

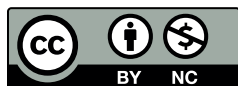
Pablo E. Cosso y Matías Rangeón. (Mayo/Agosto, 2023). Espacialidad y estrategias de visibilización religiosa en la capital Salteña (2017-2022): la Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta por la Paz” y el Consejo Afro-Umbandista de Salta. Un abordaje antropológico entre la diversidad y el pluralismo religioso. *Folia Histórica del Nordeste*, N° 49, pp. 199-228. DOI: <https://doi.org/10.30972/fhn.49497398>

La revista se publica bajo licencia Creative Commons, del tipo Atribución No Comercial. Al ser una revista de acceso abierto, la reproducción, copia, lectura o impresión de los trabajos no tiene costo alguno ni requiere proceso de identificación previa. La publicación por parte de terceros será autorizada por *Folia Histórica del Nordeste* toda vez que se la reconozca debidamente y en forma explícita como lugar de publicación del original.

Folia Histórica del Nordeste solicita sin excepción a los autores una declaración de originalidad de sus trabajos, esperando de este modo su adhesión a normas básicas de ética del trabajo intelectual.

Asimismo, los autores ceden a *Folia Histórica del Nordeste* los derechos de publicidad de sus trabajos, toda vez que hayan sido admitidos como parte de alguno de sus números. Ello no obstante, retienen los derechos de propiedad intelectual y responsabilidad ética así como la posibilidad de dar difusión propia por los medios que consideren. Declara asimismo que no comprende costos a los autores, relativos al envío de sus artículos o a su procesamiento y edición.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)



Contacto:

foliahistorica@gmail.com

<https://iighi.conicet.gov.ar/publicaciones-periodicas/revista-fohia-historica-del-nordeste>

<https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn>

ESPACIALIDAD Y ESTRATEGIAS DE VISIBILIZACIÓN RELIGIOSA EN LA CAPITAL SALTEÑA (2017-2022): LA MESA DE DIÁLOGO INTERRELIGIOSO “SALTA POR LA PAZ” Y EL CONSEJO AFRO- UMBANDISTA DE SALTA. UN ABORDAJE ANTROPOLÓGICO ENTRE LA DIVERSIDAD Y EL PLURALISMO RELIGIOSO

Spatiality and religious visualization strategies in the capital of Salta (2017-2022): Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta por la Paz” and Consejo Afro-Umbandista de Salta. Approach between diversity and religious pluralism

Pablo E. Cosso*

<https://orcid.org/0000-0003-2902-8798>

Matías Rangeón**

<https://orcid.org/0000-0002-8621-1524>

Resumen

A partir de una serie de entrevistas y observaciones etnográficas en los lugares de congregación y culto de los grupos religiosos que conforman la *Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta por la Paz”* y el *Consejo Afro-Umbandista de Salta*, abordaremos la temática de la diversidad religiosa en la capital salteña, haciendo foco en su *espacialidad* y en las *estrategias de visibilización* desplegadas en el espacio público. A grandes rasgos, trataremos de responder las siguientes preguntas: ¿Puede la *espacialidad religiosa* informarnos algo acerca de las relaciones y tensiones existentes entre esos grupos y el catolicismo apostólico romano en el marco de las regulaciones religiosas estatales del espacio público? ¿Cómo se manifiestan, en dicho contexto estructural —espacial y relacional—, las aspiraciones de un “pluralismo religioso” vinculado al plano de las “controversias” generadas por esos segmentos de la “diversidad religiosa” a través de sus *estrategias de visibilización*?

<Diversidad religiosa> <pluralismo religioso> <espacialidad religiosa> <estrategias de visibilización>

Abstract

Based on a series of interviews and ethnographic observations in the places of congregation and cult of the religious groups of the *Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta por la Paz”* and the *Consejo Afro-Umbandista de Salta*, we will address the issue of religious diversity in the capital of Salta. We will focus on its spatiality and the visibility strategies deployed in the public space. Broadly speaking, we will try to answer the following questions: Can religious spatiality inform us something about the relationships and tensions between these groups and Roman Apostolic Catholicism within the framework of state religious regulations of public space? How are the aspirations of a “religious pluralism” linked to the level of “controversies” generated by these segments of “religious diversity” through their visibility strategies manifested, in this structural —spatial and relational— context?

<Religious diversity> <religious pluralism> <religious spatiality> <visibility strategies>

Recibido: 18/04/2023 // Aceptado: 14/02/2024

* Licenciado en Antropología (UNSa). Becario doctoral ICSoH-UNSa/CONICET. Doctorando en Antropología (FFyL/UBA). kossopa@hotmail.com

** Estudiante-tesista de la Licenciatura en Antropología (UNSa). Título de Diplomatura en Diversidad Religiosa, Espacio Público e Interculturalidad (UBA). piedrasheladas@hotmail.com

Introducción

Se sugieren dos ejes de análisis para el abordaje de la diversidad religiosa en la ciudad de Salta, dando cuenta de su *espacialidad religiosa* como condición estructural y de las *estrategias de visibilización* que algunos de sus segmentos constitutivos despliegan en el espacio público, a instancias de acceder a un estadio de “pluralismo religioso” en la provincia. El primer eje, remarca la invisibilización de los grupos no católicos apostólicos romanos que, en la mayoría de los casos, se repliegan de un entramado urbano que, a simple vista, manifiesta un alto grado de exposición religiosa. Exposición que alude a una cualidad que algunos autores locales, siguiendo a Zeny Rosendhal, acuerdan en llamar “hierópolis” (concepto citado por Flores, 2012 y Giop, 2020), de la cual, aquellos grupos no pueden ser más que partícipes secundarios. El segundo eje atañe a una dimensión agencial, discursiva y práctica, que puntualiza, localmente, en la conformación de dos colectivos de visibilización —uno *intra* y otro *inter-religioso*—. Ambas dimensiones —estructural y agencial— nos invitan a pensar cómo “el estudio de la dimensión espacial de la vida religiosa permite comprender los procesos de regulación que limitan la práctica y expresión pública de algunos grupos religiosos” (Funes, 2019, p. 224), de la misma manera que nos invitan a rescatar aquellas instancias abocadas a la modificación colectiva de tales procesos estructurales. Los casos de la *Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta Por La Paz”* y del *Consejo Afro-Umbandista de Salta*, se proponen como ejemplos al respecto.

La investigación se sostiene, empíricamente, en un corpus de entrevistas realizadas entre mayo y agosto de 2019, con cuatro autoridades religiosas pertenecientes a la *Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta Por La Paz”*, a las cuales se suma una serie de entrevistas desarrolladas entre junio de 2020 y enero de 2022 con cuatro Paes y Maes de Santo del *Consejo Afro-Umbandista de Salta*. En el primer tramo, fueron entrevistados referentes de la *Iglesia Evangélica Metodista*; la *Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam*; la *Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa (Patriarcado de Antioquía)* y la *Asociación Alianza Israelita de Socorros Mutuos/Escuela Hebrea Hatikva*. En el segundo, autoridades de cuatro grupos religiosos de matriz afro de la ciudad de Salta: *Ilé Oyá Áráká Átegún*; *Ile Ogun Oba Ti Ire*; *Ilé Ashe Ifè Igbá Ifá* e *Ilé Igbagbo Ogbon Ati Ifè*¹. Además de las entrevistas, realizamos observaciones participantes en rituales de Umbanda y Quimbanda, mayormente, en el *Ilé Oyá Áráká Átegún* de la Mae Magui de Oiá, entre mayo y octubre de 2021. Recorrimos también los lugares de congregación y culto —de los grupos religiosos de matriz afro y de aquellos vinculados a la Mesa de Diálogo— y observamos los contextos barriales donde los sitios religiosos se asientan (durante las fechas de entrevistas y días posteriores).²

¹ Los nombres de los referentes religiosos no han sido modificados, aceptándose su mención en el texto.

² Entrevista Suleyman Geddes (Sheij de la sede en Salta de la Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam, órgano de la orden Musulmana Sufi Halveti Yerrahi de Argentina), 3/5/2019. Entrevista Andrea Kohan (Directora de la Escuela Hebrea Hatikva de la Comunidad Judía), 13/5/2019. Entrevista Adolfo María Barrionuevo (Padre de la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa del Patriarcado de Antioquía), 22/5/2019. Entrevista Anahí Alberti Damaso (pastora de la Iglesia Evangélica Metodista de Salta), 2/8/2019. Entrevista Pae Nicolás de Ogun (Ile Ogun Oba Ti Ire), 6/6/2020. Entrevista Mae Magui de Oiá (Ilé Oyá Áráká Átegún), 8/7/2020. Entrevista Pae Álvaro de Ogun (Ilé Ashe Ifè Igbá Ifá), 11/7/2021. Entrevista Pae Sergio de Xapana (Ilé Igbagbo Ogbon Ati Ifè), 15/1/2022.

La primera etapa de entrevistas y observaciones etnográficas —con la *Mesa de Diálogo Inter-religioso*— se vincula a un proyecto de extensión universitaria de la Universidad Nacional de Salta, llevado a cabo durante el año 2019, del cual fuimos parte los autores del texto; proyecto denominado “Patrimonio religioso de la ciudad de Salta. Observatorio de prácticas y discursos diversos” (Res. R- N° 1250-18). Se le suma, una etapa de campo posterior, por fuera del citado proyecto, entre mediados del 2020 (pandemia del covid-19 mediante) y febrero de 2022, a instancias de incorporar los puntos de vista de los/as Paes y Maes de Santo del *Consejo Afro-Umbandista de Salta*, con un sentido ampliatorio, exponiendo, de esta manera, las dos variantes observadas: una *intra* y otra *inter-religiosa*.

La exposición del texto se organiza sobre la base de una primera parte teórica, válida para ambos ejes analíticos, dando cuenta de un debate conceptual establecido entre el “pluralismo” y la “diversidad religiosa”, añadiendo los marcos normativos estatales y la mención del “monopolio católico” como instancias reguladoras del espacio público. A continuación, desarrollamos los ejes en cuestión: la *espacialidad religiosa* y las *estrategias de visibilización*, nutriéndolos con aspectos teóricos específicos. La segunda parte, de carácter empírico, expone los datos de nuestro trabajo de campo, aplicados concretamente a cada eje. Sobre el final de cada uno de ellos, abriremos un espacio de discusión, recuperando los lineamientos teóricos previos. Resta mencionarse que el recorte histórico establecido entre 2017 y 2022 recupera la cronología de los procesos de conformación de las agrupaciones religiosas abordadas.

A grandes rasgos, trataremos de responder las siguientes preguntas: ¿Puede la *espacialidad religiosa* informarnos algo acerca de las relaciones y tensiones existentes entre esos grupos y el catolicismo apostólico romano en el marco de las regulaciones religiosas estatales del espacio público? ¿Cómo se manifiestan, en dicho contexto estructural —espacial y relacional—, las aspiraciones de un “pluralismo religioso” vinculado al plano de las “controversias” generadas por esos segmentos de la “diversidad religiosa” a través de sus *estrategias de visibilización*?

La diversidad religiosa entre el “monopolio católico”, su “resquebrajamiento” y los marcos de regulación estatal

Cualquier abordaje sobre la diversidad religiosa en Argentina debería considerar el “*quantum* de catolicidad que pervive en la sociedad argentina y sus variadas formas de expresión” (Ceriani Cernadas, 2013, p. 5), cuestión que incluye, tanto a la perspectiva del “monopolio católico” (Frigerio, 2021, p. 273) como a su “resquebrajamiento” (p. 273). El estudio de la diversidad religiosa no puede soslayar el entramado histórico de poder sostenido por el Estado y la Iglesia católica apostólica romana, desde tiempos coloniales.

La Constitución Provincial, según dicta su artículo 11 —al igual que la Constitución Nacional, en sus artículos 2 y 14—, establece la “libertad de culto” en Salta, a la vez, que el “sostenimiento y protección” estatal del catolicismo apostólico romano³. El artículo 14 de la Constitución Nacional define que todos los habitantes

³ “Art. 11. - Libertad de culto. Culto Católico. Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho

(individuos) de la República Argentina pueden profesar libremente su culto religioso, pero: “Las cosas cambian cuando hablamos de comunidades y grupos integrados como confesiones y entidades religiosas” (Wynarczyk, 2015, p. 102). Es decir, cuando el individuo religioso cede lugar a la colectividad religiosa, la cuestión de la “libertad religiosa”⁴ cambia de enfoque, quedando expuesta la inexistencia de una igualdad jurídica entre las distintas religiones que conviven en Argentina (p. 102); siendo la religión sostenida y protegida por el Estado, hasta el momento, la única que posee dicho privilegio jurídico sobre el resto. De la misma manera, se refleja lo dicho respecto a la diversidad religiosa: “Esta diversidad religiosa a nivel individual es bienvenida, producida y ejercida con entusiasmo (...) Ya a un nivel más macrosocial es invisibilizada, cuando no sospechada por la construcción homogénea e idealizada que realizamos de nuestra nación: ‘somos’, mayoritariamente, ‘católicos’...” (Frigerio, 2018a, p. 40). Una idealización cuya vía principal de regulación continúa siendo el Registro Nacional de Cultos, organismo creado en 1978 (Ley N° 21 745) en plena dictadura militar. Registro donde las organizaciones religiosas (no católicas apostólicas romanas): “...tienen que brindar informaciones sobre sus creencias, sus prácticas, su historia y los nombres de sus autoridades, e inscribirse en calidad de organizaciones religiosas” (Wynarczyk, 2015, p. 108). El Registro Nacional de Cultos es un gestor de religiones, o mejor dicho, un legitimador de religiones, por haberse comprometido con una sola de ellas, la religión católica apostólica romana como índice o matriz de lo religioso⁵. Sin embargo, el estatal, no es el único frente de “regulación religiosa” (Frigerio, 2018b, p. 65), siendo acompañado por un frente de “regulación social” que se manifiesta “a través de críticas y estigmatizaciones que (proviene) de distintos actores sociales” (p. 66), por ejemplo, desde los medios de comunicación.

A nuestro entender, el “resquebrajamiento” del “monopolio católico” tiene mucho más que ver con las mermas estadísticas en las adscripciones identitarias observadas — desde mediados de la década de 1990, en varias encuestas internacionales, nacionales y provinciales sobre fenómenos religiosos— y no tanto con una visión más abstracta o

de todos para ejercer libre y públicamente su culto, según los dictados de su conciencia y sin otras restricciones que las que prescriben la moral y el orden público. Nadie puede ser obligado a declarar la religión que profesa. El Gobierno de la Provincia coopera al sostenimiento y protección del Culto Católico, Apostólico y Romano.”. (<https://www.congreso.gob.ar/constituciones/SALTA.pdf>)

⁴ Por “libertad religiosa” se entiende, quizás con mayor asiduidad, su faceta anti-coactiva: “Nadie debe ser coaccionado en materia de religión o de creencias básicas...” (Taylor, 2011, p. 39).

⁵ Nos parece interesante, abrir aquí, un paréntesis interpretativo acerca de las funciones cumplidas por el Registro Nacional de Cultos, en relación a la “secularización” como soporte ontológico del Estado moderno. Hablamos, en particular, de un Estado que, desde nuestro punto de vista, genera sacralidades y profanidades para legitimar su condición regulatoria sobre los cultos no católicos, en los mismos términos que la base comprensiva ‘durkheimniana’, propone entender la delimitación de un fenómeno religioso. Si sólo son las interdicciones o circunstancias arbitrariamente seleccionadas, entre otras tantas existentes, las que dirimen de qué lado queda lo religioso y de qué lado lo secular, estamos asistiendo, entonces, a la presencia de funciones similares desde el Estado. Similares, en razón de las interdicciones que marcaría un grupo religioso para delimitar cuales hechos consideraría profanos (no religiosos) y cuales religiosos, por ejemplo, la existencia de “milagros” frente a explicaciones de resolución basados en términos de causa y efecto racionales.

teórica sobre los procesos de secularización y modernidad promovidos desde las esferas estatales. Podemos tomar como referencias las mediciones de *Latinobarómetro* (1995-2010) a escala internacional⁶ y las dos encuestas nacionales sobre *Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina* de CEIL-CONICET (2008 y 2019).

Las mediciones de *Latinobarómetro* muestran cómo la adscripción católica baja en Argentina, en esos quince años, casi 11 puntos porcentuales (desde un 86,6 % a un 75,7 %)⁷. Las encuestas del CEIL-CONICET remarcan, a su vez, una merma del catolicismo entre la primera encuesta (2008) con un 76,5 % y la segunda (2019) con un 62,9 %⁸. Además, las mediciones del CEIL-CONICET nos muestran porcentuales para el noroeste argentino. En 2008, la adscripción al catolicismo era del 91,2 %, bajando a un 76 %, en 2019.

A nivel provincial, las encuestas realizadas por los/as estudiantes de la cátedra de grado de “Métodos y Técnicas de Investigación I” de la carrera de Antropología (Universidad Nacional de Salta), a cargo del Dr. Javier Yudi, nos ofrecen datos recabados a lo largo de tres mediciones desarrolladas en la ciudad de Salta, con muestras de 323 casos (2012), 408 (2018) y 321 (2019) respectivamente. En el ítem “identidades religiosas” pueden observarse los siguientes datos respecto a la religión católica apostólica romana: 65,9 % (2012), 60,8 % (2018) y 66 % (2019)⁹. Llama la atención, dentro de ese vaivén entre un 66 % (2012 y 2019) y un descenso casi al 61 % (2018): que su media (64,3 %) es bastante cercana a la medición de la segunda encuesta de CEIL-CONICET, a nivel nacional, con casi un 63 %.

¿Que entendemos entonces por “diversidad” y “pluralismo religioso”?

Las conceptualizaciones señeras de James Beckford, amplificadas por Frigerio (2018a) en Argentina, remarcan la diferenciación entre “diversidad religiosa” y “pluralismo religioso”, en términos muy sencillos. La primera “sería la variedad religiosa existente en una sociedad en un momento dado” (Frigerio, 2018a, p. 37) y el segundo “sería la valoración positiva de ella” (p. 37), advirtiendo “que podría haber diversidad religiosa sin pluralismo religioso” (p. 37). La idea de “diversidad religiosa”, entendemos, no requiere mayor apertura conceptual que la expuesta por Frigerio, aunque conviene traer al ruedo su cualidad de variabilidad religiosa “ocultada o invisibilizada” (p. 38) por una

⁶ “Latinobarómetro es un estudio de opinión pública que aplica anualmente alrededor de 19 000 entrevistas en 18 países de América Latina (...) Corporación Latinobarómetro es una ONG sin fines de lucro con sede en Santiago de Chile.” Recuperado de: http://www.jdsurvey.net/jds/jdsurveyAnalisis.jsp?Idioma=E&ES_COL=135

⁷ Por falta de espacio, desistiremos de incorporar su extensa brecha estadística, optando por seleccionar solamente cuatro encuestas, entre 1995 y 2010, con un total 1.200 casos en cada una de ellas, refiriendo el porcentual de la religión católica: 86,6 % (1995); 81,3 % (2000); 80,3 % (2005) y 75,7 % (2010). Base de datos ASEP/JDS. Recuperado de: http://www.jdsurvey.net/jds/jdsurveyAnalisis.jsp?ES_COL=135&Idioma=E&SeccionCol=06&ESID=428

⁸ Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina (2008) y Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina (2019).

⁹ Se agradece al Dr. Javier Yudi (Universidad Nacional de Salta), encargado de la cátedra de “Métodos y Técnicas de la Investigación I” (Carrera de Licenciatura en Antropología, Facultad de Humanidades) por habernos facilitado las encuestas citadas.

“fuerte regulación social que ocultó esa diversidad” (Frigerio, 2018b, p. 62). El tema del “pluralismo religioso”, en cambio, requiere una exposición mayor.

Para Garma Navarro (2018): “El pluralismo religioso implica la coexistencia de varios credos en una misma sociedad y la aceptación de las diferencias religiosas. Se contraponen al dominio absoluto de una sola institución eclesial” (p. 26). Este concepto de “pluralismo religioso” reconoce y acepta el valor igualitario del universo de prácticas y creencias derivadas de una “diversidad religiosa” que no solo ha dejado de ser invisibilizada y controlada por una religión hegemónica y un Estado, sino también ha llegado a un estadio que autores como Taylor (2011) asocian al término de “laicidad”. Conceptos de “pluralismo religioso” y “laicidad” que solo pueden homologarse, si se piensa en ésta última, como una función del Estado para garantizar los derechos igualitarios democráticos que supone regular. Clarificando Taylor, al respecto: “Creemos que el secularismo (o *laïcité*) tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión; pero en realidad, tiene que ver con otra cuestión: que debe hacer el Estado democrático ante la diversidad.” (p. 41). Cuando el Estado asume las funciones regulatorias que el concepto de “laicidad” supone no puede dejar librados a su suerte los diferenciales de poder religioso existentes en una sociedad determinada. Debe intervenir sobre ellos regulando la conformación de un nuevo campo igualitario. Que un Estado asuma la función de “laicidad” no quiere decir que deba desatenderse de los conflictos religiosos originados dentro de sus límites territoriales, por el contrario, debe regularlos como regula cualquier conflicto originado en ámbitos considerados seculares (educativos, laborales, inter-étnicos, etc.). En este sentido, mencionará Taylor (2011) que “la razón de ser de la neutralidad estatal es precisamente evitar favorecer o perjudicar no solo posturas religiosas, sino cualquier postura básica, religiosa o no” (p. 41). La mirada de Taylor, nos deja en claro, que se trata de una instancia conceptual opuesta al “laicismo” entendido como la manifestación de “un Estado absolutamente falto de relación con el fenómeno religioso” (Kalczyński, 2018, p. 6). Siendo el propósito de la “laicidad”, en cambio: “...la promoción de la convivencia de las religiones sin preferencia estatal por alguna de ellas, regulando los aspectos necesarios para que sean vividas en libertad” (p. 6). Una nueva regulación estatal de cultos, que evite, además, caer en la trampa de la “tolerancia religiosa”, reproduciendo su preferencia por una forma hegemónica religiosa dentro de una configuración democrática (Ortiz, 2010, p. 213). En síntesis, la presencia del “pluralismo religioso” no implicaría una total desregulación de la “diversidad religiosa” ni un alejamiento del Estado de la misma; ni tampoco “deja de implicar controles o regulaciones sobre las prácticas y creencias religiosas” (Frigerio, 2018b, p. 65). Esos controles y regulaciones, al contrario, pasarían a ser equitativamente aplicados sobre todas las religiones existentes.

La ciudad de Salta a través de su espacialidad religiosa: “efectos de lugar” y “hierópolis”

“Una espiritualidad responde a los interrogantes de un tiempo, y nunca les responde de otra manera que en los mismos términos de tales interrogantes, porque son aquellos que viven y que hablan los hombres de una sociedad; tanto los cristianos como los otros...” (Michel de Certeau, *La debilidad de creer*, 2006)

Las ciudades pioneras del noroeste argentino como Santiago del Estero (1553), Londres (1558), San Miguel de Tucumán (1565), Esteco (1567), Salta (1582) y San Salvador de Jujuy (1593) tuvieron desde su fundación, al menos, una iglesia matriz católica (apostólica romana) dentro de sus límites, marca de *espacialidad religiosa* que llega hasta nuestros días.

Es una cuestión evidente, a los ojos de turistas y habitantes locales, que la ciudad de Salta, en su zona céntrica —con epicentro en la plaza 9 de Julio, donde se asienta el Cabildo y la antigua casa de gobierno provincial— y alrededores: ostenta una fachada religiosa monolíticamente vinculada a su raigambre colonial. Una fachada católica apostólica romana discernible en un recorrido que, desde su epicentro, hasta diez cuadras, aproximadamente, a la redonda, en distintas direcciones, muestra edificaciones como: la Catedral Basílica de Salta y Santuario del Señor y la Virgen del Milagro; el Santuario de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro y San Alfonso; la Iglesia de Nuestra Señora de la Merced; la Basílica Menor y Convento de San Francisco; la Iglesia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña; el Convento San Bernardo y la Parroquia Nuestra Señora del Valle. Sin embargo, existen otros lugares donde desarrollan sus rituales, ceremonias, fiestas y demás formas de congregación religiosa, aquellos grupos que “hablan” y “viven” allende el cristianismo (recuperando el epígrafe de De Certeau), desde hace más de un siglo atrás. Uno de los interrogantes religiosos de estos tiempos (siguiendo, una vez más, a De Certeau), se podría asociar a la siguiente pregunta: ¿Cómo se hacen visibles —o no— estos grupos detrás de esta fachada? La base descriptiva de este artículo recorrerá esos “otros” lugares y temporalidades religiosas que subyacen detrás de la fachada católica apostólica romana y las peregrinaciones y procesiones de la Virgen y el Señor del Milagro, congregando a miles de fieles y promesantes anualmente, con un fuerte apoyo estatal. Cuestión que nos permite pensar cómo determinadas materialidades y hechos religiosos imponen sentidos primarios sobre el espacio público, utilizando “modos de legitimación social y de vinculación con los dispositivos estatales” (Giumbelli, 2008, como se citó en García Bossio, 2020, p. 56) más acotados o directamente inexistentes para “otros” grupos religiosos.

El abordaje de la *espacialidad religiosa*, instancia analítica donde se contemplan esos “otros” lugares, implica la tarea de “identificar las marcas que las prácticas y objetos religiosos depositan en el espacio” (Funes, 2019, p. 214). Y dentro de esa tarea general, una en particular resume nuestra problemática de investigación: la que propone “describir la territorialización del pluralismo religioso en ámbitos urbanos de diferentes densidades” (p. 214). Aunque hablar de “pluralismo”, según hemos visto, no es tan solo describir la “diversidad religiosa” a nivel espacial, sino algo más complejo que involucra sus tensiones constitutivas y posibles resoluciones en una ciudad como la de Salta, donde el catolicismo apostólico romano (catolicismo hegemónico en relación al catolicismo ortodoxo), asume un peso estructural determinante frente a los demás segmentos de esa diversidad. Resguardo epistemológico que adquiere más importancia, cuando el “pluralismo religioso”, por lo general, “es reducido al diálogo ecuménico de líderes, referentes e intelectuales que son parte de instituciones religiosas altamente

burocratizadas” (Viotti y Toniol, 2021, p. 118). Diálogo que suele dejar fuera muchos “otros” segmentos religiosos como el espiritismo, las religiones de matriz afro, shamanismos, evangelios indígenas, etc. A continuación, nutriremos teóricamente el eje analítico incorporando las nociones de “efectos de lugar” (Bourdieu, 2007) y “hierópolis” (concepto de Zeny Rosendhal, citado en Flores, 2012 y Giop, 2020).

Efectos de lugar

Las ciudades son cúmulos de experiencias y prácticas humanas entrelazadas a materialidades y seres suprahumanos sacralizados habitando lugares que podrían ser ocupados con otras intenciones espaciales (habitacionales, comerciales, deportivas, etc.). Allí reside la importancia de sondear los “efectos de lugar” (Bourdieu, 1993/2007) que esos lugares religiosos inspiran. Para Bourdieu, un “lugar” es un punto del espacio físico en el que se sitúa o existe un agente, un edificio, un objeto. Algo se hace visible en un “lugar”, a partir de las relaciones, distancias, oposiciones y distinciones espaciales discernibles, respecto a otros agentes, edificios y objetos existentes. En un “lugar” subyace siempre una intencionalidad. Los “lugares”, dice Bourdieu, merecen “un análisis riguroso de las relaciones entre las estructuras del espacio social y las del espacio físico” (1993/2007, p. 119), es decir, entre personas y objetos materiales, siendo las primeras las que pueden intervenirlos y enfatizar algún significado o sentido a través de ellos. Así como un “lugar” puede definirse “como el punto del espacio físico en que están situados, ‘tienen lugar’, existen, un agente o una cosa” (p. 119), un “lugar” también es el resultado de efectos o intentos de producir efectos en el espacio público. Cuando “los espacios se pueblan de símbolos se convierten en lugares: espacios reconocibles para las personas que los habitan o al menos los identifican” (Damonte, 2011, citado en Arenas y Ataliva, 2017, p. 56). Para nuestro caso de estudio, esas identificaciones son de tipo religioso, generando efectos, tanto para quienes las incorporan, como para quienes buscan otras identificaciones. Respecto a esos efectos, cuenta tanto lo que se excluye, como lo que se incluye, lo que contrasta, como lo que se asimila espacialmente, sin descuidar la presión ejercida por un poder físico o simbólico, siempre existente. Sin descuidar tampoco las “apuestas de luchas” (Bourdieu, 1993/2007, p. 122) en el espacio físico y social que tales presiones despiertan. Para el caso de Salta, cada grupo religioso construye su lugar de culto sobre la base de un intercambio visual y simbólico con la fachada católica apostólica romana y ese intercambio incluye, tanto la autoexclusión como la ocupación de lugares estratégicos. Carballo y Flores (2016), en este sentido, enfatizarán que “la espacialidad religiosa no solo implica una apropiación material, sino también una simbólica y subjetiva (relacionada con la experiencia espacial y los espacios de vida), empapada de tensiones, conflictos y disputas que operan en torno a relaciones de poder desiguales y complejas.” (p. 20). Y ese intercambio simbólico y material debe darse, además, en un contexto de significación mayor, si consideramos a la ciudad de Salta como una “hierópolis”, es decir, como una ciudad cargada de edificaciones religiosas, atravesada por intervenciones hierofánicas históricas como las de la Virgen y el Cristo del Milagro, durante los terremotos acontecidos a fines del siglo XVII.

Hierópolis

El investigador Fabián Flores (2012), rescatando el aporte señero de la geógrafa cultural Zeny Rosendahl, ha difundido, localmente, su término de “hierópolis”¹⁰. Término más que acertado para analizar casos, como el de la urbe salteña, entendidos como “sitios de peregrinación (o que) se distinguen de otros centros históricos por poseer ciertas lógicas espaciales funcionales” (Flores, 2012, p. 139). En relación al primer punto, las peregrinaciones desde distintos puntos de la provincia y demás lugares del país, durante las celebraciones del Señor y la Virgen del Milagro, en el mes de septiembre, son sus principales marcas. Flores, nos invita a “pensar la espacialidad de la ciudad, producida en tanto hierópolis” (p. 141). También Giop (2020), siguiendo a Rosendahl, definirá a una “hierópolis” como aquella “urbe donde lo religioso posee un papel totalmente relevante y opera como una dimensión central en la organización del espacio de la ciudad.” (p. 84). Este término nos ayudaría, entonces, a “ver el conjunto de simbolismos que las creencias religiosas impregnan y producen en la cohesión territorial, y los sistemas simbólicos que las sociedades traducen en la espacialidad” (Giop, 2020, p. 84). Sin dudas, en la ciudad de Salta, la cohesión edilicia y las temporalidades festivas religiosas las propone el catolicismo apostólico romano, tanto a nivel territorial como simbólico. Flores (2012) sintetizará las diferentes facetas analíticas del término “hierópolis” aplicable a una ciudad, a través de los siguientes ítems:

1) poseen un orden espiritual dominante donde lo sagrado ejerce dominio sobre las demás esferas, por ejemplo la económica; 2) presenta diferencias entre tiempo sagrado y tiempo común; 3) el alcance de la hierofanía no responde a costos de transferencia asociados a la distancia; 4) presenta itinerarios devotos más o menos pre establecidos a través de los cuales los peregrinos viven la experiencia de lo sagrado; 5) su organización es marcada material y simbólicamente por un lugar “central” sagrado; 6) habitualmente tienen un papel político transcendente.
(Rosendahl, 2009, citado en Flores, 2012, p. 139)

La mayoría de los puntos remarcados por Flores se asocian inmediatamente a la capital salteña: su amplia oferta de consumo ligada al turismo religioso; el diferencial de tiempo sagrado instituido en el calendario provincial mediante el festejo de la “Semana del Milagro” en honor a la Virgen y el Cristo del Milagro; la procesión urbana ligada al festejo mencionado, el ascenso a la gruta donde se asienta la Virgen del Cerro y un lugar “central” urbano, muy ostensible, donde se sitúa la Iglesia Basílica Catedral en pleno microcentro, frente a la plaza 9 de Julio. Obviamente, se trata de hitos religiosos vinculados al catolicismo apostólico romano.

¹⁰ Concepto extraído de un texto de la investigadora brasilera, publicado en Argentina en 2009, denominado: “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio”. Texto perteneciente al libro *Cultura, territorios y prácticas religiosas* coordinado por Cristina Carballo.

Habiendo nutrido el eje de la *espacialidad religiosa*, incorporando los conceptos de “hierópolis” y “efectos de lugar”, su intersección nos permite analizar a la ciudad de Salta como un espacio social donde las marcas físicas edilicias, los comportamientos sociorreligiosos y las presencias hierofánicas, públicamente aceptadas, provienen del catolicismo apostólico romano. El “efecto de lugar” que asienta dicha religión sobre el espacio público es abrumador para la presencia de esos “otros” grupos religiosos que componen la “diversidad religiosa”. En su reverso, y siguiendo los planteos de Bourdieu, encontramos “apuestas de luchas” traducidas en *estrategias de visibilización* tendientes a intervenir sobre los diferenciales de poder religioso existentes en la ciudad. Estrategias que emergen de la mano de “controversias” (Montero, 2015, 2012), discursivas y prácticas, como veremos a continuación, sin apartar la mirada de otras estrategias, menos agenciales, como las “identidades precautorias” (Wright y Ceriani Cernadas, 2011).

Estrategias de visibilización en torno al “pluralismo religioso”: el plano de la “controversia”

El debate académico y político propuesto a través de los conceptos de “diversidad religiosa” y “pluralismo religioso” funcionará como marco teórico para comprender las *estrategias de visibilización religiosa*. Tales estrategias serían, a nuestro entender, condiciones emergentes de un plano de controversias o confrontaciones religiosas en el espacio público, teniendo como principales referencias al Estado y la religión católica apostólica romana.

El papel del Estado nunca puede aislarse de las características asumidas por la “diversidad” y el “pluralismo religioso” en un país democrático. En Brasil, por ejemplo, el “desarrollo del pluralismo religioso como concepto político y como práctica viene acompañado por la confrontación religiosa (...ya que) la esfera civil (o pública) se fue construyendo en el proceso de separación de la Iglesia Católica y el Estado.” (Montero, 2015, p. 13)¹¹. Al igual que en Brasil, en nuestro país, deberíamos analizar el “pluralismo religioso” en términos del “modelo democrático contemporáneo” (p. 13) y la manera en que “las religiones se colocan en la escena pública mediante la confrontación” (2015, pp. 13-14), obviamente, sin perder de vista, que dicha separación asume otro cariz en Argentina. Paula Montero, propone el concepto de “controversia” para pensar “ese nuevo momento en el cual la diversidad religiosa pasa a tener un papel fundamental en la formación y en el ejercicio de la idea de opinión pública” (2015, p. 14).

Montero (2015) reconoce dos corrientes metodológicas en torno al concepto de “controversia”, una más clásica, entendida como “un medio para revelar relaciones de fuerza, posiciones institucionales o redes sociales difícilmente accesibles a la observación directa” (p. 15) —válido por el efecto mismo de darles retórica empírica— y un segundo abordaje que consiste en “tomar los procesos en disputa como objeto privilegiado de investigación” (p. 15). Vía que implica la observación de las “acciones colectivas que conducen a la transformación del mundo social” y de los “régimenes de

¹¹ La traducción de Montero (2015), de aquí en más, es una traducción propia.

acción y visibilidad” (p. 15), de los diferentes grupos religiosos. En esta segunda vía, la “controversia” será comprendida como una “construcción analítica” (p. 17) focalizada en “prácticas discursivas (y) eventos puntuales que involucran entidades religiosas diversas —un debate público, una denuncia, una decisión gubernamental, un suceso editorial, o conflictos entre pastores e iglesias—...” (p. 17). El concepto de “controversia”, además, nos invita a observar cómo “entidades variadas se conectan en función de contextos, produciendo un tipo de mundo que concuerda respecto a las configuraciones necesarias de una sociedad secular” (p. 17); cuestión que se relaciona íntimamente con los colectivos de visibilización aquí abordados. A fin de cuentas, Paula Montero propone un análisis sobre la “relación entre los fenómenos religiosos y la esfera pública” (Montero, 2012, p. 169)¹², remarcando que “los sentidos religiosos siempre son producidos (a través de) percepciones y estrategias desplegadas a nivel local” (p. 176) y que esas “estrategias de producción de visibilidad” (p. 176) que cada grupo religioso despliega en la esfera pública, de forma particular o colectiva, nunca son ajenas a una “controversia”.

Sin embargo, la “controversia”, en muchos casos, viene precedida por “identidades precautorias” (Wright y Cernadas Ceriani, 2011) asumidas por ciertos grupos religiosos “que ocupan posiciones periféricas dentro de un campo dominado por otros grupos” (p. 147), considerados por los autores como “heterodoxias religiosas” (p. 147). Las “identidades precautorias” se caracterizan por sus “estrategias simbólicas de presentación del self social en la esfera pública” (p. 150). Estrategias presentes, tanto en personas como en grupos religiosos minoritarios que se encuentran “bajo constante peligro de deslegitimación por parte del sentido común, alimentado por los agentes hegemónicos del campo religioso” (p. 150). Identidades que “deben ser resguardadas a través de acciones precautorias en cuanto a la coherencia doctrinal y su presentación en el espacio público” (p. 160).

Corpus etnográfico de la investigación

Durante el proceso de recolección de datos etnográficos nos encontramos con dos puntos de partida diferenciados en relación a los colectivos religiosos abordados. Por un lado, una agrupación de *visibilización inter-religiosa* plenamente conformada, con actividades públicas desandadas y, por el otro, un conjunto de templos y casas religiosas dispersas que, finalmente, llegarían a constituirse como un núcleo de *visibilización intra-religiosa*. En el primer caso, hablamos de la *Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta Por La Paz”* y en el segundo del *Consejo Afro-Umbandista de Salta*.

En el primer tramo del corpus etnográfico se describirá la *espacialidad religiosa* que proponen, y de la que son parte, los segmentos religiosos abordados, incluyendo sus historicidades en la provincia, a fines de resaltar la existencia de una “diversidad religiosa” que ostenta, mínimamente, 110 años de vida en Salta. En el segundo, indagaremos algunas de las situaciones problemáticas que dieron origen a las *estrategias de visibilización*, entre las cuáles, obviamente, la conformación de ambos colectivos han sido las más importantes, enmarcadas conceptualmente por el debate entre “diversidad”

¹² La traducción de Montero (2012), de aquí en más, traducción propia.

y “pluralismo religioso”. Al final de cada tramo se incorpora un espacio de discusión nutrido por los insumos teóricos, previamente presentados.

Espacialidad religiosa

En este tramo, describiremos, en principio, el proceso de conformación de la *Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta por la paz”*, para luego abocarnos a la *espacialidad* que cada uno de sus segmentos constitutivos reflejan. En segundo lugar, daremos curso a la *espacialidad religiosa* de los cultos de matriz afro en la capital salteña, al compás de sus problemáticas, cuando aún no se habían organizado de manera conjunta en el *Consejo Afro-Umbandista de Salta*.

Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta por la paz”

La *Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta por la paz”* se funda en el año 2017, congregando a referentes de distintas denominaciones religiosas de la ciudad de Salta: focolares (católicos), judaísmo, franciscanos (católicos), musulmanes, metodistas (cristianos evangélicos), católicos ortodoxos, pentecostales (cristianos evangélicos), anglicanos (cristianos) y budistas. Sus actividades principales han sido, hasta el momento, una serie de oraciones interreligiosas desarrolladas en el Convento de San Francisco durante tres años consecutivos (2017, 2018 y 2019). A la par, sus miembros acuerdan invitaciones mutuas a sus celebraciones religiosas más importantes. El Padre Adolfo Barrionuevo, referente de la Iglesia católica ortodoxa, describe los encuentros interreligiosos de la siguiente manera: “Estos encuentros donde nos encontramos todas las religiones, no solo los cristianos, van todas las religiones y hacemos una oración por la paz al único Dios, el Altísimo” (P. A. Barrionuevo, comunicación personal, 22 de mayo de 2019). El Padre Adolfo remarca el carácter interreligioso sobre el ecuménico.

Los encuentros ecuménicos, organizadas por grupos cristianos, son reconocidos como los espacios tempranos de gestión del diálogo inter-religioso en la ciudad de Salta. Cuestión sobre la cual, Andrea Kohan, representante del judaísmo en la Mesa de Diálogo, remite como antecedente principal al *1° Foro Interreligioso*, donde ella disertó, en el Palacio de la Legislatura de Salta. Foro organizado por la Coordinación General de Cultos de la Municipalidad de Salta y el apoyo de la Cámara de Diputados provinciales, el 29 de junio de 2015¹³. Este foro “Era más ecuménico que inter-religioso” (A. Kohan, comunicación personal, 13 de mayo de 2019), y cuando las diferencias ante ciertas posturas críticas se hicieron presentes, en particular, la concepción de familia que se pretendía defender desde el Foro, ella decidió dar un paso al costado.

De acuerdo a ciertos testimonios recabados por Chávez (2019), la *Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta Por La Paz”* tiene como finalidad, desde un nosotros inclusivo: “...construir un espacio de encuentro fraterno (...) apreciarnos en nuestra

¹³ “Se realiza hoy el 1° Foro Interreligioso en la Cámara de Diputados de Salta”. En: portal web *Caminos Religiosos* (29/6/2015) <https://www.caminosreligiosos.com/realiza-foro-interreligioso-camara-diputados-salta-n-1296064.html>

diversidad y trabajar juntos comprometiéndonos a favor de la paz y del bien del prójimo en nuestro contexto local...” (p. 64) Conducida por sus mismos/as interesados/as, sin iniciativa estatal, aunque acompañada por la *Dirección de Cultos* provincial, a través de la figura de su directora, Daniela Chávez¹⁴, esta agrupación de visibilización interreligiosa nace de manera autogestionada. Andrea Kohan enfatiza, al respecto: “Este grupo se autogesta (...y) tiene de alguna manera un apadrinamiento o vista buena desde el gobierno” (A. Kohan, comunicación personal, 13 de mayo de 2019). La misma referente del judaísmo, en una entrevista periodística, describe su iniciativa y actividades de la siguiente manera: “Comenzó en el 2017, como una iniciativa de Gabriela Carral del Movimiento Focolar y Miguel Illal, que es el representante de la iglesia franciscana (...) Fuimos elaborando distintas acciones en lo que consideramos nuestro aporte por la sociedad, como la oración por la paz, que se hace todos los años...” (“Todos tenemos prejuicios y creemos en eso que alguien dijo”, *El Tribuno*, Salta, 4/8/2019). Respecto a los segmentos de la diversidad religiosa que la integran, refiere: “En algunas convocatorias (...) se sumaron desde los pueblos originarios, budistas y mormones. Pero luego, en el grupo más estable quedamos los focolares, los judíos, los franciscanos, los musulmanes, la evangélica metodista, la iglesia ortodoxa siria.”¹⁵

Procurando sus testimonios directos, entrevistamos a cuatro de las autoridades religiosas que integran la *Mesa de Diálogo Interreligioso*: Anahí Alberti Damaso (pastora de la Iglesia Evangélica Metodista de Salta) —2/8/2019—; Andrea Kohan (Directora de la Escuela Hebrea Hatikva de la Comunidad Judía)¹⁶ —13/5/2019—; Suleyman Geddes (Sheij de la sede en Salta de la Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam, órgano de la orden Musulmana Sufi Halveti Yerrahi de Argentina) —3/5/2019— y Adolfo María Barrionuevo (Padre de la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa del Patriarcado de Antioquía) —22/5/2019—.

Los espacios consagrados del islamismo, el judaísmo, el metodismo-cristiano y el catolicismo ortodoxo en la ciudad de Salta

Suleyman Geddes ha montado en la habitación de entrada de su domicilio particular, en Villa San Antonio, la primera mezquita de la ciudad de Salta: “Este pequeño lugar como lo ves acá, es el primero que fue abierto en el año 2013 (...) en el norte hay mucha presencia árabe, pero eso no quiere decir que sean musulmanes (...) había personas que lo practicaban (al Islam) pero que lo mantenían en el ámbito privado y ninguno de ellos tuvo la decisión de congregar y armar una mezquita.” (S. Geddes, comunicación

¹⁴ Dice Chávez (2019) sobre el origen de la Dirección: “...la firma de un convenio de cooperación entre Nación y Provincia en el año 2012 (...) permitió la descentralización del trámite de registro otorgando a la Provincia la facultad de constituirse como mesa de enlace provincial, para luego avanzar en la creación de la Dirección General de Cultos en el año 2015 para atender específicamente temas inherentes a las organizaciones religiosas. (p. 20).

¹⁵ “Todos tenemos prejuicios y creemos en eso que alguien dijo”, *El Tribuno*, Salta, 4/8/2019.

¹⁶ Andrea Kohan, en el año 2019, obtuvo el premio “Cardenal Jean Louis Tauran”, por su labor interreligiosa. Premio otorgado por el Instituto de Diálogo Interreligioso (IDI) y la ONG Valores Religiosos).

personal, 3 de mayo de 2019)¹⁷. En un ámbito privado, en un domicilio particular, Suleyman Geddes hace pública la presencia islámica, en una ciudad, donde generaciones anteriores de musulmanes (migrantes y locales) preferían resguardarse individualmente. El Derqa, lugar de culto y oración religiosa, es una habitación de 4x4 metros adornada con escrituras árabes y fotografías de maestros espirituales y autoridades islámicas alojadas en la pared orientada hacia el oeste cardinal, a espaldas de los practicantes que dirigen su oración hacia el este, pauta que resalta como anti-idolátrica. El frente de su domicilio, no exhibe marca alguna que precise su identificación religiosa.

Durante los primeros minutos de la entrevista, el referente islámico describe una imagen que suele afectar a quienes llegan por primera vez a la capital salteña:

Yo soy de afuera, pero me he sorprendido, y conozco mucho todo el país (...) Yo llegué hace 8 años y dije: “acá están todos, faltaban los musulmanes nada más”. Caminando por la ciudad (se observa) la Iglesia de San Francisco, una cuadra más (allá) está la Catedral, dos, tres cuadras para abajo, en la (calle) Pellegrini tenes (...) los ortodoxos que hablan árabe y rezan en árabe (...) yo lo percibí más como diciendo ¡qué ciudad particular! (...) está la Virgen del Cerro con todo lo que genera, después tenés los anglicanos, metodistas (...) No sabía (que) hay dos sinagogas (...) Si vos agarras el país, yo creo que no vas a encontrar, excepto en Capital Federal, otra ciudad donde se vea esta presencia a nivel espiritual. (S. Geddes, comunicación personal, 3 de mayo de 2019)

Es interesante confrontar esta panorámica de la urbe sacralizada de Suleyman Geddes con el sitio que ocupa su mezquita en Villa San Antonio, barrio de los más longevos y populares de la ciudad; barrio de casas bajas con poca suntuosidad a la vista que no suele estimularse dentro de los recorridos turísticos urbanos y religiosos que propone la ciudad de Salta.

El impacto que la urbe, sacralizada y diversa, despierta en el líder religioso musulmán, en el caso de Andrea Kohan, referente judía, nacida y criada en la capital salteña, reviste un lado menos visible: “Pero Suleyman no nació en Salta (...) Yo fui a una escuela laica del Estado y lo primero que aprendí es a rezar en la escuela (...) Íbamos a misa (católica), se rezaba todos los días a la entrada y la salida (...) Mi mejor amiga de la primaria es una chica que hoy es pastora evangélica, ¿y dónde nos hicimos amigas?, en el patio de la escuela cuando en la hora de religión nos sacaban afuera...” (A. Kohan, comunicación personal, 13 de mayo de 2019). Ese lado menos visible es el de la afectación personal generada por una identidad religiosa, históricamente constituida, bajo el “monopolio católico”. El testimonio de Andrea Kohan nos remite, por fuerza

¹⁷ Chávez (2019) menciona sobre la mezquita: “La Asociación Yerrahi, Orden Sufí, pertenece a la corriente Sunita-Sufí, y tiene presencia en la ciudad de Salta desde septiembre de 2013 (...) La mayoría de sus miembros son argentinos conversos al Islam (...) El Derqa, su lugar de culto se encuentra también en Salta Capital.” (p. 51).

de un contexto histórico reciente, a la evocación de imágenes similares, cuando la “educación religiosa” era obligatoria en las escuelas públicas salteñas, cuestión que fue revertida, a finales del año 2017. Previamente, tanto la Constitución Provincial de Salta (art. 49) —1986/1998/2003— como la Ley Provincial de Educación (artículos 8, inc. “m” y 27, inc. “ñ”) —adaptada en 2008 para cumplimentar los lineamientos de la Ley Nacional de Educación— aseguraban el “derecho” a impartir “educación religiosa” en las escuelas públicas. Sin embargo, este “sistema de larga data entra en crisis en el año 2010 cuando un grupo de madres, acompañadas por la Asociación por los Derechos Civiles, presentan un recurso de amparo reclamando su inconstitucionalidad...” (Udi, 2017, p. 3), planteando “que la educación religiosa debería ser ofrecida fuera del horario escolar.” (p. 3). La sentencia en primera instancia dictada por el juez salteño Marcelo Domínguez, en febrero de 2012, resulta favorable. Sin embargo, a mediados del 2013, la Corte Suprema Provincial, acepta un recurso de apelación contra la sentencia de Domínguez y ordena que la “educación religiosa” —obviamente católica apostólica romana y no diversa— vuelva al horario de clase curricular. En septiembre de 2014, el caso llega a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, la cual, finalmente, en diciembre de 2017 falla a favor de la no obligatoriedad del dictado de clases de educación religiosa en las escuelas públicas salteñas, siendo hoy en día, su participación optativa en espacios extracurriculares.

En la provincia de Salta tenemos presencia del judaísmo desde hace 110 años. La comunidad judía despliega sus actividades festivas y rituales de manera habitual, aunque no se conozcan sus sinagogas como lugares públicamente expuestos. Se agrupan en dos corrientes institucionalizadas, una denominada *Sociedad Israelita La Unión de Socorros Mutuos* bajo línea religiosa de Jabad Lubavitch, de vertiente Jasídica, más ortodoxa (desde 1914) y otra perteneciente a una corriente más liberal y pragmática enrolada en la línea del Seminario Rabínico Latinoamericano. Andrea Kohan pertenece a esta última, siendo integrante de la *Asociación Alianza Israelita de Socorros Mutuos de Salta* (creada en 1912) institución que engloba a la *Escuela Hebrea Hatikva*, de la cual es directora. Esta asociación tiene su propia sinagoga, su casa de oración, donde despliegan sus actividades rituales y congregacionales bajo un “modelo de comunidad de autogestión” (A. Kohan, comunicación personal, 13 de mayo de 2019). Se prepara a los jóvenes para que puedan reproducir la vida religiosa y las necesidades de la vida comunitaria: “De esa manera te garantizas que haya una continuidad de la vida religiosa o comunitaria sin que estés dependiendo de que haya un experto, un Rabino” (A. Kohan, comunicación personal, 13 de mayo de 2019). Aclarando, luego: “...Muchas veces viene un rabino de Tucumán que nos asiste o asesora por una cosa en particular, pero no está permanente en Salta” (A. Kohan, comunicación personal, 13 de mayo de 2019). Por el contrario, la *Sociedad Israelita La Unión* ya cuenta con uno estable. Recalcamos que las dos sinagogas de las asociaciones judías se encuentran alojadas en una misma calle (Caseros), cercana a la zona microcéntrica, en una zona netamente comercial, sin resaltar sus fachadas como templos religiosos.

La Iglesia católica apostólica ortodoxa del Patriarcado de Antioquía, por su parte, cuenta con 108 años de existencia en la provincia. Un párrafo seleccionado de

la entrevista con el Padre Adolfo Barrionuevo, máxima autoridad religiosa provincial, resume el proceso de arraigo de la variante católica ortodoxa en la provincia de Salta:

Llega al norte del país (Santiago, Tucumán y Salta) con inmigrantes sirio-libaneses, a fines del siglo XIX (...también se suman) algunas familias griegas, rusas y búlgaras. Aquella gran corriente de inmigrantes trajo la fe ortodoxa y para mil novecientos cincuenta y tanto, un sacerdote hace un censo y se encuentra con cuatro mil ortodoxos (a nivel provincial). Nosotros cumplimos 100 años de presencia ortodoxa en Salta en 2014, cuando se registra el primer bautismo y la primera liturgia en la Unión Sirio Libanesa. Después se van a comprar los terrenos (...) y se construye el templo de San Jorge. (P. A. Barrionuevo, comunicación personal, 22 de mayo de 2019)¹⁸

El Padre Adolfo, sumará el argumento adaptativo posterior a la inmigración étnica: “Después de ser una iglesia de colectividad pasa a ser iglesia de comunidad, hay personas que se han interesado por la fe ortodoxa y hay conversos.” (P. A. Barrionuevo, comunicación personal, 22 de mayo de 2019,). Dicho argumento implica la aceptación que ha tenido la colectividad sirio-libanesa dentro de la sociedad salteña. El templo de la Iglesia católica ortodoxa se encuentra ubicado en pleno microcentro salteño (Pellegrini y Av. San Martín) con una fachada frontal que no pasa desapercibida, desde la vía pública, exponiendo dos imágenes de San Jorge, su santo montando a caballo. Una exposición pública notable, en comparación con los demás segmentos religiosos abordados.

La Iglesia evangélica metodista se sitúa en una zona cercana al centro de la ciudad, en el barrio 20 de Febrero, aunque su pastora, Anahí Alberti Damaso, recalca que está bastante alejada del mismo. Aclaración que plantea, de entrada, una de las estrategias que los cristianos metodistas han gestado para asegurarse una adaptación armónica a un ámbito barrial, queriendo no desentonar como casa de culto evangélica. Se trata de un espacio habitacional conformado por una sola planta estructural, con jardín al frente, apenas señalizado con cartelera metálica identificatoria. La Iglesia metodista se asienta en Salta, aproximadamente, hace 60 años: “En el 64 se fundó la iglesia Metodista que quedaba en la calle Gral. Güemes al 1000¹⁹ (...) Ahí si había capilla, después ese edificio se vendió y se compró este (...) que hubo que construir” (A. A. Damaso, comunicación personal, 2 de agosto de 2019). En el año 2003, concretan su actual emplazamiento en barrio 20 de Febrero: “Que desde afuera no parece una iglesia, fue a propósito (...) Lo que pasa (es) que la iglesia evangélica es vista desde el exterior con muchos prejuicios”, argumenta la pastora Anahí, añadiendo: “Los evangélicos hemos sido muy discriminados...” (A. A. Damaso, comunicación personal, 2 de agosto

¹⁸ Chávez (2019) añade más datos: “La historia de la Iglesia Ortodoxa es a su vez la historia de los inmigrantes sirios y libaneses que dado el contexto internacional de fines del Siglo XIX y principio del XX se vieron forzados a huir por la invasión turca otomana en la región y por la persecución religiosa.” (pp. 39-40).

¹⁹ Los datos marcan el año 1962 como año de asentamiento del grupo y el 64 para la construcción del edificio eclesial.

de 2019). Esta decisión sobre la fachada, sin embargo, también se relaciona con sus intenciones de atraer nuevos adeptos religiosos: “La gente ve por ahí una casa donde la gente se reúne y escucha música en el fondo y se acerca, pero ve un brutal cartel que dice Iglesia Evangélica y mira de lejos (...) entonces, como nosotros queremos ser una iglesia de puertas abiertas, deliberadamente, se decidió de que no tenga forma de capilla en la fachada” (A. A. Damaso, comunicación personal, 2 de agosto de 2019).

Religiones de Matriz Afro en la provincia de Salta: apuntes históricos y espaciales

Los primeros datos sobre las religiones de matriz afro en Salta se remontan a mediados de la década de 1980 cuando llega una Mae de Santo trans, proveniente del Gran Buenos Aires (oriunda de la provincia de Corrientes), que difunde sus conocimientos religiosos, principalmente, dentro del colectivo trans/travesti de la ciudad capital. La Mae Romina de Obá se retira de la provincia en el año 1991, desconociéndose datos posteriores acerca de algún linaje asentado por ella, en dicha década. El Pae Álvaro de Ogun (Ile Ashe Ife Egbe Ifa) es el más antiguo de los practicantes salteños con cargo jerárquico en la ciudad, iniciado en los cultos de matriz afro hace más de 30 años. Se asienta definitivamente en la capital salteña, a comienzos del actual milenio, luego de haber vivido varios años en Buenos Aires, donde conoce la Umbanda y la Kimbanda. Hacia fines de la década de 1990, recuerda haber conocido practicantes de su misma religión, en la ciudad de Salta, marcados por un fuerte retraimiento de su identidad religiosa hacia el ámbito privado²⁰. Las líneas de culto conocidas en la provincia son la Umbanda y la Kimbanda (afrobrasileras), incipientemente el Batuque (del mismo origen) en la línea de “africanismo” (afrodescendiente) y en menor grado, algo de Palo Mayombe (afrocubano) y Culto a Ifá (africano).

De acuerdo a la información recabada se conocen, mínimamente, una quincena de sitios donde se practican algunas de estas religiones, incluyendo un único templo inscripto en el Registro Nacional de Cultos, en la capital salteña, lugar donde se encuentra la mayoría de ellos. Otros se localizan en Gral. Güemes y Orán. En la ciudad capital se encuentran dispersos en diferentes zonas: Barrio Autódromo y Barrio Jardín (zona este); Barrio 20 de Febrero (zona oeste), Santa Ana (zona sur), Barrio Ceferino (zona centro-este) y alrededores de la zona céntrica.

A partir de una serie de entrevistas realizadas con la Mae Magui de Oiá (Ilé Oyá Áráká Átegún) —8/7/2020— y los Paes Nicolás de Ogun (Ile Ogun Oba Ti Ire) —6/6/2020—, Álvaro de Ogun (Ilé Ashe Ifé Igbá Ifá) —11/7/2021— y Sergio de Xapana (Ilé Ibagbo Ogbon Ati Ife) —15/1/2022— y de participaciones específicas en ceremonias religiosas del Ilé Oyá Áráká Átegún —entre mayo y octubre de 2021— accederemos al conocimiento de la *espacialidad religiosa* y las problemáticas adjuntas de las Religiones de Matriz Afro en la ciudad de Salta.

²⁰ Algo que continúa inclusive en la actualidad. Personas que los practican de manera individual o para su círculo familiar cercano (en caso de aceptación).

Los espacios consagrados de la Umbanda y la Kimbanda en la ciudad de Salta

La *espacialidad religiosa* adoptada por las casas y templos de matriz afro en la ciudad de Salta, muestra un orden diferenciado respecto a los grupos que conforman la *Mesa de Diálogo Interreligioso*: sus lugares de congregación y culto no están centralizados en uno o dos sitios, más bien, se trata de una espacialidad dispersa en varios puntos de la ciudad.

El Pae Álvaro de Ogun es el más antiguo practicante de las religiones de matriz afro en la capital salteña, tiene su templo construido en la ladera de un cerro, en barrio Autódromo (zona este de la ciudad). Los Paes y Maes de Santo que accedieron a sus cargos en años más recientes tienen hijos e hijas de religión, pero carecen de espacios propios para desarrollar sus actividades de culto, regularmente. Recurren a sus domicilios particulares de sus hijos/as de religión o inclusive las realizan en un “terreiro” (espacio ritual) de otro jefe de culto. Dicha circunstancia no es problemática para ellos/as, en todo caso, se trata de un problema cuando debe cumplimentarse como uno de los requisitos impuestos por el Registro Nacional de Cultos para legitimar su “familia religiosa” (su comunidad de culto). Al respecto, comenta la Mae Magui de Oiá sobre las condiciones edilicias y espaciales dónde realiza sus actividades: “En mi casa tengo un cuarto con sus correspondientes ubicaciones para cada línea que se cultúa. (...) Lo que es del lado de Kimbanda por una parte y el lado de Umbanda y santos por otro lado” (Mae Magui de Oiá, comunicación personal, 8 de julio de 2020). La Mae distribuye en dos habitaciones distintas los altares y objetos de culto, siguiendo los fundamentos recibidos, de un lado la Umbanda y del otro la Kimbanda. Pero lo que aquí interesa recalcar es el lugar mismo donde desarrolla sus actividades rituales, no tanto los sitios donde asienta sus altares y materialidades sagradas. La Mae de Santo realiza sus rituales entre la cocina-comedor y el patio exterior donde vive, dentro de un complejo habitacional múltiple que consta de varios cuartos o habitaciones en torno a un patio central de tierra. Las ceremonias religiosas comienzan en el espacio cubierto, amueblado por estanterías de madera donde asienta sus estatuillas de Orixás, santos y vírgenes católicas y suele prolongarse en el sector externo donde coloca un toldo-gazebo. En varias oportunidades, a instancias de concurrir a sus sesiones religiosas, entre toques de tambores, sonido de cinetas (campanillas), palmas y “pontos cantados” llamando a las entidades espirituales, se veían grupos familiares y personas reunidas, una tarde de sábado o domingo, debajo de las galerías delanteras de sus habitaciones, en torno al patio central de tierra, aparentemente, ajenas a lo que sucedía en el “terreiro”. Transcribimos para dar fidelidad de lo dicho, una de las anotaciones de campo:

Del otro lado del patio central de tierra, hoy se observa un grupo de personas que parece ajeno al ritual. Tres mujeres adultas dialogan tomando mate, mientras dos niñas juegan vestidas con trajes de princesas. Hoy las entidades salen a moverse y danzar bajo el gazebo, en el patio de cemento. Se las ve más sueltas y a gusto en el espacio abierto; por momentos, una de ellas, mira hacia el sector donde están las mujeres y las niñas. (Fiesta de Preto/as Velhos/as en el Ilé Oyá Áráká Átegún, 08/05/2021)

Si bien la Mae de Santo no ha tenido grandes problemas de convivencia con sus vecinos del complejo habitacional, relata un conflicto doméstico protagonizado por ella y una señora que le achacaba esparcir pipoca (pochoclo) para atraer prosperidad y abrir caminos espirituales cerca del portón de entrada del complejo que habitan. Esta discusión, teñida de prejuicios y provocaciones por parte de esta vecina que enfatizaba en la brujería (hechicería) y el satanismo como forma de desprestigio de sus prácticas religiosas, no pasó a mayores²¹. Sin embargo, cualquier discusión como esta, a la larga, podría desencadenar alguna denuncia o intervención policial, como ha sucedido en ocasiones anteriores, habilitando la implementación de los edictos policiales y con ello la potestad de intervenir sus sesiones religiosas²². Podemos enfatizar, de todos modos, que la cualidad receptiva del entorno vecinal es la que genera, en última instancia, este tipo de desenlaces negativos, o no, cuando realizan sus ceremonias religiosas. Transcribo una nota de campo donde se observa una atmósfera de mayor convivencia armónica con el entorno barrial:

La ceremonia de Kimbanda en honor a Exú Marabó se lleva a cabo en el garaje de la casa de un “hijo de religión” de la Mae Magui de Oiá. Afuera, detrás de unas telas colgadas que adornan el portón metálico, se escucha música y bullicio proveniente de gente reunida en un encuentro deportivo barrial, en el centro vecinal de barrio Ceferino. A la par, suenan instrumentos de percusión de una batucada que acompaña el evento. Comienzan a mezclarse los sonidos del redoblante y la música de fondo —cuarteto parece— con el sonido de los tambores y maracas que dan inicio al festejo religioso del Ilé Oyá Áráká Átegún. (Fiesta de Exú Marabó, en el Ilé Oyá Áráká Átegún, 29/10/2021)

En barrios populares alejados del centro de la ciudad, esta convivencia sonora, artística y ritual, no genera grandes disonancias. Los barrios aportan su variación, de la misma manera que lo hacen los espacios habitacionales disponibles.

Los rituales y ceremonias de la Umbanda y la Kimbanda pueden desplegarse dentro de un *templo* cuyas instalaciones sirven para un uso exclusivamente religioso²³; en una *casa religiosa* (que puede ser un espacio específico dentro de un domicilio particular) o en un *sector de una casa particular* que se acomoda a momentos y tiempos religiosos contingentes, como el de la Mae de Santo, antes mencionada. Todos son

²¹ En una provincia donde la hechicería y la brujería forman parte de los imaginarios religiosos en disputa anteriores al desembarco de las Religiones de Matriz Afro en Salta, durante la década de 1980.

²² Si bien este análisis viene precedido por la descripción de sesiones religiosas desarrolladas en un espacio habitacional, donde los potenciales conflictos vecinales, se originarían en un lugar compartido, hago la salvedad, que es válido, también, para los casos donde las plantas edilicias no son compartidas.

²³ El templo del Pae Álvaro de Ogun, por ejemplo, que se encuentra localizado en la cima de una edificación de tres niveles, asentada sobre la ladera de un cerro. La planta del templo es un espacio íntegramente dedicado al asentamiento de sus altares y del “terreiro”, propiamente dicho, lugar donde se desarrollan las ceremonias y rituales religiosos.

espacios consagrados para las religiones de matriz afro, con una tipología cercana a la descrita por Frigerio (2021): “La experiencia etnográfica actual muestra una multiplicidad de situaciones que constituyen un continuum de espacios de sociabilidad que comprende ‘casas familiares - casas templos - templos constituidos’...” (p. 283)

Espacio de discusión

Cada grupo religioso construye y habita su lugar de congregación y culto sobre la base de un intercambio físico y simbólico con la “hierópolis” católica apostólica romana salteña. Los “efectos de lugar” (Bourdieu, 2007) se manifiestan, dentro de este contexto, en términos de autoexclusión o alejamiento del espacio público central; de ocupación de lugares estratégicos en ese espacio o de inclusión en el mismo sin mencionar su identificación religiosa en la fachada. Aquí, entran a tallar, también, las “identidades precautorias” (Wright y Ceriani Cernadas, 2011).

La Iglesia católica apostólica ortodoxa, localizada en pleno microcentro salteño, parece fundirse mancomunadamente con la fachada de la “hierópolis” católica apostólica romana (capillas, parroquias y catedrales) marcando su cercanía teológica y material con el catolicismo hegemónico. Sin embargo, la imagen de acomodamiento, atañe también al proceso histórico, a través del cual, desde comienzos del siglo XX, la sociedad tradicional salteña incorpora el flujo inmigratorio sirio-libanés como parte de su configuración histórica moderna. Asentada a pocas cuadras de la iglesia, se emplaza su otra gran edificación distintiva: el edificio de la Unión Sirio Libanesa, otra marca acomodaticia de su flujo migratorio.

La Iglesia evangélica metodista prefiere pasar desapercibida, voluntariamente, ostentando una fachada discreta, una planta única rectangular con cartelería identificatoria, ubicada en un barrio, medianamente distante de la zona céntrica de la ciudad. Su repliegue visual arquitectónico actúa como un medio adaptativo a un barrio, donde, según su pastora, impera el sentido común católico-céntrico. Esta decisión reviste la característica de una “identidad precautoria”, pero también un “efecto de lugar” agencial, cuando su fachada intenta no parecer un templo, a simple vista, convidando con la música y la faceta congregacional a transeúntes y vecinos.

Las sinagogas pertenecientes a las dos asociaciones judías de la ciudad de Salta pasan totalmente desapercibidas para los transeúntes cotidianos, alojadas en una misma calle, en la misma vereda, separadas por pocos metros de distancia. Muy cercanas a la zona microcéntrica, ninguna expone en su fachada indicio concreto arquitectónico o simbólico que denote su presencia como templo religioso judaico en una calle donde priman las actividades comerciales. No se trata de una “identidad precautoria”, al parecer, sino de un “efecto de lugar” adoptado por los inmigrantes judíos cuando arribaban a Argentina, a comienzos del siglo XX. Refiere Andrea Kohan, al respecto:

Cuando un grupo judío se asienta en una ciudad, lo primero que hace, se agrupa. Busca un terreno para un cementerio, pone una escuela, pone una casa de oración y pone un lugar donde juntarse para organizar. A veces es en la misma habitación (que)

sirve de escuela a la mañana o a la tarde (y) a la noche sirve para rezar. Y el fin de semana sirve para juntarse a decidir: “Bueno, a nosotros los judíos de esta ciudad nos está sucediendo esto...”.
(A. Kohan, comunicación personal, 13 de mayo de 2019)

Esta misma explicación parece corresponderse con el significado asignado a la sinagoga: “El carácter fundamental de una sinagoga, como centro de la vida comunal judía, constituye no solo un lugar de culto sino también de reunión, con salas de estudio y de asamblea, cafetería y biblioteca.” (Mariotti, 2017, p. 37).

La sinagoga de la calle Caseros 1023, una “obra, menor, sin estridencias, escondida en la ciudad...” (Mariotti, 2017, p. 42), separada apenas por dos edificaciones de la otra sinagoga que funciona en la Escuela Hatikva, de la cual, Andrea Kohan es su directora: pertenece a la comunidad judía-sefardí, agrupada, desde 1917, en la *Sociedad Israelita Salteña “La Unión” de Socorros Mutuos* (Mariotti, 2017, p. 38)²⁴. Construida en el año 1965, no muestra indicios externos sobre su cualidad de templo religioso, habiendo adoptado, además, un concepto arquitectónico modernista de “estructura anidada (y) espacio interior funcionando como espacio exterior” (p. 37).

La primera mezquita islámica Sunita-Sufí de la ciudad de Salta se encuentra en un barrio popular, a una decena de cuadras de la zona céntrica, sin identificación visible respecto a su origen étnico y religioso. No se trata de un caso de “identidad precautoria” toda vez que el referente del Islam remite esa instancia a tiempos pretéritos, antes de su llegada a la provincia, cuando los musulmanes preferían no manifestarse públicamente. Si se puede hablar, en cambio, de un “efecto de lugar”, donde la visibilidad no puede ampliarse más allá de la materialidad edilicia que el domicilio particular del Sheij Suleyman Geddes posee.

Las religiones de matriz afro, apenas cuentan con un templo cuyo frente revela públicamente su identidad religiosa, en un barrio muy alejado de la zona céntrica de la ciudad, localizado en la ladera de un cerro periurbano, señalado con una piedra grabada y el nombre del “Ile Ashe Ife Egbe Ifa”, pintado a mano, sobre su puerta de entrada. Las “identidades precautorias” han jugado un importante papel adaptativo en tiempos pasados, ahora ya no, al menos entre las personas entrevistadas, siendo la carencia de lugares específicos la que sella su *espacialidad religiosa invisibilizada*. Los “efectos de lugar” aquí ya son muy contextuales e imprevisibles, sobre todo, para los Paes y Maes de Santo que no poseen lugares de culto específicos.

Estrategias de visibilización en torno al “pluralismo religioso”: el plano de la “controversia”

Este tramo presenta las percepciones de las personas entrevistadas acerca de los lugares que sienten ocupar, dentro del dilema propuesto entre “diversidad” y “pluralismo religioso”. En el caso de la *Mesa de Diálogo Interreligioso*, se dará curso a sus posicionamientos y problemáticas, de manera directa, habiéndose ya conformado como

²⁴ Acá se observa una oscilación fundacional, entre los años 1914 y 1917, según Kohan y Mariotti, respectivamente.

colectivo de visibilización inter-religioso. Para el caso de las religiones de matriz afro, el camino de exposición será inverso, recogiendo los posicionamientos adoptados y las problemáticas surgidas, luego de las cuales se vislumbrarán sus *estrategias de visibilización*, cuyo punto culminante será la emergencia del *Consejo Afro-Umbandista de Salta*.

Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta Por La Paz”

Andrea Kohan, referente de la comunidad judía, al ser consultada sobre la relación preestablecida entre “diversidad religiosa” y “pluralismo religioso”, nos traslada inmediatamente al dilema planteado en torno a la “libertad religiosa” en Argentina. Se pregunta, dejando en suspenso su respuesta, acompañada por un gesto simulado de incompreensión: “Por derecho hay libertad religiosa, pero...de hecho, en la práctica ¿la hay?...” (A. Kohan, comunicación personal, 13 de mayo de 2019).

Más pragmática fue la respuesta del referente del Islam, Suleyman Geddes, cuando contesta la pregunta en términos del *quantum* de practicantes musulmanes existentes en la provincia: “Primero, tenés que hablar de cantidad de fieles, los musulmanes somos nuevos (en Salta) no hay una presencia grande, en comparación con Europa, por ejemplo (...) la cantidad de 15 personas no justifica hacer lo mismo” (S. Geddes, comunicación personal, 3 de mayo de 2019). La condición emergente de su religión en la provincia parece resolver el dilema propuesto sin pretensión de debatir los términos de equidad que el concepto de “pluralismo religioso” implica, aunque posteriormente menciona un evento que considera una instancia incipiente, al respecto: “El Islam tiene una práctica que es un ayuno llamado el mes de Ramadán, un mes en el cual ayunamos desde el amanecer hasta el atardecer (...) y bueno (por primera vez) la Secretaría de Cultos²⁵ va a ofrecerle a la comunidad islámica un Iftar, que es la comida que nosotros tenemos en el momento de la caída del sol (disolviendo el ayuno religioso). Es la primera vez que se hace en Salta” (S. Geddes, comunicación personal, 3 de mayo de 2019). Asistimos a dicha celebración religiosa desarrollada en el Complejo de Bibliotecas y Archivos de Salta, a fines de mayo de 2019, donde también acudieron varios de los referentes de la *Mesa de Diálogo “Salta Por la Paz”* (focolares, franciscanos, católicos-ortodoxos y judíos).

El Padre Adolfo de la Iglesia Apostólica Ortodoxa comenta sobre el dilema planteado:

En Salta hay una diversidad, hay un pluralismo, nosotros los ortodoxos tenemos una buena relación con las iglesias históricas, pero sabemos que hay otros grupos. (...) He visto budistas, hay musulmanes sunitas y los que vienen de África (que) tienen ya su lugar donde reunirse²⁶ (...) Todo eso hace que también tengamos esa necesidad de marcar un lugar, desde el Estado o desde donde sea, en donde tengamos (que pensar) una convivencia... (P. A. Barrionuevo, comunicación personal, 22 de mayo de 2019)

²⁵ Se refiere a la Dirección de Cultos provincial.

²⁶ Se refiere al Centro Islámico de la zona oeste de la ciudad.

El Padre Adolfo manifiesta la necesidad de involucrarse en esa dimensión — no disociada— entre “diversidad” y “pluralismo” instando a personas e instituciones de “donde sea” (estatales o no) a crear condiciones de “convivencia”. También deja en latencia la interpretación que esa “buena relación con las iglesias históricas” se adecúa más a una mirada conservadora que asocia el “pluralismo religioso” a las “instituciones religiosas altamente burocratizadas” (Viotti y Toniol, 2021, p. 118). Una dimensión que no está exenta de conflictos inter-religiosos, por ejemplo, cuando surgen desfases en la legitimación de los sacramentos religiosos en algunos establecimientos educativos católicos: “Los inconvenientes se han marcado en la parte de los colegios, porque un niño ortodoxo ya lleva comunión y confirmación desde el bautismo, y cuando van a los colegios, en algunos casos les han dicho o que tienen que hacer de vuelta, o no los aceptan, ha pasado...” (P. A. Barrionuevo, comunicación personal, 22 de mayo de 2019).

Anahí Alberti Dalmaso, pastora evangélica metodista, por su parte, responde a la pregunta desde un lugar de afectación profunda, evocando su proceso de adaptación religiosa en tiempos de un “monopolio católico” muy sólido en la provincia:

Los evangélicos hemos sido muy discriminados por el mundo católico, sobre todo, y te lo digo como hija de misioneros. Yo nací en Buenos Aires y cuando nosotros llegamos a Salta, mis papás venían como misioneros, nosotros éramos pequeños de 8 y 9 años. Nos insultaban, pero no es que nos decían evangélicos (solamente) nos decían evangélicos y una sarta de otras palabras (...En 1986) me acuerdo que en un momento para parar el bullying de mis compañeros católicos, camine tres cuadras desde la Escuela Normal y me persigne en frente de la catedral de Cafayate para que me dejaran de molestar y en mi interior le decía a Dios “vos sabes que esto para mí no tiene ningún valor...” (A. A. Dalmaso, comunicación personal, 2 de agosto de 2019)

Respondiendo desde una subjetividad muy afectada por el recuerdo del “bullying” experimentado en la infancia y la escuela secundaria, la pastora recrea el sentido estigmatizante asignado a los grupos religiosos minoritarios, como el cristiano metodista, en décadas pasadas. Sintetiza luego su posición frente al debate: “La mayor parte de la sociedad es la que empuja a la otra o la que va queriendo regular que las minorías no crezcan, el poder está siempre en la mayoría” (A. A. Dalmaso, comunicación personal, 2 de agosto de 2019). No ve un ejercicio del “pluralismo religioso” con esos diferenciales de poder.

Consejo Afro-Umbandista de Salta: gestionando un espacio intra-religioso para la visibilización de las Religiones de Matriz Afro

Los Paes y Maes de Santo de las religiones de matriz afro, al ser entrevistados/as en relación a sus percepciones sobre el lugar que ocupan dentro de las categorías debatidas, entre “diversidad” y “pluralismo religioso”, enfatizan unívocamente, en la posición marginal en la cual se sienten, dentro de la primera. Menciona la Mae Magui

de Oiá, al respecto: “Por una cuestión del prejuicio de la sociedad, viste, que por ahí nosotros usamos lo que es el tambor y te escuchan el tambor y llaman a la policía, están macumbeando, te dicen...” (Mae Magui de Oiá, comunicación personal, 8 de julio de 2020). Junto al sonido del tambor y el temor infundado que la “macumba” representa en el sentido común, su interpretación del prejuicio instaurado viene entreverada con su posible solución: “Si bien nosotros nos podemos apoyar en la ley, de que en el territorio argentino uno es libre de profesar su culto, sin embargo, si yo estoy haciendo una sesión me mandan a la policía y ¿qué hago? En cambio, si yo salgo con un registro, tengo un papel y muestro, yo estoy dentro de la ley, estoy haciendo usos de mis derechos” (Mae Magui de Oiá, comunicación personal, 8 de julio de 2020). Obviamente, la Mae de Santo trae al ruedo la cuestión del permiso otorgado por el Registro Nacional de Cultos, el cual, en principio, no puede tramitar por carecer de condiciones edilicias, supuestamente aptas para figurar como un “templo”. Requisito estatal que desconoce la variabilidad de lugares donde desarrollan sus rituales y ceremonias los/as practicantes de Religiones de Matriz Afro, que incluyen el entorno natural, más o menos cercano, donde propician sus experiencias y contactos con divinidades y espíritus protectores.

El Pae Álvaro de Ogun, debido a su condición de religioso de matriz afro pionero en la provincia, ha enfrentado los prejuicios tempranos surgidos en torno a su “religión”²⁷; particularmente, en décadas pasadas, cuando se “sentía más solo que un perro”, como gusta decir: “Yo de todas maneras, desde siempre, dije cuál era mi religión y cuáles eran los principios y los fundamentos en los que se basaba. Pero se ve que ahora la gente tiene mayor apertura mental, pero igual todo lo que es acá el norte le cuesta a la gente entender que hay otra religión y manera de pensar” (Pae Álvaro de Ogun, comunicación personal, 11 de julio de 2021). El testimonio del Pae de Santo se enmarca, históricamente, dentro de un horizonte comprensivo, en el cual no existían muchas fisuras respecto a la consideración monolítica del concepto de religión. Subsidiaria de un sentido común alimentado por el “monopolio católico” y el Estado provincial, la matriz identitaria de la *salteñidad católica* no tenía mayores resquebrajaduras. En la misma sintonía, sin haber pasado por esa soledad inicial, el Pae Nicolás de Ogun evoca otro panorama de afectaciones vividas por Paes y Maes locales:

Hay otros Paes y otras Maes que me contaron que sufren, no sé si sería la palabra (correcta) bullying (...) “Que vos sos macumbero, que vos sos brujo”, y por ahí, a veces las personas que son de religión acá en Salta se esconden y no se hacen públicas (...) Sin embargo, yo no tengo porque ocultar mis creencias porque muchísimos años yo traté de ocultar por mi mamá, mis hermanos, mi familia (...y ahora) el que me pregunta, le digo que soy Pae de la religión Umbanda. (Pae Nicolás de Ogun, comunicación personal, 6 de junio de 2020)

²⁷ El origen del término “religión” (emic) utilizado por los/as practicantes de algunos cultos de matriz afro, remite a una etapa de su historicidad, al menos desde de la década de 1980, revistiendo una forma de auto y mutuo reconocimiento —secreto y encubierto— para informar que alguien, por ejemplo, practicaba la Umbanda.

El Pae Sergio de Xapana, por su parte, describe la situación de las religiones de matriz afro en el espacio público de la siguiente manera: “No estamos reconocidos públicamente, y eso es lo que buscamos: ser reconocidos y tener una imagen social como religiosos, (que se diga) ‘mira ahí va el Pae’, como se dice, ‘ahí va el sacerdote’ o ‘ahí va el pastor evangelista’ (...) Los afroumbandistas estamos un poco por las sombras y no mostramos la cuestión religiosa todo el tiempo” (Pae Sergio de Xapana, comunicación personal, 15 de enero de 2022). Pero su “religión” no se puede fortalecer públicamente porque actúa una ambigüedad entre lo legal y lo clandestino, como sugiere, toda vez que existen dos marcos de referencia establecidos sin solución de continuidad: un “marco de legalidad que nos da la Constitución y la sociedad que nos da el marco de clandestinidad, que es algo muy ambiguo, un doble mensaje” (Pae Sergio de Xapana, comunicación personal, 15 de enero de 2022).

Según hemos visto hasta aquí, el conjunto de Paes y Maes de Santo entrevistados/as se posiciona dentro de la “diversidad religiosa”, de modo periférico y marginal, pidiendo ser reconocidos/as públicamente como “religiosos”.

El caso de las religiones de matriz afro presentaba, inicialmente, como hemos mencionado, un panorama de segmentos dispersos, dentro de una misma corriente espiritual, atravesados por las mismas experiencias de estigmatización y marginalización, sin un proyecto común. A comienzos del año 2022, dicho panorama cambia, cuando se fusionan en un colectivo intra-religioso denominado *Concejo Afro-Umbandista de Salta*.

Utilizando como principal medio de difusión la red social Facebook se presentaban públicamente el día 9 de enero, a través de un manifiesto con las siguientes consignas:

¿Quiénes somos?: Somos un colectivo de Paes, Maes de Santo, hijos e hijas de religión salteños/as provenientes de diversas casas y templos vinculados a las denominadas Religiones de Matriz Afro. (...) Tenemos una cultura religiosa que mostrar. Hablamos de “visibilizarnos” (...) Varias problemáticas históricas nos atraviesan como colectivo religioso, a saber: trabas burocráticas en el acceso al permiso otorgado por el Registro Nacional de Cultos de la Nación; invisibilización o estigmatización en los medios de comunicación; denuncias policiales por desconocimiento de nuestras prácticas culturales y religiosas; necesidad de acceso a espacios naturales para honrar a nuestras divinidades, etc. Ante todas estas problemáticas, necesitamos del reconocimiento y el apoyo del Estado (provincial y municipal) y de una sociedad civil que nos acompañe en el respeto y observancia de la “libertad religiosa”, tal cual, lo expresa nuestra Constitución Nacional. (“Les damos la bienvenida a todos al primer Concejo Afro-Umbandista de Salta”)²⁸

²⁸ Página de Facebook, 9/1/2022. Recuperado de: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=111169721448544&id=109033801662136

Una de sus primeras publicaciones titulada “Excelente jornada y ofrenda para nuestra Mae Oxum” retrata la celebración de una ceremonia religiosa realizada en honor a la deidad africana de las aguas dulces, en un río localizado en El Alisal (Campo Quijano), el día 12 de enero de 2022. El video, entre cantos litúrgicos, toques de tambor y cinetas (campanillas), ofrendas de alimentos, bebidas, flores y velas, registra la presencia de un grupo de Paes y Maes de Santo con sus hijos e hijas de religión, bajo un puente, un día ventoso, venerando a la Orixá de las aguas dulces.²⁹

La siguiente *estrategia de visibilización*, consistió en la celebración de dos ceremonias en honor a la Orixá Iemanjá (divinidad del mar), entre los días 2 y 5 de febrero, concebidas como las primeras celebraciones públicas en Salta, organizadas, de manera conjunta, por varios templos y casas religiosas. Fueron celebradas en diferentes sitios naturales de la provincia, específicamente, en diques y lagunas pertenecientes a los departamentos de La Caldera y Coronel Moldes. Ambos eventos fueron difundidos, posteriormente, en medios de comunicación digitales como Salta 12 (Página 12 digital) y El Tribuno (Salta)³⁰ con materiales audiovisuales y fotográficos aportados por sus mismos/as organizadores/as. Su carácter público estuvo dado, exclusivamente, por la difusión en los medios y no por una invitación a la sociedad en general a participar, tratándose de los primeros eventos de visibilización llevados a cabo en la provincia. El Pae Sergio de Xapana, organizador de la ceremonia en el Dique Campo Alegre (La Caldera), resaltaba en el diario Página 12: “Nosotros nos mostramos para que vean que no es lo que todos piensan. Los diarios y noticias amarillistas cuentan casos donde entran a un templo Umbanda y encuentran tal o cual cosa que no es positiva y esto se generaliza...” (“La cultura afro celebra Iemanjá en Salta”, Salta 12/Página 12, 03/02/2022)³¹.

Estas celebraciones estuvieron precedidas por la conformación de otro colectivo de Paes y Maes de Santo de las provincias de Jujuy y Salta, denominado “Orumale”, cuyo primer acto de visibilización previsto consistía en la realización de un evento público propiciatorio de la divinidad Oxum, regidora de los destinos del año 2022. Pautado para el día 8 de enero, a orillas del río Vaqueros, tuvo que ser suspendido a último momento, a raíz de un aumento exponencial de casos de covid-19. Se trataba de un evento que había sido informado previamente a la Dirección de Cultos provincial, mediante un pedido de permiso notificado (21/12/2021)³².

Espacio de discusión

El plano de la “controversia”, siguiendo a Montero (2015) es el que permite a la “diversidad religiosa” poder intervenir en “la formación y en el ejercicio de la idea de opinión pública” (p. 14); la confrontación es el medio privilegiado para expresar

²⁹ https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=113482641217252&id=109033801662136

³⁰ El Consejo difundió en este medio, un link con un video grabado por sus mismos participantes, en la localidad de Gral. Moldes. Noticia: “Celebraron un ritual umbanda en el dique Puerta de Díaz, para agradecer, pedir salud y prosperidad” (7/2/2022). Recuperado de: <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2022-2-7-6-56-0-video-hicieron-un-ritual-umbanda-en-el-dique-puerta-de-diaz-para-agradecer-pedir-salud-y-prosperidad>

³¹ Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/399413-la-cultura-afro-celebra-iemanja-en-salta>

³² El cual nos fue facilitado para su observación durante el trabajo de campo.

su dimensión agencial. Un conjunto de controversias asumidas por diferentes grupos religiosos conducirá a la conformación, siguiendo los casos analizados, de dos colectivos locales de visibilización que ponen en valor sus “regímenes de acción y visibilidad” (Montero, 2015, p. 5) en la esfera pública.

El debate planteado en torno a los posicionamientos percibidos entre la “diversidad” y el “pluralismo religioso” nos permite acceder al plano agencial de la “controversia” en el espacio público. Sin embargo, tanto la referente del judaísmo como una Mae de Santo de Umbanda optaron por confrontar el dilema, de entrada, desde otra posición, remitiendo a la “libertad de culto”.

Yendo a las percepciones y observaciones específicas, una de las situaciones más concretas sobre “pluralismo religioso” se ve reflejada en el “Iftar” que la Secretaría de Cultos provincial le ofreció a la comunidad islámica luego del Ramadán, en mayo de 2019. Del lado contrario, observamos a los cultos religiosos de matriz afro, luchando por ser reconocidos como “religión”.

Las religiones de matriz afro perciben su posición marginal dentro de la “diversidad religiosa”, promoviendo *estrategias de visibilización* subjetivas, en un primer momento, frente al estado de estigmatización social sufrido y las dificultades para obtener los permisos en el Registro Nacional de Cultos. Este panorama, tanto de “regulación social” como “religiosa” (Frigerio, 2018b), dará lugar a un estado de “controversia”, posterior, buscando públicamente ser reconocidos como una “religión”, fusionando sus casas y templos religiosos en el *Concejo Afro-Umbandista de Salta*, su *estrategia de visibilización* más notoria, hasta el momento.

Consideraciones finales

Procurando entender cómo se manifiestan en un contexto estructural —espacial y relacional— adverso las aspiraciones de un “pluralismo religioso” vinculado al plano de las “controversias” generadas dentro de la “diversidad religiosa”, a lo largo del presente texto, hemos establecido dos ejes analíticos que recogen información etnográfica al respecto. Por un lado, abordamos la *espacialidad religiosa* dominada por la “hierópolis” católica apostólica romana, cuyo carácter determinante obliga a esos “otros” grupos religiosos a establecer sus lugares de congregación y culto, autoexcluyéndose u ocupando lugares estratégicos frente a la misma. Por el otro, dimos curso a las *estrategias de visibilización* desplegadas y representadas por dos agrupaciones colectivas autogestionadas, como la *Mesa de Diálogo Interreligioso “Salta Por La Paz”* y el *Consejo Afro-Umbandista de Salta*, reveladas entre los años 2017 y 2022.

Más cercana a esta segunda temática, pero también incluyendo algunas consideraciones de la primera, queremos dejar asentadas algunas consideraciones finales acerca de las “controversias” surgidas en torno al debate entre “diversidad” y “pluralismo religioso”, retomando los lineamientos de Montero (2015 y 2012). Apuntalados en el corpus empírico, encontramos diversas controversias expuestas, como el tema de la “educación religiosa” en las escuelas públicas; la problemática de la

inscripción en el Registro Nacional de Cultos y el uso del espacio público con intenciones religiosas allende el catolicismo apostólico romano. Controversias que se paralelizan con las “regulaciones sociales” extrarreligiosas observadas en la estigmatización de esos grupos religiosos que se sienten “minoría” o directamente “marginales” dentro de la “diversidad religiosa”, como es el caso de los cristianos metodistas y los cultos de matriz afro. Quizás, desde esas posiciones más relegadas, en comparación con los grupos religiosos acostumbrados a la visibilidad pública ecuménica-cristiana y también, quizás, desde las actuaciones más comprometidas con el diálogo interreligioso, como el caso de la referente del judaísmo, es donde podemos medir mejor el alcance de los “regímenes de acción y visibilidad” que esos “otros” grupos promueven en el espacio público, en términos de agencia. Regímenes habilitados por *estrategias de visibilización religiosa*, subjetivas en algún momento y colectivas, posteriormente, habiendo protagonizado, incluso, estados de “identidad precautoria”, antes de intentar poner en valor el “pluralismo religioso” en el espacio público.

Fuentes

- Consejo Afro-Umbandista De Salta*. Página de Facebook. Recuperado de: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100080595576462&sk=about>
- El Tribuno*, Salta, 4/8/2019. Recuperado de: <https://www.tribuno.com/salta/nota/2019-8-3-22-53-0--todos-tenemos-prejuicios-y-creemos-en-eso-que-alguien-dijo>
- Salta 12* (Página 12, digital), 3/2/2022. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/399413-la-cultura-afro-celebra-iemanja-en-salta>

Referencias bibliográficas

- Arenas, P. & Ataliva, V. (2017). Las comunidades indígenas; etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales. Buenos Aires: Imago Mundi.
- ASEP/JDS (1995/2000/2005/2010). Base de datos de encuestas Latinobarómetro. Recuperado de: http://www.jdsurvey.net/jds/jdsurveyAnalisis.jsp?ES_COL=135&Idioma=E&SeccionCol=06&ESID=428
- Bourdieu, P. (1993/2007). La miseria del mundo. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Carballo, C. & Flores, F. (2016). “Introducción”. En C. Carballo & F. Flores (comp.), Territorios, fiestas y paisajes peregrinos: cartografías sociales de lo sagrado en el siglo XXI, (pp. 15-21). Universidad Nacional de Quilmes/Universidad Nacional de Luján/GIEPRA.
- Ceriani Cernadas, C. (2013). “Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción”. *Corpus*, 3(2). ISSN: 1853-8037.
- Caminos Religiosos (2015). “Se realiza hoy el 1° Foro Interreligioso en la Cámara de Diputados de Salta”. Recuperado de: <https://www.caminosreligiosos.com/realiza-foro-interreligioso-camara-diputados-salta-n-1296064.html>

- CEIL-CONICET (2008) Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina. Recuperado de: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf>
- CEIL-CONICET (2019) Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina. Recuperado de: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf>
- Constitución de la Provincia de Salta (1986/1998/2003). Recuperado de: <https://www.congreso.gob.ar/constituciones/SALTA.pdf>
- Chávez, D. (2019). Una mirada a la diversidad religiosa en Salta. Salta: Mundo Gráfico Salta.
- De Certeau, M. (2006). La debilidad del creer. Buenos Aires: Katz Editores.
- Flores, F. (2012). “Luján como hierópolis: Del relato espacial al lugar religioso”. *Revista Universitaria de Geografía*, 21, 137-158. ISSN: 0326-8373.
- Frigerio, A. (2018a). “Diversos, pero no plurales”. *Dossier Estado Laico y pluralismo religioso en Argentina*. Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicaciones (ALCNoticias) y Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP), (pp. 37-41). Recuperado de: <https://www.otroscruces.org/wp-content/uploads/2018/10/Dossier-ALC-GEMRIP-Completo-.pdf>
- Frigerio, A. (2018b). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 24, 51-95. ISSN: 2007-8110.
- Frigerio, A. (2021). “Religión, by any means necessary. Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor”. *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), 270-299. ISSN: 2451-8050.
- Funes, M. (2019). “El espacio en los estudios sociales de la religión: perspectivas, objetos y problemas emergentes en las agendas de investigación latinoamericanas”. *REVER*, 19(2), 213-227. ISSN: 1677-1222.
- Gamarra Navarro, C. (2018). “Conferencia inaugural Crónicas de creyentes en cambio. La antropología de la religión en transformación”. En J. Esquivel & V. Giménez Béliveau (coord.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*, (pp. 25-37). Buenos Aires: CICCUS.
- García Bossio, P. (2020). “Pensar el espacio público entre el Estado y las religiones: una propuesta a partir de la interacción en lugares socialmente significativos” *Espaço e Cultura*, 47, 55-80. ISSN: 1413-3342.
- Giop, M. (2020). “Cartografiando diversidades religiosas. Un primer acercamiento a las periferias de la ciudad de Luján (Buenos Aires, Argentina)”. *Espaço e Cultura*, 47, 81-101. ISSN: 1413-3342.
- Kalczynski, A. (2018). “¿Separación, libertad o igualdad? Laicidad desde un marco legal”. *Dossier Estado Laico y pluralismo religioso en Argentina*. Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicaciones (ALC Noticias) y Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP), (pp. 6-9). Recuperado de: <https://www.otroscruces.org/wp-content/uploads/2018/10/Dossier-ALC-GEMRIP-Completo-.pdf>

- Mariotti, F. (2017). “Una sinagoga moderna para la comunidad sefardí en Salta”. *Cuadernos Universitarios*, 10, 37-48. ISSN 2250-7124.
- Montero, P. (2012) “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. *Religião e Sociedade*, 32(1), 167-183. ISSN: 1984-0438.
- Montero, P. (2015). “Introdução” En P. Montero (org.), *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*, (pp. 11-25). São Paulo: Editora Unicamp.
- Ortiz, C. (2010). “Hegemonía católica, pluralidad de creencias e individuación religiosa: una mirada sobre el fenómeno religioso en Cuyo, y particularmente en Mendoza.” *Sociedad y Religión*, XX(32-33), 206-219. ISSN: 0326-9795.
- Taylor, C. (2011). “Porque necesitamos una redefinición radical del secularismo”. En J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler & C. West (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, (pp.39-69). Madrid: Trotta.
- Udi, J. (2017). “Educación religiosa en las escuelas públicas de Salta. El debate filosófico” *Divulgatio. Perfiles académicos de posgrado*, 2(4), 1-25. ISSN: 2591-3530.
- Viotti, N. & Toniol, R. (2021). “Introducción, Antropología de la Diversidad Religiosa”. *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), 116-122. ISSN: 2451-8050.
- Wright, P. & Ceriani Cernadas, C. (2011). “Modernidades periféricas y paradojas de la cultura: debates y agendas en la antropología de la religión” En C. Touris & M. Ceva (eds.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, (pp. 145-162). Buenos Aires: Lumiere.
- Wynarczyk, H. (2015). “Religión, Estado y pluralismo, panorama en transición: Iglesia y Estado en Argentina. Un estudio en la perspectiva del campo religioso formado por las iglesias evangélicas” En J. Renold (ed.) *Religión: estudios antropológicos sobre sus problemáticas* (pp. 99-128). Buenos Aires: Biblos.