

<http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18537081/xrkfgd95k>

**ETNOGRAFÍA DE HETERODOXIAS
SOCIORRELIGIOSAS: MIRADAS DESDE LA
SOCIOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA.
PRESENTACIÓN DEL LIBRO *PERIFERIAS
SAGRADAS EN LA MODERNIDAD ARGENTINA DE
PABLO WRIGHT (ED.)****

Buenos Aires: Biblos/Colección Culturalia, 2018.

Ethnography of socioreligious heterodoxies: insights from sociology and anthropology. Presentation of Pablo Wright (ed.)'s book Periferias Sagradas en la modernidad argentina

PABLO WRIGHT

 <https://orcid.org/0000-0002-7243-1008>

CONICET-ICA/UBA, Argentina
pablogwright@gmail.com

CÉSAR CERIANI CERNADAS

 <https://orcid.org/0000-0003-3537-4777>

CONICET-FLACSO-Argentina/UBA, Argentina
cesar.ceriani@gmail.com

JOAQUÍN ALGRANTI

 <https://orcid.org/0000-0001-6986-8287>

CEIL-CONICET/UBA, Argentina
jalgranti@hotmail.com

* Agradecemos a la Lic. María Pinal por su trabajo de desgrabación de la presentación del libro.

Este texto resume la presentación del libro *Periferias sagradas en la modernidad argentina* realizada a comienzos de diciembre de 2019 en la Librería del Fondo de Cultura Económica de Buenos Aires. La misma comenzó con una introducción general a cargo del Dr. César Ceriani Cernadas –co-autor de la introducción del libro– sobre el origen de esta obra, el contexto del grupo de investigación de antropología de la religión en el cual surgió, y el derrotero de los conceptos que fueron desarrollándose a lo largo de las investigaciones de campo. El Dr. Joaquín Algranti tuvo a su cargo la presentación y análisis del libro mismo, y el diálogo que entabló entre su propio pensamiento sociológico de estudios de la religión y las perspectivas conceptuales de libro y sus materiales etnográficos. Finalmente, el editor del libro, Dr. Pablo Wright presentó el plan de continuación de esta exploración de periferias sagradas no solo en la Argentina sino también en perspectiva comparada regional.

César Ceriani: Voy a hacer una muy breve presentación de esta jornada dedicada justamente a la presentación pública de nuestro libro *Periferias sagradas*. Este es un libro que tiene bastante más historia de lo que parece, una obra con mucha sedimentación pues comenzó en el año 2000. No el libro, desde ya, pero sí el proyecto de investigación. En ese entonces estaba empezando mi doctorado, trabajando con Pablo Wright que había dirigido mi tesis de licenciatura en antropología sociocultural (1998), y alineados con Gustavo Ludueña, que también venía de defender su tesis de licenciatura en el campo de la antropología de la religión. En ese contexto se nos ocurrió presentar un proyecto en la Universidad de Buenos Aires para tratar de indagar lo que en aquel entonces llamamos “etnografía del campo esotérico en Buenos Aires”. ¿Cuál era nuestra idea? En primer término, corrernos un poco, pero no mucho, de nuestras investigaciones principales, que ya estaban enfocadas en el campo de la antropología de la religión: Pablo había trabajado shamanismo qom/toba e iglesias indígenas en el Chaco argentino; yo había trabajado sobre el milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día y estaba estudiando al mormonismo y las misiones indígenas en Formosa, Gustavo continuaba sus investigaciones sobre los monjes benedictinos en Argentina. Nos juntamos los tres y dijimos: qué tal si seguimos pensando cuestiones vinculadas al estudio antropológico de la religión, pero a partir de otros movimientos, grupos, asociaciones que también nos interesan, están escasamente investigados y ocupan un lugar social y simbólico que justamente después, fuimos conceptualizando como periférico y heterodoxo en relación al catolicismo o en relación al movimiento evangélico.

Así fue como presentamos un proyecto. Éramos nosotros tres, Analía Fernández, una colega muy querida que también había defendido su tesis de licenciatura sobre la noción de la muerte en la Umbanda, y Bárbara Russi, que había trabajado sobre “Tarot: etnografía de un oráculo moderno”. Todas estas temáticas eran bastante marginales a las usuales investigaciones en el campo de la

antropología social en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Misteriosamente (o no) el proyecto UBACyT nos fue otorgado, y desde ahí en adelante seguimos (más misteriosamente) desde 2000 hasta la actualidad. El año que viene cumplimos 20 años de continuidad en un proyecto de investigación que se fue renovando; claramente, no presentamos siempre lo mismo, revisamos teóricamente varias cuestiones.

Lo primero que descartamos, por ejemplo, fue la misma noción de "campo esotérico". Para los antropólogos no resultó una categoría muy operativa, es decir, no abría muchas puertas a la investigación, nadie se asumía como *esotérico*, estábamos en una constelación de grupos bastante variados: espiritistas (que Gustavo venía trabajando), yo instalé un trabajo sobre los rosacruces de AMORC con Analía Kerman, que en aquel proceso también realizó su tesis de licenciatura sobre grupos sufíes en Buenos Aires; Pablo, Verónica Riera y Carolina Saccol investigaron grupos y asociaciones vinculados con la antroposofía.

Con el tiempo el equipo fue creciendo y fuimos cambiando. Varias cuestiones conceptuales fueron revisadas; por ejemplo, comenzamos a pensar más en una categoría que fuera flexible, posicional, y ahí surgió la noción de *heterodoxias sociorreligiosas*, que es una categoría netamente posicional. De acuerdo con la posición en un campo de fuerzas de relaciones de poder, había grupos o instituciones religiosas que siempre habían ocupado un costado marginal en relación con el catolicismo y las diversas religiones cristianas. Nos pareció que podía ser una categoría en ese sentido heurística, que abriera puertas, y así continuamos. La noción de heterodoxias fue importante, y después se posicionó muy fuerte (en realidad era parte también de esa primera especulación) la cuestión de la *modernidad*. El proyecto encontró entonces en el transcurso de los años un anclaje conceptual más definido, preguntándonos (porque era algo que por supuesto se preguntaba la antropología y sociología de la religión, y se sigue preguntando) por las modernidades, la cuestión de la religión y la modernidad en América Latina y el Cono Sur, y dentro de estos procesos, los grupos que se ubican en distintas posiciones según la legitimidad y credibilidad social que tienen dentro de un escenario estatal-nacional específico, en nuestro caso la Argentina. Y siempre, como buenos antropólogos, interesados por ese costado, por ese espacio en general pensado como irracional, o medio sectario, más definido por la negativa que por la positividad en la creatividad simbólica, en la producción ritual, en las construcciones ideológicas. La apuesta fue entonces realizar investigaciones etnográficas, estudios de caso, que es lo que en esta primera obra pudimos dejar en claro: una diversidad de casos dentro de una problemática conceptualmente circunscripta. Es decir, que estuviéramos mancomunados bajo un horizonte común, en el sentido de cómo construir la antropología, cómo enfocar el fenómeno religioso desde la antropología social, y cómo preguntarnos cuestiones sobre la modernidad, el campo religioso, las relaciones de poder y las producciones de religiosidad, de diversidad religiosa en el contexto argentino.

Los estudios estuvieron enfocados desde aquella primera época en tratar también de vincular, de hacer una buena síntesis entre la etnografía, el estudio de campo, y también la historia y la sociología, que siempre fueron en ese orden, en algún punto: desde la antropología hacia la historia, hacia la sociología. Las *heterodoxias de las modernidades religiosas argentinas* terminaron siendo en algún punto nuestra temática central de investigación, que continuamos con otros casos específicos, gente que se fue sumando y que aquí están: Alejandro Otamendi, estudiando todo el fenómeno OVNI y el turismo platillista en Capilla del Monte, Agustina Altman y las cuestiones vinculadas a la modernidad entre los mocoví del Sur del Chaco argentino, Alejandro López catolicismos mocovíes y sus formas de etnoastronomía, Bárbara Martínez, con cuestiones vinculadas a las concepciones de la muerte en los Andes, Catón Carini con el budismo Zen, Denise Welsh con la Soka Gakkai, Agustina Gracia, a quien tuve la suerte de dirigir en su tesis de licenciatura “Curanderismo popular, biomedicina y mal de ojo”, y que ahora está concluyendo su doctorado sobre la Llave Mariana, una asociación espiritual con elementos católicos. También Hugo Lavazza con su estudio del Santo Daimé en sus trayectos desde la selva amazónica a Buenos Aires. Estamos actualmente, por supuesto, dado que el grupo tuvo esa fortuna de seguir creciendo y demás, proyectando otros libros con los colegas que recién comenté. La idea de hoy es que tengamos una lectura un poco más seria que la mía, y más ajustada.

Por eso hemos llamado a nuestro querido amigo Joaquín Algranti, un gran sociólogo de la religión y persona de lo más apreciada por esta cofradía antropológica, y después acá nuestro *sensei*, el Maestre Pablo Wright, el Neil Young de toda esta experiencia... nosotros somos como la Crazy Horse, en realidad mejor Sly and the Family Stone, porque hubo y hay muchas mujeres investigadoras en el equipo. Más allá de las metáforas rockeras, pasamos a las cosas que nos puede contar Joaquín acerca de la lectura de este libro.

Joaquín Algranti: Estoy muy contento por la posibilidad de presentar *Periferias sagradas en la modernidad argentina*, por la oportunidad de participar de la segunda presentación de este libro. La primera fue en Chile a fines de 2018 en el marco de las *XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. En esa primera actividad contamos con la presencia de René de la Torre, una querida colega de México. Como les decía, es una alegría para mí formar parte de este ritual, de esta ceremonia, que es a su vez una celebración y que involucra a un grupo de gente a la que conozco, quiero, leo, sigo cotidianamente y sobre todo de la que utilizo sus materiales tanto para investigar como para dar clases. Ellos forman parte, por ejemplo, de las lecturas obligatorias del *Seminario de Sociología de la Religión* que damos con Damián Settón y Julieta Ruffa en la carrera de Sociología de la Universidad del Salvador.

Dicho esto, espero que me crean cuando afirmo de manera objetiva y con convicción que se trata de un libro excepcional, único en su tipo, y que tengo aproximadamente media hora para convencerlos de la excepcionalidad que representa *Periferias sagradas*. A lo mejor estoy predicando a un público ya convertido y es probable que cuente cosas que ya conocen o saben.

Pero bueno, espero que la cercanía que siento con el grupo de heterodoxias religiosas no desdibuje la idea imparcial de que se trata de un libro, como les comentaba, diferente e imprescindible. Armé una presentación dividida en tres partes. Cada una de ellas aborda aspectos que me gustaría resaltar de la obra: la primera tiene que ver exclusivamente con el título, *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. El nombre del libro supone una selección de palabras que no tiene nada de ingenua, sino que da cuenta de una astucia al componer y resumir una clave interpretativa del fenómeno religioso. Entonces me gustaría hablar brevemente del significado que tiene pensar en términos de “periferia”, incluyendo la idea de “lo sagrado” y “la modernidad”.

Después, un segundo aspecto me propongo resaltar tiene que ver estrictamente con la introducción. El libro comienza con un apartado de unas 10 páginas que es breve, si se quiere, en cantidad de palabras, pero logra sintetizar un argumento muy sólido, muy logrado, muy poderoso, sobre el estudio de las periferias y las heterodoxias en la Argentina, haciendo foco en puntos específicos, como por ejemplo la definición de la religión en tanto sistema simbólico. Allí se sistematiza una reflexión profunda sobre la modernidad -que un poco anticipaba César hace un momento- y también una comprensión profunda del lugar que ocupan las heterodoxias religiosas. Estas últimas llevan adelante reelaboraciones críticas del orden vigente potenciadas en parte por el punto de vista que habilita su ubicación singular. La introducción presenta también las coordenadas fundamentales y las bases de lo que es el pensamiento relacionado con el ocultismo, el esoterismo y el espiritismo. Por último, también tengo intención de comentar brevemente cada uno de los capítulos y realizar algunas observaciones asistemáticas, un tanto caprichosas, desorganizadas, en relación a un conjunto de temas que recorren a los trabajos.

Les anticipo, a grandes rasgos, por dónde viene la clave de lectura: el libro cuenta con una unidad de estilo y de pensamiento sumamente lograda, coherente, muy perfecta en su desarrollo. Sin embargo, cada uno de los capítulos consigue plantear problemáticas y hallazgos específicos. Los trabajos construyen sus objetos de manera similar o análoga en base a una serie de categorías comunes, pero después los problemas son diferentes en cada uno de los capítulos. Es posible reconocer el estilo de cada uno de los autores, en la forma de escribir, de pensar, en el modo de construir aquello que es importante para cada uno de ellos. El libro presenta entonces una síntesis definitivamente lograda entre, por un lado, una suerte de “mentalidad colectiva” (a la manera Durkheim, si quieren), que aborda fenómenos de forma coherente y sistemática en base a una serie de nociones compartidas, y después, por el otro lado, la

presencia de capítulos con mucha identidad, parecidos en algunos sentidos pero también con distintas estrategias y énfasis a la hora de construir sus propios argumentos de investigación. También querría hacer algunas observaciones espontáneas, con un margen de error enorme, ya que se trata de objetos de estudio nuevos para mí, de los que aprendía mientras avanzaba en la lectura.

Comencemos entonces con el título. Parece algo inocente uno podría preguntarse “¿por qué reflexionar específicamente sobre el nombre del libro?”. Se llama *Periferias sagradas en la modernidad argentina* y ya. Bueno, considero que hay una economía de signos muy precisa en la elección de las palabras, que nos lleva a pensar articuladamente “la periferia”, “lo sagrado” y “la modernidad argentina”. Para empezar, la cuestión de la periferia es un tema que abordamos en distintas oportunidades con Damián Setton porque encontramos muy útil la posibilidad de pensar y construir al hecho religioso desde ciertas metáforas espaciales¹. Justamente la categoría implica razonar por medio de un juego de aproximaciones y distancias en relación a un centro móvil, cambiante, en disputa. Resume un tipo de pensamiento relacional y por lo tanto anti esencialista. Es decir, la periferia es periferia en relación a otra cosa y ocupa un lugar interesante porque no representa ni afirma la exterioridad total, o sea la omisión, el punto ciego, de un orden, de un nomos, de lo que fuera. Pero tampoco es el centro desde donde se construyen las definiciones fuertes, dominantes, de la realidad. La periferia invita a pensar en clave de aproximación-distancia y en este juego de desplazamientos aparecen la crítica y la construcción de justificaciones frente a aquello que funciona de referencia. No es extraño que los enunciados críticos, rupturistas, sean portadores también de nuevas reelaboraciones. ya que las posiciones periféricas suelen incluir un costado aspiracional, el trabajo subrepticio de tratar de instituirse ellas mismas como un centro. En más de un sentido, la periferia busca ser centro, quiere ocupar ese espacio, cree merecerlo legítimamente. Es un tipo de epistemología relacional que prioriza analíticamente la tensión, el conflicto irresoluble a través de un juego de aproximaciones y distancias en relación a un centro. Y vamos a ver que cada uno de los capítulos construye el centro, su propio centro, en distintos lugares y con características específicas. Centro-periferia son categorías abiertas, móviles y cambiantes que no existen hasta que no se las construye y se establecen sus determinaciones concretas. Colocar entonces la palabra “periferia” en el título es una manera de anticipar una clave de lectura compleja y sugerente. A continuación la idea de “lo sagrado”, una categoría analítica orientada a explorar mundos sociales de altísima producción simbólica. Un registro desde donde se construyen enunciados fuertes y débiles, argumentos de autoridad, discursos extensos, símbolos y metáforas sobre una definición posible de lo real. Esta definición comprende también todo tipo de lazos sociales, es decir, formas reticulares de sociabilidad y estructuras organizacionales. En una pala-

¹ Ver, por ejemplo, el estudio comparativo sobre los usos del cuerpo y el espacio en instituciones judías y pentecostales (Setton y Algranti, 2009) o en una dirección análoga el libro en prensa titulado *Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*.

bra, lo sagrado posee un potencial heurístico, un potencial explicativo de primer orden, y se encuentra cargado de información sobre cómo se construye, reproduce y en el mismo proceso se transforma el orden social. Y por último, el tópico de la “modernidad argentina”, que se anuncia en el subtítulo. Parece que “la modernidad argentina” es construida como un centro compartido. La inteligencia del título radica entonces en invertir el orden y colocar a la periferia en primer lugar, y a la modernidad en el subtítulo, es decir, en el segundo nivel de análisis. El centro corresponde al horizonte sociocultural de la modernidad, un tema que aparece recurrentemente en los distintos capítulos. Al mismo tiempo, la modernidad emerge a lo largo del libro en dos sentidos. Aparece primero como una formación histórica de mediano plazo, que se caracteriza por el diseño sistemático de relaciones sociales y por la posibilidad de construir simbólicamente la unidad dentro de un territorio y conservarla en el tiempo. Y la modernidad también aparece como un proyecto inacabado: un plan inconcluso que se reactualiza, se relanza, constantemente. La ideología moderna se alimenta de una filosofía de la historia que produce grandes ordenamientos y relatos secuenciales, pero después la modernidad afirma un proyecto -y esto los autores lo señalan desde el principio- que está volviendo a empezar, y que moviliza un enorme potencial en términos de imaginario. Por ejemplo, cuando un periodista durante su análisis político de la semana proclama indignado: “¿cuándo vamos a ser un país en serio?”. En ese acto mínimo y recurrente se está reactualizando a nivel de sentido común una filosofía de la historia, un modelo de modernización imaginado, que siempre vuelve a empezar, y cuyas representaciones tienen efectos políticos. Por lo tanto, el título condensa un punto de vista poderoso, original, con mucha heurística (o sea, con una fuerza explicativa de la realidad). *Periferias sagradas en la modernidad argentina* es una propuesta lograda y atrapante ya desde el título.

También es necesario realizar algunas observaciones sobre el primer apartado, es decir, sobre la introducción. Ésta es breve en términos de cantidad de páginas, pero allí aparece desarrollado, de manera sistemática y analítica, un argumento sólido sobre cómo pensar e investigar el fenómeno religioso. No es sencillo presentar un argumento de investigación en apenas diez páginas, que resuma y sintetice la experiencia de años de discusiones, de lecturas, de debate, de posiciones encontradas y acuerdos, en el que es posible identificar los fundamentos de un pensamiento colectivo.

La introducción logra talentosamente resumir un esquema general de investigación en base a dos o tres puntos importantes. Primero, desde el principio, define a la religión a contramano quizás de otro modelo o tradición legítima de pensamiento que no se preocupa por explicitar sus categorías rectoras de análisis. Por el contrario, en el libro el hecho religioso aparece entendido como un sistema simbólico que expresa la capacidad de producir sentido, significados, símbolos de orden sobre ciertos acontecimientos disruptivos que suceden de manera individual, que se elaboran colectivamente. Y estos sentidos se transforman en creencias y ritos, es decir, en grandes explicaciones sobre el cosmos,

pero también en cuestiones prácticas y recomendaciones sobre el buen vivir. Los sistemas simbólicos en cuestión cuentan con una cierta autonomía, pero los autores aclaran desde el inicio que esa autonomía hay que pensarla en función de estructuras sociales específicas. Es importante entonces retomar la pregunta elusiva por el grado de correspondencia que existe entre el universo simbólico y las estructuras sociales de referencia.

Otra dimensión significativa que plantea la introducción tiene que ver, como señalé anteriormente, con el antiguo problema de la modernidad, pensada como una formación histórica de mediano plazo, pero también como un proyecto inconcluso. En ambas construcciones ella supone un régimen que ejerce la violencia, que invisibiliza a una serie de grupos y de actores sociales, que produce una suerte de arbitrario cultural después naturalizado como lo “normal”, lo esperable de esa sociedad. Y dentro de esa construcción de la normalidad hay ciertos colectivos que quedan en una posición liminal, heterodoxa, periférica, van a reconocer los autores. La tesis que se pone en juego a lo largo del libro consiste en reconocer en esta posición liminal la existencia de reelaboraciones críticas y nuevas formas de síntesis, que interpelan a las definiciones estrictas de la modernidad y sus procesos. Se afirma un punto de vista original y diferente sobre del proyecto moderno, que lo reactualiza y lo enuncia en otros términos y con otras palabras, desde otra perspectiva.

En este sentido, en la introducción se anticipa la idea de explorar el ocultismo, el esoterismo y el espiritismo. Estas tres corrientes subterráneas de nuestra cultura son planteadas a partir de distintas coordenadas, que intentan reconstruir cómo funcionan/cómo piensan estas tradiciones. La primera coordenada subraya la importancia de entender la unicidad de lo creado, o sea, el axioma que postula que la realidad es un todo con distintos grados de correspondencia hacia adentro. Una segunda coordenada explora la cuestión del microcosmos/el macrocosmos, o sea, la presencia de grandes explicaciones sobre el funcionamiento cósmico que también se replican en el nivel de las biografías, en el cuerpo, en la trayectoria de las personas. Y por último existe una tercera coordenada que hace blanco en la negación sistemática del azar o de la contingencia: la idea de que “todo lo que pasa, pasa por algo”. El trabajo hermenéutico apunta a explicar esa relación de causa y efecto que tiene raíces espirituales.

Entonces, se trata de una introducción que, desde mi punto de vista, es simultáneamente ortodoxa y heterodoxa. Es ortodoxa en términos de método, porque recupera el enfoque de la antropología clásica y su sentido de la rigurosidad, la sistematicidad, la voluntad explícita de producir un tipo de conocimiento bien empírico, que pone en juego también una lectura teórica, en la que, como decía César en el arranque, incorpora distintas disciplinas. Por ejemplo, desde una identidad fuertemente antropológica introduce elementos de la sociología, conoce todo lo importante de la sociología y lo usa en función de lo que necesita. También incorpora en alguna medida la historia, no la historia del historiador y su trabajo de archivos con documentos, sino la pro-

ducción de periodizaciones que nos permiten construir el objeto en perspectiva. Es un tipo de enfoque ortodoxo, al que denominaría “clásico” en el mejor sentido del término. De hecho, la mayoría de los capítulos del libro recuperan un canon de autores de la primera mitad del siglo XX: Weber, Durkheim, Geertz, Turner; también categorías y enfoques de Foucault o Ricoeur, entre otros autores clásicos a los que retoman -a veces críticamente- y utilizan para pensar y construir su objeto. Sin embargo, la introducción también es heterodoxa en un aspecto importante: la elección de los casos de estudio y la determinación de trabajar con grupos minoritarios que la sociología y la antropología de la religión tienden a descuidar. Esa heterodoxia es entonces una buena elección: “vamos hacia los grupos invisibilizados, vamos a tratar de producir conocimiento sobre ciertas áreas sobre las que se sabe muy poco”.

De esta manera la introducción logra, me parece, una síntesis entre dos mundos institucionales que a veces funcionan por separado, como es el caso de la Universidad de Buenos Aires (UBA), por un lado, y el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), por el otro. De la UBA, me da la sensación (esto es una intuición, puedo estar equivocado), recupera un trabajo casi erudito en el conocimiento estricto de distintos sistemas de pensamiento, así como las categorías y los autores que los expresan. Se emplea entonces una rigurosidad teórica cuidada y elaborada. Los lectores se van a encontrar con un dominio muy alto de una serie de conceptos y de perspectivas en donde no da lo mismo usar cualquier palabra, cualquier enfoque. Observo una preocupación por la especificidad: por ejemplo, el capítulo escrito por Gustavo Ludueña, cuando presenta sistemáticamente el espiritismo de la Escuela Científica Basilio, hace una referencia a las nociones de “cosmovisión” y “*ethos*” empleadas por Geertz, e inmediatamente aclara en una nota al pie que el autor en cuestión es consciente de los límites tautológicos, “la circularidad argumentativa” de ambos conceptos. Señala también que va a intentar resolver esa tensión entre cosmovisión y *ethos* y su “aparente causalidad lineal” mediante la teoría de las prácticas de Bourdieu. Esta forma de relación con los conceptos se encuentra presente en todos los capítulos. Un manejo refinado, reflexivo, alerta, de los conceptos y de las teorías. Ahora bien, en la UBA a veces esa orientación termina siendo un juego del lenguaje que se muerde la cola, y queda atrapado en el puro ejercicio del comentario y en la discusión ilustrada entre diferentes autores y sus interpretaciones legítimas. Es el modelo de la teoría encerrada sobre sí misma. Ahí es donde aparece la otra institución, el CONICET, que supone un tipo de investigación experimental, de naturaleza empírica, sistemática, que construye un objeto de estudio concreto, pone en juego una hipótesis en base a una argumentación previa que luego demuestra o refuta; es decir, un tipo de empresa intelectual gobernada por la practicidad y por la urgencia de quien investiga. A lo largo de todo el libro los capítulos reúnen lo mejor de los dos mundos, de la UBA y del CONICET. Emplean una erudición, pero completamente útil, por decirlo de alguna forma, aplicada a la construcción de un objeto de estudio en particular. En ese sentido me parece que es un tipo de investigación decididamente clásica.

Y después, como les decía, hay una unidad muy alta de estilo y de pensamiento; o sea, los distintos capítulos más o menos tienen los mismos conceptos en la cabeza, eso es producto de discusiones comunes, de conversaciones, de debates. Todos se preocupan por la cuestión de la cosmología y por la cosmovisión, por el *ethos* de los grupos que estudian, la noción de persona, la moralidad, el imaginario, las tecnologías del ser. En una palabra, trabajan sobre grandes categorías comunes. Hay un potencial comparativo que está entonces ahí latente. Después, la forma en que lo ponen en juego, y los hallazgos singulares de su propio campo, llevan a problemas distintos y a descubrimientos diferentes. Pero funciona en términos de grupo, de una tradición o, mejor aún, en términos de una escuela de pensamiento. Uno cuando enseña historia del pensamiento sociológico tiene la opción de ordenar la disciplina a partir de grandes autores -en referencia, por ejemplo, a Marx, Weber, Durkheim-, o también la posibilidad de sistematizar los conceptos y su genealogía. Y es posible reconocer un tercer método que consiste en transmitir una sociología de escuelas y referirse a la economía política clásica (de Adam Smith y David Ricardo) y su disputa con la escuela alemana de historia económica (con Marx, Weber, Sombart), o estudiar la escuela de Chicago o de Manchester. Es la oportunidad de entender a un colectivo y cómo piensan conjuntamente. Siguiendo este método, es válido afirmar que el grupo de “heterodoxias religiosas” representa una escuela, en sí misma, junto con otras. Probablemente el blog *Diversa*, que coordina Alejandro Frigerio, represente a su manera otra escuela de pensamiento. También el grupo de historia de Instituto Ravignani y el CEIL pueden entrar, a mi entender, en esta clasificación. Este proceso habla de un grado alto de desarrollo del medio académico. La posibilidad de trascender la lógica inicial de las grandes individualidades -los fundadores de un campo, una subdisciplina- y empezar a pensar a partir de escuelas que construyen una tradición, una forma colectiva de investigar. Insisto, esto no quita nada del talento individual que está por todos lados: de hecho, la escuela es esa reunión de personas talentosas trabajando y pensando conjuntamente. Pero hay acá una muestra de cómo piensa el grupo de Filosofía y Letras de la UBA, de la manera singular en la que el equipo de “heterodoxias religiosas” estudia y trabaja.

El libro se compone de seis capítulos y está dividido en dos partes: una primera, que son las *heterodoxias históricas*, y una segunda que comprende las *recreaciones contemporáneas*. Cada una de ellas tiene tres capítulos. La primera sección comienza con el trabajo de Gustavo Ludueña sobre espiritismo en Argentina, luego sigue un segundo capítulo de Verónica Riera, Carolina Saccol y Pablo Wright sobre la antroposofía, y un tercero de César Ceriani Cernadas sobre la Orden Rosacruz. La segunda parte, la sección de las *recreaciones contemporáneas*, se encuentra compuesta de otros tres capítulos. El primero, de Alejandro Otamendi sobre el turismo místico-esotérico en la zona del Uritorco, después uno de Hugo Lavazza que aborda el Santo Daime y el shamanismo urbano, y cierra con un último trabajo sobre el budismo Zen en Argentina de Catón Carini. Ahora voy a realizar algunos comentarios de los capítulos, que

están alucinantes, y remarco, mis observaciones tienen un margen de error impresionante porque se trata de un primer acercamiento a temas novedosos.

Comienzo, entonces, señalando lo que interpreto como las especificidades y hallazgos de cada investigación. El trabajo de Gustavo es sobre el espiritismo en Argentina. Es un capítulo que cuenta con una documentación histórica detallada, así como entrevistas a especialistas y a practicantes. El texto reconstruye la cosmología espírita dentro de la Escuela Científica Basilio, analizando justamente la división entre el mundo material y el mundo espiritual. Analiza también las distintas jerarquías entre los espíritus que componen esta tradición y se concentra en un tema muy interesante: la epistemología, pero también en el trabajo sobre las distintas formas del error. Se trata de un tipo de análisis sumamente prolijo, logrado, sistemático. A medida que explora la idea de cosmovisión y su relación con el *ethos* espírita, Gustavo encuentra afinidades entre un imaginario católico (sobre todo la noción de la culpa de este imaginario) y su traducción o, mejor dicho, su articulación con el concepto de “responsabilidad espiritual” que formula el espiritismo. Este capítulo tiene la virtud de ser el único que aborda la articulación compleja entre dos imaginarios culturales bien distintos al estudiar los puntos en común que existen entre el catolicismo y el espiritismo. Uno podría pensar inicialmente que su trabajo se iba a concentrar en reconocer convergencias con otras religiones mediúnicas, pero no, las encuentra con el mundo católico. Y lleva adelante un análisis antropológico refinado y complejo en su esfuerzo por calibrar en qué medida la culpa católica puede expresarse o traducirse bajo la forma de responsabilidad espiritual, de una responsabilidad que supone un trabajo sobre sí mismo y un mandato sumamente exigente para los creyentes. Es interesante pensar el proceso de sustitución de una forma de poder o de demanda laxa, débil (como es la culpa católica, en la que el individuo en última instancia siempre puede ir al sacerdote y confesarse), por otra lógica de trabajo sobre sí mismo (una “tecnología del ser” la va a denominar Gustavo), que implica incorporar un *ethos* complejo, exigente. Este *ethos* incluye una reflexión sobre la persona y su responsabilidad cotidiana, en la que interviene la agencia de distintos espíritus. Lo propio de este capítulo, que lo diferencia de los demás, consiste justamente en este esfuerzo hermenéutico o trabajo de traducción entre dos imaginarios diferentes: el imaginario católico y el imaginario espírita y cómo se producen convergencias y líneas de continuidad.

El segundo capítulo de Verónica Riera, Carolina Saccol y Pablo Wright corresponde a la antroposofía. En base a la unidad de estilo y de pensamiento que recorre al libro, los autores reconstruyen al detalle la cosmología de la antroposofía en su dimensión histórica, analizando las estructuras de significado y las explicaciones sobre el origen del cosmos y su desarrollo. También caracterizan al *ethos* singular de este grupo religioso. La antroposofía propone un trabajo para nada sencillo de síntesis entre, por un lado, nociones cristianas, como la idea de Jesucristo, categorías orientales propias del hinduismo (el yoga, la reencarnación, entre otros temas) y, por el otro, conceptos propios de la ciencia: la

idea de experimentación, de conocimiento, racionalidad. La antroposofía logra producir una síntesis exitosa entre esas influencias que uno podría pensar, en principio, eclécticas. No sólo consigue producir una síntesis eficaz, sino que construyen un “sistema”. Y acá me parece que está un poco el aporte y la originalidad de este capítulo: los autores explican de manera profunda la consistencia sistémica de la antroposofía. Ella logra reunir una serie de elementos dispersos a los que integra de una forma singular, es decir, construye una síntesis propia, autónoma, estableciendo articulaciones duraderas con distintos mundos sociales. La consistencia sistémica de la antroposofía la habilita entonces a presentar su propia idea de la medicina, del cuerpo, de la enfermedad por ejemplo a través de la homeopatía, o su propia concepción de la pedagogía y de la enseñanza a través de la escuela Waldorf. También recrea un enfoque singular sobre la arquitectura “orgánica” -con su forma de construir y habitar el espacio- o una perspectiva distinta respecto a la agricultura, la denominada agricultura “biodinámica”. En este sentido, elementos constitutivos de la definición de “persona” aparecen en la antroposofía con un grado muy alto de sistematicidad. Se trata de un tipo de “cosmología practicada” (siguiendo el título del capítulo) de naturaleza intramundana, o sea, entra en tensión con el mundo, lo confronta (crítica al modelo convencional de enseñanza, crítica la biomedicina, la forma de cultivar y producir los alimentos, al modo de organización urbana) y propone otra alternativa. Estamos entonces ante un tipo de cosmología a la que podemos llamar “agonística”, que tiene mucha capacidad de transformar su entorno. Esto es lo que le otorga su carácter intramundano. Asimismo, recupera elementos vinculados a la tradición alemana en su cosmovisión. Pienso -aunque habría que verlo con más profundidad- que este imaginario jerarquiza, en algún punto, a los creyentes respecto a otros grupos religiosos. Pero bueno, la idea de una cosmología que logra esta sistematicidad, o sea, que piensa y opera como un sistema orientado a intervenir y transformar el mundo, aparece como un aporte sumamente original.

El tercer capítulo de estas heterodoxias históricas es el de César Ceriani Cernadas sobre la Orden Rosacruz. Aquí encontramos nuevamente el estudio de la cosmología, del *ethos*, y la influencia de distintas tradiciones hasta alcanzar un grado de síntesis cultural increíble: la Orden Rosacruz AMORC ofrece un nivel de “eclecticismo” fascinante. César la denomina “epistemología de la síntesis”, en la que conviven influencias de nociones orientales y cristianas, referencias a la filosofía pragmatista y la psicología estadounidense con William James, elementos culturales del protestantismo, del hermetismo renacentista y del antiguo Egipto. Ahora bien, lo que uno podría pensar *a priori* como un eclecticismo inabordable y disperso converge en realidad en una cosmología específica, centrada en el individuo como el lugar en el cual se proyecta todo tipo de potencialidades y atributos. Se trata de una ideología a la que César describe como moderna, anticlerical, abierta, pluralista, en donde todos estos elementos simbólicos confluyen en la construcción del individuo. Sobre éste recae un mandato sumamente exigente en relación a descubrirse a sí mismo, a

liberar el potencial interno, a desarrollarse y llevar adelante una evolución personal. Son máximas o axiomas orientados a descubrir la esencia, el poder interno que se encuentra tapado por distintas capas de socialización en la vida moderna. Cuando uno lee el capítulo al principio piensa: "¡pero esto es la dispersión total!" y después todas estas influencias convergen en la construcción del individuo, portador de un mandato y una exigencia muy alta. Un individuo fuertemente intelectualizado, porque los rosacruces AMORC apuestan a la enseñanza por medio del correo, a distancia, mediante la escritura de monografías, técnicas de meditación, de respiración, de visualizaciones. A partir del desarrollo de la intuición y el control mental se exhibe una capacidad sostenida de trabajo sobre la persona con el objetivo de desarrollar los poderes latentes. Y esta construcción singular del individuo se produce en relación con un linaje compuesto por grandes hombres de la historia, portadores de la fuerza civilizatoria. De pronto, el individuo no se halla en soledad sino que es construido retrospectivamente en relación con grandes arquetipos de hombres que, desde el antiguo Egipto hasta hoy fueron llevando adelante transformaciones decisivas. El capítulo, van a ver, tiene un dejo sutil de humor que es posible rastrear en distintos momentos. Encontramos, de este modo, un imaginario que refuerza la idea de pertenecer a una elite de grandes personalidades; o sea, no sólo está el mandato, sino también la convicción y la voluntad de pertenecer a una minoría ilustrada, a una sociedad secreta, por decirlo de alguna forma. Se trata tal vez de una cierta aristocracia espiritual que ofrece los argumentos y técnicas para sentirse mejor, en un punto, que el resto. Es un tipo de creencia, de cosmología, que prescinde del grupo, del lazo social, del carisma, también de la efervescencia colectiva. Todas aquellas cosas que uno identifica cuando estudia el pentecostalismo, pensando a la manera de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Acá no hay nada de eso. Está la persona frente a un sistema de creencias muy amplio, muy variado, con un mandato de liberar sus potencialidades y ponerse en contacto con un linaje de grandes personajes. Pero, como les decía con los otros capítulos, porque para mí este es un tema que está latente en casi todos los trabajos, existe un cierto sentimiento de superioridad que portan las heterodoxias: la certeza de sentirse mejor que el resto. Uno puede decir "bueno, todas las religiones lo tienen", está bien, pero ¿en qué grado? la heterodoxia suele reforzar un sentimiento de calificación, de sobrecalificación, en el que uno ocupa un lugar más alto que los demás.

La segunda sección está compuesta por las *recreaciones contemporáneas*. El primer capítulo, de Alejandro Otamendi, trabaja sobre el turismo místico-esotérico en el Uritorco, y también, en base a esta unidad de estilo y de pensamiento que vengo mencionando, reconstruye la cosmología, el *ethos*, y una serie de transformaciones que se suceden en esa zona de la provincia de Córdoba. Es un capítulo que cuando lo terminé de leer escribí al costado del título: "todo puede ser de otra manera". Y eso es lo que transmiten de forma muy precisa y consistente sus hallazgos de investigación sobre la dinámica del fenómeno religioso. ¿Por qué? porque Alejandro va a descubrir cómo en 1986 surge

lo que se conoce con el nombre de “la Huella del Pajarillo”, una superficie calcinada con forma oval que da la sensación de que hubiese aterrizado un plato volador. Y ese fenómeno inesperado genera una serie de interpretaciones, vehiculiza sentidos que movilizan toda una epistemología OVNI, extraterrestre, de la Nueva Era, conectada también a lo esotérico. Comienza un proceso de “esoterización” a partir del cual se describe y analiza cómo un determinado paisaje cultural se transforma y en el mismo proceso se exotiza. Eso va de la mano de toda una serie de migraciones internas, con la llegada de nuevos pobladores que importan su visión del mundo y habitan el territorio desde ese lugar, desde ese entramado de significado. Es un capítulo que alimenta las peores fantasías y pesadillas de la Iglesia católica, porque uno puede decir: “una región que durante cuatro o cinco siglos fue católica, fue cristiana, o sea que tuvo más o menos una uniformidad de creencias, de pronto, en menos de una década se reconvierte completamente hacia otro tipo de paisaje espiritual alternativo”. Y el turismo es una industria que dinamiza todo eso. Uno entiende entonces -le comentaba a Rodolfo Puglisi hace un rato- la obsesión de la Iglesia católica por canonizar al cura Brochero en el 2016, como para detener, tal vez, el avance del esoterismo y recatolizar en alguna medida el territorio. Pero como le decía, refuerza la fantasía de que hay que estar relanzando el proyecto de evangelización constantemente, porque de golpe aparece una huella imprevista y todo eso se transforma repentinamente. Lo propio de este capítulo, aquello que lo diferencia de los demás, es el modo en que muestra cómo el paisaje cultural es arbitrario, contingente, cambiante, dinámico, siempre puede ser de otra manera. Las batallas por el territorio religioso no están ganadas nunca, no importa cuántos siglos tengan de catecismo o de sedimentación cultural, porque hay un nivel subterráneo de variación y dinamismo que en un punto es incontrolable y que genera procesos alucinantes, como el que analiza Alejandro. El turismo puede ser una industria que dinamiza nuevos significados y sentidos religiosos.

Después se encuentra el capítulo sobre el Santo Daime de Hugo Lavazza, dedicado al estudio del shamanismo urbano. Esta investigación trabaja especialmente con la cosmología shamánica, reconstruyendo el proceso de reformulación y reelaboración del shamanismo en las grandes ciudades. El autor despliega una sensibilidad muy sutil para captar analíticamente tensiones que mantiene en un nivel alto de complejidad, es decir, no las resuelve; para mí, esta es una de las mayores virtudes y aciertos del capítulo. Por ejemplo, hay un contrapunto recurrente entre lo local y lo transnacional en el shamanismo urbano, ya que el centro del culto al Santo Daime está en Brasil. Y no se diluye del todo esa antinomia entre lo local y lo transnacional. Otra tensión analítica tiene que ver con lo sagrado interior, la experiencia individual, por un lado, y una dinámica de grupo, de comunidad, el estar con otros, la producción de ciertos lazos sociales, por el otro. También la contradicción entre campo/ciudad, con una visión de la ciudad como un espacio contaminado, peligroso, desespiritualizado, pero que se puede sacralizar, y, por el otro, del campo ro-

mántico, bucólico en donde la posibilidad de construir una comunidad de iguales termina finalmente fracasando. El trabajo de Hugo es muy preciso en este tipo de análisis. Después emerge también una tensión entre el mestizaje espiritual o sea, la capacidad de combinar elementos orientales, de la Nueva Era o cristianos dentro del shamanismo, y la necesidad al mismo tiempo de producir una cierta doctrina integradora. Nunca llega a haber una doctrina uniforme, en el sentido de un corpus de conocimientos, rituales y creencias definido, pero esa tensión está presente en todo momento y Hugo la capta, la enuncia, y, afortunadamente, no la resuelve ni simplifica. Asimismo, puede verse una tensión entre la experiencia interna del shamanismo y la intelectualización, es decir, la posibilidad de ponerlo en palabras y explicarlas. Se trata de dos modelos de construcción de la verdad y la autoridad religiosa que son casi opuestos. Cuando la vivencia se nombra, cuando se explica, pierde parte de la potencia numinosa. Se identifica también una tensión entre un shamanismo popular, más amplio, de bases más democráticas, y otro que aparece como una sociedad de iniciados, intuyo también vinculada a diferencias de clase social. También una contradicción entre el misticismo y las exigencias institucionales en la organización del shamanismo y, por último, una tensión relacionada con la posibilidad de construir una dinámica de la vida cotidiana, y al mismo tiempo una escatología y una explicación del fin del mundo. Todo el trabajo de Hugo afirma una sensibilidad antropológica para captar la tensión analítica y poder reconstruir tendencias opuestas, que no resuelve en una dirección o en otra. Eso me parece que hace a un tipo de estudio prolijo, logrado, interesante. No dice “el shamanismo urbano es esto y ya”, sino que capta con cuidado los polos en tensión y no los desactiva. En todo caso, la resolución de las antinomias o contradicciones constitutivas de una cosmovisión va a depender de contextos específicos, de circunstancias y situaciones prácticas.

Por último se encuentra el trabajo de Catón Carini sobre el budismo Zen en Argentina. Este es un capítulo que comparte también el mismo encuadre conceptual y la unidad de estilo que caracterizan al libro, abordando en particular las bases cosmológicas del budismo, pero con un foco distinto. Creo que el estudio que emprende Catón desarrolla una pregunta particular por la génesis del fenómeno; parecería plantear un tipo de enfoque genético. Se preocupa especialmente por el origen: ¿cómo empieza el budismo Zen en la Argentina? ¿Cómo llega, se expande y consolida? Ahí descubre todo un proceso de dispersión, de difusión. Pero no es un camino sencillo, no es lineal, no es un plan estratégico que se lleva adelante de manera centralizada desde una institución o un referente en particular, sino que hay distintos proyectos individuales en pugna: algunos de misioneros que vienen de afuera, otros que viajan a conocer a un líder a Japón y vuelven y traen ese conocimiento y algunos quizás más vinculados a instituciones específicas. Los proyectos muestran un tipo de interrogante por el origen para el que no hay una respuesta fácil, producto en parte de la dispersión del objeto. El trabajo le presta especial atención a los procesos de liderazgo emergentes (no lo dice con esos términos, se lo estoy atribuyendo yo), pero plantea muy bien cómo van surgiendo líderes y maestros inter-

nos dentro del budismo Zen. Este proceso conlleva el mandato, la exigencia, de construir y producir un lugar propio desde lo simbólico y también desde lo territorial, en donde los lazos sociales, el estar con otro y el papel de las organizaciones ocupan una función clave. Catón piensa entonces al budismo local en el marco de la globalización, atendiendo a los medios técnicos y virtuales y también a la forma en que se localizan o territorializan las relaciones sociales. Se observa un esfuerzo por tratar de entender cómo se produce un lugar propio y cómo se actualizan fronteras en esa construcción de diferentes perfiles de liderazgos. Aquí aparece naturalmente la cuestión de la autoridad, un tópico súper interesante. Pienso que éste es el capítulo que más trabaja la construcción social de la autoridad, es decir, cómo se presentan y afirman las cualidades de un líder o, tal vez, de una comunidad, una técnica o un conocimiento oculto. Y la construcción de esta autoridad espiritual requiere que se legitimen ciertas prácticas y se descalifiquen otras. De esta manera, se ponen en juego distintas perspectivas en conflicto, mientras se crean también relaciones de dominación. Dominación en el sentido de la obediencia, del reconocimiento, de la posibilidad de aceptar e internalizar un mandato como propio. El capítulo logra dar con este problema clásico de las ciencias sociales vinculado a la forma específica en la que se crean liderazgos, es decir, relaciones de autoridad, explorando la génesis y la dinámica de estos procesos. El enfoque llamémosle genético nos muestra en su carácter frágil y un poco contingente. Los proyectos religiosos siempre se pueden caer o diluirse si no logran conservarse en el tiempo. Es decir, la legitimidad de un proyecto conlleva un arduo trabajo orientado a la reproducción de sus condiciones de existencia. Realizar esta actividad no es una tarea sencilla.

Con esto culmino. Como advertía al principio, estos comentarios son observaciones aisladas, que no hacen justicia a la complejidad y al valor científico de cada uno de los capítulos. Tienen que ver simplemente con una primera aproximación general, hecha en base a una lectura detallada y las notas que fui tomando. Como les planteé varias veces, la gran virtud del libro y lo que lo hace, desde mi punto de vista, excepcional -y espero que venga "*Heterodoxias 2. La continuación. El Imperio contraataca*"- es esta construcción de una fuerte identidad antropológica, a la manera de la escuela clásica en la que hay una unidad de estilo y de pensamiento, dejando lugar también para las individualidades y para el tipo de hallazgos únicos que propone cada uno de los trabajos.

Pablo Wright: ¿Todo eso tiene el libro? En relación con lo que Joaquín dice del grupo, puede ser que hayamos hablado mucho y que en el inconsciente se hayan instaurado estos conceptos generales que actuaban como ordenadores, ¡pero en realidad conscientemente somos una comunidad mas bien hippie! O sea, tenemos el tema general y después las vocaciones van saliendo. La idea de una *Periferias sagradas 2* podría concentrar trabajos sobre orientalismos, o sea budismo Zen, budismo tibetano, la Soka Gakkai y otros movimientos neo-hin-

duistas; podría ir también algo de Erick Aldy que hizo recién su tesis de maestría en FLACSO sobre la alimentación en un grupo de La Consciencia de Krishna, en el Eco-Yoga Park de General Rodríguez. Para el futuro también otros temas variados, ya que la realidad argentina y latinoamericana está moviéndose. Y ahí sí podríamos trabajar sobre modernidades sociorreligiosas comparativas: el Río de la Plata podría ser una, NOA con Bolivia, NEA con Paraguay y un poco de Brasil, la zona andina con Chile; es decir, por zonas, pero también por temas. Finalmente, les agradezco mucho que hayan venido y haber compartido este momento ritual de presentación del libro, y también agradecer al CONICET, a la Agencia de Promoción de la Ciencia y la Tecnología y a la UBA, con los programas UBACYT que nos permitieron esa materialidad inefable del dinero y de la legitimidad de estar dentro de una institución para poder hacer investigaciones heterodoxas.

REFERENCIAS

Setton, D. y Algranti, J. (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*. 19 (38):77-94.