que articulan rasgos de un catolicismo barroco con elementos indígenas, y también con entidades de religiones de matriz afro brasilera. Son vínculos que además adquieren una forma material muy explícita en imágenes entronizadas en los pabellones o en pinturas y objetos. Estampitas, rosarios, pequeñas imágenes que los presos atesoran y a las que les rezan y piden favores son habituales. También imágenes o figuras más visibles, como por ejemplo pintadas en paredes o entronizaciones de Vírgenes en pabellones rodeadas de velas y rosarios dados como ofrendas.

La presencia evangélica pentecostal y la relación con los santos constituyen entonces dos espacios centrales de la experiencia religiosa carcelaria no católico eclesial de la Unidad 48, que muestra grandes continuidades con una serie de trabajos realizados localmente sobre este tema en diferentes ámbitos carcelarios argentinos. Por ejemplo, el de Miguez (2002, 2012), que ha entendido al pentecostalismo en un sentido más poroso que los análisis centrados exclusivamente en la institución religiosa, poniendo foco en los modos de subjetivación y las configuraciones morales más generales en relación con otras prácticas religiosas (las devociones a los llamados santos populares y las religiones de matriz afro) y saberes seculares (trabajadores sociales, psicología).

Entendemos que ese tipo de análisis posee algunas ventajas para la reflexión sobre la diversidad religiosa-espiritual en contextos institucionales que nos interesa discutir aquí, ya que no se concentra exclusivamente en un grupo religioso o en la prisión como una entidad con límites estrictos (a la que les corresponden modos de

pertenencia y modos de creencia específicos) sino a una trama más amplia de relaciones, saberes y trayectorias que hacen de lo religioso y lo carcelario momentos o circunstancias de una red de relaciones mayor. En ese sentido, tal perspectiva permite leer lo religioso más allá de una correspondencia entre pertenencia y creencia (Frigerio, 2007: 104), en tanto parte de lógicas diferenciales de moralidad vinculadas, entre otros aspectos, con modos de vida y subjetivación diferenciales, que despliegan una diversidad de articulaciones entre mente, espíritu, cuerpo y entidades no humanas y que, en este caso, a su vez, permiten análisis diferenciales en función de configuraciones de clase. En ese sentido seguimos a Miguez (2012: 49) cuando señala que diferentes regímenes de subjetivación y moralidad conviven en ámbitos específicos, e incluso en las mismas personas, y que prácticas y vínculos con entidades o fuerzas no humanas (la religión entendida como relación) son uno de los modos posibles de abordar esos regímenes morales.

Desde esa perspectiva, entendemos, se abren muchas posibilidades para reflexionar sobre procesos simultáneos de subjetivación religiosa y espiritual en el ámbito carcelario, en la medida en que los dispositivos holísticos como el yoga y la meditación no constituyen un grupo religioso ni una iglesia sino una trama de voluntarios y organizaciones con un nivel de flexibilidad y socialidad muy amplio. Al mismo tiempo, ni el yoga ni la meditación son prácticas que supongan principios teológicos estrictos, aunque sí suponen códigos comunes con otras prácticas como el reiki, la lectura de libros de autoayuda o diferentes y variadas técnicas de gestión energética del yo, el trabajo con uno mismo, la manifestación de las emociones, el cuerpo, la superación y lo terapéutico (Carozzi, 2000; Viotti, 2017, 2018).

La Unidad 48 se nos presenta como un lugar singular para este tipo de prácticas, porque allí funcionan diferentes recursos de bienestar holístico. La Fundación El Arte de Vivir, una organización con fuerte presencia pública en la sociedad argentina en las últimas décadas, que articula elementos del neo-hinduismo globalizado con técnicas de desarrollo personal, tiene una presencia intermitente en

la Unidad 48. En su momento más álgido, lograron organizar un pabellón entero que se desarticuló en 2018 por problemas internos de conducta. Esa experiencia es la primera en Argentina, habilitando proyectos de menor envergadura en otras unidades penitenciarias de EADV y de otras organizaciones o profesores de yoga y meditación. Actualmente, la Unidad recibe semanalmente voluntarios de El Arte de Vivir y del Proyecto Moksha, una red de profesores de yoga y meditación, inspirados originalmente por un grupo que simpatiza con el budismo tibetano, que agrupa actualmente voluntarios que cultivan estilos de yoga y meditación diversos y heterogéneos.

Estos recursos han tenido diferentes adhesiones entre los presos. Las experiencias de El Arte de Vivir durante la última década produjeron procesos de involucramiento y formación de instructores dentro de la cárcel. Más recientemente, tanto El Arte de Vivir como Proyecto Moksha reclutan un porcentaje de la población de los pabellones que aprenden semanalmente técnicas de meditación, yoga, concentración y manejo de uno mismo. En esos contextos, el término “espiritualidad” está asociado con una serie de recursos y procesos de transformación. Es utilizado por voluntarios, funcionarios de la cárcel y los propios presos en sentidos diversos, tejiendo una trama de relaciones entre cuerpos, emociones, ideas del “yo” y valores morales que no son homogéneos sino parte de usos diferenciados y sentidos divergentes. En lo que sigue, nos gustaría referirnos brevemente a esa circulación, pero sin perder de vista el impacto de esta multiplicidad de lo espiritual en el contexto carcelario dentro de la problemática mayor de las relaciones entre religiosidad, diversidad y esfera pública.

La espiritualidad en la trama carcelaria

Como hemos señalado, el movimiento El Arte de Vivir y Proyecto Moksha son dos organizaciones que difunden prácticas de meditación, yoga y cuidado de uno mismo en la Unidad 48. Su presencia en

los pabellones supone diferentes niveles de compromiso e institucionalización, tanto con los referentes institucionales de la cárcel como con los internos. A continuación, vamos a dar un breve cuadro sobre estos proyectos y las diferentes ideas de lo “espiritual” que circulan en el ámbito carcelario.

El Arte de Vivir es una fundación de origen indio que nace en California a principio de la década de 1980. Además, es un movimiento que se identifica con el desarrollo personal en base a valores del hinduismo globalizado, con una vocación misionera que dialoga con la emergencia de una sensibilidad Nueva Era de las sociedades occidentales contemporáneas. Fundado por el ¿maestro? indio Ravi Shankar, el movimiento se organiza en torno de la figura del gurú, pero con un nivel de flexibilidad adaptado a la vida mundana moderna, es decir a la lógica del individuo, la libertad personal y el mercado. Las técnicas que más utilizan son la meditación con visualización, pranayama y yoga, que complementan con el vegetarianismo y un control ascético del cuerpo. Dependiendo del grado de adhesión a sus principios, resulta importante un sistema ético basado en la liberación del yo, la reducción del sufrimiento y el elogio de la felicidad como experiencia inmanente, que se difunde en charlas y material textual y audiovisual producido por la misma organización a los fines de transmitir las enseñanzas de Sri Sri Ravi Shankar.

Desde 1990, en Argentina, el movimiento ha crecido con fuerza, adquiriendo en las últimas dos décadas una fuerte visibilidad pública por su presencia en entornos institucionales públicos y privados como escuelas, cárceles y espacios gubernamentales. Esa presencia movilizó fuertes controversias en la sociedad argentina, desplegando críticas tanto de ámbitos católicos como de posiciones seculares, que veían una amenaza a la configuración laicista con prioridad dada al catolicismo o un emergente del neoliberalismo (Viotti, 2015).⁴ El término “espiritualidad” entraba así en el espacio público desde

⁴ Sobre la controversia de las técnicas holísticas en relación con el neoliberalismo ver el trabajo de Cook (2011).

un movimiento que es sólo el emergente de una sensibilidad mayor, mucho más capilar y, que pese a las críticas y acusaciones, mostraba también un amplio nivel de aceptación mediática y social, factor que posiblemente tenga que ver con su epicentro en zonas legítimas de la cultura urbana y las capas medias, en contraste con grupos religiosos minoritarios, como las religiones de matriz afro o el pentecostalismo del mundo popular, pero también con el lugar polisémico que el término “espiritualidad” posee en la polarización más clásica establecida entre religión y secularismo.

Buena parte de las miradas más benévolas hacia El Arte de Vivir tenían que ver con la rehabilitación en cárceles, una práctica que la Fundación realizaba en diferentes unidades penitenciarias de Argentina desde la primera década de 2000, bajo el Programa *Prision Smart*. Considerado “útil” y “eficaz”, este recurso contribuyó a construir la imagen más positiva del movimiento, dimensión secular de ayuda humanitaria con consecuencias prácticas que suelen ser avaladas por estudios “basados en la evidencia” que muestran la reducción de la violencia. Dedicado a difundir las técnicas de desarrollo personal en la población carcelaria, el Programa *Prision Smart* funcionó en la Unidad 48 y llegó a conformar un pabellón entero de practicantes de yoga y meditación, con foco en la lucha contra la violencia y el *stress* de los internos.

El Proyecto Moksha es una organización inspirada en prácticas kaladanda, un tipo de yoga y meditación de inspiración budista que funciona en Argentina desde comienzos de la década de 2000, en la periferia norte de Buenos Aires, y ha formado profesores de yoga y meditación en base a los principios fusionados del budismo tibetano y la tradición india (reconocen como maestros al Dalai Lama y a Trungpa Rimpoche, tanto como a Paramahansa Yogananda). Consideran un método que integra lo que entienden como una combinación entre prácticas externas: ética, asanas, pranayama, cantos, karma yoga, y prácticas internas: estudio de textos antiguos y meditación. A partir de ellas, su propuesta es desarrollar la compasión y la sabiduría, ya que, al integrarlas, aceleran el “proceso de

transformación total del ser” de un estado “contraído y sufriente” al “gozo, la claridad y la paz”.

La incorporación de nuevos voluntarios supuso un crecimiento del proyecto y diversificó la propuesta, haciendo de la inspiración ética y espiritual inicial algo mucho más difuso. Actualmente, componen la organización instructores con trayectorias variadas, con estilos de yoga y meditación muy diversos. Si bien muchos de ellos llevan a los encuentros recursos éticos, como por ejemplo las lecturas de Buda o de una indagación más intelectual, que se leen en rondas y en donde los participantes reflexionan en grupo sobre sus propias experiencias o percepciones, muchos instructores se dedican más a un trabajo corporal y a una meditación con breves ejercicios de reflexión que terminan con la frase: “Que el amor, la luz y la paz brillen por siempre en nuestro corazón. Y que podamos despertar ese amor, luz y paz en todos los corazones”. Por esta razón, el Proyecto Moksha resulta más heterogéneo en las ideas y técnicas asociadas al yoga o la meditación.

Es cierto que entre ambos proyectos existen grandes diferencias. El Arte de Vivir es una fundación con una organización en red a nivel nacional que cuenta con miles de adherentes, simpatizantes y frequentadores de sus cursos y talleres. Además, su anclaje es internacional, con inserción institucional y redes en Europa, Estados Unidos e India. El Proyecto Moksha es una pequeña red de voluntarios y profesores de yoga que, si bien en un principio compartían un estilo y una serie de rasgos cosmológicos comunes, inspirados en una corriente del budismo tibetano, actualmente es un colectivo de profesores de yoga autónomos con estilos y sensibilidades diferentes. Distanciándose de las tradiciones hinduistas o budistas ortodoxas, los usos de ambos grupos de voluntarios de algunos de sus elementos muestran una vocación proselitista de la espiritualidad. En este sentido, resulta importante retomar lo que señala Altglas (2005), quien indica que durante el siglo XX muchas de las ideas y prácticas vinculadas con el hinduismo y el budismo tradicional en los contextos asiáticos se identificaron con movimientos nacionalistas como parte

de procesos de autoafirmación poscolonial, pero en los usos occidentales mostraron una vocación misionera y globalizada, muy adaptada a los valores y principios individualistas de la modernización, ofreciéndose como una alternativa al bienestar personal y una promesa de cambio colectivo en base al “descubrimiento de uno mismo” y a las actividades de voluntariado en proyectos socio-humanitarios.

Los instructores que practican yoga y meditación en la Unidad 48 suelen reivindicar la importancia del voluntariado y la necesidad de difundir esas prácticas transformadoras en la población carcelaria como un proyecto humanitario. Entienden que esas técnicas son parte de un proceso de transformación personal que produce nuevos modos de ser y estar en el mundo que resultan benéficos para las personas y en particular para los procesos que están en una situación de sufrimiento, en la medida en que producen un distanciamiento del pensamiento o de la conciencia intelectual, reponiendo la experiencia encarnada e inmanente (Cook, 2015). A diferencia de los discursos institucionales de la gestión carcelaria, que en general suelen concentrarse en la eficacia en la gestión de la violencia y reivindicar eventualmente los estudios de “base empírica” que muestran esa función de utilidad, quienes entran semanalmente a los pabellones sienten que el voluntariado es parte de un valor humanitario y, además, de su propia transformación personal. Es cierto que la eficacia empírica y los estudios “científicos” son también reivindicados como modos de legitimación, pero no resultan tan cruciales en el día a día de los voluntarios, que suelen priorizar el movimiento de “cambio colectivo” que este tipo de enseñanzas conllevan.

Un aspecto clave de los sentidos del término “espiritualidad”, entonces, tiene que ver con los usos diferenciales del término y su asociación a diferentes redes de estabilización de su sentido. Si para los funcionarios carcelarios, y desde el discurso público de la gestión carcelaria, el “pabellón de yoga” y las prácticas semanales de esas técnicas ayudan a la reducción de la violencia y al perfeccionamiento de la pacificación, tema crucial de la gestión carcelaria, para los voluntarios ese argumento es complementado por la vocación

humanitaria y la misión transformadora de llevarle a una población vulnerable un saber y una tecnología de sí que idealmente les permitirá conocerse a sí mismos, manifestar sus emociones, adquirir una disciplina corporal, encontrar un sentido a la vida y constituirse como personas autónomas con un “proyecto de vida”. Pero ¿cómo es que los propios internos se apropian de esos dispositivos de bienestar holístico? La respuesta a esa pregunta es parte de un análisis en proceso que merece un tratamiento aparte; sin embargo, nos gustaría sugerir algunas hipótesis sobre esa relación.

Como sugerimos, nos interesan los recursos de gestión holística del yo en la medida en que dialogan con formas de subjetivación y moralidad específicos. Así, y a modo de hipótesis, podemos subrayar que estas técnicas y éticas de cuidado de uno mismo suponen modos de autonomización a partir de recursos físico-mental-espirituales que consiguen dialogar con modos previos ya presentes en la población carcelaria.

Este aspecto ha sido analizado y argumentado por Miguez (2002; 2012: 55), quien sostiene que es justamente por estas razones que el pentecostalismo ha tenido una relativa, aunque muchas veces parcial, adhesión entre jóvenes encarcelados. Para este autor, es esa continuidad en la centralidad de un modo de subjetivación holista, que incluye al cuerpo como espacio de experiencia y como código de interacción social pero también de relaciones no dualistas con algún tipo de sacralidad, lo que permite entender desplazamientos entre la cultura carcelaria y el pentecostalismo.⁵ Al mismo tiempo, esa persistencia permite explicar el rechazo de los modelos intelectualistas y dualistas de los recursos terapéuticos de la psicología o de trabajadores sociales, que se mantienen en un horizonte estrictamente secular y en los modelos mentales y sociales de la persona.

⁵ Un elemento que excedería la “cultura carcelaria” y caracterizaría buena parte de la experiencia cultural, los sistemas morales y los modos de subjetivación preeminentes en los sectores populares (Miguez y Semán, 2006).

De modo semejante a lo que señala Miguez para el caso del pentecostalismo, podemos decir que las técnicas holísticas como el yoga y la meditación se encuentran a medio camino entre los recursos de psicologización y autonomización propias de los saberes de la psicología, el trabajo social e incluso de los saberes universitarios difundidos en el contexto del CUSAM, y las moralidades y subjetividades propias de las personas en conflicto con la ley; moralidades que habitualmente se identifican con la cultura carcelaria, es decir modos de subjetivación centrados en el cuerpo, en el “aguante”, categoría que remite a la resistencia corporal y la violencia como código moral de interacción y de persona legítima; moralidad que en términos religiosos se despliega en la materialidad del culto a los santos populares, en los tatuajes y en el cuerpo como modo de comunicación privilegiado con la sacralidad. En ese sentido, entendemos que las técnicas holísticas funcionan como un mediador entre moralidades, formas diferenciales de subjetivación y ordenamiento cosmológico. Muchas de las técnicas del yoga implican sufrimiento, trabajo de esfuerzo con el propio cuerpo que supone continuidades con los modos de corporización de la cultura carcelaria. Al igual que el rito ordálico pentecostal de sentarse arrodillado durante horas orando, como señala Miguez (2012: 56), continúa por otros medios el flagelamiento corporal. Nosotros mismos hemos observado internos que han marcado su cuerpo con el símbolo del *om*, llevando un símbolo de la práctica del yoga a un uso habitual del lenguaje corporal de la flagelación física como el tatuaje. Si mantienen la centralidad del cuerpo, el ejercicio, el esfuerzo y en cierto sentido el sacrificio de la carne que la práctica intensa de yoga implica, esa centralidad es un medio para la concentración en uno mismo, en el trabajo con la interioridad. Es justamente en ese tratamiento corporal donde se abre la posibilidad para hablar de uno mismo, de las emociones y para producir desplazamientos en la subjetividad que incorporen toda una nueva lógica expresiva, autonómica y centrada en la ascesis y el proyecto personal.

El modo dinámico de circulación de la espiritualidad en la Unidad 48 muestra regímenes de realidad muy diferentes según sea el caso de las miradas de los funcionarios, los instructores de El Arte de Vivir, Proyecto Moksha y los presos, que establecen contactos parciales en relación con modos diferenciales de moralidad y subjetivación arraigados en la vida carcelaria, manteniendo muchas veces ambos regímenes de subjetivación como complementarios, pudiendo quedar latente uno mientras el otro se hace más presente o viceversa. Estas formas elementales de la vida espiritual en la cárcel solo muestran una complejidad interna que hace a un escenario más complejo de la diversidad religiosa, secular y espiritual en contextos de encierro, lo que nos lleva a una reflexión sobre el debate con la esfera pública y los análisis sobre el pluralismo.

La espiritualidad holística y la esfera pública

Teniendo en consideración la presencia de prácticas holísticas como las que acabamos de describir en la Unidad 48, nos gustaría volver a la reflexión más general sobre cómo la difusión de este tipo de recursos impacta en las formas de imaginar el pluralismo religioso en contextos institucionales. Y de modo más amplio, cómo el problema de la espiritualidad Nueva Era incide en la reflexión sobre las relaciones entre religión y espacio público.

Las cárceles argentinas han sido parte central de los procesos institucionales de secularización. En conjunto con la escuela pública y con el sistema de salud, conforman una red de delimitación de los sistemas normativos públicos. Sin embargo, ese proceso no debería leerse homogéneamente. No es el lugar aquí para reconstruir una historia sobre las relaciones entre grupos religiosos, sobre todo el catolicismo y el sistema penitenciario, un trabajo que todavía se encuentra en ciernes.

De todos modos, y en función del lugar prioritario dado a Iglesia en el espacio estatal argentino (Mallimaci, 2015), es claro que el

catolicismo ha tenido injerencia en esos ámbitos institucionales de un modo sistemático, como por ejemplo en la creación de las capellanías y en la más reciente pastoral carcelaria. Iglesia y Estado, entonces, más que competir por las almas, ocupan un territorio de acción común en los procesos de subjetivación modernos, en la producción de buenos ciudadanos y buenos católicos, dos caras de una misma moneda que delinear una subjetividad centrada en el individuo. Estos modos de subjetivación, sin duda, supusieron en las primeras décadas del siglo XX procesos de disciplinamiento moral y corporal de las instituciones públicas, sumándole a ese dispositivo el elemento “espiritual” de la pastoral penitenciaria. En este cuadro, es todavía más desconocido el lugar de la diversidad religiosa realmente existente entre la población carcelaria y los modos de lidiar con los dispositivos secularizadores, tanto de los saberes expertos (criminología, higienismo, psicología) como los de la espiritualidad católica. Por ejemplo, no contamos con análisis históricos sobre la llamada religiosidad popular y mucho menos sobre los modos de aceptación, tolerancia o regulación de la lógica mágica en los presidios que, podría especularse, debe haber tenido cierta presencia, en particular porque la mayoría de la población de estas instituciones ha sido reclutada en los sectores populares.⁶

Más recientemente, desde la década de 1980, la presencia evangélica pentecostal en las cárceles ha abierto una discusión sobre la diversidad religiosa que extiende la exclusividad católica eclesial pero también las fronteras entre espacios gubernamentales seculares y religión. Estos límites tienen que ver con sistemas normativos e institucionales, pero también con la vida cotidiana: uso del espacio, la materialidad de símbolos, objetos e imágenes religiosas en los

⁶ Pistas de ello se encuentran en la criminología finisecular, que en connivencia con la teología romanizada han asociado la magia con prácticas desviantes y por lo tanto pasibles de regulación. En el pliegue entre saberes expertos y el catolicismo romano de las primeras décadas del siglo XX el “irracionalismo mágico” constituyó muchas veces un rasgo de tipos raciales “desviantes”, sectores populares y crimen.

contextos carcelarios y también los modos de subjetivación, control de uno mismo y usos del cuerpo.

Aunque se percibe una variedad de proyectos institucionales diversos, las llamadas prácticas holísticas han sido un tema inexplorado en Argentina. Como hemos visto, en el caso de la Unidad 48 que aquí nos interesa, encontramos la presencia de profesores de yoga y meditación que se ofrecen como voluntarios, así como organizaciones consolidadas dedicadas a promover prácticas de crecimiento personal como parte de una “vocación de servicio” que difunden un dispositivo holístico de la subjetividad, muchas veces reivindicando el lenguaje de la espiritualidad como una herramienta de cambio personal.⁷

¿Qué nos dice entonces sobre el problema del pluralismo religioso en contextos carcelarios? ¿Y sobre contextos institucionales en general? ¿Cómo se articula esa nueva presencia con las imágenes habituales de la espiritualidad Nueva Era como una práctica numéricamente restringida, culturalmente poco específica y asociada con la individualización como una reducción de la cohesión social?

En las últimas décadas, el campo religioso se ha visto transformado por la emergencia del término “espiritualidad”, una categoría que atraviesa indistintamente denominaciones religiosas (sobre todo cristianas) e incluso identifica colectivos que rechazan lo religioso pero que participan en modos de vida que reivindican formas

⁷ Algunos trabajos realizados en Europa han advertido sobre la diversificación religiosa y espiritual en las cárceles, preguntándose sobre la nueva función institucional que adquiere lo religioso en esos ámbitos, en contextos de fuerte transformación de los modos de gestión institucional como consecuencia de procesos de liberalización social que tercerizan informalmente la gestión carcelaria. Más recientemente, se ha profundizado la reflexión sobre las lógicas y las perspectivas de los presos, haciendo más complejo el diagnóstico de la tercerización y viendo una serie de matices y articulaciones entre prácticas religiosas. Allí también se ha llamado la atención sobre los modos de regulación diferencial de diferentes prácticas religiosas, los procesos históricos que configuran esas relaciones y la importancia de incluir al “holismo terapéutico” en tanto este desafía las imágenes sobre el pluralismo religioso como una relación entre gestión carcelaria e Iglesias, ampliando la reflexión sobre la secularización, la religión, la espiritualidad y la rehabilitación (Bacci, 2015; Griera y Clot-Garell, 2015).

de subjetivación singulares, englobados bajo el amplio concepto de espiritualidad Nueva Era. Estas formas de subjetivación promueven tanto la relacionabilidad (interacción con los otros, re-vinculación con la “naturaleza”) como el “trabajo interior” y diferentes formas de gestión de uno mismo.

Podemos resumir algunas miradas de sentido común, también presentes en trabajos académicos, sobre este proceso en tres elementos: poca relevancia numérica, inespecificidad cultural e institucionalidad de baja intensidad. Estas miradas hacen de la espiritualidad Nueva Era un fenómeno periférico del campo de estudios de las ciencias sociales de la religión. Las razones de esta jerarquía de temas académicos deberían ser explicadas por variables complejas y múltiples y, una vez más, no es el espacio aquí para hacerlo. Sin embargo, creemos importante repasar brevemente estos tres aspectos de los sentidos comunes sobre el problema.

En primer lugar, es cierto que en América Latina existen pocos datos regionales sobre la identificación “espiritual no religioso” pero hay altas posibilidades de que la identificación “espiritual” pueda convivir con las categorías de identidad religiosa más convencionales que utilizan las encuestas. En el caso de Argentina, que es el foco de nuestra atención, la única encuesta con que contamos (Mallimaci *et al*, 2019) indica, por ejemplo, que en 2008 había 11% de indiferentes en relación con 76% de católicos y en 2019, 18% de indiferentes a la religión contra 63% de católicos a nivel nacional. Es posible que los indiferentes no nos digan mucho sobre otros modos de vínculo con agentes o fuerzas no humanas. Sin embargo, al indagar en la “creencia”, 91% declaraba creer en Dios y nada menos que 65% decía creer en la “energía” en 2008 y, en 2019, 82% declara creer en Dios y un total de 76% dice creer en la energía. Estos datos, si bien muy generales, podrían sugerir un leve ascenso de los “sin religión” y, al mismo tiempo, la consolidación de formas de vínculo con otros modos de sacralidad que necesitamos entender en regularidades generales.

El “sincretismo” ha sido usado como un atributo identificador de la espiritualidad Nueva Era, como un rasgo de inespecificidad

cultural, señalando cómo prácticas diversas y grupos heterodoxos articulaban o combinaban elementos de tradiciones culturales o religiosas diferentes. Estudios clásicos y más recientes que se produjeron en América Latina (Carozzi, 2000; De la Torre, 2013; Frigerio, 2013) reconocieron un “código”, una “matriz de sentido”, una *lingua franca* que se asocia con un trabajo con la interioridad y un esfuerzo por reconectar el yo íntimo con la vida social, la naturaleza y el mundo espiritual. Por lo tanto, si bien en términos de rasgos o elementos culturales y religiosos se percibe un eclecticismo, esa diversidad no debería ser vista como una dispersión (o una “nebulosa” o una “fluidez”) ni ser comparada con la teología sistemática de las religiones institucionales. Existe allí un orden, una coherencia y, leída en su lógica profunda, la espiritualidad Nueva Era posee su propia regularidad. Ello podría mostrarnos un nivel de sistematicidad que incluye a grupos y prácticas diversas, que van desde el yoga, la meditación, entre otras tantas técnicas del yo, hasta la literatura de autoayuda espiritual, programas de televisión o películas inspiradoras.

Un último aspecto es la identificación de la espiritualidad Nueva Era con el individualismo religioso. Uno de los problemas más centrales es que no siempre está claro desde qué posición teórica se entiende al individualismo. En general, es considerado como un proceso de desafiliación o de crisis de lo social, como si la espiritualidad Nueva Era produjese un tipo de autonomía experiencial centrada en el yo sin relaciones sociales. Muchas veces, es subsumida bajo la acusación de “neoliberal”, sin explicar muy bien lo que implica tal término ni la posible multiplicidad de conexiones factibles entre espiritualidad contemporánea y cultura del individuo.

Un movimiento reciente ha producido un desplazamiento crítico con respecto a esos modos más convencionales de entender al individualismo religioso, representado por ejemplo en un trabajo de Heelas y Woodhead (2005) y la idea de espiritualidad como “elección libre”, señalando que en esos espacios se producen un sinnúmero de relaciones sociales, redes entre humanos y no humanos, fuerzas sagradas y jerarquías de poder, que son justamente las que hacen esas

prácticas socialmente eficaces (Frigerio, 2016; ver también en la literatura anglosajona Wood, 2010; Bender y McRoberts, 2012).

En función de este desplazamiento, nos interesa describir un problema de investigación que llevaría a los estudios de la espiritualidad a un nuevo escenario para América Latina. Como ha sido señalado por Bender y McRoberts (2012) y también por Bender y Klassen (2010), la espiritualidad presenta una serie de desafíos importantes a los estudios sociales de la religión y su relación con el espacio público y el pluralismo; desafíos que tienen que ver con el objeto y con los modos de construirlo analíticamente. La relevancia del objeto “espiritualidad” en el espacio religioso y cultural más amplio abre una discusión sobre su uso como categoría analítica, con una intensidad específica diferenciada de la religión o la magia, o como categoría social, es decir en tanto es utilizada por colectivos y personas que, al ponerla en acción, delimitan constelaciones de relaciones y sentidos específicos. Para Bender y Klassen (2010: 2), por ejemplo, la idea de esfera pública se encuentra íntimamente adherida a la de pluralismo religioso y, por lo tanto, al proyecto liberal moderno, con historias locales de estabilización y legitimación social. Ese es un modelo normativo que asocia “religión” a un tipo específico de forma de adhesión y de vínculo con las fuerzas o los agentes no humanos. Al mismo tiempo, las articulaciones contemporáneas de la idea de pluralismo religioso heredan un sesgo restrictivo que tiene que ver con las llamadas religiones mundiales, una impronta que también debería hacernos reflexionar sobre su relación con formas de construcción de la diferencia que son parte de proyectos ideológico-político muy concretos, relaciones entre metrópolis y colonias, y entre Estados nacionales y regiones o grupos subordinados. En sintonía con lo que han planteado para Argentina Frigerio (2002) y Segato (2007), las ideas de diferencia (no sólo religiosa) pertenecen a proyectos nacionales específicos. La idea de “pluralismo religioso”, por lo tanto, en su sentido más convencional afecta los modos de construcción de la diferencia/alteridad, reproduce el proyecto monoteísta cristiano e invisibiliza

morfologías y modos de vínculo que no se apeguen a la estructura eclesial y a la teología sistematizada en un formato textual.

Considerando esta intervención crítica sobre la idea del pluralismo, estos autores plantean el proyecto de una mirada pos plural, no como una etapa temporal que siga al pluralismo en la modernidad occidental sino como un ejercicio o, mejor dicho, un experimento analítico que permita hacer nuevas preguntas sobre los modos de adhesión y los registros múltiples en los cuales la religión o la espiritualidad (en tanto categorías utilizadas por los colectivos sociales) se despliegan. En suma, una operación teórica que permita imaginar el involucramiento en modos de vida sacralizada de forma abierta, y no de un modo prescriptivo o normativo. Por tanto, la espiritualidad necesita ser repensada en su relación con la esfera pública y ello no es un capricho académico. Resulta imperioso para dar cuenta de procesos contemporáneos que nos obligan a nosotros, los investigadores en ciencias sociales, a reflexionar sobre las inercias de nuestras agendas de investigación y a calibrar nuevos conceptos para dar cuenta de una complejidad y una diversidad mayores de las que esa misma inercia nos hace imaginar.⁸

Conclusiones

El contexto carcelario argentino resulta un ámbito adecuado para reflexionar sobre algunos de los espacios de fricción entre espiritualidad, religión y secularismo en la esfera pública. Teniendo en cuenta estas dimensiones en conjunto, pueden revelarse fuerzas y tensiones más generales alrededor de agentes sociales particulares.

⁸ En ese sentido, considero que la categoría “espiritualidad” podría ser útil para pensar más allá de su versión Nueva Era. De hecho, podría ser altamente relevante para comprender formas de religiosidad de matriz cristiana, como el pentecostalismo o el catolicismo de tipo carismático, y de esta manera ayudarnos a reflexionar sobre nuevos modos de acción pública y, por lo tanto, a repensar qué entendemos por pluralismo y por secularización/laicidad.

La utilización del término “espiritualidad”, en este caso, nos permite considerar un aspecto que no siempre se incluye en los debates sobre las relaciones entre religión y esfera pública. Esta distinción entre las diferentes formas de legitimidad o deslegitimidad que cada uno de estos términos conlleva es también, y antes que ello, una diferencia entre modelos de realidad. Más que una estrategia de adaptación de actores que se acomodan en un campo de fuerzas y que, por lo tanto, evitarían el estatuto de religioso, siempre en tensión con lo secular, la espiritualidad parecería constituirse como un espacio intermedio, una red de elementos que construyen realidad en diferentes ensamblajes parcialmente conectados con infraestructuras, artefactos, saberes y tecnologías del yo pero que se despliegan entre voluntarios, presos y funcionarios del servicio carcelario.

Este desplazamiento de la espiritualidad Nueva Era sobre la esfera pública lleva a preguntarnos por su incidencia pública y su incorporación a los debates sobre la secularización/laicidad y el pluralismo/diversidad. Es posible que la centralidad del catolicismo en la vida cotidiana y en los espacios institucionales sea todavía uno de los procesos mayoritarios, y sin duda muy relevantes, de la sociedad argentina y de América Latina en general, pero la diversidad religioso-espiritual que ha alcanzado fuerte visibilidad en las últimas décadas necesita ser releída en toda su complejidad.

Esa nueva emergencia de lo espiritual, sin embargo, no ocurre en un campo vacío sino en función de tradiciones y espacios ya colonizados por imágenes públicas y prácticas que suponen lo correcto y lo incorrecto en relación con lo religiosamente aceptable y deseable. El lugar clásico de la Iglesia católica ha sido aceptado, tolerado e incluso fomentado en el mundo carcelario. Más recientemente, el pentecostalismo ha desplazado ese lugar prioritario y ha adquirido un lugar de fuerte relevancia y controversia. Al mismo tiempo, esas tradiciones han permeado los modos de imaginar analíticamente el propio pluralismo religioso, por eso el registro de las prácticas holistas presenta un desafío para las miradas más convencionales sobre pluralismo religioso en espacios institucionales.

La espiritualidad estilo Nueva Era ha sido parte de los discursos y las prácticas de la contractura hasta la década de 1980, no obstante, en las últimas décadas el desborde de estos valores y prácticas ha producido una trama de sentidos y técnicas que permean espacios institucionales diversos con diferentes niveles de densidad. El caso de la Unidad 48 muestra un foco singular de la presencia pública de la espiritualidad que está en sincronía con un nuevo lugar en el tejido de los dispositivos del gobierno público.

Bibliografía

Altglas, Véronique (2005). *Le nouvelle hindouisme occidental*, París: CNRS.

Bender, Courtney y Omar MacRoberts (2012). "Mapping a field: why and how to study spirituality". *SSRC Working Papers*, Brooklyn/Nueva York: Social Sciences Research Council.

Bender, Courtney y Pamela E. Klassen (2010). "Introduction. Habits of Pluralism", en Bender, Courtney y Pamela Klassen (eds.) *After Pluralism: Reimagining Religious Engagement*. Nueva York: Columbia University Press, pp- 1-28.

Becci, Irene (2015). "Languages of Change in Prison: Thoughts About the Homologies Between Secular Rehabilitation, Religious Conversion and Spiritual Quest"- En Irene Becci y Olivier Roy (eds.), *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, Amsterdam: Springer, pp. 159-176.

Bossio, Pilar (2018). "La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales". *Religião e Sociedade*, 2 (38): 148-173.

Brardinelli, Rodolfo y Joaquín Algranti (2013). *La re-invencción religiosa del encierro. Hermanitos, refugiados y chachivaches en los penales bonaerenses*, CCC/UNQ, Bernal.

Carozzi, María Julia (2000). *La Nueva Era y las terapias alternativas*, Buenos Aires: EDUCA.

Cook, Johana (2016). "Mindfulness in Westminster: The politics of meditation and the limits of neoliberal critique". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1): 141-161.

Cook, Johana (2015). "Detachment and engagement in Mindfulness-based Cognitive Therapy". En Candea, M; J. Cook, C; Trundle y T. Yarrow (eds.), *Detachment: Essays on the Limits of Relational Thinking*, Manchester: Manchester University Press, pp. 219-235.

De la Torre, Renée (2013). "Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age", en Renée De La Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayaeilly Juárez Huet (eds.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, Ciudad de México: CIESAS, pp. 27-46.

Giumbelli, Emerson (2013). "The problem of secularism and religious regulation: anthropological perspectives". *Religion and Society*, 4: 93-108.

Giumbelli, Emerson y Rodrigo Toniol (2017). "What is Spirituality for? New Relations between Religion, Health and Public Spaces", en Mapril, JR, Blanes, E, Giumbelli y E.K. Wilson (eds.), *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*, Londres: Palgrave MacMillan, pp. 147-167.

Griera, Mar y Anna Clot-Garell (2015). "Doing Yoga Behind Bars: A sociological study of the Growth of Holistic Spirituality in Penitentiary Institutions", en Irene Becci y Olivier Roy (eds.), *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, Amsterdam: Springer, pp. 141-157.

Frigerio, Alejandro (2016). "La ¿nueva? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido". *Ciencias Sociales y Religión*, 24: 209-231.

Frigerio, Alejandro (2013). "Lógicas y Límites de la apropiación New Age: donde se detiene el sincretismo", en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayaeilly Juárez Huet (eds.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, Ciudad de México: CIESAS, pp. 47-70.

Frigerio, Alejandro (2007). "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina", en María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas (eds.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina*, Buenos Aires: Biblos y ACSR, pp. 87-118.

Frigerio, Alejandro (2002). "Outside the nation, outside the diaspora: Accommodating race and religion in Argentina", *Sociology of Religion*, 3 (63): 291-315.

Heelas, Paul y Linda Woodhead (2005). *The Spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell.

Illouz, Eva (2008). *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*, Berkeley: University of California Press.

Mallimaci, Fortunato (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Mallimaci, Fortunato, Verónica Giménez Béliveau, Juan Esquivel y Gabriela Irrazábal (2019). "Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina". *Informe de Investigación*, núm. 25, Buenos Aires: CEIL-CONICET.

Manchado, Mauricio (2017). "Caretas y pecadores. Ajustes secundarios, gubernamentalidad y pentecostalismo en las cárceles santafesinas (Argentina)". *Revista Sociedad y Religión*, 48: 191-213.

Miguez, Daniel (2012). "Los universos morales en el mundo del delito. Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización". *Revista de Ciencias Sociales*, 22: 45-63.

Miguez, Daniel (2012). "Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes". *Religião e Sociedade*, 1 (22): 21-56.

Miguez, Daniel y Pablo Semán (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires: Biblos.

Semán, Pablo y Nicolás Viotti (2019). "New Age Spirituality in Argentina: Cultural Change and Epistemological Challenge". *International Journal of Latin American Religions*, 1 (3).

Segato, Rita (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Tolosa, Pablo (2016). “¿Hermanitos o refugiados? Procesos de conversión religiosa dentro y fuera del contexto carcelario”. *Tesina para obtener el título de Licenciado en Sociología*, San Martín: IDAES-UNSAM.

Viotti, Nicolás (2015). “El affaire Ravi Shankar. Espiritualidad y medios de comunicación en Argentina”. *Sociedad y Religión*, 25: 13 – 46.

Viotti, Nicolás (2018). “Más allá de la terapia y la religión. Una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”. *Salud Colectiva*, 13 (4): 241-256.

Viotti, Nicolás (2017). “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional de los afectos”. *Revista Antípoda*, 28: 177-193.

Wood, Matthew (2010). “The Sociology of Spirituality: Reflections on a Problematic Endeavor”, en Bryan Turner (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell, pp. 267-285.