

Unidad en la multiplicidad: una perspectiva antropológica sobre la pluralidad ontológica en el catolicismo contemporáneo y sus mediaciones materiales

(Córdoba, Argentina)

Julieta Romina Arndt¹

Introducción

En la siguiente ponencia presentaré las primeras reflexiones que voy realizando en mi proceso de tesis doctoral² en Antropología Social (Escuela IDAES, UNSAM), a partir del trabajo de campo con 2 grupos religiosos católicos en la ciudad de Córdoba capital, Argentina.

En Argentina, el catolicismo constituye una identidad mayoritaria y, sobre todo, una forma de vida que atraviesa el cotidiano de las personas. Esta importancia y vigencia del catolicismo no solo es histórica sino también contemporánea y está asociada a una diversidad en la unidad. En este sentido, entendemos que existe una pluralidad de catolicismos en donde no solo se debaten identidades e identificaciones porosas en torno a lógicas eclesiales e institucionales, sino sobre todo se despliegan formas particulares de construir mundo y realidad – es decir, formas de entender las relaciones entre materialidad y espíritu- y, a su vez, singulares maneras de producción de la subjetividad – es decir, relaciones cuerpo/alma.

En este sentido, el objeto de investigación es analizar las relaciones entre humanos y no humanos en dos redes católicas de la ciudad de Córdoba (Argentina) considerando especialmente el modo en que figura la presencia de la Virgen María en estas relaciones, a

¹ Licenciada en Antropología. Doctoranda en Antropología Social (EIDAES UNSAM/CONICET).
Mail: julieta.arndt@gmail.com

² La tesis está inscripta dentro de una beca doctoral en la cual me encuentro transitando el segundo año de la misma, y por lo tanto se trata de la presentación de un trabajo aún en curso.

partir de las diferentes materialidades y mediaciones. A partir del trabajo de campo etnográfico, estas dos redes de catolicismo se constituyen como puerta de entrada para entender los diversos regímenes de realidad: algunos más secularizados (que asumen la separación relativa cuerpo/alma y espíritu/materia) y otros de estilo más encantado o hiperrelacional (que asumen las relaciones de un modo más condensado) en los que la materialidad conforma un rol crucial, ya que la investigación busca profundizar el análisis de los modos de vínculos con la agencia no humana (como Dios, los santos, el Espíritu Santo, y especialmente la Virgen María), las distintas materialidades religiosas (imágenes, artefactos, objetos, estampitas) y espacialidades (iglesias, parroquias, grutas devocionales) en torno a sus funciones, los modos de circulación y los distintos usos que se les dan en los diferentes contextos católicos.

Antecedentes

La pregunta principal que atraviesa la investigación viene dada por las relaciones entre humanos, es decir las personas, y aquello que llamamos “no humanos” (Latour, 1991; 2013) tales como los santos, la Virgen María, Jesús, Dios, entre otros, para los contextos católicos. Estas inquietudes vienen dadas por reflexiones en torno a lecturas de producción antropológica de contextos indígenas y rurales, en los que las entidades “no humanas” son de vital importancia. Al profundizar en estos espacios de reflexión, surgió en mí la pregunta de si estas lógicas de rituales y conexiones con lo “no humano” se limitan únicamente a mundos indígenas y rurales. Me interrogaba, además, sobre el caso de una religión como el catolicismo, en la que también existen rituales y objetos materiales para rezar y pedir. Estas reflexiones fortalecieron mi interés en comprender cómo, incluso en el núcleo de la religión “oficial” y “hegemónica” en Argentina, se manifiestan estas prácticas. A partir de estas primeras inquietudes, comencé a delinear lo que más tarde se convertiría en mi proyecto de investigación doctoral, que se desarrollará en las siguientes páginas

Entonces, y a partir de lo anterior, la propuesta piensa las relaciones humanos-no humanos como puerta de entrada a diversos regímenes cosmológicos de catolicismo, en donde los vínculos con estas agencias configuran e involucran la vida cotidiana de las personas. Esta vida cotidiana ha sido históricamente difusa y extendida, así como poco

regulada por las instituciones. Ya Di Stefano (2013, 2017) en sus estudios sobre la historia del catolicismo en Argentina, plantea que al romper el mito de la colonia católica, se ha podido dar cuenta de que la laicidad fue siempre inestable y las prácticas de los fieles se mantuvieron bastante autónomas de las prescripciones de las jerarquías eclesiales. Es decir, la diversidad estuvo siempre presente y muchos trabajos en Argentina dan cuenta de esto, especialmente de autores como Verónica Gimenez Beliveau y Fortunato Mallimacci.

Por un lado, Fortunato Mallimacci (1995) indicaba tres configuraciones: el catolicismo integral, un catolicismo de comunidades emocionales, y un catolicismo desde la pluralidad. También, Gimenez Beliveau (2003) ha planteado una diversidad católica en torno a los vínculos institucionales, y más recientemente Giménez Beliveau e Irrazábal (2010) se refirieron a una tipología agrupados en: congregantes, devotos, institucionales, domésticos, librepensadores y secularizados. Retomamos estas clasificaciones y la bibliografía argentina para destacar algunas variantes, como un catolicismo secularizado en grupos más intelectualizados en los que no está tan presente la afinidad con las experiencias intensas con lo sagrado (Mallimacci, 1995; Giménez Beliveau y Fernández, 2019), un catolicismo re-encantado donde se reivindican relaciones no metafóricas con agentes no humanos (Gimenez Beliveau y Fernandez, 2018; Olmos Álvarez, 2013, 2015; Viotti, 2009, 2017; Soneira, 2000; Ludueña, 2001; Amengeiras y Suárez, 2016) y un catolicismo encantando o “hiperrelacional”, que implica la existencia de sujetos, niveles y eventos que exceden a los humanos y que suponen la injerencia de fórmulas no naturalistas de causalidad (Semán, 2001, 2021; Amengeiras, 2008; Forni, 1986; Martín, 2009; Suárez y Lopez Fianza, 2016, 2022). En función de estos antecedentes, es de vital importancia poder abordar la temática desde una multiplicidad ontológica (Mol, 1999, 2003; Latour, 1991, 2013) que permita reelaborar la categoría de “diversidad” – habitualmente asociada con definiciones circunscriptas a la “identidad” y “formas de creencia”- para analizarla en términos cosmoprácticos ya que posibilitaría pensar formas particulares de construir mundo y realidad, así como singulares maneras de subjetivación.

En este sentido, las formulaciones de Pierre Sanchis (1986, 1992, 1993, 2001) en torno al catolicismo como trama cultural es lo que nos permite considerarlo como un modo de vida que se mantendría vigente por su capacidad de diversidad de “formas culturales” en la unidad

religiosa. En relación a esto, Carlos Steil llama la atención sobre los procesos internos del propio catolicismo, en los que la Iglesia Católica asume nuevas configuraciones y es permeable a la modernidad (Steil, 1999), adaptándose al nuevo panorama religioso que se va configurando en el país y apuntando al surgimiento de nuevos patrones en el espacio público y la experiencia de los individuos (Stail y Reyes Herrera, 2010), en donde la figura de la Virgen María y sus patrones de aparición son parte de esa reconfiguración de la modernidad (Steil, 2001; Steil, Mariz y Reesink 2003). Asimismo, la propuesta de Mísia Lins Reesink (2013) sobre una religión concéntrica, permite pensar el catolicismo brasileiro como un proceso complejo y cambiante que es a la vez universal y plural. También, las producciones de Otavio Velho con respecto a la irreductibilidad de la religión y la relevancia del estudio de la misma como locus diferencial para la producción epistemológica (Velho, 1998), permite reflexionar sobre la expansión del catolicismo en América Latina a la luz de las continuidades históricas y su vigencia en la modernidad contemporánea (Velho, 2009). Por otro lado, Toniol y Menezes (2021) realizan un análisis del lugar de las “cosas” en la vida social y espacial urbana, priorizando la ontología nativa en la experiencia del estudio de las materialidades sagradas.

Tal diversidad mencionada, al ser considerada en clave ontológica, nos permite pensar los catolicismos como cosmopraxis, tal como propone el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2011) en las que las relaciones entre humanos y no humanos son fundamentales. Por último y al respecto de estos vínculos, es fundamental el trabajo de Oscar Calavia Sáez Sobre la figura de los santos en tanto actores mediadores dentro de una red de relaciones en el universo religioso, como una forma de aproximación más radical a la antropología de la religión (Calavia Sáez, 1996, 2009).

El campo etnográfico: Schoensatt y Lourdes.

Para el proyecto doctoral, realizo trabajo de campo en dos contextos diferentes de la ciudad de Córdoba. Por un lado, trabajo con la comunidad del Santuario de Schoensatt ubicada en el barrio Cerro de Las Rosas (una zona urbana de clase media-alta de la ciudad) con un grupo de jóvenes devotos de esta advocación de origen alemán. Se trata de chicos y chicas de entre 14 y 27 años que forman parte de los grupos juveniles del Santuario y que

todos los miércoles van a un barrio en La Calera (una pequeña ciudad a unos 30 kilómetros de Córdoba capital) a misionar . El trabajo de misión consiste en visitar casa por casa llevando una imagen de Nuestra Señora de Schoensatt (la cual llaman *peregrina*³) mediante la cual invitan a las personas a rezar a María para pedirle o agradecerle por sus vidas. Lo importante acá, es que los y las jóvenes emprenden su misión llevando la *peregrina* a las casas, a partir de su propia experiencia de *encuentro personal con María*. Generalmente, cuando una *peregrina* llega a una casa, se dice que *María te vino a visitar*.



Foto de una peregrina visitando una casa en La Calera

Además de las misiones, los y las jóvenes participan de actividades de grupos de oración y retiros espirituales que apuntan a encuentros con uno mismo y especialmente con María. Estos espacios son cruciales para entender que los modos en que se vinculan con estas entidades no humanas privilegian formas intimistas de la religión, en donde el silencio, el llanto y la importancia de la transformación personal por medio de la acción de María son

³ A partir de aquí, usaré itálicas para referirme a palabras y frases textuales de los interlocutores.

fundamentales. En este sentido, es posible pensar para este caso un catolicismo de estilo re-encantado, donde los modos intimistas y psicologizados de la religión son los que imperan.

Por otro lado, participo de las actividades de la gruta de Lourdes, ubicada en Barrio Ampliación Residencial América, que está a cargo de una familia cuidadora y en la cual todas las semanas un grupo de mujeres de entre 50 y 80 años se juntan a rezar el Rosario por los enfermos. Las actividades de este lugar rondan en torno al rezo semanal del Rosario y a la peregrinación anual que se realiza por el barrio todos los 11 de febrero, fecha en que se celebra a nivel mundial la fiesta de la Virgen María bajo la advocación de Nuestra Señora de Lourdes. En este contexto, que se trata de un gruta en medio de un barrio de clase media y media-baja alejado del centro de Córdoba, la importancia de los pedidos por a salud de los enfermos es crucial. La mayoría de las mujeres que rezan el rosario todas las semanas, así como las personas que participan en la peregrinación anual, se encuentran seriamente afectadas en su salud⁴ y la injerencia del accionar de María es fundamental, ya que las historias sobre sanaciones – las cuales llaman *milagros*- conforman una larga lista entre las y los devotos. Para este caso, y a diferencia del anterior, se podría decir que las devotas tienen un vínculo con María que daría más cuenta de una dinámica que conforma una cosmología de corte hiperrelacional: la injerencia de las entidades no humanas (especialmente la Virgen María) permea el cotidiano de las personas, en el que los milagros forman parte del horizonte naturalizado de practicas (Semán, 2001; 2021).

⁴ Muchas de las personas, por ejemplo, tienen cáncer. Muchas otras también han sido operadas en reiteradas oportunidades por otras enfermedades y se movilizan con bastón o en silla de ruedas.



Imagen de la Virgen de Lourdes en la peregrinación anual por el barrio Ampliación Residencial América

Estas dos formas de catolicismo, lejos de responder a clasificaciones de tipo puro, conforman un campo de disputa en el que los vínculos humanos y no humanos, nos permiten pensar la religión no como una visión del mundo o un proceso simbólico sobre un mundo ya dado, sino como una cosmopaxis (Viveiros de Castro, 2011): es decir que la producción de lo real es el resultado de interacciones entre humanos y no humanos en redes de relaciones heterogéneas. Es decir que estas diferentes cosmopraxis católicas dan cuenta de múltiples maneras de composición de mundos (o sea, de realidades) que conforman la vitalidad contemporánea e histórica del catolicismo asociada a una capacidad de multiplicidad en la unidad, al decir de Pierre Sanchis (1986; 1992). Es decir, que la pluralidad de catolicismos estaría dada no por diferentes visiones/interpretaciones sobre una fe o una religión que a priori da por hecho la realidad o las formas de subjetivación, sino que se trataría de diferentes modos de existencia (Latour, 1991;2013) que están en disputa en el campo religioso católico, donde la materialidad (imágenes, estampitas, estatuas, rosarios) conforma un locus de relación de vital importancia etnográfica.

La Virgen María y las materialidades

A partir de lo expuesto anteriormente, este trabajo de investigación toma como eje para el análisis de la multiplicidad en el catolicismo, la figura de la Virgen María y las materialidades: rosarios, estampitas, imágenes, estatuas, etc. En el trabajo de campo se puede observar cómo es de vital importancia para mis interlocutores el vínculo con esta entidad no humana: sea porque sana a los enfermos, porque transforma la vida de las personas o porque visita los hogares de aquellos que más la necesitan, María siempre está presente a través de materialidades que circulan entre los fieles, desde la *peregrina* hasta medallas y estampitas.

Podríamos decir que aquí, la Virgen María de manera particular, se erige como parte de esa unidad del catolicismo que se despliega en una multiplicidad de modos de vínculos y formas de existencia y centrarnos en esta figura nos permite poder articular de manera más certera las reflexiones que proponemos. A partir de esto, las materialidades cobran un rol crucial a la hora de entender los vínculos con María y el trabajo de campo es clave para dar cuenta de la presencia de estas. La mayoría de los devotos usan constantemente rosarios en sus cuellos o cadenas con la imagen de la Virgen. También es abundante la presencia de estampitas o medallas que cuelgan en sus llaveros y celulares, en donde también es recurrente que pongan los rosarios sobre sus pechos o que besen las medallas hasta el punto de emocionarse. Además, la existencia de estatuas de María es amplia, y es interesante el modo en que las personas se relacionan con ellas: las tocan, las miran, las contemplan, lloran, cierran los ojos, le tocan los pies, la zona del corazón y luego se tocan su propio pecho a la altura del corazón una vez que tocan la imagen en vínculos que indicarían una reciprocidad con esa materialidad. Estas breves descripciones pretenden dar un pantallazo veloz a las reflexiones a las que pretendemos aproximarnos, y que -dentro de la propuesta de pluralidad ontológica- implican a la materialidad como relación.

Decimos que la materialidad es parte constitutiva de la relación porque las personas se relacionan con María -en sus múltiples formas- a través de los objetos. Se relacionan con María cuando tocan una cruz de madera, cuando tocan una imagen, cuando se colocan el Rosario en el pecho, cuando cierran los ojos al punto de emocionarse al besar una medalla o cuando reciben la *peregrina* en sus casas. Si bien – y acá una aclaración que creo necesaria- según la doctrina católica, María no estaría presente en los objetos sino que estos son su representación (es decir, un símbolo), lo cierto es que las observaciones etnográficas dan

cuenta de algo completamente distinto, ya que las personas toman contacto con estos objetos con una intensidad que daría cuenta de que este objeto no es solo una materialidad inanimada o una mera representación. Para los fieles, no da lo mismo tener o no tener la materialidad y esta -en términos etnográficos- no parece ser una representación de la Virgen María que “ayudaría” a las personas a vincularse con ella: la materialidad es el vínculo.

Todo esto, nos lleva a discusiones sobre materialidad que ya desde los inicios de la antropología han estado presentes, desde las cebollas embrujadas de Tylor (Wingfield, 2009) que constituían evidencia de las prácticas de brujería moderna, hasta el totemismo analizado por Durkheim (1992), o el intercambio de dones del ensayo de Mauss (1938). En lecturas más contemporáneas, es imprescindible no traer a autores como Appadurai (1991) para entender la vida social de las cosas, o la agentividad de la materialidad de la que habla Alfred Gell (1992). Y en lo que respecta a materialidad en el mundo religioso en Argentina, los trabajos sobre exvotos de Ceriani Cernadas (2017) o el de Puglisi (2018) sobre las reliquias del Cura Brochero en Córdoba, proponen que la materialidad da a qué pensar en términos de relaciones entre espíritu y materia, ya que se alza como una realidad donde objetos, espacios y cuerpos se entraman.

Tal como con aquellos nativos cuyas comunidades eran estudiadas por los primeros antropólogos que estuvieron desde los inicios de la institucionalización de la disciplina, los fieles católicos devotos, también entablan relaciones con sus deidades y figuras religiosas por medio de materialidades. Si bien acá no se habla de la presencia de un hau por ejemplo (un espíritu que está en un objeto), sí pareciera que algo de la presencia de la Virgen está en ese rosario, en esa imagen, en esa cruz, en esta estampita o medalla que las personas besan y cuidan a veces hasta el punto de las lágrimas. Si bien algunas posturas dirían que hay relaciones sociales que no son objetuales (ya que el objeto se analiza para explicar algo más), si vamos a la pregunta por lo real y por las condiciones de eficacia a las que el giro ontológico nos invita, podríamos decir que los objetos encarnan relaciones sociales en las que algunas cuestiones del dualismo moderno (como las relaciones cuerpo/alma, humano/no humano y sujeto/objeto) entran en tensión. En este sentido, lo material conforma un sistema de relaciones con lo sacro y con lo no humano, con ese otro modo de existencia que es la Virgen

María y que como tal, conforma una socialidad católica ontológicamente múltiple en la que podemos ver los efectos de la acción de la Virgen María en la vida de la gente.

Palabras finales

A lo largo de estas páginas intenté poder poner en palabras algunas de las reflexiones que vamos realizando a medida que transito la investigación doctoral. Si bien no es tarea fácil poner en palabras cuestiones que aún están en pleno proceso de elaboración, creo poder haber dado cuenta de algunas cuestiones. Quisiera hacer hincapié en tres de ellas. En primer lugar, es de vital importancia poder entender la relevancia que tiene la presencia de los no humanos en la religión católica, reflexión que si bien está presente en mucha literatura antropológica, pareciera que solo queda relegada a sectores indígenas, rurales o a grupos umbanda o new age. Me interesa poder traer estas discusiones al “centro” del catolicismo también.

En segundo lugar y a partir de lo anterior, considero muy importante poder pensar la diversidad católica no solo como diversidad social o institucional (como ya otros autores han hecho en trabajos sumamente fundamentales) sino como multiplicidad ontológica. Es decir, la diversidad no estaría dada solamente por niveles de cercanía o afinidad a lo institucional, o por procesos de identificación a una religión (si la gente se autoadscribe como católica o no, por ejemplo), sino que lo está en disputa son diferentes modos de existencia: las nociones de persona son diferentes, la materialidad podría tener agencia y constituye una relación, lo no humano es parte cotidiana de la vida de las personas, y los efectos de estas relaciones constituyen realidad (por ejemplo, sanarse de una enfermedad es un efecto de la injerencia de un no humano, como la Virgen María). Se trata de pensar el catolicismo como una forma de socialidad que despliega formas particulares de mediación material-espiritual con los agentes no humanos.

Por último, me interesa poder ir pensando todo esto a partir de las materialidades en torno a la figura de la Virgen María, que en los contextos etnográficos aparecen con similitudes y también con diferencias. Lo importante de este punto, es poder abrir la reflexión sobre el modo en que los objetos son parte fundamental de las cosmopraxis católicas ya que conforman sistemas de relaciones en las que los dualismos modernos entran en tensión. Queda abierto el debate sobre las relaciones entre materia y espíritu en los modos de vínculo

con la Virgen María en los diferentes contextos etnográficos, así como sobre las nociones de persona presentes, que se pretenderá seguir afinando a partir del análisis de las diferencias entre ambos contextos etnográficos.

Bibliografía

Ameigeiras, A. (2008). “Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina”. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento y Biblioteca Nacional.

Appadurai, A. (1991). “La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías”. Grijalbo/Conaculta, México.

Calavia Sáez, O. (1996). *Fantasmas falados: mito, escatología e história no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.

Calavia Sáez, O. (2009). “O que os Santos podem fazer pela antropologia?”. *Religião e Sociedade*, 29(2), pp. 198-219.

Ceriani Cernadas, C. (2017). “‘Verdadero es lo hecho’: exvotos, materialidad y estética del deseo”. En J. Ríos (ed.), *Por gracias recibidas exvotos de joyeros contemporáneos*. Buenos Aires: Taller Eloi Ediciones, pp. 22-30.

Di Stefano, R. (2013). “El monopolio como espejismo”. *Corpus [En línea]*, 2(3).

Di Stefano, R. (2017). “Construcción del Estado y construcción de la Iglesia Católica en la Argentina del siglo XIX”. *Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, 12, pp. 15-17.

Durkheim, E. (1992 [1912]). “Objeto de la investigación”, “Definición del fenómeno religioso y de la religión”, “El totemismo como religión elemental”, “La noción de principio o mana totémico y la idea de fuerza”, “Conclusiones”. En “Las formas elementales de la vida religiosa”. Madrid: Akal. pp. 25-91, 229-252, 300-325, 634-680.

Gell, A. (2005 [1992]). "Art and Agency: The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology". En Jeremy Coote y Anthony Shelton (eds.), *Anthropology, Art and Aesthetics*, pp. 40-63. Oxford: Clarendon Press.

Giménez Beliveau, V. (2003). "La comunidad, la Iglesia, los que circulan. Formas de socialidad en dos grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires". *Religión y Sociedad*, 23, pp. 73-106.

Giménez Beliveau, V. (2012). "Los márgenes de la religión. Indiferentes y católicos desafiliados desde perspectivas metodológicas cruzadas". En Ameigeiras, A. (Comp.), "Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en Latinoamérica". Buenos Aires: CLACSO, pp. 191-206.

Giménez Beliveau, V. (2013). "En los márgenes de la Institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico". *Corpus [En línea]*, 2(3).

Giménez Béliveau, V., Fernández, N.S. (2018). "Somos cuerpo, alma y espíritu": Persona, enfermedad y procesos de sanación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo en Argentina. *Salud Colectiva*, 14(2), pp. 161-177.

Giménez Beliveau, V., Fernández, N.S. (2019). "Católicos y católicas: sus creencias, prácticas y opiniones en Argentina". *Sociedad y Religión*, 30(55), pp. 97-120.

Giménez Beliveau, V., & Irrazábal, G. (2010). "Católicos en Argentina: hacia una interpretación de su diversidad". *Sociedad y Religión*, 20(32/33), pp. 42-59.

Latour, B. (1991). "Nunca Fuimos Modernos". Siglo XXI Editores. Buenos Aires [2007].

Latour, B. (2013). "Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos". Buenos Aires: Paidós.

Ludueña, G. (2001). "Dos experiencias místicas de lo numinoso". *Numen*, 1(4), pp. 87-118.

Mallimaci, F. (1995). "El catolicismo latinoamericano a fines del milenio. Incertidumbres desde el Cono Sur". Nueva Sociedad, 136, pp. 164-176.

Mallimaci, F. (2013). "Atlas de las creencias religiosas en la Argentina". Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V. (2007). "Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político". Revista Argentina de Sociología, 9, pp. 44-63.

Mauss, M. (1979 [1938]). "Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En "Sociología y Antropología". Madrid: Tecnos, pp. 155-222 y 246-263.

Menezes, R., Toniol, R. (2021). Religião e materialidades: Novos horizontes empíricos e desafios teóricos. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições.

Mol, A. (1999). "Política ontológica. Algunas ideas y varias preguntas". En Law, John y Hassard, John (Eds.), Actor Network Theory and After, pp. 74-89.

Puglisi, Rodolfo. (2018). "Una aproximación antropológica a las reliquias en la devoción al cura Brochero". X Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Steil, C. (1999). "A igreja dos pobres: da secularização à mística". Religião & Sociedade, 19(2), pp. 61-76.

Steil, C. (2001). "Aparições marianas contemporâneas e carisma católico". En Sanchis, P. (org.), Fiéis & Cidadãos Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, pp. 117-146.

Steil, C., Mariz, C., Reesink, M. (2003). "Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil". Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Steil, C., Reyes Herrera, S. (2010). “Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo”. *Sociologias*, Porto Alegre, año 12, no 23, pp. 354-393.

Velho, O. (1998). “O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?”. *Religião & Sociedade*, 19, pp. 09-17.

Velho, O. (2009). “Missionization in the Postcolonial World: A view from Brazil and Elsewhere”. En Csordas, T. (ed.) *Transnational Transcendence. Essays on religion and globalization*. Berkeley: University of California Press, pp. 30-54.

Viotti, N. (2009). “Los hombres también lloran: masculinidad, sensibilidad y etnografía entre católicos emocionales y porteños”. *Ciencias Sociales y Religión*, 11(11), pp. 35-38.

Viotti, N. (2017). “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos”. *Revista de Antropología y Arqueología*, 28, pp. 167-183.

Viveiros de Castro, (2011). “Despliegue económico y repliegue cosmopolítico: de la necesidad extensiva a la suficiencia intensiva”. *Sopro*, 5, pp. 3-10.