En busca de la diversidad religiosa: pensando la religiosidad desde sus márgenes

Alejandro Frigerio
Universidad Católica Argentina (UCA) y Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Argentina

A diferencia de algunos de mis colegas, mi interés por la religión no nació de una militancia ideológica ni de un compromiso confesional previo, sino de una experiencia directa y casi fortuita con lo que solo puedo describir como el mundo encantado de la religiosidad popular. A mediados de la década del 70 del siglo pasado comencé a estudiar sociología en la Universidad Católica Argentina (UCA) (elección motivada por los conflictos e intervenciones que en aquel momento aquejaban a la universidad pública). En cuarto año cursé Antropología Cultural con Guillermo Magrassi, un antropólogo conocido por su labor de difusión pública en los medios masivos, que transmitía una visión de la realidad argentina donde se subrayaba su carácter mestizo y latinoamericano y los aportes de pueblos originarios y afrodescendientes (en aquel momento, "indígenas" y "negros") — afirmaciones entonces ausentes de un debate público en el que prevalecía, de modo casi hegemónico, la narrativa de la Argentina como una nación "blanca", "europea" y "católica". El contacto con su perspectiva indigenista y con sus esfuerzos por difundirla me convenció de que la divulgación del conocimiento académico era una responsabilidad ineludible, y me abrió el camino hacia la antropología como una disciplina necesaria y complementaria a la sociología en la que me formaba.

Fue a través de Magrassi y junto a algunos estudiantes de antropología de la UCA que tuve mis primeras experiencias de campo. Dos me marcaron de manera duradera.

La primera fue una serie de visitas a Llavallol, en el Gran Buenos Aires, donde se había producido la aparición de la Virgen en un árbol. Proveniente de barrios de clase media, aquella fue mi primera incursión en un barrio popular, y lo que presencié allí resultó revelador. Decenas de personas "veían" la imagen mariana en los nudos del tronco siguiendo las indicaciones de los devotos más antiguos, y pronto visualizaron también a Cristo en un árbol próximo. Mientras escudriñaban las marcas hierofánicas, los fieles se contaban (y nos contaban) sueños con santos y vírgenes, mensajes que les habían sido transmitidos, o se enorgullecían de poseer imágenes caseras de yeso que también habían manifestado señales divinas. Todos estos relatos, que me maravillaban, evidenciaban una experiencia viva y sumamente próxima de lo sagrado: un mundo encantado, totalmente ajeno a mi propia socialización, en el que lo sobrenatural operaba cotidianamente y con entera naturalidad.

La segunda fue la visita, con ese mismo grupo de amigos, al templo del Hermano Miguel, un sanador y predicador carismático que reivindicaba su pertenencia al linaje de los legendarios Pancho Sierra y la Madre María — en su momento taumaturgos y profetas, luego convertidos en santos populares. Miguel predicaba una versión del catolicismo que validaba el culto a las "devociones populares" y agregaba en sus prédicas a vírgenes, santos católicos oficiales, santos populares no reconocidos por la Iglesia e, incluso, a su propia madre carnal fallecida, la Hermana Irma de la Caridad. Su templo era un escenario ritual rebosante de imágenes de todos los santos y vírgenes imaginables, junto a fotografías de Evita Perón y de estrellas de la televisión que Miguel había conocido en su pasado como cantante. Allí realizaba invocaciones, sanaciones y videncias sobre los pesares de sus fieles, a quienes santiguaba con un gran crucifijo de mano, y leía las formas de los desechos de las velas derretidas que le llevaban. Ese templo — el único en Argentina que, a mi criterio, alcanzaba lo que yo llamo una religiosidad

popular "nivel México" por su profundo barroquismo — no se parecía a nada que hubiera visto antes. Muchos años después, ya en este siglo, pude retomar el contacto con Miguel y seguir su trayectoria hasta su fallecimiento, ocurrido recientemente a los ochenta y cinco años.

Estas experiencias seminales me plantaron una pregunta que no dejé de formularme desde entonces: ¿cómo funciona este mundo religioso encantado que permanece invisible para quienes venimos de contextos supuestamente secularizados?

La maestría y la formación doctoral: entreLos Ángeles y Bahía

Finalizada mi licenciatura en sociología, y con el convencimiento de que quería hacer un doctorado en antropología, escribí a varias universidades norteamericanas y obtuve una aceptación con beca en la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA). Antes de viajar, en 1980, hice una escala en Brasil que se prolongó más de lo previsto: lo que iban a ser unas vacaciones en las playas de Río se transformó, por obra del azar y de la insistencia de algunos conocidos, en un viaje al carnaval de Salvador de Bahía. Ese encuentro con la cultura afrobrasileña fue determinante: quedé atraído por su universo simbólico, ritual y musical a tal punto que mi tesis de maestría terminó versando sobre el candomblé.

Cursé la maestría en UCLA entre 1981 y 1983, con trabajo de campo en Bahía durante los intervalos vacacionales. Mi tesis *The Search for Africa: Proustian Nostalgia in Afro-Brazilian Studies* (Frigerio, 1983) se ocupó de los *caboclos*, entidades espirituales indígenas presentes en candomblés considerados "más sincréticos"; se trata de figuras escasamente estudiadas hasta el día de hoy. Pero, sobre todo, se ocupó de la manera en que los estudios afrobrasileños habían construido su objeto: buscando siempre, en el presente, los rastros de una África perdida, con una nostalgia de tono proustiano que llevaba a valorar lo "puro" y lo "tradicional" y a descartar como degradadas las formas más sincréticas — y más vivas — del culto,

como los *caboclos*. Esa incomodidad temprana con las jerarquías de autenticidad que organizaban el campo reaparecería, de distintas maneras, a lo largo de toda mi trayectoria.

También comencé a practicar *capoeira*, primero en Los Ángeles y luego en Bahía con el famoso *mestre* João Pequeno, uno de los pocos maestros tradicionales en actividad en aquel entonces, y mantuve esa práctica con gran compromiso y felicidad durante los años siguientes. Por casi una década volví todos los veranos a Bahía, participando en fiestas religiosas populares, asistiendo a ceremonias de candomblé y profundizando de todas las maneras posibles los vínculos con una cultura que se había convertido en parte de mi vida.

En UCLA tuve como director de tesis a Johannes Wilbert, un reconocido especialista en chamanismo que reunía todos los martes en su oficina a un grupo de latinoamericanistas, en su mayoría abocados a ese campo de estudio; yo era el único dedicado a las religiones afro y fui su primer doctorando en esa área. Ese intercambio semanal fue una formación invaluable. Mi trayectoria intelectual quedó marcada, además, por la doble impronta disciplinaria de la sociología y la antropología: me había formado primero en sociología y nunca pude — ni quise — desprenderme de esa perspectiva. Hasta hoy tiendo a recurrir a la teoría sociológica para analizar los contextos urbanos que estudio, mientras que metodológica y empáticamente me identifico más con la aproximación antropológica o con una sociología de orientación muy cualitativa. Lo que me importa es comprender la realidad, no obtener un certificado de pureza disciplinaria.

Entre los mentores que influyeron en mi formación debo mencionar, además de Wilbert, a Allan Johnson y Paul Kroskrity en Estados Unidos, y a Guillermo Magrassi, Francis Korn, José Luis de Ímaz y Beatriz Balián de Tagtachian, a quienes conocí durante la licenciatura en Argentina. Más que en la manera de hacer investigación, su influencia se manifestó en la ética y el estilo de la práctica académica: los tomé como modelos, intentando incorporar lo mejor de cada uno.

La tesis doctoral: la expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina

En los veranos boreales de 1982 y 1983, en el ir y venir entre Buenos Aires y mis estancias de trabajo de campo en Bahía, percibí que las religiones afrobrasileñas también estaban presentes en Argentina. Visitando las santerías ubicadas alrededor de la iglesia de San Cayetano en Liniers — un santuario de religiosidad popular católica muy concurrido por la condición de patrono del trabajo del santo —, encontré abundantes imágenes de *caboclos, pretos velhos* y *exús*, entidades centrales de la Umbanda y la Quimbanda, que convivían con santos populares argentinos como el Gauchito Gil, San La Muerte, la Madre María o Pancho Sierra. Esos espacios revelaban una diversidad religiosa que la etiqueta de "religiosidad popular católica" tendía a ocultar, subsumiendo bajo una identidad uniforme un universo de creencias muy heterogéneas: desde muy temprano fue visible para mí que el supuesto monopolio católico era, al menos en parte, una construcción que invisibilizaba otras presencias y ontologías religiosas, evidentes para quien supiera dónde mirar.

En base a este hallazgo, cuando finalicé la parte teórica y formativa del doctorado en junio de 1984, decidí que para mi tesis era más provechoso y original estudiar las religiones afro en Argentina que continuar con el candomblé bahiano, ya densamente trabajado por investigadores brasileños y extranjeros. Inicialmente calculaba que existirían quince o veinte templos en Buenos Aires, pero en el curso del trabajo de campo, de 1984 a 1987, comprobé que eran muchísimos más. Hoy sabemos que hay casas de religión afro por todo el país, aunque sus practicantes rara vez aparezcan en los relevamientos cuantitativos, en parte porque el fuerte prejuicio social que pesa sobre ellas desincentiva la autoidentificación pública.

Mi tesis de doctorado *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina* (Frigerio, 1989a) analizó cómo se producía la conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina, cómo se sostenía esa pertenencia en el tiempo

y por qué algunos practicantes se desvinculaban — lo que en la literatura se denomina "deconversión". Para abordarlo recurrí sobre todo a la sociología norteamericana de los nuevos movimientos religiosos, que en esos años producía una literatura fecunda sobre conversión y mantenimiento de la cosmovisión. Lo que encontré durante mis tres años de trabajo de campo fue que existía en la sociedad argentina un sustrato cultural previo — esa "religiosidad popular" que me había sorprendido en mis primeras incursiones — dentro del cual las religiones afro, y en particular la Umbanda, no resultaban tan ajenas como podría suponerse: ambas asumían la existencia de seres suprahumanos a quienes recurrir en la vida cotidiana con peticiones concretas, mientras que la Iglesia Católica conceptualizaba a los santos fundamentalmente como modelos de rol e intercesores ocasionales, no como dispensadores frecuentes de favores. Las religiones afrobrasileñas y las iglesias pentecostales — que por entonces comenzaban su expansión acelerada en Argentina — satisfacían de manera más directa esa demanda de milagros y respuestas concretas a problemas cotidianos: salud, dinero, amor.

Esta similitud me llevó a pensar la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina no como una ruptura cultural, sino como un deslizamiento gradual desde un lenguaje religioso popular hacia una cosmovisión umbandista y, recién más tarde, hacia una perspectiva más africanizada. Como la mayoría de las *mães* y *pais de santo* eran argentinos (unos pocos, uruguayos), conocían bien la cultura local y sabían cómo operar esa traducción cultural: una capacidad de mediación que explica, en buena medida, por qué la religión afro se expandió en Argentina y Uruguay más que en otros países de la región. Junto a la literatura sobre conversión me resultó muy útil la sociología de los movimientos sociales — movilización de recursos, alineamiento de marcos interpretativos —, desarrollada originalmente a partir del estudio de grupos religiosos antes de ser aplicada a fenómenos políticos más amplios.

Medios, pánico moral y la reacción secular ante la diversidad religiosa

Al regresar a Argentina a comienzos de 1989 me encontré con una escena religiosa en rápida transformación, pero con un campo de estudios prácticamente inexistente como red articulada de investigadores. Durante la década de 1980 se había hecho cada vez más visible la presencia pública del pentecostalismo — que alquilaba estadios de fútbol, compraba cines y predicaba en plazas — y de los umbandistas, y esa visibilidad provocó en los medios una reacción desfavorable que me pareció digna de análisis sistemático (Frigerio, 1993a; 1994; 1998). Lo que me llamó la atención fue que los principales críticos no eran sacerdotes católicos, sino periodistas, psicólogos y otros actores seculares, que evaluaban estas expresiones según un modelo internalizado e inconsciente de lo que debía ser la religión en la modernidad: moderada, introspectiva y restringida a la esfera íntima. Cualquier expresión que se alejara de ese patrón — el éxtasis pentecostal, la incorporación de entidades, la expectativa cotidiana de milagros — resultaba sospechosa o directamente ilegítima.

En los años 1992 y 1993 se desencadenó lo que analicé como un "pánico moral" sobre las "sectas" en Argentina: una preocupación desproporcionada, presente en todos los medios, sobre grupos religiosos supuestamente peligrosos, que mataban niños o practicaban el satanismo. Ese episodio fue el tema de mi segunda gran investigación. Recurriendo a la perspectiva de la construcción social de los problemas sociales, analicé cómo se fue articulando esa alarma: primero la preocupación se centró en los pentecostales, luego en grupos pequeños acusados de "lavar el cerebro", más tarde en las religiones afro vinculadas a supuestos crímenes rituales, y en años recientes en devotos de San La Muerte o en la trata de personas en el contexto de "sectas". En cada etapa se reactualizó una versión de la teoría del lavado de cerebro — ahora reconceptualizada como "persuasión coercitiva" —, reflejando la persistencia de una reacción secular que siempre superó en intensidad a la estrictamente religiosa.

Este análisis me condujo a ampliar el foco más allá del campo religioso *stricto sensu*, examinando cómo los medios y la industria cultural legitimaban ciertas prácticas religiosas e invisibilizaban o estigmatizaban otras. Los numerosos libros sobre milagros católicos publicados por editoriales masivas contrastaban llamativamente con la ausencia de publicaciones similares sobre prodigios en templos evangélicos o afrobrasileños; en paralelo, los *best sellers* sobre "el peligro de las sectas" construían esa preocupación como un problema social legítimo. La dinámica religiosa, en suma, no puede comprenderse solo a partir de interacciones internas al campo religioso: la industria cultural y los medios operan como actores con peso propio en la distribución de legitimidad entre las distintas expresiones religiosas (Frigerio, 2000a).

La construcción de un campo académico regional

Paralelo a mi trabajo de investigación, uno de los proyectos que más energía me demandó — y que considero uno de mis aportes más significativos — fue contribuir a la construcción de un campo académico de estudios de la religión en Argentina y en América Latina. Al regresar al país en 1989, los investigadores que trabajaban sobre religión eran pocos, estaban dispersos y en su mayoría no interactuaban entre sí. La situación guardaba cierta analogía con otra iniciativa de la misma época: había aprendido *capoeira angola* en Bahía, pero en Buenos Aires nadie practicaba ese estilo tradicional y, para poder practicar, tuve que enseñárselo a otros.

En 1991, mientras colaboraba con la organización, por parte de un templo afroumbandista, de un congreso sobre culturas afroamericanas que atrajo a unos cincuenta académicos extranjeros — número inusitado para la época —, advertí que varios de ellos trabajaban sobre religión y decidí organizar una jornada académica para ese subconjunto. Con María Julia Carozzi, nos contactamos con Floreal Forni, editor de la revista *Sociedad y Religión*, quien aceptó auspiciarla y nos consiguió un espacio en el Instituto de Desarrollo Económico Social (IDES). Forni propuso además sumar a

colegas que estudiaban el catolicismo en Argentina — entre ellos Fortunato Mallimaci, Jorge Soneira y Aldo Ameigeiras, a quienes por entonces apenas conocíamos —, y así se realizaron las Primeras Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. La conexión entre aquel congreso y las Jornadas no fue casual: si no hubiera existido el primero, las segundas no habrían tenido lugar, y el campo de estudios de la religión en la región podría haber tenido una historia muy diferente (Mallimaci *et al.*, 2024).

Luego de las Primeras Jornadas realizamos unas Segundas y Terceras en Buenos Aires, en 1992 y 1993, en cuya organización tuve un rol preponderante. A comienzos de los años 90 las visitas de colegas extranjeros eran una rareza y, en sí mismas, un acontecimiento formativo: gracias a una beca de la Fundación Antorchas pude organizar en el IDES un curso de Reginaldo Prandi, y en 1994 una conferencia de Cecília Mariz sobre pentecostalismo y comunidades de base. En esos mismos años, gracias a la generosa intermediación de la folkloróloga Marta Blache, convencí a los editores de dos colecciones del Centro Editor de América Latina — cuyos libros se distribuían semanalmente en los kioscos de diarios — de publicar cuatro volúmenes sobre el estudio de la religión desde las ciencias sociales: *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales* (Frigerio; Carozzi; Tarducci, 1993); *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur* (Frigerio, 1993b); *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX* (Frigerio; Carozzi, 1994) y *El Pentecostalismo en la Argentina* (Frigerio, 1994). Estos volúmenes visibilizaban los trabajos de buena parte de quienes estudiábamos religión desde la sociología o la antropología en el país, y *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur* ya evidenciaba el lento proceso de integración que se daba alrededor de las Jornadas: contaba con contribuciones de Ari Pedro Oro, Cecília Mariz, Cristián Parker Gumucio y Renzo Pi Hugarte, que daban cuenta del desarrollo de los estudios en Brasil, Chile y Uruguay.

En 1994 se realizaron en Montevideo las Cuartas Jornadas, las primeras fuera del país, organizadas por Néstor da Costa, quien propuso crear una asociación académica inspirada en la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión(ISSR). En una cena memorable en el Mercado

del Puerto, entre asado y abundante vino, quienes estábamos presentes — Ari Oro, Fortunato Mallimaci, Néstor da Costa, Cristián Parker Gumucio, Renzo Pi Hugarte, Enzo Pace y yo — decidimos fundar la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur o ACSRM (hoy de América Latina; ACSRAL). El nombre respondía a la efervescencia integracionista de la época y a la composición efectivamente mercosureña del grupo fundador. Según cuenta la leyenda, ya un poco entonados, firmamos una suerte de acta fundacional en una servilleta bien manchada de vino; nunca supe qué fue de ella, pero sin duda sería una reliquia digna de conservación.

La integración de académicos latinoamericanos fue gradual. Los argentinos, uruguayos y algunos chilenos fueron los primeros en articularse, motivados por la pequeña masa crítica de especialistas que tenían en sus países; en Brasil, en cambio, había una comunidad académica consolidada, con vínculos sólidos con Francia y Estados Unidos, que no percibía la integración regional como una necesidad urgente. Convencer a los colegas brasileños de la importancia del diálogo horizontal fue un proceso largo. Las VI Jornadas organizadas por Ari Oro y Carlos Steil en Porto Alegre fueron un paso en esa dirección, pero fue recién en las VII Jornadas — realizadas en São Paulo, organizadas por Reginaldo Prandi y Flávio Pierucci — que logramos proyectar el movimiento más allá del sur de Brasil. Nuestra propuesta era, en esencia, la de subvertir la asimetría que nos llevaba a compararnos siempre con Europa o con Estados Unidos: si en lugar de comparar con Francia comparábamos con Brasil, Chile o México, ¿qué diferencias y similitudes emergían? Ese ejercicio comparativo intra-latinoamericano siguió siendo una apuesta a lo largo de toda mi trayectoria.

En paralelo a las Jornadas y a la Asociación impulsé, junto con Eloísa Martín, el *newsletter Estudios sobre Religión*, un resumen mensual distribuido por correo postal hacia varios países: un primer intento, artesanal y limitado por la tecnología disponible, de lo que más tarde pude desarrollar mejor con la Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina (DIVERSA). Durante mi presidencia de la Asociación (1999-2000) propuse también la creación de la revista bilingüe *Ciencias Sociales y Religión/*

Ciências Sociais e Religião, con el título en español y portugués como signo visible de nuestra vocación regional. No siempre fue sencillo abrir espacios en contextos disciplinarios resistentes: cuando Pablo Wright y yo organizamos el primer grupo de trabajo sobre el tema en el Congreso Argentino de Antropología del año 2000, tuvimos que camuflarlo bajo el rótulo de "antropología simbólica", y solo años después pudimos denominarlo directamente "antropología de la religión".

Nuevas aproximaciones a la dinámica religiosa argentina

A medida que avanzaba en el estudio del campo afroumbandista nuevas temáticas se me imponían, para las cuales fui procurando herramientas teóricas dentro de la sociología de la religión norteamericana. Tres líneas desarrolladas en paralelo desde mediados de los años noventa resultaron especialmente productivas: el análisis de los procesos de legitimación y acomodación social de los grupos religiosos, la relativización del "monopolio católico" y el estudio de la transnacionalización religiosa.

a) Procesos de legitimación y acomodación social:

Si mi análisis de la construcción del "problema social" de "las sectas" focalizaba en las acusaciones que distintos actores hacían respecto de los grupos religiosos minoritarios, en una segunda etapa me centré en las estrategias que esos grupos utilizaban para lidiar con la estigmatización y la criminalización de las que eran objeto. ¿Qué aspectos de sus prácticas enfatizaban y cuáles ocultaban para asimilarse al modelo socialmente aceptado de "religión"? ¿Qué recursos movilizaban en la lucha por sus derechos ciudadanos? Estas preguntas guiaron mi trabajo sobre los afroumbandistas y, junto con Hilario Wynarczyk, sobre los evangélicos, y para responderlas recurrí a las teorías de los movimientos sociales. En 2001, la confluencia de mis estudios sobre las religiones afro y sobre la construcción social de la desviación tuvo un reconocimiento inesperado: por iniciativa de Anthony Blasi, entonces presidente de la Association for the Sociology of Religion

(ASR), fui invitado a dictar la prestigiosa Paul Hanley Furfey Lecture — una de las dos conferencias magistrales del congreso anual de esa asociación — y el texto resultante se publicó luego en *Sociology of Religion* (Frigerio, 2002a).

b) ¿Qué "monopolio católico"?: identificaciones y creencias religiosas:

Combinando las perspectivas sobre la identidad derivadas de las teorías de los movimientos sociales con las teorías del mercado religioso — o mejor, de las *economías religiosas* — de Rodney Stark, Roger Finke e Laurence Iannaccone (1997), realicé un primer cuestionamiento a la perspectiva dominante sobre el monopolio religioso católico, que sostengo existió sobre las creencias socialmente legítimas y no sobre el conjunto de las efectivamente sostenidas en nuestras sociedades (Frigerio, 2008). Las teorías europeas sobre secularización no se aplican automáticamente entre nosotros: las relaciones Iglesia-Estado fueron distintas en América Latina y el mestizaje entre europeos, amerindios y africanos generó otras matrices culturales de base. La teoría de las economías religiosas resultó útil porque cuestiona el "dosel sagrado" de Peter Berger (2006) — el supuesto de que las sociedades necesitan monopolios religiosos para legitimar el orden social — y postula que el estado natural de las economías religiosas es el pluralismo. Su combinación con la teoría de los movimientos sociales me permitió, además, reemplazar la noción de identidad por la de identificación: actos puntuales y contingentes, y no sustancias fijas. Siguiendo a David Snow (1979, 2001), propuse distinguir tres niveles — el *personal* (quién creo que soy), el *social* (cómo me presento ante los demás o cómo ellos me definen) y el *colectivo* (si estoy dispuesto a actuar en favor de quienes comparten mi identificación) — que pueden estar alineados o no: entre los umbandistas la respuesta a esas tres preguntas suele ser "sí, no, tal vez"; entre los pentecostales, en cambio, es un sí rotundo en los tres niveles. A la vez, la identificación mayoritaria en censos como "católicos" es apenas una identificación

social, y no nos dice nada acerca de la relevancia de esta identificación para la identidad *personal*, y mucho menos sobre las *creencias* de las personas.

c) La transnacionalización religiosa "desde abajo":

En 2007 fui convidado por Stefania Capone y Kali Argyriadis para integrar el proyecto internacional "Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation" (RELITRANS), financiado por la Agence Nationale de la Recherche/Agence Inter-établissements de Recherche pour le Développement (ANR/AIRD) de Francia y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) mexicano, gracias a las gestiones de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. El proyecto reunió a 22 investigadores de 7 países durante cuatro años y me ayudó a pensar la expansión de las religiones afrobrasileñas en el Cono Sur desde la óptica de la transnacionalización: un claro ejemplo de transnacionalización "desde abajo", que no es estrategia de grandes instituciones sino resultado de las acciones cotidianas de personas comunes que viajan, se inician, mantienen vínculos y trasladan objetos, obligaciones y saberes. Me interesaron especialmente la *traducción cultural* que hacen los agentes religiosos locales, la producción de nuevas *narrativas de pertenencia* — las formas en que los líderes intentaron encontrar un "lugar" para su práctica dentro del relato de la nación argentina — y la formación de *campos sociales transnacionales* estructurados por linajes que atraviesan fronteras (Frigerio, 2002b, 2004).

Interludio: estudios sobre cultura negra y sobre racialidad en Argentina

Conviene hacer aquí un paréntesis, ya que el campo de estudios de la religión no fue el único al que me dediqué: estudiar religiones de origen afro y practicar un arte dancístico/marcial de ese origen hizo que mis intereses se diversificaran también hacia lo cultural/racial. En una de mis primeras visitas académicas a Brasil, apenas comenzada la década de 1990,

Caetana Damasceno me convidó a dar una charla en el Instituto de Estudos da Religião (ISER), y entre las preguntas que recibí me quedó marcada una de ella misma: "¿y cómo tratás el tema de la raza?". No recuerdo qué le contesté, pero sé que la pregunta me sorprendió y que pensé para mis adentros: "ni idea, en Argentina el tema no tiene relevancia". De a poco, sin embargo, esa ignorancia inicial — propia de un sentido común académico que hasta hace unos años no consideraba que fuera un tema a estudiar en nuestro país — fue dando lugar a un interés creciente: primero hacia la cultura negra y luego, más en general, hacia la racialidad, con énfasis en el racismo y el activismo negro.

Como ya dije, a partir de mi primera visita a Salvador quedé capturado por la "cultura negra", y la práctica intensa de la capoeira a partir de 1982 terminó convirtiéndose en objeto de análisis. En base a lo aprendido con el *mestre* João Pequeno en Salvador, a lo practicado con amigos en nuestro grupo de la UCLA y a mis visitas a academias de Brasil, Estados Unidos y Buenos Aires, escribí uno de los artículos pioneros en el tema, que se convirtió paradójicamente en uno de mis textos más citados pese a ser el único que escribí al respecto. En *Capoeira: de arte negra a esporte branco* (Frigerio, 1989b), de manera algo osada — lo reconozco a la distancia — interpreté el surgimiento de la capoeira regional como un "emblanquecimiento" de la capoeira tradicional, siguiendo un esquema análogo al que Renato Ortiz había propuesto para el pasaje de la macumba a la umbanda; como mérito, fue uno de los primeros trabajos en enfatizar la singularidad de la capoeira angola, que atribuí a su origen étnico-racial. En otro texto de la época ensayé una perspectiva afrocentrada de la performance afroamericana, en base a las comunalidades que encontré entre las distintas formas de cultura afroamericana y africana con las que tuve contacto en Los Ángeles y en las lecturas de Robert Farris Thompson, quien luego sería mi mentor en el tema.

De regreso en Buenos Aires en 1989 tomé contacto con el candombe afrouruguayo que se empezaba a expandir por la ciudad e, incentivado por los integrantes del Grupo Cultural Afro — pioneros en su difusión

por fuera de la comunidad afrouruguaya —, se despertó mi interés por la cultura afroargentina. Esta etapa inicial de estudio de la cultura negra dio origen, luego de unos años, a mi libro *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en Conflicto* (Frigerio, 2000b) una compilación de textos donde abordaba la capoeira, el candombe afrouruguayo, el afroargentino y las características de la performance afroamericana. Tuve además un primer contacto con el activismo negro en el "Movimiento Afroamericano", una iniciativa que duró poco más de un año, entre 1989 y 1990, pero que me brindó una valiosa ventana al funcionamiento de las relaciones racializadas en la ciudad.

La intensificación de mis contactos con colegas brasileños que estudiaban religiones afro (Norton Corrêa, Ari Oro, Reginaldo Prandi) me llevó a participar de las reuniones anuales de la *Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais* (ANPOCS) (asistí a nueve de ellas), de la Asociación Brasilera de Antropología (ABA) y, más tarde, de las Reuniones de Antropología del Mercosur; en varias de estas dos últimas organizamos con Ari Oro grupos de trabajo sobre religiones afro. En las reuniones de ANPOCS conocí a Carlos Hasenbalg, con quien escribimos *Imigrantes brasileiros na Argentina: um perfil sociodemográfico* (Frigerio; Hasenbalg, 1999), dedicado a la inmigración brasileña en la Argentina, y a Gustavo Lins Ribeiro, con quien coeditamos *Argentinos e brasileiros: encontros, imagens e estereótipos* (Frigerio; Ribeiro, 2002), sobre los estereotipos recíprocos que ambas sociedades construyeron una sobre otra. También en las reuniones de ANPOCS conocí a Livio Sansone, cuyas invitaciones a participar de simposios y grupos de trabajo sobre racialidad contribuyeron enormemente a mi especialización en el tema, en una época en que estos estudios recién estaban naciendo en la Argentina.

Con María Eugenia Domínguez escribimos sobre los "trabajadores culturales" afrobrasileños en Buenos Aires: percusionistas, bailarines y profesores de capoeira y danzas afro que hacían de su condición de "brasileños negros" un recurso laboral (Frigerio; Domínguez, 2002). Fue también el momento en que, con el incremento del turismo hacia Brasil, aparecieron

en la ciudad varios "bares brasileros" que celebraban esa misma cultura: un contraste revelador con el modo estigmatizante en que se trataba a las religiones afro. La presencia de cultura negra en la ("blanca") Buenos Aires se hizo evidente también cuando el candombe afrouruguayo, la capoeira, la danza de orixás y la percusión afro dejaron de ser patrimonio de las comunidades de inmigrantes para volverse parte de la cultura juvenil porteña, en buena medida porque aquellos trabajadores culturales ya tenían discípulos locales que a su vez comenzaban a enseñar lo aprendido.

Comenzando el nuevo siglo, mi interés fue desplazándose hacia el estudio del entonces naciente movimiento afroargentino de reivindicación de derechos que, a diferencia del Movimiento Afroamericano de 1989 — integrado mayormente por afrouruguayos y afrobrasileños —, fue llevado adelante principalmente por afroargentinos y tuvo un impacto más prolongado y significativo. Años antes había comenzado otra relación decisiva para mi formación como afrolatinoamericanista: la que mantuve con Robert Farris Thompson. Lo que en un principio fue apenas una referencia bibliográfica imprescindible se transformó con el tiempo en una verdadera amistad. Por su intermedio, y gracias a una Downey Fellowship, fui invitado a dictar dos conferencias en la Universidad de Yale en 1995, y poco después me hizo el honor de prologar elogiosamente mi libro *Cultura Negra en el Cono Sur* (Frigerio, 2000b). Su mayor incidencia en mi carrera académica y en mi comprensión de las relaciones raciales en la ciudad, sin embargo, provino de haberlo acompañado en varias de sus visitas a Buenos Aires, entre 1999 y 2004, mientras escribía su libro sobre la influencia negra en el tango (Thompson, 2005). Juntos entrevistamos a bailarines y músicos, algunos de ellos afrodescendientes, y las discusiones sobre si tal o cual bailarín histórico era "realmente" negro me permitieron pensar la complejidad de las clasificaciones raciales locales, y en particular la distinción que establecían nuestros entrevistados entre los "negros mota" (racializados) y los "negros" sociales o culturales, a los que llamé "negros entre comillas" y que más tarde Lea Geler (2010) denominó, con mayor acierto, "negros populares". Una reedición de los bailes del *Shimmy Club* que la agrupación

África Vive realizó en el año 2000 me resultó reveladora: en las mesas familiares los abuelos eran nítidamente "negros mota", mientras que sus nietos habrían entrado mejor — de acuerdo con mis propios prejuicios sociales, lo reconozco — en la categoría de "negros populares" o, como propuse más tarde, en la de personas "insuficientemente blancas".

Con Eva Lamborghini analizamos la expansión del candombe afrouruguayo en la ciudad blanca y el surgimiento del movimiento afroargentino de reivindicación, a partir de la labor pionera de María "Pocha" Lamadrid y de Miriam Gomes en África Vive, luego intensificada por una miríada de otros grupos; gracias a una invitación de Marta Maffia escribimos también un ambicioso trabajo sobre las distintas modalidades de organización de los afrodescendientes en Argentina, desde las cofradías hasta nuestros días para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (Frigerio; Lamborghini, 2011, 2012). Junto con Florencia Guzmán y Lea Geler, en 2010 fundamos el Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA) en el Instituto Ravignani de la UBA, cuyas jornadas bianuales dieron un notable impulso a este campo de estudios, con repercusión latinoamericana. En el 2020, gracias a la invitación de Ignacio Aguiló y Peter Wade, formé parte del proyecto internacional "Cultures of Anti Racism in Latin America" (CARLA), con sede en la Universidad de Manchester, que durante cuatro años reunió a estudiosos y artivistas de Brasil, Argentina y Colombia para examinar las modalidades en que el arte deviene un vector relevante de la lucha antirracista.

La religión más allá de las religiones afro

En los últimos quince años, sin abandonar mi interés por las religiones afro o por la racialidad, comencé a investigar otros temas que me parecían no haber recibido la atención que merecían por parte de los académicos locales, o no haber sido estudiados desde los énfasis teóricos adecuados.

a) Los santos populares y la "eclesificación" de sus devociones:

Volví, de manera más explícita y después de muchos años, al tema que había disparado mi interés por el estudio de la religión: la "religiosidad popular". Me llamó la atención la creciente presencia de "santos populares" simbólicamente interesantes como el Gauchito Gil y San La Muerte, pero sobre todo la "eclesificación" de estas devociones en santuarios públicos que fungen como verdaderos templos, fundados por especialistas en la relación con esos santos. Estos agentes mágico-religiosos están a mitad de camino entre el "curanderismo" y la "religión", lo que me llevó a cuestionar los límites arbitrarios, cuando no etnocéntricos, que establecemos entre categorías que más que analíticas son de sentido común.

Los "curanderos" de todo tipo siempre fueron muy populares en la Argentina y, al mismo tiempo, sistemáticamente perseguidos por la policía y por los colegios médicos, cuando no por la Iglesia Católica. Sostengo que es más productivo considerarlos agentes (mágico-)religiosos, porque fomentan relaciones heterodoxas con los santos y proponen maneras alternativas de vincularse con estos y otros seres suprahumanos: no proponen necesariamente "religiones", pero sin duda transmiten *contenidos religiosos*. Su relevancia social a lo largo de nuestra historia prueba la existencia de cosmovisiones encantadas que solo la represión estatal y los prejuicios sociales — y también académicos — consiguieron mantener fuera del registro de una diversidad constitutiva de nuestra economía religiosa, y no subsidiaria y reciente como solemos pensar (Frigerio, 2021).

b) Religión extra-institucional y las formas mínimas de la religiosidad cotidiana:

Mi disconformidad creciente con nuestro aparato teórico naturalizadamente catolico-céntrico me llevó, en los últimos años, a proponer el modelo que denominé "paradigma de la diversidad religiosa" y del que hablaré más abajo. En él la religión extra-institucional tiene un rol preponderante: me refiero a los contenidos religiosos que circulan *por fuera* de las instituciones social y académicamente legitimadas como "religiosas" y que, aun

difundidos por agentes "seculares", pueden ser tanto o más importantes para el conjunto de la población que los producidos por aquellas.

Habitualmente, esa circulación ha sido abordada por la literatura sobre "Nueva Era" y/o sobre "espiritualidad". Algo alarmado por la sobre-extensión del concepto de Nueva Era, aplicado a cualquier práctica que denotara algún sincretismo con símbolos orientales o indígenas, propuse una utilización más cautelosa del término: para ser analíticamente productivo, debería delimitarse por un marco interpretativo basado en la sacralización del *self* (la chispa divina individual) dentro de una cosmovisión holística, lo que permite diferenciarlo de las manifestaciones del campo religioso popular que responden a otras matrices de sentido y nociones de persona. Con propósitos similares revisé la noción de "espiritualidad", donde predominan dos visiones: una más antigua, que la considera el aspecto individual y experiencial de la religión y puede desarrollarse *dentro* de las iglesias; y otra contemporánea, una "espiritualidad poscristiana" que se desarrolla fuera de ellas y con una actitud crítica, acentuando no solo la experiencia sino la autoridad religiosa individual, y cuya teología es inmanentista — el yo interior es sagrado — antes que trascendente y teísta.

La necesidad de trascender o redefinir conceptos naturalizados como "magia" o "religión" me llevó también a estudiar formas mínimas y cotidianas de relación con los seres suprahumanos. Un ejemplo que suele pasar desapercibido por naturalizado son los "altares" protectores que los taxistas de Buenos Aires arman en sus tableros y espejos retrovisores: estampitas de San Expedito y del Gauchito Gil, cintas rojas, rosarios, ojos turcos, amuletos chinos e imágenes de la Difunta Correa conviviendo con autitos de juguete y fotos familiares. ¿Estamos ante "religión" o ante "magia" (de protección)? Mi respuesta es que la disyuntiva misma es el problema: forzar estos objetos a entrar en una u otra casilla dice más sobre nuestras definiciones implícitas de religión que sobre las prácticas de quienes los portan.

c) El orden religioso-espacial:

Mi interés en la regulación social de las religiones se extendió también a su dimensión espacial: propuse la idea de "orden religioso-espacial" para comprender la manera en que la presencia de determinadas religiones en espacios públicos simbólicamente relevantes despierta controversias sociales. Ese orden era particularmente evidente en la evolución de los altares a los santos populares, sobre todo cuando dejaron de estar al borde de las rutas y comenzaron a hacerse presentes en las ciudades, primero en barrios populares y luego, no sin resistencias, en barrios de clase media. Se hizo evidente también en los temores que despertaron las ofrendas afro dejadas en lugares públicos y en las ocupaciones episódicas de las costas durante las fiestas de Iemanjá, paradójicamente casi la única ocasión en que los medios hablan bien de sus actividades religiosas.

d) La red DIVERSA — ¡al mismo tiempo que el Papa argentino!

En 2013, mi voluntad de ayudar a la constitución de un campo académico de estudios de la religión sumó una nueva iniciativa. Percibí que la rutina de escribir ponencias para congresos y luego transformarlas en artículos adolecía de un contacto más regular entre los estudiosos de la religión en Argentina y Latinoamérica, y decidí crear la red DIVERSA, que combina un grupo cerrado de *Facebook* para las interacciones cotidianas, una página abierta para anunciar actividades y libros, perfiles en *Instagram* y *Flickr* para ensayos visuales y un canal de *YouTube* con la filmación de los paneles que fuimos organizando. Cuando los webinarios se hicieron más populares realizamos varios sobre religión y espacio público, en conjunción con el Programa Estudio de la Religión Vivida en Argentina (ReliVivida) que dirijo en la UCA, con la ayuda inestimable de María Pilar García Bossio y de Juan Martín Fidanza.

Resultó paradójico que casi simultáneamente con la puesta en marcha del proyecto Jorge Bergoglio se transformara en el Papa Francisco. En un comienzo temimos por la suerte de una iniciativa que enfatizaba la diversidad religiosa argentina en medio del fervor nacionalista (y "católico")

que provocó la elección de un papa argentino, pero pronto vimos que su figura fue apropiada y resignificada desde matrices muy disímiles, evidenciando justamente la diversidad interpretativa que suele ocultarse bajo la identidad social de "católico". El acontecimiento nos obligó a decir algo sobre un fenómeno que nos interpelaba fuertemente y, gracias a la invitación de dos estimados colegas, pude coordinar dos volúmenes colectivos: con Juan Mauricio Renold, *Visiones del Papa Francisco desde las Ciencias Sociales* (Frigerio; Renold, 2014), y con Verónica Roldán, *Francisco. El impacto de su pontificado en América Latina* (Frigerio; Roldán, 2017); ambos intentaron leer el pontificado como un objeto sociológico, libre de idealizaciones hagiográficas.

El paradigma de la diversidad religiosa

A lo largo de cuatro décadas he ido elaborando una propuesta teórica que denomino "paradigma de la diversidad religiosa", en contraposición al marco católico-céntrico que ha dominado el estudio de la religión en América Latina. Es menos un sistema cerrado que un conjunto de premisas de trabajo derivadas de lo que el campo me fue enseñando:

1) El "monopolio católico" fue siempre, principalmente, un monopolio sobre las creencias religiosas socialmente legítimas, y no sobre las creencias efectivas de las personas. Todo monopolio religioso implica un prolongado ejercicio de poder y una alianza entre una religión y el Estado.
2) Su debilitamiento no implica la desaparición de la regulación de las religiones: siempre existe algún grado de regulación social, además de la gubernamental. Antiguamente la situación no era tan "monopólica" como se supone, ni el "mercado religioso" actual es tan "libre" como se afirma.
3) La existencia de diversidad religiosa no implica pluralismo: este sería la valoración positiva de la diversidad, una conquista política y cultural y no un dato demográfico.

4) Las identificaciones no nos dicen nada, por sí mismas, acerca de las creencias de las personas: las identidades religiosas se conceptualizan mejor como actos puntuales y contingentes de adscripción social, que pueden tener escasa relevancia para las identificaciones personales y colectivas. La suposición tácita de que quien se define como católico adhiere al conjunto de creencias que el catolicismo propone — muy lejos de ser cierta — es una de las bases sobre las que se construye y perpetúa el mito del monopolio: en mis investigaciones encontré reiteradamente personas que en las encuestas se autodefinían como "católicas" y que al mismo tiempo participaban en rituales con *pretos velhos* y *caboclos*, hacían ofrendas y sostenían cosmovisiones que la Iglesia no avala.
5) Nuestras definiciones habituales de religión — rara vez explicitadas — sobreenfatizan el grado de sistematicidad e institucionalidad que esta debería tener. Resulta más productivo pensar a la religión como los muchos y distintos tipos de relaciones que los humanos establecen con seres suprahumanos, en lugar de insistir en que se refiere a los "problemas últimos de la vida". Las cosmovisiones encantadas están socialmente mucho más difundidas de lo que solemos pensar, y traspasan ampliamente los sectores populares. En ellas, la necesidad de recurrir a seres suprahumanos para neutralizar fuerzas espirituales negativas actúa como un poderoso incentivo para la ubicuidad de las prácticas (mágico-) religiosas.
6) Nuestra conceptualización de los grupos religiosos es excesivamente cristiano-céntrica y moderno-céntrica: buena parte de los estudios actuales se debate entre visiones hipersocializadas e infrasocializadas de los individuos, contenidas respectivamente en los conceptos de "religión" y "espiritualidad". Es preciso atender al amplio abanico de organizaciones de movimientos religiosos, y no solo a iglesias y sectas, así como a las situaciones de sociabilidad

en las que los individuos adquieren y modifican sus ideas sobre cómo relacionarse con seres suprahumanos.

7) Es necesario tomar en serio la producción secular de religión: la circulación de contenidos religiosos, y de validaciones o críticas de ideas religiosas, en los medios, en internet y en la industria cultural.

De estas premisas se sigue una consecuencia metodológica que considero central: la necesidad de buscar la religión en espacios que no están socialmente reconocidos como religiosos (Frigerio, 2020). Los relevamientos muestran que son muy pocos quienes participan habitualmente en instituciones religiosas formales, pero eso no significa que la religión sea irrelevante en sus vidas: si no van a la iglesia, ¿cómo se relacionan con lo sagrado? La respuesta exige ampliar la mirada hacia conferencias y talleres, santuarios de religiosidad popular y agentes mágico-religiosos cuya legitimidad puede sólo existir en determinados sectores sociales: figuras como el Hermano Miguel, que movilizan a numerosas personas sin el reconocimiento de las instituciones legítimas pero son perfectamente visibles para otros actores del mismo circuito — pentecostales, umbandistas, curanderos. Un rasgo definitorio de estos agentes es que reconocen lo que la Iglesia Católica niega: que las fuerzas sobrenaturales no siempre son benévolas. Esa creencia en energías negativas y en la posibilidad de manipularlas ritualmente es central para entender la demanda religiosa de amplios sectores de la población, que acuden a los pentecostales para ser liberados de demonios, a los templos umbandistas para protegerse de "trabajos" adversos o al Gauchito Gil y a San La Muerte en busca de amparo. Ese mundo mágico-religioso — siempre las dos cosas a la vez, nunca solo una — resulta invisibilizado si el análisis se limita a las instituciones formalmente reconocidas.

Nada de esto es posible sin despojarnos de prejuicios profundamente naturalizados. Tanto los actores sociales no académicos — periodistas, psicólogos, funcionarios — como los propios cientistas sociales tendemos a evaluar las prácticas religiosas en base a un modelo implícito que responde

a los parámetros de un catolicismo secularizado: la religión "moderna" y "legítima" debería ser moderada, racional, restringida a la esfera privada e institucionalizada, y todo lo que se aparta de ese patrón tiende a ser estigmatizado cuando no criminalizado. La teoría social también está impregnada de estos sesgos, que en autores norteamericanos son más protestante-céntricos que estrictamente católico-céntricos. En este punto fue decisivo el diálogo con las obras de Pablo Semán y de Cristián Parker Gumucio, quienes insisten desde hace años en que nuestra teoría social invisibiliza formas de creer que no responden al modelo de la religiosidad ilustrada. Incorporar esa crítica implica revisar las categorías heredadas — "magia" y "religión", "secta" e "iglesia", "sacerdote" y "curandero", etc — no para deshacerse de ellas, sino para usarlas de manera más operativa y valorativamente neutra (Frigerio, 1999, 2018, 2021).

Reflexiones finales

Mirando en perspectiva más de cuatro décadas de trabajo académico, lo que más me llama la atención es la persistencia de ciertas preguntas iniciales bajo formas sucesivamente renovadas. El mundo encantado que me sorprendió en Llavallol sigue despertando mi interés y orientando mi análisis. La pregunta de por qué ese mundo permanece invisible — o es considerado poco relevante en relación con lo institucional — para buena parte de los científicos sociales de la religión es, sin duda, la misma que impulsa mi propuesta de un paradigma de la diversidad religiosa.

A lo largo de este recorrido he tratado de combinar el trabajo empírico sostenido — años de trabajo de campo con religiones afro aquí y en Brasil, devociones populares, con movimientos culturales y sociales negros; atención a la prensa, a la industria cultural y a las redes sociales — con la reflexión teórica y la construcción de herramientas conceptuales que pudieran ser útiles más allá de mis propios estudios. También me esforcé por crear condiciones institucionales para facilitar y legitimar la labor académica en este campo: las Jornadas, la Asociación, la revista, el *newsletter*

y la red DIVERSA fueron formas de contrarrestar el aislamiento de la profesión académica y de construir comunidad intelectual en una región y un momento donde esa comunidad debía, en buena medida, ser inventada.

Las premisas que sinteticé más arriba no son puntos de llegada sino instrumentos de trabajo: la sistematización provisional de lo que cuatro décadas de campo, lecturas y conversaciones con colegas me enseñaron sobre la complejidad de lo religioso en América Latina. Queda, sin duda, mucha diversidad religiosa por entender.

Agradecimientos: la importancia de las colaboraciones académicas

Aunque este recorrido no llegue a hacerles justicia, quiero destacar la enorme importancia de las colaboraciones que emprendí con muchos colegas, sea como coautores, como interlocutores privilegiados o como coorganizadores de mesas y grupos de trabajo en eventos de Argentina, Brasil y de otros países latinoamericanos. Fueron indispensables para inspirar temas y maneras de abordarlos, y también para incentivar la escritura de los textos a los que fui invitado: al repasar, para preparar estas reflexiones, lo que investigué y publiqué, se volvió evidente hasta qué punto todo ello dependió — en mayor o menor medida — de esos colegas.

Sin duda, Ari Pedro Oro fue mi principal compañero de ruta a lo largo de muchos años. Diversos estudiosos de las religiones afrobrasileñas fueron imprescindibles para mi desarrollo en el campo: entre muchos otros, Norton Corrêa, Renzo Pi Hugarte, Reginaldo Prandi, Stefania Capone, Sérgio y Mundicarmo Ferretti y, más recientemente, Dilaine Sampaio, Joana Bahia y Nahayeilli Juárez Huet. Entre los colegas pioneros de la ACSRAL, Carlos Steil, Cristián Parker Gumucio, Néstor da Costa, Dodora Machado, Cecília Mariz, Flávio Pierucci, Pierre Sanchis y, en México, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Hugo Suárez. En el campo de la cultura negra y las relaciones raciales, Lívio Sansone, Carlos Hasenbalg y Robert Farris Thompson. Mis colegas argentinos son demasiados para repetirlos

aquí, y algunos de sus nombres pueden verse en el recorrido aquí descripto. No puedo terminar esta reflexión sin referirme a la profunda influencia que en estos últimos años ha tenido mi esposa, la Iyagan Eégúnfemi Judith Ti Yemoya, en mi manera de concebir la cosmovisión afro, por lo cual le estoy profundamente agradecido.

Referencias bibliográficas

BERGER, Peter. *El dosel sagrado*. Barcelona: Editorial Kairós, 2006.

FRIGERIO, Alejandro. *With the Banner of Oxalá:* Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina. 1989. Tesis (Doctorado en Antropología) – University of California, Los Angeles, 1989a.

_____. Capoeira: de arte negra a esporte branco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.4, n.11, oct. 1989b.

_____. *The Search for Africa:* Proustian Nostalgia in Afro-Brazilian Studies. 1983. Tesis (Maestría en Antropología) – University of California, Los Angeles, 1983.

_____. "La Invasión de las Sectas": El Debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 10, p. 24-51, 1993a.

_____. (org.). *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993b.

_____. (org.). *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994.

_____. Les "sectes" vues par les "religions": Le discours médiatique des prêtres et des pasteurs en Argentine. *Social Compass*, Louvain-la-Neuve, v. 45, n. 3, p. 437-459, sep. 1998.

_____. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 51-88, 1999.

_____. *Cultura Negra en el Cono Sur:* Representaciones en Conflicto. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina, 2000b.

_____. "No será una secta?": Imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 11, p. 387-404, 2000a.

_____. Outside the nation, outside the diaspora: Accommodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion*, Oxford, v. 63, n. 3, p. 291-315, 2002a.

_____. La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 117, p. 127-150, ene./mar. 2002b.

_____. Re-Africanization in secondary religious diasporas: Constructing a world religion. *Civilisations*, Bruxelles, v. 51, n. 1-2, p. 39-60, 2004.

_____. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 17-39, nov. 2008.

_____. ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*, Ciudad de México, v. 12, n. 24, p. 51-99, mar. 2018.

_____. 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 & Sociedade*, Río de Janeiro, v. 40, n. 3, p. 21-47, sep./dic. 2020.

_____. Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Cultura y Religión*, Iquique, v. 15, n. 1, p. 301-331, 2021.

_____; CAROZZI, María Julia (org.). *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

_____; CAROZZI, María Julia (org.). *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994.

_____; DOMÍNGUEZ, María Eugenia. Entre a brasilidade e a afro-brasilidade: Trabalhadores culturais em Buenos Aires. *In:* FRIGERIO, Alejandro; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). *Argentinos e brasileiros:* encontros, imagens e estereótipos. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 41-70.

_____; HASENBALG, Carlos. *Imigrantes brasileiros na Argentina:* um perfil sociodemográfico. Río de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1999.

_____; LAMBORGHINI, Eva. Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política. *In:* MERCADO, Rubén; CATTERBERG, Gabriela (org.). *Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2011. p. 1-51.

_____; _____. Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia "afro". *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 8, n. 16, 2012.

_____ *et al*. 30 años de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión de América Latina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 26, e024022, 2024.

_____; RENOLD, Juan Mauricio (org.). *Visiones del Papa Francisco desde las Ciencias Sociales*. Rosario: UNR Editora, 2014.

_____; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). *Argentinos e brasileiros:* encontros, imagens e estereótipos. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____; ROLDÁN, Verónica (org.). *Francisco.* El impacto de su pontificado en América Latina. Buenos Aires: Biblos, 2017.

GELER, Lea. *Andares negros, caminos blancos.* Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX. Rosário: Prohistoria Ediciones; TEIAA, 2010.

IANNACCONE, Laurence, FINKE, Roger; STARK, Rodney. Deregulating religion: the economics of church and state. *Economic Inquiry*, v. 35, p. 350-364, 1997.

SNOW, David. A Dramaturgical Analysis of Movement Accommodation: Building Idiosyncrasy Credit as a Movement Mobilization Strategy. *Symbolic Interaction*, v. 2, n. 2, p. 23–44, 1979.

_____. Collective identity and expressive forms. *In:* SMELSER, Neil J.; BALTES, Paul B. (org.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. London: Elsevier Science, 2001. p. 2212–2219.

THOMPSON, Robert Farris. *Tango:* The Art History of Love. New York: Pantheon, 2005.