SÉRIE **TRAJETÓRIAS**

Científicos Sociales de la Religión en América Latina: trayectorias

ORGs. CARLOS ALBERTO STEIL
ARI PEDRO ORO
ALEJANDRO FRIGERIO

ABA PUBLICAÇÕES

Científicos Sociales de la Religión en América Latina: trayectorias

COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA (GESTÃO 2025–2026)

Coordenador
Edimilson Rodrigues de Souza (Fames)

Vice-Coordenadora
Martina Ahlert (UFMA)

Integrantes
André Dumans Guedes (UFF)
Clark Mangabeira Macedo (UFMT)
Edilene Coffaci de Lima (UFPR)
Felipe Tuxá (UFBA)
Michele Escoura Bueno (UFPA)
Rosana Maria Nascimento Castro Silva (UERJ)

CONSELHO EDITORIAL
Andrea Zhouri (UFMG)
Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)
Carla Costa Teixeira (UnB)
Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)
Fabio Mura (UFPB)
Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)
Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)
María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)
Maristela de Paula Andrade (UFMA)
Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)
Patrícia Melo Sampaio (Ufam)
Ruben George Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA DIRETORIA (MANDATO 2025–2026)

Presidência
Luciana de Oliveira Dias (UFG)

Vice-Presidência
Henyo Trindade Barretto Filho (UnB)

Secretária Geral
Waldemir Rosa (UNILA)

Secretária Adjunta
Juliana de Farias Mello e Lima (UERJ)

Tesouraria Geral
Silvana de Souza Nascimento (USP)

Tesouraria Adjunta
Jacqueline Moraes Teixeira (USP)

Diretoria
Antônio Hilario Aguilera Urquiza (UFMS)
Flavia Medeiros Santos (UFSC)
Lucybeth Camargo de Arruda (UFOPA)
Vera Rodrigues (Unilab)

Agradecemos à Fundação Ford e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq processo 409903/2022-1) pelo apoio recebido.



www.portal.abant.org.br

UNB – Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa norte
Prédio do ICS – Instituto de Ciências Sociais
Térreo – Sala AT-41/29 – Brasília/DF
CEP: 70910-900

Científicos Sociales de la Religión en América Latina: trayectorias

DOI: 10.48006/978-65-87289-64-9

ORGs. CARLOS ALBERTO STEIL
ARI PEDRO ORO
ALEJANDRO FRIGERIO

ABA PUBLICAÇÕES

TRIBO DA ILHA EDITORA

Copyright ©, 2026 dos autores

Coordenação Editorial
Carlos Alberto Steil e Ari Pedro Oro

Revisão
Daniele Batista Thomaz

Diagramação e Capa
Rita Motta e Ryan Dias – Ed. Tribo da Ilha

Capa
ABA/Tribo da ilha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bianca Mara Souza – Bibliotecária - CRB-14/1587

C569 Científicos sociales de la religión em América Latina : trayectorias / Organizado por Carlos Alberto Steil, Ari Pedro Oro e Alejandro Frigerio -- Brasília : ABA Publicações, 2026. (Trajetórias, v.2)
424 p. ; EPUB ; 0,4 MB.

Inclui bibliografia e índice.
ISBN 978-65-87289-64-9

1. Religião. 2. Ciências Sociais. 3. América Latina I. Steil, Carlos Alberto. (org.) II. Oro, Ari Pedro. (org.) III. Frigerio, Alejandro. (org.) IV. Título. V. Série

DOI do Livro 10.48006/978-65-87289-64-9 CDD 306.6

Índices para catálogo sistemático:
1. Instituições religiosas - sociologia da religião – 306.6

Presentación de la Serie

La Serie Trayectorias tiene como objetivo presentar, en su conjunto, una visión general de la constitución y el estado actual de las principales áreas de investigación de la Antropología en Brasil. Cada libro aborda el proceso de institucionalización, formación y consolidación del área, a través de textos narrativos-biográficos de investigadores que han alcanzado reconocimiento y prominencia en el campo. Al reunir, en volúmenes específicos, las trayectorias únicas de los investigadores, se espera que estos libros proporcionen una visión integral del área, más allá de las experiencias personales y profesionales de los narradores, resaltando así las líneas de fuerza y las tendencias que la configuran, las instituciones, redes y grupos que la componen, las alianzas e intersecciones que le dan densidad, los linajes y las rupturas que la atraviesan, etc. En este sentido, se sugiere que las siguientes preguntas guíen la elaboración de las trayectorias: ¿qué experiencias, en su trayectoria personal, han contribuido significativamente a la elección del tema que ha investigado a lo largo de su vida profesional como antropólogo? ¿Qué instituciones, grupos, redes o colegas fueron decisivos en su elección y trayectoria como investigador/a? ¿Qué autores o profesores fueron importantes en su formación y cuáles influyeron en sus perspectivas y contribuciones a lo largo de su carrera? ¿Qué eventos del contexto político, social y académico destacaría como fundamentales para la configuración de su área de investigación? ¿Qué puntos de inflexión señalaría como significativos en su trayectoria investigadora? A partir de esta hoja de ruta, que conecta la vida y la investigación, el lector encontrará no solo la contribución de cada autor, sino también el contexto político, académico y social en el que se desarrolla el campo. La serie prioriza la accesibilidad de la escritura, manteniendo el rigor analítico y buscando el diálogo con quienes se sitúan

en otras áreas temáticas de la Antropología y otros campos del conocimiento, así como con quienes trascienden los límites académicos. Se espera que cada volumen de la serie motive la reflexión sobre el tema específico y el diálogo público en la sociedad, para que la Antropología Brasileña pueda cumplir su función social y dejar un legado para la construcción de una sociedad plural y democrática.

Índice

5 Presentación de la Serie

9 Introducción
Carlos Alberto Steil
Alejandro Frigerio
Ari Pedro Oro

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

53 Una reflexión desde un mundo al límite, en disputa violenta y con necesidad de mirar lejos: experiencias o eventos
Fortunato Mallimaci

75 Singularidad, transversalidad y cosmología en la conversación infinita sobre la religión
Pablo Semán

99 Pensar la sociedad por la puerta de la religión: trayectoria intelectual de una socióloga
Verónica Giménez Béliveau

119 El investigador como malabarista
Hugo José Suárez

146 Religión experimentada, religiones estudiadas
Ari Pedro Oro

167 Múltiples reencarnaciones en una sola vida: de religioso a antropólogo
Carlos Alberto Steill

194 Religión y política: una trayectoria entre la disidencia religiosa y la disputa por el orden
Joanildo Burity

223 En busca de Brasil ante los dioses: la religión y la modernidad brasileña
Reginaldo Prandil

250 Hacer sociología de la religión desde la periferia
Cristián Parker Gumucio

283 Epistemologías en movimiento: movilidades, trayectoria investigativa y producción de conocimiento en la sociología de la religión entre lo Andino y el Cono Sur
Dr. Miguel Ángel Mansilla

315 Vivir y analizar lo religioso: trayectoria reflexiva de una socióloga tapatía
Cristina Gutiérrez Zúñiga

337 Un andar sin rumbo fijo, sin más luz que las preguntas de investigación
Renée de la Torre

373 Religión, medios y movimientismo social: un camino para entender las actorías religiosas contestatarias en el espacio público
Rolando Perez-Vela

390 Apuntes sobre una trayectoria de investigación sobre la temática religiosa en un país laico
Lelio Nicolás Guigou

398 Entre la laicidad y la religión vivida: itinerario de una búsqueda sociológica en Uruguay y América Latina
Néstor Da Costa

Introducción

Carlos Alberto Steil
Universidad Estatal de Campinas (Unicamp) – Brasil

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

Ari Pedro Oro
Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS) – Brasil

La religión ocupa un lugar singular en la historia social y cultural de América Latina. A lo largo de los siglos, constituyó instituciones, lenguajes morales, repertorios de acción colectiva, formas de autoridad y universos simbólicos por medio de los cuales individuos y grupos interpretan sus experiencias y atribuyen sentido al mundo. En la contemporaneidad, lejos de desaparecer, lo religioso continúa manifestándose en prácticas cotidianas, movimientos sociales, disputas electorales, políticas públicas, medios de comunicación, experiencias terapéuticas, expresiones artísticas, fiestas, peregrinaciones y nuevas espiritualidades. Esta persistencia, sin embargo, no debe confundirse con una simple continuidad. Las religiones latinoamericanas se han transformado profundamente: se diversificaron, atravesaron fronteras nacionales e institucionales, incorporaron nuevas tecnologías y lenguajes, reformularon modos de pertenencia y pasaron a disputar, de maneras renovadas, legitimidad y presencia en el espacio público.

Por esa razón, las interpretaciones de la secularización como declive lineal de la religión, pérdida inevitable de su eficacia social o confinamiento de la fe a la esfera privada se muestran insuficientes para comprender el

subcontinente. Los procesos de diferenciación entre Estado, iglesias, ciencia, educación y política ocurrieron de manera desigual y no produjeron la desaparición de la religión. En muchos contextos, estuvieron acompañados por una pluralización religiosa, recomposición de identidades, intensificación de movilidades y la emergencia de nuevas formas de presencia pública de lo sagrado. América Latina evidencia, así, que modernización y religión no constituyen términos necesariamente excluyentes. Lo que se observa es una relación histórica tensa, variable y creativa entre modernidades, tradiciones, instituciones religiosas, culturas populares y experiencias individuales.

El origen del libro está asociado a la asignatura El Campo de Estudios de la Religión en América Latina, que dos de nosotros dictamos en el segundo semestre de 2024: Ari Pedro Oro en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (PPGAS/UFRGS), y Carlos Alberto Steil en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Estatal de Campinas (PPGAS/Unicamp). Realizada de forma remota y organizada en ocho encuentros, la asignatura aproximó a estudiantes de posgrado a investigadores reconocidos por su contribución a los estudios de la religión en diferentes países latinoamericanos. Invitamos entonces a Néstor Da Costa, Hugo José Suárez, Cristián Parker Gumucio, Renée de la Torre, Alejandro Frigerio y Fortunato Mallimaci a narrar sus formaciones, sus principales proyectos, los contextos que marcaron sus elecciones y aquello que consideraban sus contribuciones más relevantes.

La intensidad de los encuentros, la recepción de los estudiantes y la riqueza de las exposiciones nos mostraron que estas intervenciones sobrepasaban los objetivos circunstanciales de una materia. Contenían materiales para una reflexión más amplia sobre la constitución de un campo de estudios y sobre la relación entre biografía, historia y producción del conocimiento. Decidimos entonces ampliar la propuesta. Alejandro Frigerio pasó a integrar la organización del libro y, ya como equipo de los tres, invitamos a otros investigadores. El resultado es un conjunto compuesto por

cuatro autores argentinos, un boliviano radicado en México, cuatro brasileños, dos chilenos, dos mexicanas, un peruano y dos uruguayos.

Es en este horizonte donde se inscribe *Científicos sociales de la religión en América Latina: trayectorias*. En este libro reunimos los relatos de dieciséis investigadoras e investigadores que dedicaron una parte sustantiva de sus vidas a la comprensión de las múltiples formas asumidas por lo religioso en la región. Más que presentar resultados consolidados de investigación, quisimos reconstruir los caminos por los cuales algunas preguntas se volvieron posibles, ciertos objetos ganaron visibilidad y determinados conceptos fueron elaborados. Cada capítulo articula vida personal, formación académica, elecciones teóricas, experiencias de campo, coyunturas políticas y construcción institucional. Ofrecemos así una historia situada de las ciencias sociales de la religión en América Latina, narrada por algunos de sus protagonistas.

El libro abarca, de manera aproximada, tres cohortes etarias: quienes nacieron entre mediados de los años 1940 y fines de los 1950, quienes nacieron durante los años 1960, y quienes lo hicieron a comienzos de los 1970. Podemos decir que la primera cohorte es la que se formó durante las dictaduras o en el exilio, hizo doctorados completos en centros metropolitanos europeos y norteamericanos, y fundó las instituciones que hoy estructuran el campo: las primeras revistas especializadas, los primeros encuentros regionales, las asociaciones profesionales y los núcleos universitarios de investigación, todos ellos creados entre mediados de los años 1980 y fines de los 1990. La segunda cohorte ingresa a un campo que ya existe, al menos parcialmente, y en varios casos se forma directamente bajo la dirección de la generación anterior, ya sea como tesistas, como discípulos tempranos o como colaboradores en proyectos colectivos. La tercera cohorte se forma dentro de un campo ya institucionalizado, con revistas, asociaciones, seminarios permanentes y una bibliografía regional acumulada a la que puede recurrir desde el comienzo de su formación. Sus integrantes dialogan simultáneamente con autores de las tres generaciones, sin que la distancia etaria suponga necesariamente una distancia intelectual.

Lo interesante aparece cuando contrastamos esta periodización con la posición efectiva de cada autor dentro de su campo nacional, porque allí la correspondencia entre edad y función se rompe. En algunos países, la institucionalización del campo fue tardía en términos absolutos, aunque temprana en relación con la trayectoria de sus propios protagonistas: alguien cronológicamente perteneciente a la segunda cohorte puede haber sido, en su país, quien impulsó la primera asociación profesional regional de cientistas sociales de la religión, en un contexto donde ninguna universidad ofrecía todavía la disciplina como área de estudio reconocida. En otros casos, alguien de la tercera cohorte funda una revista o publica una obra de referencia colectiva ejerciendo, tres décadas más tarde, una función de fundación institucional equivalente a la que en otros países había correspondido a una generación veinte años mayor. Y hay también campos donde la refundación de un departamento o programa académico, tras años de exilio o clausura, ocurre recién en la década de 1990, de modo que investigadores de la segunda cohorte se encuentran, en su propio país, reconstruyendo desde cero lo que en otros contextos ya estaba consolidado por la generación anterior. La cronología biológica, en suma, corre pareja con la institucional en algunos países y se desacopla por completo en otros, según el momento en que cada Estado nacional permitió — o no — la existencia autónoma del campo.

América Latina comparece aquí no como una simple delimitación geográfica ni como una colección de casos nacionales yuxtapuestos, sino como un espacio histórico de circulación de personas, teorías, prácticas religiosas y redes académicas. Las trayectorias atraviesan Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, México, Perú y Uruguay, pero también pasan por Francia, Bélgica, Estados Unidos, Italia, España y otros centros de formación e intercambio. Estos desplazamientos revelan las asimetrías internacionales de la producción científica, sin reducir a los autores a la condición de receptores pasivos de teorías elaboradas en el Norte Global. Al contrario, los capítulos muestran procesos de apropiación crítica, traducción, desplazamiento y reinvención conceptual a partir de problemas latinoamericanos.

Más allá de su amplitud geográfica y cronológica, el libro adquiere una forma narrativa. No se trata de un manual de teorías de la religión, de una compilación convencional de investigaciones empíricas ni de una historia institucional escrita a partir de documentos externos. Son narrativas autobiográficas e intelectuales en las que investigadores séniores revisitan sus elecciones, dudas, descubrimientos, rupturas y alianzas. Esta elección permite observar dimensiones de la vida científica que frecuentemente desaparecen de los artículos y libros académicos: el papel del azar, de las amistades, de los conflictos, de las convicciones religiosas y políticas, de los cambios de país, de las crisis institucionales, de los encuentros con interlocutores de campo y de las condiciones materiales de trabajo.

La reconstrucción de estas trayectorias no debe confundirse con un ejercicio de celebración individual o con la búsqueda retrospectiva de una coherencia perfecta. Los autores reconocen que sus carreras están hechas de discontinuidades, desvíos y redefiniciones. Joanildo Burity sintetiza esta perspectiva al afirmar que la reconstrucción no es meramente memorialística: procura mostrar cómo una trayectoria intelectual se forma en la intersección entre experiencia, contexto histórico, disciplina académica, elecciones teóricas y objetos empíricos, siendo movida por presiones, reacciones y confrontaciones que afectan al investigador existencial e intelectualmente. El libro asume, así, una postura reflexiva: sus autores no se presentan como observadores exteriores al mundo social, sino como sujetos.

La relación de los investigadores con lo religioso rara vez es neutra o indiferente. Algunos fueron socializados en familias católicas, seminarios, congregaciones, pastorales y movimientos cristianos; otros llegaron al tema por la militancia política, por la experiencia del exilio, por la observación de barrios populares, por el contacto con religiones afroamericanas, por el estudio de los pentecostalismos o por el extrañamiento ante prácticas que no formaban parte de sus propios universos. Hay también trayectorias marcadas por el distanciamiento de la religión, por el paso de la teología a las ciencias sociales o por la necesidad de transformar una experiencia

biográfica en un problema analítico. En todos los casos, la cercanía y la distancia son trabajadas como cuestiones epistemológicas.

Los relatos muestran que la elección de la religión como objeto de estudio estuvo profundamente ligada a los acontecimientos políticos que marcaron a la región en la segunda mitad del siglo XX. Dictaduras civiles y militares, represión, exilio, redemocratización, movimientos estudiantiles, cristianismos de liberación, transformaciones del catolicismo tras el Concilio Vaticano II, expansión pentecostal, emergencia de nuevos movimientos sociales y crisis económicas constituyen el telón de fondo de muchas trayectorias. En diversos capítulos, el interés por la religión nace del intento de comprender la relación entre fe, política, violencia, autoridad y transformación social. La religión aparece simultáneamente como lenguaje de resistencia, instrumento de legitimación del orden, fuente de solidaridad y terreno de disputa.

Fortunato Mallimaci reconstruye una trayectoria atravesada por la educación pública argentina, la militancia estudiantil y cristiana, la represión política, el exilio y el encuentro con la sociología histórica del catolicismo. Su relato muestra cómo las preguntas sobre religión, Estado y política emergieron de experiencias concretas de autoritarismo, movilización popular y circulación latinoamericana. Joanildo Burity, por su parte, parte de la experiencia protestante y de la disidencia religiosa para desarrollar una reflexión sobre hegemonía, democracia, activismo social, conservadurismo y populismo religioso. Rolando Pérez-Vela acompaña las relaciones entre religión, medios de comunicación y movimientos sociales en Perú, destacando formas de actuación religiosa contestataria en el espacio público. En perspectivas distintas, estos capítulos evidencian que la religión no puede ser analizada como un dominio aislado de la sociedad.

El libro también visibiliza la importancia de las experiencias de movilidad. El exilio político, las migraciones familiares, los desplazamientos para la formación académica y los trabajos de campo transnacionales no son simples episodios biográficos; producen perspectivas comparativas. Miguel Ángel Mansilla formula su trayectoria a partir de las movilidades

entre el mundo andino y el Cono Sur, mostrando cómo las fronteras, los desplazamientos y las pertenencias múltiples participan en la producción del conocimiento. Hugo José Suárez organiza su relato como un recorrido desde los Andes bolivianos a la Ciudad de México, pasando por Lovaina, Guanajuato, Michoacán, Nueva York y París. La imagen del investigador como "malabarista" expresa el esfuerzo por articular territorios, instituciones, métodos, lenguajes y posiciones sociales diversas.

Estos desplazamientos ayudan a comprender otra contribución central del volumen: la formación de un campo académico regional. Muchos autores iniciaron sus investigaciones cuando los estudios de la religión estaban poco institucionalizados en sus países, se encontraban dispersos en diferentes departamentos o eran vistos con desconfianza por las ciencias sociales dominantes. En algunos contextos, la religión era considerada un tema residual, asociado a una tradición destinada a desaparecer con la modernización. En otros, el estudio de lo religioso permanecía ligado a intereses pastorales o confesionales, lo que exigía afirmar la autonomía científica de la sociología y de la antropología de la religión. El libro documenta el trabajo colectivo necesario para transformar un tema marginal en un área reconocida de investigación, enseñanza y formación.

Alejandro Frigerio ofrece un testimonio especialmente significativo de este proceso. Al regresar a la Argentina a fines de la década de 1980, encontró investigadores dispersos y pocas redes de interlocución. La organización de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina creó un espacio de encuentro entre estudiosos de catolicismos, pentecostalismos, religiones afrobrasileñas, religiosidades populares y nuevos movimientos religiosos. Las Jornadas contribuyeron a la creación de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM), posteriormente ampliada a América Latina (ACSRAL), y al desarrollo de revistas, boletines y plataformas de divulgación. Su trayectoria combina investigación empírica, elaboración conceptual y construcción institucional, mostrando que producir conocimiento también significa crear condiciones para que otros puedan investigar.

Las redes aparecen de forma recurrente en los demás capítulos. Ari Pedro Oro y Carlos Alberto Steil describen la importancia del Núcleo de Estudios de la Religión (NER) de la UFRGS, de los proyectos colectivos y de los intercambios internacionales para la consolidación de la antropología de la religión en Brasil. Verónica Giménez Béliveau muestra cómo el campo argentino se constituyó por medio de equipos, conversaciones interdisciplinarias e investigaciones colectivas, incluyendo encuestas nacionales sobre creencias y actitudes religiosas. Néstor Da Costa y Lelio Nicolás Guigou narran la difícil institucionalización de los estudios de la religión en Uruguay, un país cuya fuerte autoimagen laica contribuyó a hacer lo religioso menos visible como objeto académico. Las redes regionales ofrecieron interlocución, formación y legitimidad donde aún no existían estructuras locales consolidadas.

La importancia atribuida a las relaciones personales constituye uno de los aspectos más expresivos del libro. Profesores, directores de tesis, colegas, estudiantes e interlocutores de campo aparecen no solo como referencias bibliográficas, sino como participantes de la formación intelectual. Conversaciones en seminarios, encuentros en congresos, trabajos conjuntos, amistades y divergencias son presentados como componentes efectivos de la producción científica. Esta dimensión afectiva y relacional desafía la imagen individualista de la autoría académica. Los conceptos e interpretaciones reunidos en el volumen fueron producidos en comunidades de discusión, mediante cooperaciones que atravesaron fronteras disciplinares, nacionales y lingüísticas.

El libro ofrece una genealogía colectiva de las ciencias sociales de la religión en la región. Permite acompañar la creación de asociaciones, grupos de investigación, programas de posgrado, revistas, jornadas, investigaciones comparativas y proyectos de cooperación. Permite también reconocer linajes intelectuales: la sociología francesa de la religión, la antropología brasileña, la sociología histórica, los estudios culturales, la teoría política, la comunicación, la fenomenología, la teoría de la práctica y las epistemologías latinoamericanas son apropiadas de modos distintos. Esta pluralidad

impide que el campo sea reducido a una escuela teórica única. Su unidad resulta menos de la adhesión a un paradigma que de la persistencia de problemas compartidos y de la construcción de espacios de interlocución.

Otra contribución del volumen es la crítica a los modelos católico-céntricos de interpretación. La larga centralidad histórica y política de la Iglesia Católica llevó a muchos estudios a identificar el campo religioso latinoamericano marcado fundamentalmente por la cultura católica. Esta perspectiva oscureció la presencia de religiones afroamericanas, pentecostalismos, espiritualidades no institucionalizadas, agentes mágico-religiosos, devociones populares y combinaciones heterogéneas de creencias. Frigerio formula esta crítica como un "paradigma de la diversidad religiosa", proponiendo buscar la religión más allá de las instituciones reconocidas, distinguir identificación religiosa de creencia y examinar los prejuicios moderno-céntricos que clasifican ciertas prácticas como superstición o fanatismo.

Pablo Semán desarrolla una reflexión convergente al caracterizar formas de religiosidad popular como cosmológicas, holistas y relacionales. Su trayectoria muestra la necesidad de comprender experiencias en las cuales lo sagrado es inmanente a la vida cotidiana y participa de demandas de salud, prosperidad, protección y vínculo social. Al desplazar el foco de las instituciones hacia las apropiaciones de los fieles, Semán evidencia la creatividad de los sectores populares y la transversalidad de lo religioso en campos como la música, la literatura y la cultura juvenil. Reginaldo Prandi, al relacionar religiones afrobrasileñas y modernidad, muestra que la comprensión de Brasil exige acompañar a los dioses, los rituales y las recomposiciones de lo sagrado que atraviesan la urbanización y el cambio social.

A pesar de las críticas al católico-centrismo, el catolicismo continúa siendo un objeto fundamental para muchos autores, pero aparece en plural y en transformación. Fortunato Mallimaci analiza la diversidad de los catolicismos y sus relaciones históricas con el Estado, las clases sociales y los proyectos políticos. Verónica Giménez Béliveau desplaza el análisis de la Iglesia monolítica hacia comunidades, sujetos móviles y formas concretas

de autonomía y memoria. Cristina Gutiérrez Zúñiga reconstruye la experiencia del catolicismo mexicano a partir de las tensiones de la Cristiada, los cambios posteriores al Concilio Vaticano II y la diversificación religiosa de Guadalajara. Renée de la Torre acompaña instituciones, fiestas, peregrinaciones, devociones populares y agentes extraeclesiales, mostrando cómo tradición, medios, territorialidad y transnacionalización se combinan.

El pentecostalismo y los evangelicalismos constituyen otro eje importante del libro. Aparecen como experiencias religiosas, formas de organización comunitaria, agentes políticos, redes transnacionales y productores de lenguajes públicos. Ari Pedro Oro analiza la Iglesia Universal del Reino de Dios, sus relaciones con los medios de comunicación, la política institucional, las religiones afrobrasileñas y la expansión internacional. Miguel Ángel Mansilla estudia el pentecostalismo chileno a partir de movilidades, fronteras y experiencias subalternas. Joanildo Burity acompaña el protestantismo progresista, los activismos religiosos, la formación de minorías y la rearticulación conservadora del espacio público. Rolando Pérez-Vela destaca actores evangélicos contestatarios, rechazando la reducción del universo evangélico a una orientación política homogénea.

La etnografía ocupa un lugar central, ya sea en terreiros, iglesias pentecostales, santuarios, peregrinaciones, comunidades católicas, fiestas populares o circuitos de espiritualidad. Pero los autores también recurren a la sociología histórica, al análisis del discurso, a la investigación en archivos, a las entrevistas biográficas, a las estadísticas, a los censos, a las encuestas por muestreo, a la cartografía, al análisis de medios y a la sociología visual. Cristina Gutiérrez Zúñiga explicita un recorrido que alterna métodos cualitativos, cuantitativos y cartográficos, al mismo tiempo que incorpora los giros material, corporal y sensorial. Hugo José Suárez explora imágenes, narrativas, emociones, escritura autobiográfica y poéticas de investigación. Rolando Pérez-Vela articula comunicación, religión vivida y acción colectiva.

Esta apertura metodológica es inseparable de una concepción no dogmática de la teoría. Los capítulos muestran investigadores que parten

de los problemas y permiten que los objetos desplacen las herramientas disponibles. Joanildo Burity describe una epistemología retroductiva y una apropiación no ortodoxa de autores de la teoría política y del análisis del discurso. Pablo Semán relata cómo la etnografía lo llevó a relativizar instrumentos previamente definidos y a reconocer dimensiones cosmológicas invisibles para los enfoques institucionalistas. Ari Pedro Oro evidencia la incomodidad y el aprendizaje involucrados en el ingreso a universos religiosos distintos de su socialización. Néstor Da Costa muestra cómo el estudio de la laicidad uruguaya necesitó ser complementado por la perspectiva de la religión vivida. La teoría es tratada como un recurso en permanente reconstrucción, no como una rejilla para aplicar mecánicamente.

El libro registra, igualmente, importantes giros conceptuales del campo. La atención inicialmente concentrada en iglesias, doctrinas y pertenencias formales se amplía hacia prácticas ordinarias, cuerpos, objetos, imágenes, emociones, paisajes, movilidades y materialidades. Carlos Alberto Steil parte de las peregrinaciones y apariciones marianas para llegar a las espiritualidades ecológicas, a la dimensión material de lo religioso y a los procesos de aprendizaje. Verónica Giménez Béliveau identifica la centralidad del cuerpo en experiencias de sanación, liberación y exorcismo. Cristina Gutiérrez Zúñiga cuestiona enfoques excesivamente mentalistas o textuales. Renée de la Torre sigue la circulación de símbolos, devociones y agentes por espacios urbanos y transnacionales. Estas inflexiones aproximan las ciencias sociales de la religión a debates contemporáneos sobre experiencia, sensorialidad y mundos más que humanos.

Alejandro Frigerio muestra que la legitimidad de las religiones no se produce solo dentro del campo religioso: la prensa, la industria editorial, la psicología y los actores seculares participan en la definición de lo que es reconocido como religión legítima y de lo que es estigmatizado como secta, magia o amenaza. Hugo José Suárez desarrolla una sociología visual de las formas de creer en la ciudad e investiga la narrativa como modo de conocimiento. Rolando Pérez-Vela examina apropiaciones mediáticas de la religiosidad vivida y la actuación pública de movimientos religiosos. Pablo

Semán analiza la música evangélica, la literatura de autoayuda y las transformaciones de los modos de liderazgo. Lo religioso aparece, así, entrañado en circuitos comunicacionales, estéticos y mercantiles.

La discusión sobre la laicidad constituye otro punto fuerte. Los dos autores uruguayos muestran que la laicidad no equivale a la ausencia de religión, sino que produce regímenes específicos de visibilidad e invisibilidad. Lelio Nicolás Guigou sitúa su recorrido en la atmósfera de la posdictadura e investiga religiones, memoria, nación y diferencias culturales en un país que construyó una poderosa narrativa secular. Néstor Da Costa reconstruye el paso del estudio de la laicidad a la religión vivida, mostrando que identidades, creencias y prácticas persisten más allá de las instituciones. Las experiencias argentina, mexicana, brasileña, chilena y peruana revelan, por su parte, otras configuraciones de las relaciones entre Estado, religión y sociedad. El libro permite comparar laicidades en plural, históricamente producidas y permanentemente disputadas.

Los textos también muestran que durante mucho tiempo los investigadores de la región compararon sus casos prioritariamente con modelos europeos o norteamericanos. Sin embargo, con la consolidación de las redes de investigación latinoamericanas se puso en marcha otro movimiento, que comenzó a comparar Argentina, Brasil, Chile, México, Perú y Uruguay, reconociendo semejanzas y diferencias internas al subcontinente. Este cambio no implica aislamiento intelectual ni rechazo de la teoría internacional. Significa rehusar la posición de América Latina como un simple caso periférico y tratarla como un espacio capaz de producir problemas y conceptos relevantes para la teoría social.

Cristián Parker Gumucio formula esta apuesta al defender una sociología de la religión producida desde la periferia. Su noción de "otra lógica" y sus reflexiones sobre racionalidades y modernidades múltiples cuestionan la idea de una única trayectoria de modernización. Las prácticas populares y sincréticas no son restos irracionales de un pasado condenado a desaparecer, sino formas situadas de producir sentido. América Latina aparece, en este marco, como un laboratorio privilegiado para repensar religión,

modernidad, pluralismo y globalización. Lo que emerge de la región no es una excepción a ser corregida por modelos centrales, sino una experiencia histórica capaz de interpelarlos.

Al acompañar los recorridos de los autores, el lector encuentra una historia de las ciencias sociales latinoamericanas en las últimas cinco décadas. La expansión de las universidades públicas, los efectos de las dictaduras, las experiencias de exilio, la reconstrucción institucional en el período democrático, la creación de sistemas de posgrado e investigación, la internacionalización de las carreras y las actuales amenazas a las humanidades atraviesan los capítulos. El volumen documenta cómo se hace ciencia social en condiciones de desigualdad, inestabilidad política y dependencia académica, pero también de creatividad, cooperación y compromiso público.

Las narrativas preservan memorias que difícilmente se recuperarían solo mediante archivos institucionales: la formación de grupos, los primeros congresos, las dificultades de financiamiento, los debates entre colegas, las negociaciones para legitimar el tema de la religión, los encuentros fortuitos que originaron proyectos y las experiencias de campo que transformaron preguntas. Al reunir estos relatos en un mismo volumen, el libro produce una especie de archivo oral escrito del campo. Ofrece materiales para futuras historias de la antropología, de la sociología, de la ciencia política y de la comunicación en América Latina.

Su valor pedagógico es igualmente significativo. Para estudiantes y jóvenes investigadores, las trayectorias muestran que una carrera científica no es lineal, que los objetos pueden cambiar, que los errores e impases forman parte de la investigación y que la formación ocurre en redes. Los capítulos presentan conceptos y debates, pero también formas de trabajo: cómo construir un campo etnográfico, elaborar comparaciones, combinar métodos, dialogar con tradiciones teóricas y crear instituciones. Al hacer visible la dimensión artesanal de la investigación, el libro contribuye a desmitificar la autoría y a mostrar que la producción del conocimiento depende de tiempo, persistencia, interlocución y disposición para ser transformado por el objeto.

El libro evidencia desplazamientos decisivos: de la religión institucional a la religión vivida; de la homogeneidad católica a la diversidad; de las fronteras nacionales a los flujos transnacionales; de las doctrinas a los cuerpos, objetos y afectos; del estudio aislado de las creencias a sus interfaces con política, medios, salud, ecología, turismo y cultura. Al mismo tiempo, muestra la permanencia de preguntas sobre autoridad, comunidad, experiencia, desigualdad, trascendencia y producción de sentido.

El libro presenta una articulación entre tres escalas. En la escala biográfica, acompañamos a sujetos concretos, sus formaciones, crisis y elecciones. En la escala institucional, observamos la creación de redes, grupos y asociaciones que hicieron posible el campo. En la escala histórica, vemos transformaciones más amplias de las sociedades latinoamericanas y de sus regímenes religiosos. Ninguna de estas escalas explica aisladamente la producción intelectual. Es en la relación entre ellas donde surgen los objetos, los conceptos y las contribuciones presentadas.

Lo que con este volumen ofrecemos al lector, por lo tanto, no es solo una colección de dieciséis historias individuales. Es una biografía colectiva de las ciencias sociales de la religión en América Latina. Las diferencias de generación, país, disciplina, posición religiosa y orientación teórica no impiden la formación de un horizonte común. Este horizonte se define por el rechazo a explicaciones simplificadoras, por la atención a la experiencia concreta, por el reconocimiento de la diversidad y por la convicción de que comprender la religión es una vía privilegiada para comprender a las sociedades latinoamericanas. En ese sentido el libro muestra que la religión puede sostener proyectos autoritarios y excluyentes, pero también movilizar solidaridades, resistencias y demandas de justicia.

Al colocar la trayectoria en el centro de la reflexión, *Científicos sociales de la religión en América Latina* revela que las ideas no surgen en el vacío: son producidas por personas situadas, en interacción con sociedades, instituciones, tradiciones y acontecimientos que las interpelan. Y, si por un lado, se nos invita a conocer las contribuciones de tres generaciones de investigadores que ayudaron a renovar la comprensión de la

religión en el subcontinente, por el otro, podemos seguir la formación de un campo que permanece abierto. Las trayectorias reunidas no cierran una historia. Ofrecen puntos de partida para nuevas preguntas, comparaciones e investigaciones. En su pluralidad, muestran que estudiar religión en América Latina es investigar las formas mediante las cuales personas y colectividades construyen mundos, enfrentan crisis, negocian diferencias e imaginan futuros.

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

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

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

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

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

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

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

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

La maestría y la formación doctoral: entreLos Ángeles y Bahía

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

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

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

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

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

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

La tesis doctoral: la expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La construcción de un campo académico regional

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nuevas aproximaciones a la dinámica religiosa argentina

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

a) Procesos de legitimación y acomodación social:

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

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

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

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

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

c) La transnacionalización religiosa "desde abajo":

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

Interludio: estudios sobre cultura negra y sobre racialidad en Argentina

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La religión más allá de las religiones afro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) El orden religioso-espacial:

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

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

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

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

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

El paradigma de la diversidad religiosa

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

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

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

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

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

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

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

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

Reflexiones finales

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

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

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

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

Agradecimientos: la importancia de las colaboraciones académicas

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

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

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

Referencias bibliográficas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

_____. Encontrando la religión por fuera de las "religiones": Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las "iglesias" y el "individuo". *Religião & Sociedade*, Río de Janeiro, v. 40, n. 3, p. 21-47, sep./dic. 2020.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una reflexión desde un mundo al límite, en disputa violenta y con necesidad de mirar lejos: experiencias o eventos

Fortunato Mallimaci
Universidad de Buenos Aires (UBA) – Argentina

Creo que las trayectorias de las personas con sus inquietudes sociales, políticas, culturales y religiosas, tienen mucho que ver con sus "familias", "vocaciones", "trabajos" y "estilos de vida" en el largo plazo. Nací en 1950. Soy el primer hijo fruto de una familia trabajadora de la ciudad de Punta Alta en la provincia de Buenos Aires. Mi padre era un obrero especializado en electricidad en los talleres de la Base Naval Puerto Belgrano, principal puerto de la Armada Argentina. Había cursado hasta tercer grado de la escuela primaria y luego estudios de electricidad por correo. Mi madre, con la misma educación, trabajando en el local en la misma casa familiar de venta de ropa hasta que nacieron mis dos hermanos. Uno cuando tenía 4 y mi otra hermana cuando tenía 8 años. Luego *alma mater* el resto de su vida. La familia de mis abuelos paterno provenía de Sicilia (Barcellona Pozzo di Gotto) y la de mis abuelos materno de Las Marcas (Pollenza), en Italia. Llegaron como migrantes a la Argentina a finales del siglo XIX.

Soy fruto total de la educación pública en Argentina. Escuela primaria estatal y finalice el secundario como Maestro Normal Nacional en la ciudad de Punta Alta. Luego pasé a la universidad pública.

Estudié Ingeniería Química desde el 1968 hasta el 1975 en la Universidad Nacional del Sur (UNS), en la ciudad de Bahía Blanca, o sea, a pocos kilómetros de Punta Alta. Al mismo tiempo que estudiaba participaba tanto de la Juventud Universitaria Católica (JUC) como de organizaciones

estudiantiles prohibidas en aquella época por las dictaduras militares. El impacto y vivencia de las manifestaciones obreras en 1969 y el acompañamiento y reflexión de grupos cristianos a esas movilizaciones, tuvo gran repercusión en nuestros grupos. Compromiso, signos de los tiempos, no partir de dogmas sino de la praxis, Pueblo de Dios, metodología de analizar la vida cotidiana, luego juzgar para ir a la acción liberadora en el aquí y ahora. No hay dos historias — una secular y otra religiosa o profana y sagrada —, sino una sola de pueblos latinoamericanos oprimidos y creyentes en la construcción de la Patria Grande. La participación en encuentros locales, nacionales y latinoamericanos en ese mundo católico liberacionista abrió nuevas perspectivas. El compromiso con el mundo de los pobres llevaba en Argentina al encuentro de los múltiples peronismos.

La creación y consolidación de la Juventud Universitaria Peronista (JUP) en la UNS fue el cauce que tomó en Bahía Blanca uno de esos vínculos entre mundos políticos, estudiantiles y religiosos. Luego de experiencias en grupos de izquierda, canalicé mis opciones hacia el "peronismo revolucionario". En 1972 tuve que cumplir el Servicio Militar Obligatorio en la Base Aeronáutico de Río Gallegos, a miles de kilómetros de mi ciudad natal. Al regresar en marzo de 1973 participé activamente en la efervescencia y radicalización de la construcción de una "Patria liberada" tanto en el estado, como en la sociedad y en la universidad. La larga militarización y represión estatal vivida en Argentina tenía memorias múltiples de apoyos y resistencias populares tanto electorales como abstencionistas, públicas como clandestinas, sindicales como callejeras, violentas como pacíficas, de rechazo como legitimación.

La democratización consolidó las asambleas, jornadas, campamentos, viajes, marchas callejeras, discusiones y acciones múltiples de años atrás. Ligar la universidad y la ciencia al pueblo y a los trabajadores, era el *modus vivendi* de todos esos años. La represión llegó con toda su planificación violenta, y en 1975 ya nos habían asesinado y detenidos a varios y varias de nuestros compañeres tanto de la JUC como de la JUP en la zona de Bahía Blanca. Recién en el año 2021 pudimos hacerles un reconocimiento

público e institucional en la UNS, cuando su Consejo Superior decidió por unanimidad otorgarles el Doctorado *Honoris Causa* a 76 personas detenidos-desaparecidas pertenecientes al mundo docente, estudiantil y trabajador de la universidad (DOCTORADO..., 2021).

En esos meses de represión de 1975 — que anticipaban el terrorismo de estado y la puesta en marcha del plan sistemático de exterminio de la llamada "subversión apátrida" de marzo de 1976 —, partimos para Lima, dado que fuimos elegidos para formar parte del secretariado latinoamericano de la Jeunesse Étudiante Catholique Internationale: Mouvement Internationale des Étudiants Catholiques (JECI-MIEC), también conocida como Pax Romana. Casado y con dos hijas, vivimos allí hasta 1978.

Si bien en Perú no estudié formalmente, tuvimos la experiencia única de conocer, comprender, analizar y visitar numerosas experiencias políticas, espirituales y religiosas de miles de estudiantes en América Latina y Caribe. Descubrimos "en carne propia" que la militarización no solo era de Argentina sino de todo el Cono Sur y otros países como Perú, Ecuador y en América Central y Caribe con situaciones históricas particulares. Los movimientos estudiantiles y populares tenían también diversas composiciones sociales muy diferentes a los de la industrialización y urbanización de la Argentina. Las guerrillas, los mundos obreros y campesinos (años después se los llamará también indígenas) interpelaban en otros registros. La "teoría de la dependencia", "los desarrollos de los subdesarrollos" y los tipos de capitalismos realmente existentes interpelaban desde situaciones no imaginadas desde Argentina.

Vivimos en una casa comunitaria que compartíamos con otros y otras estudiantes militantes latinoamericanos. Tuvimos allí la vivencia única de disfrutar cotidianamente y en el largo plazo junto a tres grandes personas — entre otras — del mundo cristiano latinoamericano como fue el peruano Gustavo Gutiérrez, el uruguayo Pablo Dabezies y el brasileño Luiz Alberto Gómez de Souza. Se respiraba, entusiasmaba, rumiaba y se sufría con ellos, sus grupos y equipos los partos, las alegrías, los rencores, las esperanzas, las condenas a ese *modus vivendi* que se originaba en

las reflexiones teológicas a partir de las múltiples praxis liberadoras de las víctimas.

En 1978 fui electo al equipo mundial del JECI-MIEC en París. Otro mundo y ahora una reflexión global con un equipo de militantes estudiantiles africanos, asiáticos, europeos y latinoamericanos. Casi cinco años allí y la mayoría del tiempo descubriendo la multiplicidad y diversidad del África al Sur del Sahara. Fue mi primera gran experiencia con "la otredad negra africana". Los aportes del colega Achille Mbembe (2011, 2016) de la JEC de Camerún con sus reflexiones sobre la razón negra y el necropoder son centrales para comprender otras luchas y resistencias.

Y estando en París, si podía y deseaba, volver a estudiar sistemáticamente. Ya no más Ingeniería Química sino "algo" que pudiera ayudarme a comprender, descifrar, cuestionar, lo vivido en Argentina y America latina con tanta muerte, represión, terrorismo de estado, resistencias y complicidades de los mundos religiosos en especial el católico. ¿Desde cuándo esos vínculos? ¿Cuáles eran las causas y consecuencias? ¿Qué autonomía de lo religioso? ¿Eran las diversas creencias políticas y las múltiples religiosas las que dividían sociedades y estados? ¿Como investigar las enormes diferencias que había entre actores religiosos, políticos y estatales en y de América Latina y en y de África, por ejemplo desde las ciencias sociales? ¿Como analizar los diversos capitalismos, colonialismos y socialismos, los múltiples estados y las hegemonías culturales en el corto y largo plazo y sus relaciones y comprensiones con las religiones? ¿Progresistas versus tradicionalistas, laicos versus creyentes, nativos versus colonialistas? ¿Cuáles rupturas, continuidades y comparaciones históricas? ¿Qué relaciones con Roma? ¿Había alguna particularidad en Argentina?

Preguntando a unos y otras, viendo tiempos, cursadas y temas afines a mis inquietudes, me encuentro con una persona de Colombia que estaba cursando en París seminarios con temas afines. Y me recomienda a un profesor que le parecía el más indicado para lo que yo quería y su vez se ofrece a verlo juntos. Esa persona era el Dr. Émile Poulat, que era el gran líder del grupo en Sociología de los Hechos Religiosos, que estudiaba e investigaba

el catolicismo en Francia y era profesor de la "nueva" École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Francia surgida del mayo francés de 1968. Su seminario semanal llevaba el nombre de Sociología Histórica del Catolicismo Contemporáneo. ¡Toda una manera de comprenderlo! Me dio una entrevista y le hablé de los temas que deseaba investigar en relación a lo político, lo cultural, lo militar y lo católico. Me aconsejó que lo investigara en Argentina e hiciéramos en el seminario la comparación con Francia y Europa. Entonces, me permitió inscribirme en su seminario ya con el tema del catolicismo en Argentina y sus vínculos políticos y militares.

Para ingresar a la École a un posgrado, en esa época tenía que hacer primero el llamado *Diplome*, que eran 3 años de estudio con diversos profesores de la EHESS y en los seminarios afines a la temática a investigar que se decidía con el director. Cada seminario se aprobaba con una monografía. Aprobado el *Diplome* en 1981, luego hice la Maestría — llamada DEA — entre 1982 y 1983 cursando — de acuerdo con mi director — nuevos seminarios dentro y fuera de la EHESS. Presenté y aprobé mi primer tesis sobre Iglesia católica, partidos políticos, Fuerzas Armadas y el golpe de 1930. La gran pregunta de investigación buscaba comprender la participación institucional y el movimiento católico en ese primer golpe cívico y militar en Argentina. Para mi gran sorpresa, poco y nada de presencia institucional católica en esa primera experiencia de golpe político y militar. Solo "ejercían" pocos obispos en actividad y se había expulsado nuevamente al embajador del Vaticano en 1925. Y en 1984, poco antes de retornar del largo exilio junto a mi compañera, ahora ya con tres hijas, presenté el proyecto de tesis titulado: *Catolicismo y estado militar (1930-1946)* (Mallimaci, 1988a). En 1988 presenté y aprobé la tesis como Doctor en la EHESS con la calificación de: *Très Honorable*. Una etapa de estudios finalizaba.

En los largos años del seminario semanal de Poulat conocí a excelentes colegas investigadores de Francia y el mundo entero con los cuales mantengo lazos hasta hoy. Fue una experiencia muy particular, porque era un seminario de jóvenes inquietos y "viejitos muy viejitos" (¡como yo ahora!) que investigaban la "eclesiósfera católica". Y Poulat tenía la idea de que

había tres grandes mundos/hogares en la política francesa (el socialista, el liberal y el católico; o sea, un conflicto triangular y no binario). El catolicismo antiburgués francés, ultramontano, romano y social, el obrero, la laicidad pública y otros temas más fueron sus grandes temas de investigación históricos y actuales. Nacido en Lyon en 1920, murió en 2014, hijo de trabajadores de las sederías de Lyon. Fue sacerdote obrero, lo abandona en 1954 y se incorpora al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) en 1954 y permanecerá allí toda su vida. Escribió decenas de libros y cientos de artículos. El libro *Eglise contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*, del año 1977, y *L'Ère postchrétienne: un monde sorti de Dieu*, publicado en 1994 — entre otros — han sido fundamentales para otra comprensión de la pluralidad del catolicismo. Guardo por el gran maestro Émile Poulat y su compañera Odile el más grande de los afectos y respeto por su gran calidad intelectual.

Instituciones, grupos o redes de investigación

En mi trayectoria de investigación y docencia fue decisiva el mundo de la educación pública tanto en Argentina como en Francia. Estando en la EHESS nació un mundo de relaciones con grupos y redes de investigadores franceses y europeos (en el CNRS) en Ciencias Sociales de las Religiones, por un lado, y al mismo tiempo con jóvenes colegas de América Latina y el Caribe que estaban allí estudiando temas sociales y políticos. Los mundos (enfrentados) de Alain Touraine y Pierre Bourdieu mostraban otras de las características de las redes de investigación: vínculos, enfrentamientos, egos y disputas múltiples por dirigir proyectos, financiamientos y representaciones.

Las relaciones con el Instituto de Ciencias Políticas de París (Sciences PO) permitían ahondar en una mirada más geopolítica y estatal de los fenómenos religiosos. René Remond sobre el mundo de las derechas y Alain Rouquié en lo militar latinoamericano.

Regresando a la Argentina en 1984 y viviendo una nueva etapa democrática luego del terrorismo de estado, numerosos colegas (luego de las vivencia del exilio interno y externo) veían la importancia de volver a formar grupos de estudios, de investigación, de publicación y de redes más amplias de encuentro, inserción y solidaridad.

La experiencia, el conocimiento, el apoyo y la dirección del Dr. Floreal Forni permitieron abrir un área de investigación, estudio y publicación en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Universidad de Buenos Aires (UBA) relacionada con la Sociología de las Religiones no existente hasta ese momento en Argentina. Al mismo tiempo se logró nuclear a un grupo de estudiosos del tema, con los que publicamos primero la revista *Sociedad y Religión*, y luego realizamos jornadas y congresos nacionales e internacionales, viajamos por el país y las naciones limítrofes.

La creación de la revista *Sociedad y Religión* en 1985 (Mallimaci; Ameigeiras, 2015) desde el CONICET y universidades públicas fue un primer y gran paso. Sigue hasta hoy y es la revista especializada en estos temas que perdura en América Latina y el Caribe (ALC).

Recordamos junto al colega y amigo Aldo Ameigeiras (2015, p. 7-8) esos inícios:

> Hace 30 años, en setiembre de 1985, publicamos el primer número de *Sociedad y Religión*. En un mundo científico en recomposición con intereses variados y rivalidades y egos múltiples, luego de años de dictaduras cívico-militares y religiosas, celebrar treinta años consecutivos es un acontecimiento extraordinario. Nacimos con un objetivo explicitado en el primer número en términos de "cubrir el vacío que existe en los estudios sobre el fenómeno religioso en la Argentina" y hacerlo en un marco "abierto al diálogo" y claramente "pluralista e interdisciplinario". Una instancia en la que tuvieran un espacio especial aquellos interesados en una perspectiva científica para el conocimiento del fenómeno religioso en la sociedad.

> Eran momentos de posdictadura, de transición democrática, de retomar una vida científica y académica que había sido clausurada y perseguida por años. Era también una apuesta a la posibilidad de vivir en democracia y producir conocimiento crítico válido y perdurable desde las ciencias sociales, áreas especialmente perseguidas y diezmadas en esa época. Ingresar como becario al CONICET era una excepcionalidad e ingresar a la carrera de investigación una rareza desconocida. Los dedos de la mano alcanzaban para contar los ingresos anuales.

Luego seguirán los cursos en centros y universidades que permitieron crear redes locales en la Facultad de Ciencias Sociales (FSOC) de la UBA, nacionales del área de Sociedad y Religión, del Cono Sur y Mercosur como la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM) y luego latinoamericana como la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) (Mallimaci *et al.*, 2026).

Al mismo tiempo y en respuesta a una presencia de compartir y acompañar a grupos de actores socio-religiosos insertos en sectores populares, participé en la organización no gubernamental sin fines de lucro Nueva Tierra, que organizó cientos de jornadas, encuentros y conferencias desde su fundación hasta la actualidad.[1] Al mismo tiempo se creó una iniciativa participativa anual llamada Seminario de Formación para Laicos (entre 1985 y 2005). Sumaba miles de personas reunidas durante una semana para reflexionar sobre su praxis popular de ese año y para hacer memoria de las víctimas (mártires) del terrorismo de estado. Un referente de la reflexión teológica, social y política "liberadora" de ALC era invitado anualmente a compartir esa reflexión.

La experiencia de un grupo CLACSO sobre Sociedad y Religión y en la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA) me dio la oportunidad de visitar universidades y barrios

1 Más información en: https://nuevatierra.org.ar. Consultado el: 1 sep. 2026.

populares, participar en jornadas, clases y conferencias en la mayoría de los países de América Latina.

Autores, profesores y colegas

Un número importante de colegas de Argentina, de América Latina y del resto del mundo marcaron mi vida académica y científica. Ya mencioné algunos y algunas en la primera parte. Le debo a Julio César Neffa el primer contacto desde Francia con el mundo del CONICET.

En Argentina fui dirigido como becario del CONICET a mi llegada al país en 1985 por el sociólogo Floreal Forni, quien me introdujo en la investigación científica de los mundos católicos nacionalistas y en el mundo católico peronista.[2] El equipo del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) de ese momento (y actual) en la epistemología cualitativa y en la del sujeto que conoce sigue activo y productivo. Con Arturo Fernández y Alberto Sily conocí más el mundo del trabajo y de grupos religiosos, y con Jorge Soneira tuve las primeras investigaciones académicas del catolicismo institucional. Con otras colegas del CEIL aprendimos juntos a deconstruir miradas patriarcales. Las discusiones del comité de redacción de los primeros números de la revista *Sociedad y Religión* junto a los ya citados y Daniel García Delgado abrieron un amplio panorama sobre la sociedad y sus creencias.

Las y los investigadores, becarios e invitados del grupo de Sociedad, Cultura y Religión que se creó en el CONICET y desde diversas universidades en esa misma época y que perdura hasta hoy con reuniones mensuales y jornadas nacionales e internacionales "marcó a fuego" la discusión, creación, adaptación y rechazo de categorías, conceptos, análisis, teorías, relatos, memorias, discursos. Las dos encuestas nacionales sobre creencias, prácticas y subjetividades sociales y religiosas en Argentina 2008 y

2 Citaré los grupos con los cuales estuve y estoy vinculado. Tanto ayer como hoy, las personas que forman esos grupos me siguen sorprendiendo y formando. Nombraré solo a aquellas y aquellos que me y nos siguen acompañando desde otro lugar del universo.

2019 son de referencia nacional e internacional para los múltiples análisis de esos mundos de millones de personas en movimiento.[3]

El área de investigación y docencia fue y es una experiencia única de perdurabilidad en la producción crítica de conocimientos en la región.

El compartir la enseñanza, el accionar y la reflexión crítica en la UBA (participé 8 años en su Consejo Superior), en la FSOC (donde fui su decano) y en la cátedra de Historia Social Argentina desde el retorno de la democracia a la actualidad son una experiencia movilizadora que pone continuamente en tela de juicio los saberes dominantes. Junto a la veintena de tesis de doctorado y maestría que pude dirigir en casi cuarenta años fueron, quizás, la mayor experiencia de compartir, crear y disfrutar la vida científica y académica.

Con los historiadores Daniel Santamaría y Juan Carlos Garavaglia — entre otros y otras — aprendí, gracias a sus investigaciones y aportes, la enorme diversidad a tener en cuenta en los estudios históricos, sociológicos y antropológicos.

En ALC numerosos colegas marcaron y siguen cuestionando epistemologías en los temas que uno investiga y obligan desde un saber situado e historizado. En la ACSRAL[4] con Antônio Flávio Pierucci, en el CEHILA[5] con Licha Guzmán y Enrique Dussel, en CLACSO[6] en el área Sociedades y Religiones con Aurelio Alonso de Cuba, entre otras y otros que siguen produciendo.

De los años vividos en Francia y de los numerosos viajes posteriores, deseo mencionar a los colegas del grupo de estudios de Sociología de las Religiones de la EHESS, con los cuales me inicié en la investigación. En

3 Más información en: https://www.ceil-conicet.gov.ar/investigacion/sociedad-cultura-y-religion/encuesta-sobre-creencias-y-actitudes-religiosas-en-argentina/. Consultado el: 1 sep. 2026.

4 Más información en: https://www.acsral.org/. Consultado el: 1 sep. 2026.

5 Más información en: http://www.cehila.org/. Consultado el: 1 sep. 2026.

6 Más información en: https://www.clacso.org/grupos-de-trabajo-3/grupos-de-trabajo-2026-2028/?pag=detalle&refe=7&ficha=2832. Consultado el: 1 sep. 2026.

primer lugar, quien fuera mi director de tesis, Émile Poulat, que — como ya dije — me abrió numerosas puertas y grupos. Despertó en mí la necesidad de un riguroso análisis social e histórico del catolicismo contemporáneo diverso, amplio y preciso. Los cursos y jornadas con Alain Touraine sobre "la importancia de los actores" y con Pierre Bourdieu sobre "génesis, estructuras y *habitus* de los campos religiosos" fueron centrales para marcos de investigación. Jean Séguy y Henri Desroche me brindaron una apertura hacia otras experiencias sociales y políticas vinculadas a las religiones históricas dentro y fuera de Francia. Con Danièle Hervieu-Léger, Roberto Cipriani, Regina Azria, Erwan Dianteill, Rita Hermon-Belot, Denis Pelletier, Michael Löwy, Enzo Pace, entre otras y otros, realizamos programas de investigación en común sobre las recomposiciones religiosas, memorias comparadas y revisiones críticas sobre teorías sociales tanto en versión histórica como sociológica. Todas estas personas dieron cursos, conferencias en nuestro centro del CONICET, en la UBA y otros espacios académicos y sociales. Numerosas personas de nuestros equipos realizaron tesis de cotutela con la mayoría de estos profesores, mostrando nuevas maneras de investigación y cooperación en el largo plazo.

No puedo dejar de mencionar la "escuela de formación en altos estudios" que fue (es) el Centro Franco-Argentino de Altos Estudios en Ciencias Sociales (CFA) entre la UBA y la EHESS. Un espacio único de construcción recíproca de conocimientos, investigaciones y de formación académica. Gilles Rivière, Jacques Revel, Jean-Pierre Lavaud, Patrice Vermeren — entre otros y otras — fueron dinamizadores creativos de una experiencia vital entre los espacios públicos universitarios de Francia y Argentina. Al de las universidades públicas se sumó el del CONICET y CNRS con proyectos de investigación (ECOS) financiados entre ambos países.

Contextos políticos, sociales y académicos

La profundización de la vida democrática en la diversidad y pluralidad es fundamental para una mayor producción científica y académica. En

sociedades donde aumenta la desigualdad — sea económica, simbólica, educativa, religiosa, de género, etaria —, se atacan y destruyen derechos sociales y no se tiene en cuenta la sustentabilidad social y climática, no hay posibilidades de ampliar la investigación al servicio de las mayorías.

Más aún, al aumentar los regímenes sociales de acumulación de pocos y concentrados, que deslegitiman la vida política partidaria, al estado, a los movimientos sociales populares y se endiosa al dios mercado e individuo, los sectores dominantes (los tecnos-feudalismos o similares) por eso ya no hablan de la muerte de dios sino que buscan religiosos, sagrados y espiritualidades — institucionalizadas, difusas o cuentapropistas — que los acompañen y legitimen en sus nuevas experiencias y laboratorios de crueldad, enajenación, destrucción y demonización de todo aquello que se le oponga y donde no haya vida y espacios dignos para todos y todas.

Por mi parte, creo que la investigación debe relacionarse con la enseñanza universitaria de excelencia e incidir en la sociedad. El investigador debe comprometerse con la construcción de una sociedad digna y justa tanto desde su tarea científica como desde una ética ciudadana de la fraternidad universal.

Desde 1985 dicté clases como ayudante y jefe de trabajos prácticos en el Ciclo Básico Universitario de la UBA en la cátedra dirigida por el Dr. Torcuato Di Tella. Fruto de jornadas de reflexión y trabajo en ese ámbito académico fue mi primera producción científica en 1988: *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, publicado por la editorial Biblos (Mallimaci, 1988b). Al mismo tiempo aparecieron reseñas sobre conceptos claves: Concilio, Confucionismo, Hinduismo, Integrismo, Islamismo, Religión, Secta e Iglesia y Teología de la Liberación para el *Diccionario de ciencias sociales y políticas* (1989) dirigido por Di Tella, Paz Gajardo, Susana Gamba y Hugo Chumbita, y editado por PuntoSur.

Un salto cualitativo fue ganar en 1988 por concurso de antecedentes y oposición el cargo de profesor adjunto regular en la cátedra de Historia Social Argentina de la carrera de Sociología de la UBA. Concursé luego el cargo de profesor titular regular y permanecí hasta la jubilación en 2020.

En la cátedra se distinguieron, entre otros y otras, Marcela Franco. En el 2023 fui nombrado Profesor Emérito de la UBA por la totalidad de los integrantes del Consejo Directivo de mi facultad.

El nombramiento de profesor titular fue un gran paso: investigar y compartir procesos de enseñanzas, aprendizajes y formación con jóvenes de universidades públicas fueron — son — desafíos de vida insustituibles. Junto con nuevos y antiguos colegas retomamos la inserción en sectores populares desde una praxis liberadora y de defensa de los derechos humanos. Esperanzar, creer en la vida como un don — gratitud y deuda permanente — que abre a la dignidad universal y el deber de memoria, verdad, justicia y reparación. Una vida en movimiento, donde el valor de lo público en relación a los derechos humanos constituye una obligación ética de revisión continua. A principio de los años 90 comenzamos a organizar junto con el Dr. Forni un seminario de investigación sobre grupos organizados para la práctica religiosa en los sectores populares del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) como materia optativa del último ciclo de los estudiantes de Sociología de la FSOC-UBA. La experiencia continúa, hasta el día de hoy, como Seminario de Investigación en Sociedad y Religión en la carrera de Sociología con la conducción de Verónica Giménez Béliveau y equipo.

Giros teóricos

Creo que el tomar la decisión de regresar al país luego de años de exilio junto a María Laura y nuestras hijas Ana, Paula y Andrea en 1985 fue un momento clave de un antes y un después en nuestras vidas familiares y laborales. Si bien el clima social, político y militar era inestable y preocupante, nuestra opción central fue que era un regreso definitivo. Había un deber de memoria, de justicia y reparación hacia los compañeros y compañeras detenidos-desaparecidos. El programa que elaboramos para la materia Historia Social Argentina en FSOC buscaba — a su manera — responder a esos desafíos históricos y sociales a un estudiantado masivo. Educar e

historizar desde las experiencias de las víctimas empobrecidas, estigmatizadas y oprimidas pasadas y actuales era un programa de investigación que debía continuamente cuestionarse y actualizarse.

Fruto de la experiencia también vivida fue comprender que el mundo de la investigación en Ciencias Sociales y Humanas debía mantener relaciones nacionales e internacionales amplias y diversas tanto con otros equipos de América Latina — en especial con los países vecinos — como a nivel global.

Analizar conceptos, categorías y teorías sociales situadas, relacionales y contextualizadas en y desde América Latina y Caribe exigió y exige una fuerte reflexión epistemológica a partir de las investigaciones que realizamos y que llamamos del sujeto conocido, del sujeto que conoce igual que el investigador. No hay objeto de estudio ni hipótesis como una "cosa" a descifrar, sino renovadas preguntas de investigación en cada tiempo del investigador. Una triple hermenéutica debe alertarnos: sospecha por las teorías sociales hegemónicas ahistóricas; necesidad de conocer y no suponer las creencias de las personas y grupos investigados; y la sospecha por como nuestras propias creencias, ilusiones y clasificaciones "determinan" resultados.

Procesos de secularización múltiples a nivel global donde la privatización de lo religioso en el individuo no es el único proceso ni el deber ser; laicidades especificas que no son progreso ni retroceso sino una de las variables; nuevos y viejos movimientos religiosos; nuevas y viejas clasificaciones; diversidades y pluralismos como matrices de análisis; rechazo a categorías binarias y de abstractos universales; universos simbólicos en pugna con sus materialidades, espiritualidades y sagrados; lo político, lo social, lo económico, lo erótico, lo artístico y lo religiosos relacionados y con autonomías en esferas y arenas que "siempre" deben estar analizadas en los momentos de la investigación. Aperturas y sospechas a nuevas y viejas creencias en dimensión sociológica, histórica, antropológica, psicológica y educativa son los desafíos actuales. Tanto el estado, el mercado como la sociedad; los hechos como las representaciones; actores y poder;

las personas, grupos e instituciones a investigar por su cuenta y en sus relaciones por monopolizar la nominación; lo local, nacional como lo internacional deben ser tenidos en cuenta en nuestras investigaciones.

En nuestro caso, no es igual la presencia del catolicismo y las religiones en la sociedad europea y en la de Estados Unidos que en Argentina y en ALC. Las secularizaciones y laicidades allí vividas no son las mismas que en nuestros países. Las teorías sociales para analizar y comprender nuestros países como las categorías de los actores, grupos y creencias que investigamos deben estar continuamente en revisión. Por eso en nuestro programa hemos priorizado la intersección, los espacios que se tocan de diversas esferas, las y los márgenes y las fronteras de las diferentes esferas y sus conexiones múltiples, muchas veces no vistas o ignoradas en las investigaciones, los límites imprecisos, los sagrados y seculares juntos, los plurales... Vividos, soñados y silenciados en los lugares que investigamos. Analizar lo material, lo social, lo espiritual, lo psicológico, lo político, lo festivo, en movimiento y en tensión, con sus continuidades y rupturas, no en singular sino en plurales y abierto hacia el devenir. Catolicismos, protestantismos, evangelismos, islamismos, budismos... En plural y que deben estimular la imaginación sociológica.

Al mismo tiempo, profundizar en las vivencias y creencias religiosas en el largo plazo nos permitieron comprender las transformaciones que se producen también en el encuentro de ese religioso con las esferas de lo político, lo cultural, lo estatal, lo educativo, lo laboral. Pudimos investigar cómo el tipo de permeabilidad (o legitimidad o enfrentamiento o afinidad) entre lo social y lo religioso es diferente según clases sociales, tiempos históricos, trayectorias y rupturas familiares con sus alegrías, imprevistos y enfermedades, según momentos de efervescencias y radicalidades sociales y culturales. Había un gran vacío en la investigación científica de esos movimientos religiosos en acción y demasiados presupuestos, prejuicios y conceptos que no daban cuenta de lo vivido y acontecido. Dudar del "siempre fue así" no es solo un problema cultural sino un gran desafío histórico y sociológico a la investigación en Ciencias Sociales.

El catolicismo es un mundo — repetía mi gran maestro Émile Poulat — y recordaba que desde el fin del siglo XIX hasta el fin del XX, se había enfrentado al mundo burgués y liberal, que lo enviaba al espacio de lo privado, y al mundo socialista y comunista, que deseaba eliminarlo y/o considerarlo como una alienación y opio de los pueblos. Claro que también puede ser el grito de la criatura oprimida e/o intelectual orgánico de las clases privilegiadas y de las desposeídas y descartadas.

La institucionalidad católica en Argentina, por ejemplo, no es la misma en su relación con el estado y la sociedad en 1880 (con su Progreso indefinido que lo envía a lo privado), que en 1934 (con el movimiento católico a la ofensiva y buscado por políticos sin masas populares), que en el 1976 (donde aparece como cómplice de la dictadura y los católicos son victimas y victimarios al mismo tiempo) y 2026 (en una crisis de búsqueda de nuevas identidades donde el actual gobierno ya no se legitima solo con lo católico y/o lo evangélico sino también inaugura la relación con el mundo judío). ¿Cómo analizarlo, comprenderlo y clasificarlo ante tantas menciones a Moises, Aaron, Abraham y visitas al muro de los lamentos como "judío" en conversión? Casos similares suceden con sus particularidades en otros países de América Latina. Por otro lado, hay diversidad de catolicismos en tensión según grupos sociales, según su presencia en la sociedad y el estado y según vínculos con el Vaticano. Catolicismo nacional, burgués, antiyanqui, popular, privado, de piedad popular, carismático, espiritualista, liberacionista y múltiples etcéteras se han ido transformando en el largo plazo. La presencia, sea con gobiernos democráticos, o con dictaduras cívico-militares-religiosas, sea con el liberalismo, el radicalismo, el peronismo, el socialismo, el narco-capitalismo y otras experiencias religiosas muestra diversidades, apoyos, silencios y enfrentamientos que ninguna investigación puede ignorar.

Así como hay grupos socio-religiosos que separan política, religión y estado, hay otros que relacionan y unen, y otros que plantean que lo religioso o lo político debe desaparecer. Creer que se trata de un conflicto entre izquierda y derecha, los de arriba y los de abajo o conservadores y

progresistas no ayuda a un amplio análisis sincrónico y diacrónico. Los pares binarios y las dicotomías de ciertas teorías sociales no pueden dar cuenta de sensibilidades, subjetividades y racionalidades múltiples. Las creencias y las convicciones son muy importantes en una sociedad.

Analizamos como en un tipo de mundo científico y académico era más fácil y cómodo repetir teorías sociales dominantes de los países centrales y repetir lo que las diversas autoridades religiosas decían de lo que pasaba en esos mundos, que investigarlos científicamente, con tiempos académicos y en el largo plazo en nuestra América Latina. Por eso fue y es tan importante releer y contextualizar a los clásicos de las Ciencias Sociales que se enseñaban (y enseñan) en nuestras universidades públicas como Max Weber, Karl Marx, Ernst Troeltsch, Antonio Gramsci y Émile Durkheim (¡nunca una mujer!). Esos intelectuales habían escrito y reflexionado — mucho — sobre la importancia del acontecimiento y el hecho religioso — sea de las estructuras, actores y representaciones — que eran dejados de lado o sus reflexiones minimizadas. Se volvía a repetir la historia de Mariano Moreno y su traducción del libro *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau al español y que recorrió todo nuestro continente en el siglo XIX: eliminó todo lo escrito sobre religión pues decía que el autor deliraba sobre estos temas.

Gracias a los proyectos de investigación y a la organización de jornadas nacionales e internacionales que aprobó la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación de Argentina (Agencia I+D+i), como a los proyectos de investigación de la UBA y al esfuerzo del CONICET por ampliar la cantidad de investigadores y becarios en el área de Sociales y Humanidades, poco a poco creamos y fuimos consolidando un área de investigación de excelencia en un programa que llamamos de "Sociedad, Cultura y Religión". Estos proyectos nacionales fueron acompañados en el largo plazo por financiamientos internacionales provenientes de proyectos ECOS con universidades y centros científicos de Francia, proyectos América Latina - Formación Académica (ALFA) de la Unión Europea con centros académicos europeos y de ALC, con becas y subvenciones Fulbright y otros centros de Estados Unidos como con Israel

y su sistema científico. Los últimos años hemos iniciado vínculos y convenios con la Academia de Ciencias Sociales de China (CASS) y en especial con el programa de Global Studies de la Universidad de Shanghái. El intercambio de becarios e investigadores, así como investigaciones en común y convenios de largo plazo con las instituciones antes citadas y la publicación de libros y artículos en las principales revistas del campo de estudio, fortalecieron nuestro programa a nivel global.

En mi caso particular dirigí trece tesis de doctorado y nueve de maestría. La primera de maestría en 2002 sobre el cine y el imaginario social de Argentina, la primera de doctorado en 2003 fue internacional sobre religión y sociedad en Montevideo, y luego otras tesis de doctorado y maestría (varias en cotutela con la EHESS de París) sobre el tema del catolicismo y otros grupos religiosos en Argentina y varias más sobre temas conceptuales y territoriales.

La mayoría de las tesis de doctorado significaron también el ingreso de sus autores tanto a la carrera de investigador en el CONICET como a la enseñanza universitaria, fortaleciendo así el programa que desde su inicio en 1986 hasta la fecha (2026) sigue perteneciendo al CEIL/CONICET y vinculado a varias universidades nacionales e internacionales.

Fueron varias líneas de investigación (combinando y vinculando por esferas, temáticas y por grupos religiosos), numerosos investigadores y becarios que lo componen, siendo uno de los más importantes en ALC.[7]

Sea cual fuere el logro alcanzado por un equipo o centro de investigación, es necesario continuamente ampliar y mejorar la investigación, la enseñanza y así lograr mayor incidencia en la sociedad y el estado. Nuestro equipo de investigación ha buscado y busca así "disputar los sentidos comunes" instalados sobre estos temas de "creencias religiosas" en la sociedad y su presencia social-política-estatal. Tratamos de ser activos tanto en la prensa escrita, radial y televisiva como en redes sociales nacionales e

7 Más información en: http://www.ceil-conicet.gov. ar/investigacion/sociedad-cultura--yreligion. Consultado el: 1 sep. 2026.

internacionales. La experiencia nos ha demostrado — y la hemos compartido con colegas de otros países — que cada vez que los planes neoliberales y de ajuste se aplican a nuestras sociedades no solo afectan al trabajo científico, sino que empobrecen y amplían las desigualdades y las víctimas.

Los cuarenta años de democracia en Argentina son también un ejemplo de avances y retrocesos, de logros y resistencias. Hubo momentos en que se apoyó la investigación para promover el desarrollo, la industrialización y la justicia social y hubo otros donde se intentó destruir áreas, laboratorios y desfinanciarla. Más aún, a las mujeres científicas se las envió "a lavar los platos" y se buscó — se busca — deslegitimar la investigación en Ciencias Sociales y Humanas desde criterios mercantilistas. Hoy, 2026, se vive un momento de crueldad, zozobra y de casi eliminación de todo subsidio y apoyo a las ciencias en su conjunto y una política de deslegitimación y desprestigio a las Ciencias Sociales y Humanas en Argentina. Una vez más, combinar la calle con el aula, la investigación con el esfuerzo, la vida social con la vida académica.

Y vemos, una vez más, como lo religioso, los religiosos, las espiritualidades y los sagrados disputan espacios públicos y de sentido, estatales y en movimientos sociales, para promover o eliminar derechos, para ampliar o reducir las democracias, para que todos y otras entren con dignidad, o para un grupo cada vez más reducidos de puros y elegidos sostenidos por los grandes grupos de poder mediáticos, de grupos económicos concentrados, de sectores financieros internacionales y de aparatos represivos cada vez más sofisticados. Dioses poderosos, crueles y guerreros que exigen la vida y sacrificios constantes en un presente sin pasado ni futuro. Aquí también necesitamos nuevas categorías y conceptos desde nuestras propias modernidades.

No debemos olvidar que la investigación crítica publicada y difundida por redes incomoda a los poderes establecidos en temas económicos, políticos, medioambientales, mediáticos o religiosos. Es difícil aceptar la pluralidad, la diversidad y las investigaciones realizadas desde la perspectiva

de los pueblos y culturas a destruir. La islamofobia es un claro ejemplo a nivel global de estas nuevas perspectivas.

La gran mayoría de los integrantes del equipo han realizado pasantías, cursos cortos, becas, congresos y recibido invitaciones a dar conferencias en las temáticas sobre Sociedad, Cultura y Religión en ALC, América del Norte, Europa, Medio Oriente y últimamente en China.

La defensa de la democracia y las víctimas es parte de la investigación de excelencia. Nadie se salva solo. La producción científica de excelencia no se agota en trayectorias individuales, sino que debe también mostrarse en la formación de equipos nacionales e internacionales como en la dedicación a la gestión de las instituciones de enseñanza e investigación. Esto permite comprender los complejos mecanismos institucionales y financieros de largo plazo que caracterizan la investigación y enseñanza en Argentina y buscar su mejoramiento.

En el hoy y hacia futuro los temas vinculando histórica y sociológicamente sociedad, política, subjetividades, estado y creencias religiosas en Argentina, América Latina y a nivel global estarán cada vez más presentes. Los "espíritus de la época" parecen más relacionar que separar estas esferas donde una gran mayoría sigue creyendo por su propia cuenta y tomando distancias de instituciones.

En el caso argentino, profundizamos históricamente sobre los vínculos y la utilización política/estatal de lo religioso y la utilización religiosa de lo político/estatal en relación a los catolicismos, primero, y luego también con los evangelismos. Habrá que incluir — a partir del actual gobierno — también los judaísmos y estar atentos a las diversas creencias que se recomponen al interior de cada uno de ellos. No hay muerte de Dios sino una guerra de dioses a nivel global. Por un lado esa guerra se da entre el dios mercado desregulado, con su individuación esencialista arrasadora, contra los dioses y diosas trascendentes de la diversidad.

No hay ni choque ni civilizaciones a eliminar ni guerras justas a justificar a nivel planetario. Desafío de construir un mundo multipolar y una América Latina y Caribe con un no alineamiento activo con ningún bloque

de poder y que deben valorar la paz, el desarme, una espiritualidad de armonía y responder urgente a los efectos devastadores del cambio climático y de las crecientes desigualdades sociales, de género, educativos, etarias y territoriales. Esto nos obligará a ampliar y profundizar en cómo conocer, comprender y diferenciar las diversas subjetividades y valores de las actuales desigualdades en las modernidades múltiples a nivel global y que tipo de creencias religiosas se recomponen en esos mundos.

La tensión entre las nuevas esferas de convicciones compartidas con aquellas que se quieren vivir integral y violentamente autónomas tanto a nivel nacional, regional como global es un tema que nos desafía en momentos límites y de disputas desiguales. Habrá que intensificar las investigaciones situadas y multidisciplinarias y evitar los "encierros" y "refugios" temáticos, locales e individuales.

En síntesis, investigar, enseñar y construir equipos de excelencia y en el largo plazo analizar e interpretar esa intersección privilegiada de grupos, personas e instituciones entre sociedad, culturas, creencias religiosas y estado. Analizar lo que se diluye, lo que continua y estar atento a lo que va naciendo de liberador en la vida cotidiana de la población desde y con la perspectiva de las víctimas y desde la ampliación de derechos. Conocimos una sociedad movilizada y un estado solidario con educación y salud pública de calidad y gratuita que la complementó. Hubo momentos históricos donde se fracasó y otras donde se pudo lograr. Aquí y ahora en Argentina es una asignatura pendiente. Por eso quiero mirar lejos y esperanzado.

Referencias bibliográficas

AMEIGEIRAS, Aldo *et al*. Presentación: número especial de los 30 años. *Sociedad y Religión*, v. 25, n. 44, p.7-14, 2015.

DI TELLA, Torcuato S.; GAJARDO, Luz; GAMBA, Susana; CHUMBITA, Hugo (org.). *Diccionario de ciencias sociales y políticas*. Buenos Aires: Puntosur Editores, 1989.

DOCTORADO Honoris Causa (pm) a "Watu" Cilleruelo, un estudiante víctima de la Triple A. *Universidad Nacional del Sur*, Bahía Blanca, 8 sep. 2021. Disponible en: https://www.uns.edu.ar/noticias/2021/5910. Consultado el: 1 sep. 2026.

MALLIMACI, Fortunato. *Catholicisme et Etat militaire en Argentine (1930-1946)*. 1988. Tesis (Doctorado en Sociología) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1988a.

_____. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1988b.

_____; AMEIGEIRAS, Aldo. 30 años de Sociedad y Religión. *Centro de Estudios e Investigaciones Laborales/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*, Buenos Aires, 1 sep. 2015. Disponible en: https://www.ceil-conicet.gov.ar/2015/09/30-anos-de-sociedad-y-religion. Consultado el: 1 sep. 2026.

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

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Buenos Aires: Editorial Melusina, 2011.

_____. *Crítica de la razón negra:* ensayo sobre el racismo contemporáneo. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, 2016.

POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie:* introduction au devenir du catholicisme actuel. París: Casterman, 1977.

_____. *L'ère postchrétienne:* un monde sorti de Dieu. París: Flammarion, 1994.

Singularidad, transversalidad y cosmología en la conversación infinita sobre la religión

Pablo Semán
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Argentina

Raíces e inquietudes originarias

Como lo planteé en algunas otras circunstancias de forma oral muy expandida, hay algunas condiciones biográficas que incidieron fuertemente en los objetos de investigación que recorrí a lo largo de mi carrera y también en la forma de abordarlos.

Mi padre y mi madre fueron militantes revolucionarios y como pocos de los que reivindican esa orientación, trataron de vivir lo que proponían bajo la forma extrema de la proletarización. Es así que a los dos años de edad, después de haber tenido una infancia de clase media alta y abuelos que todavía permanecían en ese contexto, me encontré sucesivamente viviendo en villas, barrios obreros o entornos rurales empobrecidos. Casi desde el vamos me ocupé de mediar entre lo que escuchaba en casa y lo que veía en mi entorno puesto que, finalmente, yo era más adaptado al contexto que mis propios padres — profesionales devenidos obreros —, y vivía traduciendo de un lado al otro y para mí mismo. En mi contexto familiar la religión era tanto un signo de ignorancia como uno de atraso político que exigía una actitud de vigilancia sospecha e incluso combate. La religión admisible para mis padres era una religión absolutamente minoritaria en los contextos en que vivíamos, en los que sin embargo la religión era

omnipresente. En mis barrios era una presencia que abarcaba desde la educación católica formal de la mayor parte de mis compañeros de clase a, sobre todo, un universo de curaciones y leyendas que incluían todo tipo de seres extraordinarios. O vivía disociado o asumía como múltiples interlocuciones. Mi situación vital fue la ocasión de un entrenamiento que más tarde me serviría, me inspiraría y hasta cierta forma me guiaba inconscientemente.

Hay un segundo origen de mi recorrido como investigador que tiene que ver con mi formación inicial en la carrera de psicología, y luego en la de sociología. En el inicio de los años 90 participé como ayudante de un curso que antes había tomado como alumno en la carrera de sociología. El curso, dictado por Emilio de Ipola, un guía excepcional, era una teoría sociológica y se titulaba El lazo social de Durkheim a Touraine. Era un recorrido por diversos autores planteando una pregunta general: ¿por qué es el lazo social y no más bien la nada? El título retomaba la pregunta de la filosofía (¿porque es el ser y no más bien la nada?) y trataba de hacer un paralelo entre la metafísica y la crítica de la metafísica: intentaba transformar la cuestión metafísica de la sociedad en una indagación por las condiciones de posibilidad de lo social. En ese desarrollo el curso reponía la importancia del planteo durkheimiano y en especial su contribución acerca de la religión en la vida social, qué era algo que las ciencias sociales y sus inflexiones moderno céntricas repudiaban casi tanto como mi familia repudiaba la religión.

En esa época también ocurría que Argentina estaba viviendo una de sus tantas crisis espasmódicas en las que todo se viene abajo y en la que los sólidos se desvanecen el aire. Los partidos políticos de la democracia aparecían sin respuesta frente a una inflación que batía récords nacionales, latinoamericanos y mundiales, y la narrativa de aquella época era la del desencanto de la democracia y la pregunta correlativa por aquello que podría resultar capaz de encantar y contener.

Sensibilizado por lo que discutimos en el curso que mencioné más arriba, desde la más absoluta falta de conocimiento de una bibliografía específica, me pareció ver (puro impresionismo) que las iglesias evangélicas que crecían en el barrio en que yo vivía entre 1990 y 1992 configuraban una

respuesta en acto a los problemas de la democracia y la pregunta por el lazo social, que aparecía disuelto entre el fuego inflacionario y lo que se apreciaba en aquella época como una crisis de representación política y social (las elecciones parecían poco esperanzadoras, los partidos se transformaban cambiando radicalmente sus programas históricos y se volvían distantes de sus bases tradicionales mientras los sindicatos perdían influencias en el estado y en el conjunto de la sociedad). En mi percepción de aquella época la respuesta religiosa era una respuesta que debía ser enjuiciada críticamente como "peligrosa". A esa observación y a mi posición crítica le faltaban las mediaciones teóricas de la literatura especializada y sobre todo incursiones empíricas que, una vez avanzadas, me permitieron formular un proyecto de investigación al mismo tiempo más desprejuiciado y más ejecutable.

La inquietud originaria que ahora recuerdo críticamente también respondía a mi ansiedad por encontrar objetos empíricos en unas ciencias sociales vaciadas de investigación empírica por los efectos de la dictadura, por la falta de financiamiento y por el relativo predominio de autores y tradiciones ensayísticas. Para mi la religión no era sólo la oportunidad de dialogar con mi pasado o con mis fuentes de formación más general, sino un campo que presentaba una oportunidad de ejercicio del oficio del sociólogo, que para mí era y sigue siendo un oficio que permite captar lo único e irrepetible. En este espíritu influyó un cruce entre mi trayectoria personal y la académica que decidió, de forma anterior a lo ya dicho más arriba, mi abandono de los estudios de psicología y el inicio de los de sociología. Estuvo muy influido por un hecho: en algún curso de la facultad de psicología tuve una lectura personalmente iluminadora de Max Weber (2012) en que me deslumbró su observación de los procesos políticos, su descripción empírica sobre los fenómenos que que le dan singularidad histórica a la vida política. Esa descripción que esclarecía mi propia relación con la política me introdujo al gusto por análisis empíricos circunstanciados y singulares, aunque en esa época concedíamos demasiado a la idea funcionalista o fisicalista de "mecanismo". En lo que influyó esa lectura no cambié: cómo cualquier practicante de las ciencias sociales viví la tensión entre

una orientación nomotética y una ideográfica, y una tentativa de síntesis a favor de la última. No me obligué, sin embargo, a renunciar a la lectura de la "gran teoría social" o a utilizar conceptos emergentes de otros casos. Pero, en cambio, siempre los tomé como mediaciones para constituir los objetos singulares que siempre desbordan las teorías si se las concibe bajo la forma de leyes universales, *continuums* clasificatorios o secuencias ineluctables de desarrollo de los fenómenos sociales.

Primeros guías y primeras contribuciones

En ese marco mi proyecto sobre el pentecostalismo en la ciudad de Buenos Aires llamó la atención de los evaluadores y gané mi primera beca de investigación otorgada por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Entré al campo de investigación armado de todos los prejuicios que me proveían mi formación familiar, mi formación política y mi propia deriva en las humanidades. Prejuicios que también compartían las ciencias sociales generalistas — y en parte las especializadas. Esos prejuicios, como puede suceder, no resistieron 3 minutos de trabajo de campo. Mis artículos ensayísticos criticando a los evangélicos sin conocerlos son una mancha en mi currículo. Tal vez, siendo un poco indulgente, configuran una prueba de que, con esfuerzo, mejoré. Las entrevistas con pastores y creyentes y la propia lectura de periódicos evangélicos me obligaron a pensar contra mis prejuicios rápidamente. Pero nada de esto ocurrió naturalmente: Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi me incentivaron para la adopción de una disciplina de investigador que mi formación no me había dado (Carozzi, 1993, 1999; Frigerio, 1994, 1997; Carozzi; Frigerio, 1994; Frigerio; Carozzi, 1993). Y además me instruyeron y me orientaron en la construcción de una bibliografía que me permitió retirarme rápidamente de mis seguridades y transformar, con el tiempo, mi inquietud originaria y mi propio proyecto en una serie de preguntas y en un problema de investigación. Ellos también fueron graduando mis desafíos, mis apuestas y mi propia escritura. No puedo dejar de

mencionar que me acompañan todo el tiempo aún hoy incluso con nuestros caminos profundamente diversificados en intereses y objetos.

Mis primeros trabajos luego de este camino formativo se desplegaron en dos direcciones contrapuestas y complementarias. Junto con Hilario Wynarczyk escribimos un artículo en el que intentábamos enmarcar el crecimiento del pentecostalismo en relación a las tradiciones del país por un lado y a la situación del mundo evangélico por el otro (Wynarczyk; Semán, 1995). En ese momento encuadramos la experiencia pentecostal, diseminada en una infinidad de iglesias de todo tipo de articulación institucional y tamaño, como un fenómeno que no podría comprenderse sin referencia a un campo evangélico. Este funcionaba como caja de resonancia y determinación de experiencias pentecostales que se iban volviendo mayoritarias en el mismo, y sugerimos que estaba en curso una pentecostalización de ese mismo campo. Si juzgo por la que en ese momento fue original del planteo, como por las re-publicaciones del texto y las reacciones de colegas e interlocutores evangélicos, esa puede ser considerada una contribución. Habíamos hecho un ejercicio productivo: observamos a los pentecostales desde dentro de sus iglesias y desde afuera de las mismas en las relaciones entre iglesias, pastores y sobre todo, instancias transversales (doctrinas, estilos de predicación, productos culturales que iban de libros y música a instancias de formación o encuentro interdenominacional, y figuras notables que influyen en las iglesias a través de asociaciones de iglesias o plataformas evangelísticas).

Los trabajos previos del propio Wynarczyk (1989, 1995) y de Norberto Saracco (1989, 1991, 1992a, 1992b) fueron escalones para un texto que atendía al mismo tiempo a la sincronía evangélica de los años 90 y a su historia. La actualidad de los distintos grupos evangélicos en Argentina revela la justeza de esa hipótesis: basta con señalar que en alguna de las conmemoraciones del día de la reforma protestante que hizo el poder legislativo nacional en los últimos años, los representantes que hablaron oficialmente en la ceremonia eran pentecostales mientras los luteranos eran público.

Por otro lado, intenté focalizar la experiencia de los jóvenes evangélicos y eso me llevó a la relativización de algunos instrumentos propios de la sociología, como las encuestas o las entrevistas estructuradas o semi estructuradas. Las entrevistas con pastores y creyentes y la propia lectura de periódicos evangélicos me abrieron a la percepción de que todavía se sabía muy poco como para buscar con esos instrumentos tampoco penetrantes, si es que alguna vez vale la pena. Los inicios de mi trabajo me obligaron a pensar contra mis prejuicios tan rápidamente como contra la metodología que sostenía por inercia de mi formación sociológica. Así me deslice sin saberlo hacia una versión silvestre, inconsciente del método etnográfico que implica, sobre todo, atender a la distinción entre lo que se dice, lo que se hace y lo que se piensa, y a tener un registro mínimamente realista de lo que se hace para evitar el encapsulamiento del investigador en su mismidad apenas afectada apenas por el registro de unos decires que se interpretan en el aire. Era necesario habitar el sentido común. En mi formación sociológica la lectura de Clifford Geertz alimentaba más un imaginario profesional sobre la idea de cultura que una práctica del método. La lectura metodológica y epistemológica de Geertz y mi inmersión en discusiones más plurales sobre el método, vino después. Entretanto sucedió que pase de hacer encuestas en la puerta de las iglesias a ser, sin saber el nombre del rol, un observador participante de las actividades que sucedían en distintas iglesias.

La fragmentación del cosmos: una contribución con deudas enormes

Fue el período más decisivo de mi formación como investigador porque por un lado pude constituir mis habilidades etnográficas (entendiendo por etnografía algo más que una técnica una conjunción de inmersión, perspectiva, construcción de objeto y escritura) y, por otro lado, tuve la oportunidad de constituir un corpus de interlocuciones bibliográficas y personales que alimentaron por lustros mi investigación.

Las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina y la formación en Brasil

En ese contexto comencé a frecuentar las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, en las que me encontré con un campo de problematizaciones y controversias que me formaron y me llevó años metabolizar.

Este fue el contexto en el que me encontré con Ari Pedro Oro y su producción sobre el pentecostalismo en Brasil y, ya en ese momento, sobre varios países de la región. En su trabajo encontraba la sistematización de las alternativas interpretativas que en esa época presidían los análisis sobre los grupos evangélicos. Y también encontraba en su trabajo la exigencia de ensayar la compatibilización entre alternativas diferentes e incluso antagónicas. Ari había leído, discutido y mapeado el campo de las posiciones analíticas sobre el pentecostalismo de forma minuciosa y ecuánime, algo que resultó para mí una plataforma extraordinaria de formación. Mis interlocuciones con Alejandro Frigerio, con Ari Oro, María Julia Carozzi y con el panorama de las Jornadas me llevaron a realizar estudios de doctorado en antropología social en el Programa de Posgraduación en Antropología Social (PPGAS) de Universidad Federal de Río Grande del Sul (UFRGS), donde continúe mi trabajo con la dirección de Ari y con la influencia de una serie de investigadores brasileños que conocí en ese período. En ese contexto me desplace más conscientemente a una opción por el método etnográfico, a un énfasis en la eficacia de la agencia subalterna y hacia una elaboración en la que las miradas institucionalistas de la religión debían quedar atrás.

Las contraposiciones que tuvimos en el escenario de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM) — más tarde la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) — en aquella época y que me tuvieron más que como protagonista como espectador me resultaron nutritivas. Creo que la tensión que había entre

los especialistas de los distintos países estaba definida por oposiciones paralelas.

La primera de esas oposiciones se daba entre quienes adherían de diversas maneras al paradigma de la secularización (y eran críticos de algunas expresiones religiosas o acentuaban el cambio de papel de la religión en la arquitectura de lo social), y quienes entendian que lo religioso no desaparece sino que se transforma o, incluso, retorna vengativamente como lo reprimido para castigo politico de los laicistas y para la correción epistemológica de los partidarios del paradigma de la secularización. La posición enmarcada en las derivas del paradigma de la secularización era más bien propia de cientistas políticos y sociólogos, la que lo cuestionaba era más propia de historiadores y antropólogos. Obviamente hay contrafácticos, estoy refiriendo un panorama general: Cecilia Mariz (1990, 1994a, 1994b) y Maria das Dores Campos Machado (1994), que influyeron muchísimo en mi captación del sentido del tránsito al pentecostalismo venían, por ejemplo, de la sociología y escribieron obras que iluminaron el panorama de estudios que se desarrollaban en los años 90. Esta oposición funcionó de una forma muy interesante a lo largo del tiempo porque permitió no solo sofisticar la discusión sino también la emergencia de posiciones que superaron esa dicotomía de diversas formas.

Esta oposición tuvo el correlato de una segunda oposición en una dimensión relativa a las construcciones del objeto que también recorrió la problemática de las Jornadas en los años 90: el enfrentamiento entre miradas institucionalistas y miradas que subrayaban lo que con Geertz podríamos llamar la lógica informal de la vida cotidiana.

Las primeras estaban apoyadas en la inercia que tienen en la epistemología de las ciencias sociales de la religión los estudios clásicos del catolicismo y el protestantismo, en la historia de las ideas y en una percepción que enfatiza o supone el peso de las elites en el proceso social.

Las segundas se apalancaban en realidades que además de desmentir lo largo, lo ancho y lo profundo de la secularización, implicaban territorios específicos y singulares de esos desmentidos. Esas miradas surgían de

una perspectiva en la que lo otro de las prácticas de obispos, sacerdotes y líderes, y las apropiaciones de los creyentes que podían estar en el piso o en el margen de la institución, están en el centro de procesos de innovación simbólica e institucional que finalmente tuvieron un peso social enorme y se vincularon a la emergencia de otro tipo especificaciones, inflexiones, modalidades históricas singulares de las experiencias religiosas.

Los pentecostalismos latinoamericanos con todas sus diferencias ideológicas, litúrgicas y organizacionales, configuran un objeto imposible de abordar a través de la aplicación excluyente de un *continuum* secta-iglesia, así como son imposibles de entender bajo el supuesto de que su expansión, su heterogeneización y articulación como campo, así como sus porosidades frente a otras expresiones religiosas y culturales, son el resultado de una bajada vertical de una doctrina. Tampoco eran comprensibles en términos de un debate que Daniel Míguez (1997) señalo como improcedente por suponer una polaridad al mismo tiempo eurocéntrica y simplificadora: la expansión pentecostal podía concebirse como la protestantización de la América Latina o la latinoamericanización del pentecostalismo (Martin, 1990). Ni el pentecostalismo es el "protestantismo" ni Latinoamérica es una entidad homogénea ni, mucho menos, el arcaísmo que se imaginaba en aquella época en el norte. Nos pareció que era necesario comprender su emergencia como parte de un proceso en el que la activación de un sinnúmero de agentes de los más diversos rangos y tipos de agencia daba lugar a síntesis diversas. Bajo este punto de vista, y contenido en nuestro acervo de lecturas una bibliografía que mostraba etnográficamente la diversidad pentecostal y su articulación en un campo mayor de disputas acuerdos, desarrollamos, junto con Ari Oro, una visión panorámica y sistemática del conjunto de los pentecostalismos vistos en su pluralidad y sus transversalidades. Nuestro artículo (Oro; Semán, 1997) constituyó una versión que anticipaba y presentaba de forma abstracta parte de un recorrido que en ese momento estaba por la mitad y era paralelo: el de mi tesis doctoral (Semán, 2000a). Mientras la tesis tuvo carácter etnográfico en este artículo intentábamos, a cuatro manos, dar una visión de conjunto en que se señalaba

la que el crecimiento del pentecostalismo desbordaba la dicotomía protestantización-latinoamericanización a través de síntesis imposibles de capturar en esa polaridad. Más adelante retomaremos esta cuestión.

Una influencia tácita

Este fue uno de los contextos intelectuales en que desarrollé mi trabajo de tesis doctoral. Por otro lado, influyó en mí una vertiente conceptual que me obligaba a observar e interpretar los fenómenos desde un punto de vista que me aproximaba a la de los críticos del paradigma de la secularización y a los críticos de la mirada institucionalista, pero desde otro ángulo.

Mi lectura de los autores franceses y las tentativas de superar las oscilaciones entre el estructuralismo y el historicismo me hicieron preferir abordajes en los que lo que más importaba era lo que se formaba entre la experiencia y la institución. Para mí esto remite a un nivel que no es de las creencias concebidas como parte de una tríada conceptual funcionalista que incluye valores, creencias y actitudes y parece suponer a la creencia como un fenómeno mental e individual. Pero tampoco es el nivel de las creencias tomadas como conciencia colectiva sin dinamismo, sin contrapuntos, sin conflictos y sin historia. Las lecturas del interaccionismo simbólico me orientaron muchísimo sobre todo en las aplicaciones que propusieron Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi para entender lo que en ese momento podríamos llamar nuevos movimientos religiosos y procesos de conversión. Pero también y dada la gravitación que tienen en mi formación los autores franceses fue importante la contribución de un autor excéntrico al panorama de las Jornadas y de la literatura especializada, como es Michel de Certeau (1991, 1996). Su concepto implicaba a las creencias y a la religión como fenómeno plural, contradictorio y dinamizado por el hecho de estar plantado en la arena movediza de estructuras concebidas como principios que producen repetición, pero también diferencias.

La idea de De Certeau, asentada sobre el carácter temporal e incierto de la relación creyente, retoma la perspectiva de Marcel Mauss pero la

entrecruza con el psicoanálisis, las síntesis integradoras de los abordajes estructuralistas y pragmáticos del lenguaje y, fundamentalmente, de la mística. Esta era entendida como un efecto de alteración por la presencia de la alteridad en los sujetos (creer es como amar, ser atravesado por la flecha de Cupido: no se elige, implica un llamado y, tal vez, si, se negocia). Desde este ángulo las creencias sobrevienen temporales, múltiples y contradictorias en los recorridos de los sujetos y sólo pueden apreciarse, describirse y explicarse como producto de una aproximación etnográfica que pone en correlación lo que se dice, lo que se hace y lo que se piensa.

Esas indicaciones eran difíciles de hacer operativas, pero me permitían una apropiación crítica de uno de los autores franceses más en boga en aquellos tiempos, Pierre Bourdieu (1987), cuya escuela y cuya organización institucional operaban desde mi punto de vista problemáticamente en dos aspectos: por un lado homogeneizando y universalizando los fenómenos hasta el punto de que lo propio de la práctica etnográfica preconizada por el autor francés se perdía en una maraña de afirmaciones generales preexistentes, que representaban para los investigadores una jurisprudencia agobiante que presionaba todos los análisis para el mismo lado; por otro lado, restando cualquier eficacia a la agencia y los actores. No se nos escapa que a algunos lectores les pueden parecer muy distantes las perspectivas de De Certeau y del interaccionismo simbólico. Tanto que les pueden parecer incompatibles. Solo dire que no es eso lo que surge si se examina en detalle el recorrido de autores como Antoine Hennion, que en sus obras pragmáticas (una corriente que ha influido en las ciencias sociales de la religión con posterioridad a la moda bourdiana) integran las contribuciones del jesuita francés con las de Howard Becker. La salida pragmática a las dicotomías que deploraban los partidarios de Bourdieu estaba en el horizonte de mis inquietudes teóricas. La obra de De Certeau, autor que para algunos autores es un numen de la salida pragmática (Hennion, 2002, 2010), no era, para mi, una versión válida sobre lo popular sino, antes que nada, una forma superadora de construir los objetos de investigación (había allí un ajuste entre lo epistemológico y lo ontológico que todavía puede iluminar).

Encontré en los trabajos de Pierre Sanchis (1994a, 1994b, 1997a, 1997b, 1998) una manera de tornar operativas ideas como las de De Certeau, pero también indicaciones para contener otras concepciones que mencioné como influyentes en mi recorrido y mi formación de investigador.[1] Tanto en su trabajo doctoral como en su exposición del campo evangélico brasileño y su crítica de la idea de sincretismo permitían percibir continuidades y discontinuidades a contrapelo de clasificaciones del campo religioso que parecían seguir postulados de las élites religiosas o de la sociología religiosa (Sanchis, 1997b). Pierre Sanchis redefinía la consistencia, las divisiones y las dinámicas del campo religioso atendiendo a la posibilidad de discernir en las experiencias surgidas en el movimiento entre estructuras sociales, sujetos y instituciones una forma de diferenciar recorridos de los sujetos y lógicas emergentes en el campo religioso. Esto no era simplemente una clasificación, un conjunto de taxones o tipos; era un momento de un análisis que contenía como partes constitutivas, como antecedente, paño de fondo y consecuencias el proceso histórico del "campo religioso" y, en su interior, el acontecer de agencias religiosas, líderes y perspectivas simbólicas que daban lugar a flujos singulares dentro de este mismo campo. Esto permitía salir críticamente de planteos que, por un lado, dependían de puntos de vista religiosos denominacionales y, por otro, se agrupaban en el cuestionamiento de la religión como categoría fija e incluso confinada en un "campo" — cuestión que veremos más adelante.

Una religiosidad popular heterogénea y dinámica

Durante el período de formación doctoral tuve como prioridad la realización de una experiencia etnográfica inmersiva y de larga duración. A través de ella y de las interlocuciones con mis maestros de siempre y con

1 En una intervención que hice en las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en San Pablo en el año 2003, en un homenaje a Pierre Sanchis, presenté un argumento sobre esta conexión. Pierre Sanchis, que escuchó mi ponencia, me agradeció en una comunicación personal el haber echado luz sobre ese implícito de su obra. No se si esto valida mi interpretación, pero no quiero dejar de consignarlo.

la producción de las ciencias sociales de la religión de Brasil, compuse un texto que enfatiza las heterogeneidades internas de las experiencias católicas y pentecostales y las transversalidades que de acuerdo a generaciones y a un contexto específico tonalizan la vida religiosa de un barrio del Gran Buenos Aires. Lo que aparecía monolíticamente como pentecostalismo y como catolicismo era, en realidad, un caleidoscopio de experiencias que se resemantiza con elementos propios de la trayectoria de los creyentes, que a su vez eran miembros de una sociedad y un conjunto de temporalidades específicas. En este trabajo de aproximación etnográfica fue decisiva la presencia como docente, como amiga y como autora de Claudia Fonseca: la etnografía no es técnica ni método, salvo que por ésta última expresión se entienda una forma de construir el objeto que es una configuración o un proceso y no un conjunto de respuestas a un estímulo concebidos respectivamente como variable dependiente e independiente.

Quería mostrar al mismo tiempo, y por la vía de la descripción, el dinamismo, la historicidad y la pluralidad de lo que habita tras lo que muchas veces se homogeneiza con la expresión condescendiente. Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1992) y Edward Palmer Thompson (1995) han sido para mi trabajo guías tan preciosos como Michel de Certeau (1991, 1996).

Sin embargo, mi texto contenía otra determinación aparentemente contradictoria con esta declaración antiesencialista: una especie de recuperación de una idea fuerte de subcultura para entender la relación entre lo popular y lo religioso. Esto que es el paño de fondo de mi trabajo de tesis se explicita parcialmente en un texto que configura una de mis contribuciones más citadas (Semán, 2000b). Quisiera en las próximas líneas establecer algunas precisiones para lo que creo que es su mejor interpretación posible.

Cosmológica, holista y relacional

En mi trabajo doctoral integré, enfaticé y combiné algo que tomé de los textos de Carlos Rodrigues Brandão (1980), Luiz Fernando Dias Duarte (1986, 1987, 1993) y Patricia Birman (1992, 1994, 1995, 1996a, 1996b, 1999).

Por un lado tomé el carácter encantado o *cosmológico* de la experiencia de los sectores populares tal como lo subrayan Birman y Duarte. Para estos autores la experiencia de las camadas populares estaba caracterizada por la presencia inmanente de lo sagrado, opuesta a la experiencia propia de la modernidad que lo trascendentaliza. Por eso subrayé el hecho de que mientras en algunas configuraciones lo sagrado está más allá y los milagros son extraordinarios e irrepetibles, para las camadas populares lo sagrado está más acá, en lo cotidiano, recurrentemente presente y como categoría explicativa ordinaria. Esto trastoca las jerarquizaciones que se hacen, por ejemplo, entre "magia" y "religión". Cada vez que escribo "perspectiva cosmológica" estoy pensando en este conjunto de rasgos. Su carácter relacional holista se debe a que el sujeto de esa perspectiva, incluso en manifestaciones muy individualizadas, es parte de una totalidad y en ella ocupa un lugar específico en relación a otros que ocupan lugares también específicos en relaciones al mismo tiempo jerárquicas y móviles.

Por otro lado la desafiante idea de Brandão que, contra las relaciones directamente proporcionales que establecía Bourdieu entre la subordinación del mundo popular en lo socio económico y en la producción simbólica, sostenía que en el campo religioso las camadas populares eran capaces de apropiarse de los medios de producción de bienes de salvación. Bienes que además no sólo eran de salvación sino, también, de salud física, de prosperidad, de fortaleza anímica.

Mi insistencia en estos elementos, su integración en una interpretación de lo popular que no se rindiese a los prejuicios dominocéntricos, y mi vocación por articularlos sistemáticamente en una experiencia de investigación de largo plazo y con evidencia que atendía a estos conceptos, hace que se perciba como una contribución personal mi texto sobre el carácter cosmológico de la religión popular qué recoge una dimensión específica de mi tesis doctoral (Semán, 2001).

Creo que es necesario ver ese texto cómo el efecto de haber hecho *zoom* sobre un elemento de la arquitectura de mi tesis doctoral. Lo que yo quería subrayar en la tesis era que había contrapunto entre, por un lado, las

solicitaciones de, por ejemplo, la cultura juvenil, la psicología o la política y, por el otro lado, el elemento cosmológico. En ese contrapunto lo cosmológico funcionaba como una estructura de acogida que recibía y resignificaba esas solicitaciones. Pero ese movimiento de diástole y sístole entre diversos elementos tenía como resultado un movimiento mayor: la transformación, la distribución en fragmentos de la religiosidad popular. Así esta podía ser vista como un proceso histórico que se desplazaba y dejaba de ser una configuración homogénea y estática, aunque en esa misma configuración el elemento cosmológico resultaba prevalente y definidor, pero no por eso estático o inalterable. Muy posteriormente, en mis trabajos sobre Nueva Era, pude señalar nuevas transformaciones, o sea, como ese elemento cosmológico podía absorber y dialectizar una interpelación que, como la de la *New Age* pasaba, parecía demasiado "moderna" e "individualista" como para ser acogida por prácticas populares plenas de la visión cosmológica, conformando una nueva camada en la religiosidad popular en un tiempo posterior al de mi tesis doctoral. Esta camada evidenciaba algo que antes se insinuaba, y mostraba la compatibilidad entre individualismo y perspectiva cosmológica a través de la psicologización de la religión.

La religión más allá del catolicocentrismo y del campo religioso

En investigaciones posteriores enfoque fenómenos como la música evangélica o la literatura de autoayuda a partir del caso de la obra de Paulo Coelho (Battaglia; Semán, 2012; Semán; Gallo, 2008, 2012; Semán, 2002, 2003a, 2003b, 2004, 2007).

Me interesaba dar cuenta de cómo la expansión de ciertas experiencias e instituciones se combinaba con la diversificación de los ámbitos de práctica y modos de liderazgo. Todo esto me llevó a tratar de tomarme lo más en serio posible las discusiones sobre los distintos modos de sacerdocio, más allá de las formas clásicas de los cristianismos protestantes y

católicos. Esto también me condujo a la necesidad de discutir los usos de conceptos como religión o campo religioso.

Pierre Bourdieu (1987), al analizar el campo religioso francés en los años 1980, registraba la inadecuación de la concepción que el mismo había planteado en la década de 1970, dado que verificaba que la actividad religiosa no se centraba en proveer exclusivamente bienes de "salvación", y que definir el campo en función de dichos bienes y su manipulación legítima era depender acrítica y estrechamente de la definición cristiana moderna de lo que es sustantivo en lo religioso. En esa definición estaba, como lo reconoce el propio autor, inconscientemente universalizada la división entre cuerpo y alma, y por lo tanto los únicos sacerdotes posibles son los que tienen actuación en el tratamiento de las almas. En ese contexto se entiende que afirmase que, producto de la aparición de otro tipo de agentes que disputan con los agentes religiosos clásicos las nociones de religión, se daba "el desmoronamiento de la frontera del campo religioso" unida a "una redefinición de la división del alma y el cuerpo y de la división correlativa del trabajo de cura de almas" (Bourdieu, 1987, p. 104). La religión era parte de un campo de disputas más amplio en el que tenían participación otros agentes, "nuevos clérigos" (Bourdieu, 1987, p. 102).

Pues bien: agentes mediáticos, literarios, espirituales como Paulo Coelho eran vectores de procesos como los que Bourdieu señala propios de momentos de cambio en el campo religioso. Las operaciones de conjunción de tradiciones y medios que efectúa Coelho en sus libros, redefinen lo que es salvación (la desplaza del más allá a un *continuum* que va de lo sobrenatural a lo humano, de un estado del alma a algo que tiene que ver, también, con el cuerpo, con las relaciones interpersonales). Esas mismas operaciones también redefinen la práctica y por ende el lugar del "sacerdote": esta desplaza su centro de gravedad de la relación con la institución religiosa a la intimidad, de la obediencia a un sacerdote a la escucha de un facilitador que no exige cumplimiento sino reflexión, entrega a un proceso de transformación. Los agentes como Coelho cumplen funciones de sacerdote, con la condición de que podamos entender que lo que entendemos por religión

y por sacerdocio han cambiado en mucho. En parte gracias a la productividad de actores que, entrando y saliendo de forma permanente del campo religioso tradicional, trafican nociones diferentes de los bienes en juego, de su manipulación y gestión, y ensamblan dispositivos que alteran las definiciones previas de ese campo. A través de la literatura, por ejemplo, se incide transversalmente en el campo religiosos mucho más que lo que lo pueden hacer encumbrados clérigos tradicionales.

Algo de menor envergadura, pero parecido, podría señalarse a partir de mis trabajos sobre el rock evangélico: el culto se transforma por la transformación de la pauta musical pero también puede ocurrir que una banda de rock asuma responsabilidades que van más allá de la estética y del segmento de la liturgia que les toca; el recital y el culto se entrelazan en un préstamos recíprocos que alteran a cada uno de esos momentos.

A propósito de esto me resultó particularmente útil el dislocamiento que propuso Otávio Velho al distinguir entre lo religioso como campo y lo religioso como perspectiva: la radicalidad de su planteo contiene mejor lo que desde la perspectiva de Bourdieu podía discutirse como ámbito acotado, sea cual sea su perímetro, su movilidad y su porosidad. Desde este punto de vista la perspectiva religiosa es parte de la acción social como lo es la dimensión estética, y atraviesa todos los ámbitos de práctica.

En ese contexto mi camino confluyó con el de otros autores que en esa misma época y en el marco de lo que se planteaba en nuestra región protagonizaron una reflexión sobre el concepto de religión. Entre esos esfuerzos se encuentra el de Frigerio (2021), que ha sido uno de los autores que llevado este esfuerzo conceptualizador con mayor constancia y capacidad de renovación. En ese tren sus trabajos tienen la particularidad de ayudar a repensar la religión a través de la crítica y superación de los parámetros que nos impiden asumir su diversidad. Hecha esta consideración, Frigerio enfatiza: a) el estado constantemente plural de lo religioso; b) su carácter relacional (esto es, situacional); c) la multiplicidad de formas de institucionalización que incluye, más allá de los formatos tradicionales del *continuum* secta-iglesia — propios de una mirada centrada en el cristianismo

europeo y sus cismas —, los grupos "lábiles" y los productos de la industria cultural, por ejemplo; d) la importancia de lo que en términos de religión ocurre en términos de flujos y procesos más allá de las cúspides dogmáticas y más acá de las bases huidizas al dogma. En el texto en que Frigerio desarrolla estas consideraciones, en el que además intenta recuperar el conjunto de la reflexión de América Latina para el debate internacional, algunos de los textos de mi autoría son contados como fundamento. Creo que ese balance que hace Frigerio permite establecer que en mi trayectoria he podido realizar algunas contribuciones valorables para algunos de los colegas que cumplen un papel de liderazgo en el campo de estudios.

Religiones y espacios públicos

La evolución de los colectivos y redes de investigación de los que he formado parte y las transformaciones más recientes del campo religioso no dejaron de llamar mi atención y la de muchos de los colegas con los que interactué en toda mi carrera. En ese contexto junto con Renée de la Torre emprendimos un proyecto de discusión y edición colectiva. En la Plataforma para el Diálogo sobre Religión y Espacio Público en América Latina que organizamos en la sede del Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS) de Guadalajara en el año 2019, nos dimos la tarea de actualizar en un formato dialógico (esto es también plural y contrapuntístico) la forma que adquiere la problemática latinoamericana de la secularización tanto desde el punto de vista histórico como analítico. El volumen *Religiones y espacios públicos en América Latina* (De la Torre; Semán, 2021) recoge y articula esa discusión a partir de un piso de discusión que en nuestro campo recibe a mi juicio la influencia decisiva del trabajo de Emerson Giumbelli (2002): a partir de esa intervención, recogiendo claro influencias como la ya citada de Velho, la secularización tiene que ser observada como un fenómenos móvil y sobre todo como una instancia productora de la religión más que una que inhibe a la religión sea de forma asintótica, fracasada o

generando retornos vengativos. En ese contexto pudimos abordar de forma novedosa, pero en buena parte sistemática, una agenda que beneficiaba de la renovación del enfoque, por un lado, y, por otro lado, de la participación de un conjunto de autores que estaban renovando la disciplina en el marco de una red creciente y cada vez más consciente de la productividad y originalidad de sus posiciones. Transformaciones de la estructura y el concepto del campo religioso, transversalidades entre sociedad y religiones y entre grupos religiosos, pertinencia de instancias culturales, políticas y sociales en el campo religioso; en definitiva, unir elementos tradicionalmente separados y separar elementos tradicionalmente unidos es una marca de ese volumen en el que creo haber influido productivamente junto a mi colega de décadas de trabajo Renée de la Torre.

Referencias bibliográficas

BATTAGLIA, Agustina; SEMÁN, Pablo. De la industria cultural a la religión: nuevas formas y caminos para el sacerdocio. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 12, n. 3, p. 439-452, sep. 2012.

BIRMAN, Patrícia. Modos Periféricos de Crença. *In:* SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo:* unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992. p. 167-196.

_____. Destino dos homens e sacrifício animal: interpretações em confronto. *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, año 13, n. 45, p. 35-43, 1994.

_____. *Fazer estilo criando gêneros:* estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro. Río de Janeiro: EDUERJ, 1995.

_____. Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996a.

_____. *Religião em família: entre crentes e não crentes*. 1996. Ponencia presentada en la XX Reunión Anual de la Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Caxambu, 1996b.

_____. Entre França e Brasil: viagens antropológicas num campo (religioso) minado. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, n.10, p. 35-60, 1999.

BOURDIEU, Pierre. La disolución de lo religioso. *In:* BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1987. p. 100-107.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo:* um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CAROZZI, María Julia. Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, v. 8, p. 68-79, 1993.

_____. Nova Era: a autonomia como religião. *In:* CAROZZI, María Julia (org). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 47-80.

_____; FRIGERIO, Alejandro. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, métodos y hallazgos. *In:* FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, María Julia (org.). *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, 1994. p. 17-53.

CERTEAU, Michel de. Creer: una práctica de la diferencia. *Descartes. Revista Internacional de Psicoanálisis*, n. 6, p. 49-59, 1991.

_____. *A invenção do cotidiano:* artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1996.

DE LA TORRE, Renée; SEMÁN, Pablo (org.). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires; Ciudad de México: CLACSO; CALAS, 2021.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*. Río de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. Pluralidade religiosa nas sociedades complexas e 'religiosidade' das classes trabalhadoras urbanas. *In:* LOPES, José Sérgio Leite (org.). *Cultura e identidade operária:* aspectos da cultura da classe trabalhadora. Río de Janeiro: Marco Zero, 1987. p. 55-69.

_____. *A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral?* 1993. Ponencia presentada en el I Encontro Nacional de Antropologia Médica, Salvador, 1993.

_____; BARSTED, Leila Linhares; TAULOIS, Maria Rita; GARCIA, Maria Helena. Vicissitudes e limites da conversão à cidadania nas classes populares brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, año 8, n. 22, p. 5-19, jun. 1993.

FRIGERIO, Alejandro. Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur. Problemas y perspectivas. *In:* FRIGERIO, Alejandro (org.). *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994. p. 10-28.

_____. *Construyendo identidades: problematizando la opción, la permanencia y el tránsito religioso*. 1997. Paper presentado en las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Buenos Aires, 1997.

_____. Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Cultura y Religión*, v. 15 n. 1, p. 299-329, 2012.

_____. Religión, by any means necessary. Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor. *Etnografías Contemporáneas*, v. 7, n. 13, p. 270-299, 2021.

_____; CAROZZI, María Julia. Las religiones afrobrasileñas en la Argentina. *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, n. 10, p. 39-68, 1993.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião:* dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GRIGNON, Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Lo culto y lo popular:* miserabilismo y populismo en la sociología y en literatura. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.

HENNION, Antoine. *La pasión musical*. Barcelona: Paidós, 2002.

_____. Gustos musicales: de una sociología de la mediación a una pragmática del gusto. *Comunicar*, v. 17, n. 34, p. 25-33, 2010.

_____. De una sociología de la mediación a una pragmática de las vinculaciones. Retrospectiva de un recorrido sociológico dentro del CSI. *Cuestiones de Sociología*, n. 16, 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais:* adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada. 1994. Tesis (Doctorado en Sociología) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, 1994.

MARIZ, Cecília Loreto. Igrejas Pentecostais e Estratégias de Sobrevivência. *In:* BRAGA, Julio (org.). *Religião e Cidadania*. Salvador: OEA; UFBA; EGBA, 1990. p. 89–112.

_____. *Coping with Poverty:* Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil. Philadelphia: Temple University Press, 1994a.

_____. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. *In:* ANTONIAZZI, Alberto (org.). *Nem anjos nem demônios:* interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994b. p. 204–224.

_____; MACHADO, Maria das Dores Campos. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, n. 45, p. 24–34, 1994.

MARTIN, David. *Tongues of Fire:* The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

ORO, Ari Pedro; SEMÁN, Pablo. Os pentecostalismos no Cone-Sul: panorama e estudos. *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 127–155, 1997.

SANCHIS, Pierre. Uma identidade católica? *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, n. 22, p. 5–16, 1986.

_____. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, n. 45, p. 4–11, 1994a.

_____. O repto pentecostal da cultura católica brasileira. *In:* ANTONIAZZI, Alberto (org.). *Nem anjos nem demônios:* interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994b. p. 34–63.

_____. Da quantidade à qualidade: como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidades em diálogo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 33, p. 103–126, 1997a.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. *In:* ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997b. p. 249-262.

_____. *O futuro da 'Igreja Popular' no Brasil*. 1998. Paper presentado en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, San Pablo, 1998.

SARACCO, Norberto. *Argentine Pentecostalism:* Its History and Theology. 1989. Tesis (Doctorado en Teología) – University of Birmingham, Birmingham, 1989.

_____. Prólogo a la edición castellana. *In:* DAYTON, Donald W. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1991. p. vii-xii.

_____. *Directorio y censo evangélico*. Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 1992a.

_____. Peronismo y pentecostalismo. Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón. *Religión y Sociedad en Sudamérica*, v. 1, n. 1, p. 45-52, 1992b.

SEMÁN, Pablo. *A Fragmentação do Cosmos:* um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos num bairro da grande Buenos Aires. 2000. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidad Federal de Río Grande del Sur, Porto Alegre, 2000a.

_____. El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. *Apuntes de Investigación del CECYP*, Buenos Aires, n. 5, p. 70-94, 2000b.

_____. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 3, n. 3, p. 45-74, 2001.

_____. Encuentro distendido y amable con los lectores de Paulo Coelho. *In:* BURUCÚA, José Emilio (org.). *La ética del compromiso:* los principios en tiempos de desvergüenza. Buenos Aires: Grupo Editor Altamira, 2002. p. 193-210.

_____. Notas sobre Pulsação entre Pentecostes e Babel: o caso de Paulo Coelho e seus leitores. *In:* VELHO, Otávio (org.). *Circuitos Infinitos:*

comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: CNPq-PRONEX; Attar Editora, 2003a. p. 127-157.

_____. Considerações em torno de um leitor de Paulo Coelho. *In:* BIRMAN, Patricia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: CNPq-PRONEX; Attar Editora, 2003b. p. 333-344.

_____. Escritura, lectura y alquimia. A propósito de los lectores de Paulo Coelho. *Apuntes de Investigación del CECYP*, v. 9, p. 127-139, 2004.

_____. Retrato de un lector de Paulo Coelho. *In:* GRIMSON, Alejandro (org.). *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 137-150.

_____; GALLO, Guadalupe. Rescate y sus consecuencias, culturas y religión: solo en singular. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 10, n. 10, p. 73-94, 2008.

_____; _____. "RESCATE" and its consequences: culture and religion only in singular. *In:* SEMÁN, Pablo; PABLO, Vila (org.). *Youth identities in Argentina:* beyond tango. Londres: Ed. Palgrave-Macmillan, 2012.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 1995.

WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

WYNARCZYK, Hilario. *Tres evangelistas carismáticos:* Omar Cabrera, Héctor Giménez, Carlos Annacondia. Buenos Aires: Prensa Ecuménica, 1989.

_____. La guerra espiritual en el campo evangélico. *Sociedad y Religión*, v. 13, p. 111-126, 1995.

_____; SEMÁN, Pablo. *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*. Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 1995.

Pensar la sociedad por la puerta de la religión: trayectoria intelectual de una socióloga

Verónica Giménez Béliveau
Universidad de Buenos Aires (UBA) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Argentina

Inspiraciones: somos hijos de la época

La manera de pensar la realidad, y luego los temas que estudiamos, están atravesados por la perspectiva colectiva de la época en que vivimos. Nos parecemos a nuestros contemporáneos más de lo que estamos dispuestos a admitir: Marc Bloch (1993) escribió, antes de tomar las armas contra la ocupación nazi, que sólo podemos comprender los hechos históricos en relación con su momento, y Maurice Halbwachs (2014) pensaba que se parece más un crisitano del siglo I a un judío del siglo I que a un cristiano del siglo XV. Este texto es el recorrido de una mirada forjada en los espacios sociales en los que me formé, los debates políticos y académicos que me atravesaron, y las personas con las que conversé y discutí. Es uno de los caminos posibles, y deja por fuerza conversaciones e instituciones afuera, pero permite ver ese haz de relaciones, acontecimientos, instituciones y procesos que nos interesan cuando hacemos una historia de vida. Siguen aquí, entonces, apuntes sobre una trayectoria.

A fines de los años 80, una de las posibles razones que empujaban a los adolescentes argentinos crecidos en las escuelas primarias y secundarias bajo la dictadura militar a elegir sociología tenía que ver con el deseo de buscar herramientas para transformar la sociedad con más democracia,

más derechos, más justicia. Las ciencias sociales participaban de la conversación pública del momento: se preguntaban por la democracia y sus límites, por las fuerzas internas y externas que amenazaban recientes pactos republicanos, por los derechos humanos y los actores de la sociedad civil. Los estudios sociológicos sobre el catolicismo estaban marcados por la relación entre Iglesia y estado, y por la crítica al rol de esta institución durante la dictadura. La sociedad post-dictadura estaba cambiando aceleradamente, y los temas relacionados con la diversidad religiosa comenzaban a volverse visibles luego de haber sido reprimidos, como otras tantas expresiones consideradas insubordinadas contra el *statu quo*. Desde el punto de vista de la perspectiva conceptual, las teorías de la secularización, que habían informado la mirada sociológica de los estudios de religión, comenzaban a ser discutidas desde las investigaciones sobre la expansión de corrientes religiosas que aparecían como "nuevas" (Frigerio, 2002; Camurça, 2003; Frigerio; Wynarczyk, 2008). La dictadura en retirada había dejado una sociedad más plural y abierta, en la que el catolicismo ya no era la única opción religiosa visible, y la Iglesia era fuertemente cuestionada en su rol como ordenadora de la vida espiritual y moral de la población. La Argentina de fines de los años 80 y principios de los 90 se fue reconociendo como una sociedad en la que vivir, pensar y moverse más allá de los marcos del catolicismo, es más, por fuera de las instituciones religiosas, era una opción. No por cierto la única posibilidad, ni tampoco la más extendida, pero posible, que crecía en algunos grupos de edad, lugares geográficos y sectores sociales. La salida de las instituciones religiosas era un camino factible, y la religión seguía, al mismo tiempo, presente en el espacio común y en la fe de muchos.

Dicho de otra manera, pensar la configuración de los estudios de la religión en Argentina y en América Latina obliga a mirar los contextos que hicieron posible o dificultaron ciertas preguntas en ciertos momentos. Los campos académicos no flotan en el aire: son porosos a las condiciones políticas, a las tensiones institucionales, a los cambios en el espacio social más amplio.

Así, en Argentina, la posibilidad de hacer sociología de la religión tuvo que ver con la dictadura militar y su colapso. La dictadura clausuró las sociología en las universidades públicas, pero no pudo clausurar la pregunta por la religión en otros espacios: las pastorales, los grupos vinculados a la teología de la liberación, los equipos de investigación ligados a instituciones religiosas siguieron produciendo conocimiento, aunque con otros marcos y otras preguntas. Cuando la democracia volvió, ese acumulado existía y podía ser retomado, discutido, reorientado. Al mismo tiempo, la salida de la dictadura trajo consigo una interrogación urgente sobre el rol de la Iglesia Católica durante los años del terror. Esa pregunta recorrió los primeros años de la sociología de la religión en las universidades públicas y le dio una impronta crítica que, a mi juicio, fue uno de sus aportes más valiosos.

La transformación se extendía al propio espacio religioso. La Argentina de los años 80 y 90 no era la misma que la de los años 60: el catolicismo seguía siendo mayoritario, pero ya no era hegemónico en el mismo sentido. El crecimiento de los grupos evangélicos en sectores populares, la visibilidad creciente de religiones afrobrasileñas, el *New Age* y la espiritualidad difusa, el fenómeno de la desafiliación religiosa, especialmente entre las generaciones más jóvenes y en los sectores medios urbanos: todo esto creaba un campo de observación extraordinariamente rico y, al mismo tiempo, exigía renovar los marcos conceptuales. Las teorías de la secularización, tal como habían sido formuladas en contextos europeos, no alcanzaban para dar cuenta de lo que estaba ocurriendo. Esta inadecuación fue un motor de producción teórica: nos obligó a pensar de manera situada, a dialogar con tradiciones distintas, a construir categorías más porosas.

Un rasgo específico del contexto argentino, que creo que vale la pena señalar, es la tensión permanente entre la centralidad simbólica del catolicismo, en tanto religión evocada como pilar de la argentinidad, y la pluralización creciente del espacio religioso. Esa tensión se expresa en debates sobre el financiamiento estatal de la Iglesia, sobre la presencia de símbolos

religiosos en espacios públicos, sobre los límites entre moral religiosa y política pública.

Genealogía breve de la sociología de la religión que me formó

En ese contexto vital, atravesado por las discusiones teóricas que eran también discusiones sobre la democracia nueva, elegí la carrera de sociología porque me gustaba leer sobre el tiempo que me había tocado, y porque quería contribuir a esas discusiones, y a cambiar el estado de las cosas. Y terminé estudiando religiones: las estructuras que, para el sentido común y para la mayor parte de la academia, son los aparatos más adecuados que han asistido a lo largo de la historia a los grupos dominantes a mantener las cosas tal como están. Un interés concreto me llevó a recorrer ese camino, las creencias de los "católicos de a pie", parafraseando al periodista Mario Wainfeld (2019). No quería enfocarme en las instituciones y sus acuerdos, sino en lo que las personas hacen con sus creencias, y en las maneras en que transitan esas estructuras. Me orientaba la sospecha de que algo en ese plano se estaba moviendo, y que contribuía a las transformaciones de la sociedad. En ese momento de mi recorrido profundicé la formación en métodos cualitativos, y me convencí que tenía una poderosa herramienta epistemológica para comprender el sentido de las acciones de las personas.

Pero antes de seguir quisiera volver un poco atrás, para pensar en el nacimiento de la subdisciplina de la sociología de la religión, en la que terminé especializándome. La sociología como disciplina se fundó en la Universidad de Buenos Aires (UBA) a fines de los años 1950, en una época en que también se consolidaba en América Latina como la perspectiva adecuada para pensar los fenómenos sociales (Giordano, 2007). En ese momento se buscaba afirmar, a la vez, el carácter científico de la disciplina y mostrar el camino de la Argentina hacia la modernización: se consolidó entonces la tradición de la sociología científica contra la sociología ensayística y con poca base empírica (Pereyra, 2007). Los temas privilegiados en

ese momento giraban en torno de la urbanización, las migraciones internas, el conflicto. La religión desde esta perspectiva sólo podía ser pensada en los márgenes, y era enfocada como un hecho social desigual que debía desaparecer con el avance de la técnica y el desarrollo de la sociedad. Hasta varios años después de la caída de la dictadura, en 1983, la religión no será un motivo de interés de la sociología en las universidades públicas.

Pero en otros espacios sí se pensaba la religión desde la sociología: de hecho, se desarrolló una tradición importante de sociología pastoral, asociada a los intereses de las iglesias. Trabajaban con estadísticas eclesiásticas y les interesaron los estudios sobre el catolicismo popular, con un interés predominantemente pastoral (Soneira, 2007). De hecho, la religiosidad popular y de santuarios sigue siendo un tema de gran interés para los obispos.

La sociología de la religión que conocí, y en la que me formé, retoma la tradición de la sociología científica y se distancia de la sociología religiosa, y se acerca a los paradigmas comprensivo y constructivista para pensar las acciones, los sentidos y las motivaciones religiosas. Se construye en red: la figura iniciadora de Floreal Forni, que vuelve al país luego de concluir su doctorado en la Universidad de Chicago, comenzó a reunir a sociólogos y antropólogos interesados en los fenómenos religiosos. En 1985 fundó, junto con Fortunato Mallimaci y Alejandro Frigerio, la revista *Sociedad y Religión, Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Mercosur* — ahora *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur*. En 1991 se realizaron las primeras Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, que dieron origen algunos años más tarde a la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM) — luego la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL). En 1991 Floreal Forni y Fortunato Mallimaci abrieron un seminario de investigación en la carrera de sociología de la UBA, inaugurando en la sociología de las religiones una tradición que crecerá desde entonces: la migración desde los espacios privados relacionados con instituciones religiosas a los espacios educativos públicos — UBA, la Universidad Nacional de Rosario (UNR), luego las Universidades Nacionales

de San Martín (UNSAM) y General Sarmiento (UNGS). El seminario, que más tarde se llamó Sociedad y Religión, se convirtió en un formidable espacio formativo por el que pasaron muchos de quienes nos dedicamos al estudio de las religiones. El seminario seguía las vicisitudes socio-políticas de la Argentina desde la perspectiva de la religión: ahí aprendimos a observar la creciente pluralización de opciones en el espacio religioso; el fenómeno, novedoso entonces, del crecimiento de los grupos evangélicos en sectores populares, las relaciones entre Estado e iglesias.

Maestros, interlocutores, conversaciones

Si la sociología de la religión en la que me formé fue una construcción en red, esa red estuvo tejida por personas concretas cuyas voces se volvieron parte del modo en que pienso. La reflexión sobre la sociedad es, en el fondo, una apropiación de conversaciones en las que participamos. La figura de Floreal Forni está en el inicio de uno de esos hilos de sentido. No lo conocí en los primeros años de su vuelta a Argentina, cuando reunía en torno suyo a un puñado de investigadores para discutir lo que nadie en las universidades públicas quería discutir todavía, pero tuve la suerte de desarrollar mi carrera docente en el seminario de investigación que dirigía junto con Fortunato Mallimaci. Fortunato fue mi maestro y, junto con Danièle Hervieu-Léger, mi director de tesis. Con él aprendí que la religión era una entrada privilegiada para leer la sociedad argentina en su complejidad, que el catolicismo argentino no era un bloque sino un territorio en disputa, y que comprender a la institución y al creyente implican dos preguntas distintas, que requieren metodologías distintas. Con Fortunato Mallimaci aprendí a manejar las herramientas conceptuales para leer el catolicismo argentino en su especificidad histórica y sociológica. Su tipología de las grandes corrientes del catolicismo fue durante años una brújula analítica para orientarme en la diversidad de ese universo. El concepto de catolicismo integral (Mallimaci, 2015), que retoma de Émile Poulat (1969), permite pensar la pretensión de la Iglesia de penetrar toda la vida social y política,

y me resultó igualmente iluminador para comprender los modos en que lo religioso se articula con lo institucional y lo nacional en Argentina. Y su contribución a la construcción del campo de la sociología científica de la religión en el país consolidó una serie de discusiones teóricas a partir de las cuales pude edificar mis propias preguntas. Trabajar junto a él fue, en ese sentido, una formación dentro de la formación.

Danièle Hervieu-Léger dirigió mi tesis, y su influencia atraviesa de manera sostenida mi trayectoria intelectual. Dos de sus contribuciones teóricas resultaron particularmente fecundas para pensar el catolicismo argentino. Por un lado, su conceptualización de la religión como "hilo de la memoria", la idea de que la legitimidad religiosa se construye a través de la referencia a un linaje creyente que conecta pasado, presente y futuro, me permitió analizar las comunidades católicas que estudiaba como colectivos que trabajan activamente la memoria, la seleccionan, la reinventan y la transmiten. Por otro lado, su análisis de la desinstitucionalización y las nuevas formas de pertenecer religiosa me dotó de herramientas para comprender un catolicismo que ya no se agotaba en la adscripción institucional, sino que se desplegaba en formas de adhesión parciales, móviles y frecuentemente emocionales. Mirar el catolicismo desde las categorías de Danièle fue, en muchos sentidos, aprender a hacerme las preguntas correctas.

Otra figura de importancia en mi formación fue Irene Vasilachis, que me guió en las maneras de entender qué significa investigar. La epistemología cualitativa me ofreció un marco para pensar la relación entre el sujeto que conoce y los sujetos que son conocidos. Lejos de ser neutral, esta es siempre una relación entre identidades. Esa perspectiva me llevó a prestar atención a mi propia posición en el campo, a los supuestos que llevaba conmigo cuando entraba a una parroquia o a una comunidad, y a las formas en que esa presencia modelaba lo que era posible ver y escuchar. Su insistencia en la ética de la investigación y en el reconocimiento de la dignidad de los sujetos con quienes trabajamos fue igualmente decisiva: me enseñó que la investigación social no es solo un método sino también un compromiso, una forma de estar con el otro.

La ciencia se construye a partir de acuerdos, discusiones y disputas. Durante muchos años los debates con Alejandro Frigerio y Pablo Semán sobre pluralización religiosa, el estatuto del catolicismo (catolicocéntricos!) y sobre las limitaciones del paradigma de la secularización para pensar el campo latinoamericano desafiaron los límites de las conceptualizaciones sobre los objetos en común, y me ayudaron a pensar un horizonte más allá del catolicismo, sin perder de vista las relaciones de poder que estructuran el espacio religioso.

Escribí con varios colegas, y quisiera destacar la colaboración con Silvia Montenegro. Nos encontramos trabajando sobre la Triple Frontera, el territorio limítrofe entre Argentina, Brasil y Paraguay que se reveló un laboratorio privilegiado para pensar la diversidad religiosa y las circulaciones transnacionales de creencias y prácticas (Béliveau; Montenegro, 2006). La colaboración se fue consolidando en la coautoría de publicaciones, la codirección de proyectos y el trabajo de campo compartido. Su mirada sobre las religiones en diáspora y la dimensión transnacional del hecho religioso enriqueció y complejizó la mía de manera sostenida.

En el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el área de estudios religiosos fundada por Forni y Mallimaci se enriqueció con los aportes de Aldo Ameigeiras y Jorge Soneira. En el CEIL aprendí no sólo a partir de los lazos de transmisión vertical, sino a partir de la construcción horizontal del conocimiento. El equipo que se formó nos permitió renovar las preguntas sobre el campo religioso argentino desde una pluralidad de miradas y trayectorias. Luis Donatello, Ana Mallimaci, Joaquín Algranti, Guido Giorgi, Sol Prieto, Gabriela Irrazábal, Juan Esquivel, Gabriel Levita, Marcos Carbonelli, Soledad Catoggio, Damián Setton, María Eugenia Funes, Mariela Mosqueira, Rocío Espínola, Clara Otermin Browne, Sebastián Mulieri, María Bargo, Mariano Gialdino, Agustina Gracia, Catalina Monjeau Castro, Mercedes Nachón Ramírez, Julieta Ruffa, Hugo Simkin, Germán Torres y Leonel Tribilsi fueron compañeros y compañeras de trabajo con quienes construimos, en el diálogo cotidiano, buena

parte de las herramientas conceptuales y empíricas que estructuran mi investigación hasta hoy.

Una de las contribuciones colectivas del equipo del CEIL, junto con universidades nacionales, es la serie de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina (Primera y Segunda) llevadas a cabo en 2008 y 2019. Se trata de un aporte de valor singular para las ciencias sociales de la religión en el país: son escasos los relevamientos cuantitativos sistemáticos y de alcance nacional sobre la vida religiosa y espiritual de los argentinos. Esa información sobre pertenencias, prácticas, creencias y actitudes ante cuestiones éticas y políticas, nos permitió trazar un mapa empírico del campo religioso argentino en dos momentos históricos distintos, y comprender las transformaciones profundas que se habían producido en poco más de una década. Participar de ese esfuerzo colectivo fue una experiencia formativa en el sentido más pleno: aprendí que la investigación rigurosa sobre la religión requiere, a la vez, la profundidad y sutileza del trabajo cualitativo y la extensión y transferibilidad de los datos cuantitativos.

Los estudios sobre los fenómenos religiosos en América Latina se constituyen interdisciplinariamente, y los diálogos también. La red que se formó en Argentina tiene un núcleo central en el Equipo de Antropología de la Religión (EAR), el grupo que conforman Pablo Wright, César Ceriani Cernadas y Gustavo Ludueña, junto con Bárbara Martínez, Ana Olmos Álvarez, Alejandro Otamendi, Agustina Altman, Alejandro López y tantos otros. Los diálogos con ellos me permitieron ampliar la mirada desde la perspectiva antropológica, para comprender los procesos y los sujetos ligados al cuerpo, las interacciones y las construcciones cosmológicas. Con Nicolás Viotti y María Pilar García Bossio trabajamos juntos en distintos proyectos: la construcción del conocimiento es, siempre, colectiva.

En el plano latinoamericano, el diálogo con colegas fue parte constitutiva de mi formación. Las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, y luego los encuentros de la ACSRAL, fueron el espacio donde aprendí que la sociología de la religión que se hace en el Cono Sur tiene una especificidad propia, que no se reduce a la aplicación de categorías

producidas en otros contextos. En esos encuentros, las discusiones con colegas de Brasil, y en particular la interlocución con las obras de Maria das Dores Campos Machado, Cecília Mariz, Carlos Steil, Ari Oro, Rodrigo Toniol y Emerson Giumbelli me ayudaron a afinar las preguntas sobre qué significa la relación de las personas con las instituciones religiosas en sociedades latinoamericanas, y también a incorporar la perspectiva de género como una más de las herramientas del análisis de los procesos que estudiaba.

La sociología de la religión se constituyó en el Cono Sur de América con dos características centrales: se desarrolló en un contexto interdisciplinario, en el cruce con la antropología, y también con la historia, al punto que en los encuentros de la ACSRAL hablamos de ciencias sociales de la religión. Esto supone no sólo la construcción de objetos comunes, de abordajes metodológicos convergentes, sino también de un sustrato de discusión epistemológica y teórica que constituyen un lenguaje compartido. Y tuvo desde el inicio una marcada vocación regional: el diálogo entre colegas de Uruguay, Brasil, Chile, México y Colombia es constitutivo de las reflexiones. Las estructuras institucionales de la ACSRM fueron centrales en estos dos procesos.

Temas, abordajes, conceptos: autonomía, memoria, cuerpos

Me especialicé en temas que, al inicio de mi carrera, eran relativamente marginales a la discusión sociológica: el catolicismo, la religión, las creencias. No siempre lo fueron en la historia de la disciplina. Emile Durkheim (1993), Max Weber (1996), Friedrich Engels (1970) escribieron obras centrales sobre la religión y las formas de definirla desde la sociología, las sociedades que dan forma a las creencias organizadas y que a su vez son modeladas por estas, las influencias en las luchas colectivas y en los sistemas de opresión. La sociología clásica nació, en parte, preguntándose por la religión. Pero la sociología científica latinoamericana de los años 50 y 60 había desplazado esa pregunta hacia los márgenes, convencida de que

el avance de la modernización volvería irrelevante al objeto. Como vimos, estudiar religión era, en ese clima intelectual, un tema menor, casi una excentricidad.

Y sin embargo la observación empírica dejaba ver la presencia de elementos religiosos en los espacios institucionales y en la vida cotidiana: desde las cruces en hospitales, comisarías y juzgados hasta las manifestaciones evangélicas en el centro de Buenos Aires, frente al obelisco; desde los encuentros afrobrasileños en febrero en las orillas de diversas ciudades de la costa bonaerense hasta las expresiones en el habla (Hasta mañana, si Dios quiere! Bendiciones!), nos traían marcas, retazos, identidades, evocaciones religiosas.

El desafío para los sociólogos de la religión era caminar en un sendero fino entre dos ideas: por un lado, la constatación que la religión no organizaba la vida pública como había pretendido en algún momento el horizonte utópico del cristianismo, y por otro lado, la suposición que la presencia de religiones y espiritualidades plurales no necesariamente implicaría una vuelta a épocas pasadas dominadas por las instituciones religiosas, ni nos llevaría a un camino de espiritualidad generalizada y a un mundo reencantado. En América Latina, esta tensión se vivió con particular intensidad: en nuestras sociedades el campo religioso se transformaba, se diversificaba, se reconfiguraba, pero no desaparecía. Flávio Pierucci (1998) planteó con precisión este doble movimiento: la secularización como proceso de diferenciación de esferas no equivale a la extinción de la religiosidad; lo que la modernidad latinoamericana escenifica no es ausencia de religión, sino nuevas formas de producción religiosa.

La sociología de la religión se presentaba, así, como una herramienta conceptual para comprender la sociedad desde un ángulo específico, que además había sido descuidado en las últimas décadas por las ciencias sociales. Permitía pensar objetos dislocados, y a la vez persistentes. Dislocados porque la teoría dominante los había declarado anacronismos destinados a desaparecer; persistentes porque la realidad social se negaba a confirmar esa predicción. Pero si la religión y las espiritualidades no se

habían "ido" nunca de la escena en América Latina, las preguntas por las formas contemporáneas de la religiosidad eran no sólo válidas, sino que se volvían importantes: ¿qué elementos religiosos persistían como continuidad histórica en instituciones, modos de hacer, saberes, ritualidades? ¿Qué elementos innovadores provenientes de otras esferas (la economía, la psicología, el arte) se instalaban en los hechos y en los procesos religiosos y los hacían más visibles, más escuchables para la sociedad contemporánea?

Estudiar procesos, grupos, individuos religiosos me permitía mirar a la sociedad "por la puerta de la religión" (Montenegro; Giménez Béliveau, 2006). Esta mirada algo tangencial dejaba aparecer las dinámicas que estaban transformando la sociedad: los márgenes a menudo dejan ver procesos que mirados directamente no se comprenden claramente. El catolicismo de los laicos, las comunidades, las prácticas de los creyentes ordinarios: todo eso era, al mismo tiempo, un objeto en sí mismo y una ventana hacia procesos más amplios de construcción de identidad, de lazo social, de transmisión cultural.

Siempre pensé la mirada sobre hechos y procesos religiosos desde el marco disciplinar de la sociología, y desde la tensión constitutiva entre sujeto y colectivo. Dos conceptos organizaron mi abordaje sobre el catolicismo, y me permitieron pensar el lazo entre el individuo y la sociedad en la época contemporánea: la autonomía y la memoria.

La autonomía de los sujetos fue, aún antes de afirmarse como categoría conceptual, un emergente relacionado con las herramientas metodológicas cualitativas. Cada una de mis entradas al campo siguió a las personas: recorrer desde la perspectiva de los actores las formas de relacionarse con su mundo es para mí el punto de partida. Este punto privilegiado de observación me permitió entrar a las comunidades y las instituciones desde la mirada de las personas, que se mueven dentro y a través de las estructuras y los grupos religiosos mostrando sus elecciones y recorridos singulares.

Escapando a las interpretaciones centradas en las instituciones que suponen la subordinación casi acrítica de las directivas jerárquicas, desafiando las miradas centradas en el individuo que entienden a los sujetos

como mónadas que eligen racionalmente sus recorridos, las personas se mueven en un entre-dos, negociando, adaptando, resistiendo, creando sentido propio dentro de marcos que no eligieron del todo. Esa zona intermedia entre la sujeción institucional y la independencia radical del individuo posmoderno fue el territorio que más me interesó explorar. Pensar a los sujetos como autónomos y a la vez insertos en las instituciones me ayudó a comprender las movilidades, los cambios y las permanencias.

La memoria me permitió pensar la constitución de los colectivos. Danièle Hervieu-Léger (2003) había convertido el concepto de memoria en uno de los pivotes de la definición de religión en la época contemporánea. Retomando a Maurice Halbwachs (2014), considera que la memoria no es historia, ni es archivo, sino una práctica social viva. Los grupos recuerdan en función de lo que son en el presente, y esa reinterpretación permanente del pasado es lo que hace posible la cohesión en el presente, y la proyección hacia el futuro. En los grupos católicos que observé a lo largo de años de trabajo de campo, esa dinámica era visible: la memoria de los fundadores del grupo y también de las experiencias cristianas originarias, el procesamiento colectivo de los momentos de crisis, era el material desde el que se construía la identidad.

Estos dos conceptos centrales se enriquecieron con algunas lecturas heterodoxas, en particular las de Ernesto De Martino (2002, 2016), y las conversaciones con Erwan Dianteill (2002, 2006), quienes me llevaron a preguntarme por los mundos que desaparecen y se transforman, por las culturas y las formas de vida que la modernización borra o desplaza y que, sin embargo, reaparecen bajo formas nuevas, irreconocibles a veces, pero persistentes. Los catolicismos populares, las devociones locales y las religiosidades de frontera que estudié tenían mucho de eso: mundos que parecían del pasado y que sin embargo seguían ahí de algún modo, transformados, activos, significativos para quienes los habitaban.

Los abordajes conceptuales fueron siempre solidarios con los temas que venía trabajando. Durante mucho tiempo, la categorización de Fortunato Mallimaci (1995) sobre el catolicismo argentino, inspirada en la

obra de Ernst Troeltsch (1992), me resultó especialmente productiva: la idea de un catolicismo compuesto por tres grandes corrientes (el catolicismo integral, el del mundo de los excluidos y las comunidades emocionales) me permitía ordenar la diversidad interna de ese universo y pensar sus tensiones históricas. Con el tiempo esas identificaciones fueron cambiando; la realidad religiosa se había movido, y el marco analítico necesitaba moverse con las transformaciones del campo.

La elección de Jorge Bergoglio como Papa Francisco en 2013 transformó profundamente la escena católica argentina y abrió nuevas líneas de investigación: el estudio de los sujetos y movimientos que construían su identidad religiosa y política en relación con esa figura. Al mismo tiempo, el trabajo con grupos emocionales me llevó a prestar creciente atención a la dimensión de la salud en el catolicismo contemporáneo, ya que estos grupos otorgan una importancia central a la sanación, la sanidad y la liberación espiritual. En este camino, mientras trabajaba con comunidades parroquiales, me encontré con el fenómeno del crecimiento de la demanda de exorcismos, y seguí los desplazamientos de personas, de rituales, de saberes entre distintos continentes. La experiencia de campo en la Triple Frontera había sido, en ese sentido, una escuela temprana: allí había aprendido la importancia de las circulaciones transnacionales de prácticas, sujetos y sentidos religiosos. Al estudiar el exorcismo, esas circulaciones volvieron a aparecer con claridad renovada. Se trataba de la reactualización de un ritual antiguo de la Iglesia que se adaptaba, con notable eficacia, a una demanda muy contemporánea: la de ofrecer un lenguaje y una práctica para enfrentar un malestar difuso, difícilmente clasificable, que se mueve en la frontera entre el sufrimiento psicológico y psiquiátrico, la búsqueda espiritual y el dolor personal y familiar.

Fue precisamente en ese umbral donde la dimensión del cuerpo comenzó a revelarse central. Los fenómenos de sanación, liberación y exorcismo que estudiaba en el catolicismo contemporáneo argentino me pusieron frente a algo que las categorías sociológicas más clásicas tendían a dejar fuera, y que era abordado más claramente desde la antropología:

la experiencia somática de la creencia. El cuerpo no como metáfora sino como soporte material de la religiosidad, como lugar donde se inscribe el sufrimiento y donde se busca la cura, donde se dramatiza el conflicto entre el bien y el mal, y se negocia la frontera entre lo normal y lo patológico. Esos rituales me parecieron, en ese sentido, una entrada privilegiada a las economías del sufrimiento contemporáneas: a los malestares indefinidos que van desde las afecciones físicas hasta los problemas relacionales, y a las maneras en que la religión ofrece lenguajes y prácticas para nombrarlos y tramitarlos. En ese cruce entre el cuerpo, el ritual y el malestar encontré, quizás, algunas de las preguntas más fértiles de mi recorrido como investigadora.

Catolicismos desde el pie, sujetos móviles y mundos que desaparecen (y reaparecen)

Si tuviera que ordenar mis temas y aportes al estudio de la religión, lo haría en torno a cinco núcleos, territorios que se superponen y se alimentan mutuamente.

El primero, y quizás el más persistente, es haber seguido el proceso de desplazamiento del foco del análisis desde la Iglesia como institución monolítica hacia los catolicismos en plural. En *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina* (Giménez Béliveau, 2016), libro en el que publiqué la reescritura de mi tesis doctoral, abordé las dinámicas internas del catolicismo como espacio social en disputa, las transformaciones en las lógicas identitarias y su inserción sociocultural, y los procesos de constitución del lazo social en la Argentina del cambio de siglo. Partir de los catolicismos en plural, desde abajo, desde el pie, implicaba una apuesta metodológica y teórica: que la institución no agota el objeto, y que lo que los creyentes hacen con sus creencias no es simplemente un reflejo de lo que la jerarquía prescribe. Esta perspectiva desafiaba las lecturas que trataban el catolicismo argentino como un bloque homogéneo y permitía ver, en cambio, un campo atravesado por tensiones, negociaciones y apropiaciones diversas.

El segundo núcleo es la comunidad como unidad de análisis. Desarrollé un enfoque centrado en las comunidades como escala de observación intermedia entre el individuo y la institución, que me pareció especialmente productiva para capturar la dinámica concreta de la vida religiosa. A partir de más de quince años de trabajo de campo en espacios católicos de distintas provincias de Argentina y en la Triple Frontera, analicé las lógicas de construcción comunitaria, las relaciones con la autoridad y las formas de pertenencia a la institución. El grupo aparece como construcción permanente: un trabajo de memoria, de socialización, de producción de sujetos. El concepto de "carreras militantes", es decir trayectorias de formación y socialización religiosa dentro de las comunidades y de la institución, resultó especialmente productivo para entender cómo se produce el sujeto creyente, cómo se aprende a serlo, cómo esa identidad se sostiene y se transforma a lo largo del tiempo. La particular forma de construir identidad dentro de los grupos católicos pasa, de manera decisiva, por trabajar con la memoria: los grupos recuerdan juntos, reinterpretan su pasado, y en ese ejercicio se reconocen y se cohesionan.

El tercer eje es la articulación entre lo religioso y lo político en el espacio público. Analicé las acciones de movimientos sociales que articulan de manera dinámica religión y política, como los Misioneros de Francisco, identificando tres formas de presencia pública: el activismo en la plaza, en el barrio y en la calle. En paralelo, indagué la inscripción de estos grupos en las memorias de las prácticas del catolicismo liberacionista en Argentina, una tradición que persistía en grupos, comunidades y militancias. Las relaciones entre símbolos religiosos y movilización política, en torno a figuras como San Cayetano, que convoca cada año a multitudes en el cruce entre devoción y demanda social, me permitieron pensar la religión no como un retiro de lo público sino como uno de sus lenguajes más activos y, a veces, más impugnadores.

El cuarto eje se relaciona con la intersección entre religión, cuerpo y salud. El estudio de las demandas de sanación, liberación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo argentino me puso frente a fenómenos que

las categorías disponibles procesaban mal: ni puro ritual ni pura terapia, ni pura fe ni pura performance. Entendí esos fenómenos como expresión de malestares indefinidos que van desde afecciones físicas y psiquiátricas hasta problemas psicológicos y relacionales, y que encuentran en el ritual religioso un lenguaje y un procedimiento para ser tramitados. Esta dimensión conecta directamente con lo que me importaba desde el principio: las economías del sufrimiento, las maneras en que las personas gestionan el dolor y la incertidumbre, los recursos simbólicos que movilizan para hacerlo. Los exorcismos, vistos así, no son una rareza exótica sino un índice de algo más general: la vitalidad de las formas religiosas para procesar lo que otras instituciones como la biomedicina, la psicología y el Estado no terminan de resolver. Y al mismo tiempo me hicieron pensar en las dinámicas de ida y vuelta entre lo histórico y lo contemporáneo: prácticas que el sentido común relegada al pasado reaparecen con una vigencia que sorprende a los actores dentro y fuera del campo.

El quinto núcleo es el estudio de la religión en espacios transfronterizos y diaspóricos. La investigación que llevamos a cabo con Silvia Montenegro y Damián Setton sobre la Triple Frontera entre Argentina, Paraguay y Brasil constituyó una entrada original al estudio de los campos religiosos en espacios donde las categorías nacionales son indispensables para comprender, pero también se vuelven insuficientes: donde el arraigo local convive con la pertenencia étnica y con los movimientos transfronterizos de grupos, ideas y prácticas religiosas. Esa dimensión transnacional enriqueció mi perspectiva de dos maneras. Por un lado, al obligarme a pensar la religión más allá de los marcos nacionales que habían organizado la mayor parte de la experiencia latinoamericana. Por otro, al mostrar con nitidez algo que los trabajos sobre comunidades en contextos urbanos también sugerían: que los sujetos son móviles, que las identidades religiosas se construyen en el movimiento y no sólo en el arraigo, y que los mundos que creemos olvidados reaparecen, transformados, en los intersticios de la modernidad.

Referencias bibliográficas

BLOCH, Marc. *Apología para la historia, o el oficio de historiador*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 56, p. 55–69, 2003.

DE MARTINO, Ernesto. *Furore simbolo valore*. Milano: Feltrinelli Editore, 2002.

_____. *La fin du monde*. Essai sur les apocalypses culturelles. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2016.

DIANTEILL, Erwan. Kongo à Cuba. Transformations d'une religion africaine. *Archives de sciences sociales des religions*, Aubervilliers, n. 117, p. 59–80, 2002.

_____. *La Samaritaine noire. Les Églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2006.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.

ENGELS, Friedrich. *Las guerras campesinas en Alemania*. Buenos Aires: Andes, 1970.

FRIGERIO, Alejandro. La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives de sciences sociales des religions*, Aubervilliers, n. 117, p. 127–150, 2002.

_____; WYNARCZYK, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985–2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 227–260, 2008.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. *Católicos militantes*. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina. Buenos Aires: Eudeba, 2016.

GIORDANO, Verónica. *La sociología latinoamericana y la sociología histórica*. Ponencia presentada en la VII Jornada de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

HALBWACHS, Maurice. *La topografía legendaria de los evangelios en Tierra Santa*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas; Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Éditions du Cerf, 2003.

MALLIMACI, Fortunato. Les courants au sein du Catholicisme argentin: continuités et ruptures. *Archives de sciences sociales des religions*, Aubervilliers, n. 91, p. 113-136, 1995.

_____. *El mito de la Argentina laica*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.

MONTENEGRO, Silvia; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. *La Triple Frontera*. Globalización y construcción social del espacio. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.

PEREYRA, Diego. Cincuenta años de la Carrera de Sociología de la UBA: Algunas notas contra-celebratorias para repensar la historia de la Sociología en la Argentina. *Revista Argentina de Sociología*, Buenos Aires, v. 5, n. 9, p. 153-159, 2007.

PIERUCCI, Flávio. Soltando amarras. Secularización y destradicionalización. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 16/17, p. 9-32, 1999.

POULAT, Émile. *Intégrisme et catholicisme intégral*. Paris: Casterman, 1969.

SONEIRA, Abelardo Jorge. Ciencias sociales y religión en el Cono Sur de América Latina: diez años después (1991-2000). *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 3, n. 3, p. 143-149, 2020.

SONEIRA, Abelardo Jorge. *Ciencias Sociales y Religión en Argentina: notas para su historia*. Ponencia presentada en la VII Jornada de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian churches.* Westminster: John Knox Press, 1992.

WAINFELD, Mario. *Estallidos argentinos:* cuando se desbarata el vago orden en que vivimos. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2019.

WEBER, Max. *Sociologie des Religions.* Paris: Gallimard, 1996.

El investigador como malabarista

Hugo José Suárez
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) – México

"Ustedes los conocerán por sus frutos", advierten tanto Mateo (7:16) como Lucas (6:44). Tal precepto bíblico puede ser reinterpretado de distintas maneras. Lo retomo aquí respondiendo a la invitación de los colegas a escribir un texto sobre las trayectorias de científicos sociales que nos hemos dedicado al estudio de la religión desde América Latina. En mi caso, mis "frutos" obedecen a un triángulo virtuoso que he intentado articular a lo largo de las décadas de trabajo: proyectos de investigación (de donde emana el problema empírico y la pregunta guía, el dispositivo teórico y la estrategia metodológica), los cursos y seminarios (lugares privilegiados de discusión, confrontación, diálogo y camino en conjunto), y las publicaciones (resultados siempre parciales y limitados que en algún momento se someten al público).

Con esta triada, como tres hilos de una sola urdimbre, voy a tejer el cuadro que alimenta mi trayectoria científica — e inevitablemente humana —, navegando entre distintos países, momentos y situaciones.

Divido la presentación cronológica y territorialmente — como un orden arbitrario siempre discutible y ajustable — que de alguna manera marcó el ritmo: de los andes bolivianos a Ciudad de México (CdMx), Lovaina, Guanajuato y Michoacán, la Ciudad Universitaria, el sabático neoyorkino, el autoexilio en París, volver a vagabundear en México.

Partir de los andes bolivianos

Decía Pierre Bourdieu (2006, p. 17) que entender el *habitus* — incluso el propio — "significa comprender primero el campo con el cual y contra el

cual uno se ha ido haciendo". Empiezo recordando que provengo de una familia católica boliviana de clase media, nací en España en 1970 pero rápidamente me instalé en La Paz, Bolivia, antes de cumplir un año. Fueron dos las fuentes de mi espiritualidad: por un lado, mis abuelas, profundamente católicas, se esforzaron por promover en mí hábitos religiosos. Me enseñaron a rezar, a persignarme, me daban la bendición antes de salir de casa, consiguieron al sacerdote para que me bautice, una de ellas me regaló un crucifijo que hasta ahora lo tengo en mi mesa de noche, me llevaron a misa semanalmente y me instruyeron en las formas del comportamiento en la eucaristía. Por otro lado, el contexto eclesial hizo lo suyo: estudié en un colegio jesuita que tenía una cruz en casa salón, íbamos a misa cada quince días en horario de clase, a veces rezábamos colectivamente antes de un curso, teníamos un guía espiritual para confesarnos; y por si fuera poco, participé desde joven en grupos parroquiales, particularmente en la adolescencia fui muy activo en Emaús, una comunidad juvenil de acción pastoral y oraciones en la Parroquia de San Miguel, en La Paz.

Esta plataforma religiosa de socialización interactuaba con la posición política de mis padres que, si bien eran también "católicos culturales", pertenecían a la izquierda boliviana. Mi padre fue militante del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), y fue asesinado en la dictadura el 15 de enero de 1981 cuando yo tenía diez años. Él estuvo muy vinculado al clero, estudió también en una escuela de la Compañía de Jesús, y mantuvo una relación fluida con los sacerdotes, incluso hizo estudios sociológicos para que sus colegios fueran mixtos. Junto con Luis Espinal, el jesuita asesinado el 21 de marzo de 1980 — meses antes que mi padre —, fundaron un periódico que fue órgano de expresión de la izquierda boliviana del momento: *Aquí*.

Las condiciones estaban dadas para construir una persona como yo: un sociólogo católico de izquierda.

Salí a estudiar a México a mis dieciocho años en 1988. Me inscribí en la Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco (UAM-X) para seguir los cursos de sociología. La universidad pública de ese momento

ofrecía una plataforma de experiencias estimulantes. Tres años atrás había sucedido el sismo de 1985 en CdMx y nacieron movimientos políticos sólidos: se quebró el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y en el mismo año de mi llegada hubo elecciones en las que, de acuerdo con los datos paralelos, ganó Cuauhtémoc Cárdenas con el opositor Partido de la Revolución Democrática (PRD). El movimiento eclesial progresista era dinámico. Me incorporé al Centro de Reflexión Universitaria para el Compromiso (CRUC) — nuevamente de jesuitas — donde semanalmente alimentábamos una comunidad de fe — llamada Ignacio Ellacuría, en honor al sacerdote asesinado en El Salvador — volteando hacia la realidad social. Con ellos hice los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, viví experiencias de inserción social, como ir en Semana Santa con el Servicio Jesuita de Refugiados a Campeche a acompañar a migrantes guatemaltecos. Participaba en todas las marchas de protesta, mis fines de semana y vacaciones los ocupaba tomando cursos de teología en el Centro de Reflexión Teológica (CRT), también de la Compañía de Jesús, donde se formaban sus seminaristas. Entendí el compromiso como una misión de vida: fundé una comunidad eclesial de base con jóvenes en la Parroquia de San Pedro Mártir, al sur de la ciudad. Mientras mis amigos universitarios estaban en fiestas, los viernes yo atendía la comunidad, desplazándome una hora en transporte público a un barrio popular y volviendo a casa entrada la noche.

Los insumos intelectuales de ese tiempo eran sólidos. Enrique Dussel brillaba en conferencias y libros. Con unos amigos de la UAM-X formamos un grupo de estudio para seguirle la pista; recuerdo que fui a buscar todos sus libros, incluso los más antiguos inencontrables, en las librerías viejas del centro de la ciudad. Lo leíamos apasionadamente y lo admirábamos como devotos. Tomé un diplomado coordinado por Alicia Puente de Guzmán con la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA); yo era el más joven, tenía sólo 20 años, cuando en realidad el curso estaba orientado a profesionales con trayectoria. Me aceptaron como una excepción y por generosidad de Alicia; ahí conocí al propio Dussel en acción, escuché a Jean-Pierre Bastián, a Miguel Concha, a José

Oscar Beozzo, a Maximiliano Salinas, y a varios académicos latinoamericanos que reflexionaban sobre la iglesia en sus países. Se me abrió un mundo, una ruta profesional, espiritual y militante.

Mientras que en México en una esquina estaban las ciencias sociales y en otra las religiosas, en Brasil había programas que las juntaba sin complejos. En cuanto me gradué como licenciado en 1992, decidí buscar un lugar donde pueda conjugar mi compromiso espiritual con el político y con el científico. Apareció el Programa de Posgrado en Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Católica de San Pablo (PUC-SP). Recogí mi título de licenciado en noviembre, y en diciembre pasé unas semanas en San Pablo — alojado donde un sacerdote que había conocido en el diplomado, en una favela en las afueras de la ciudad. En 1993 empecé la maestría. En Brasil encontraba traducciones de textos de sociología de la religión que en México no había, además conocí a intelectuales de distintas disciplinas que iluminaban mi formación. Escuché a Otto Maduro, a Frei Betto, a Leonardo Boff — que me dedicó un libro y le tomé un retrato —, a Julio de Santa Ana, a Franz Hinkerlamert, a Maria José Fontelas, a Luiz Eduardo Wanderley, a Jung Mo Sung — estuve en su defensa de tesis de doctorado. Además, conocí la pastoral brasileña por dentro: fui a dormir debajo de algún puente de la ciudad con los niños de la calle (lo que por supuesto era muy arriesgado), estuve en centros de atención a marginados, participé en movilizaciones y marchas. La tesis de maestría que redacté, dirigida por un notable teólogo dominico Frei Gilberto Gorgulho, fue bastante limitada — por responsabilidad mía, claro — y en la distancia diría que demasiado militante: estudié los modelos de iglesia en Pablo Richard, lo que en realidad era una apología a la Iglesia de los Pobres.

Durante tres años, de 1993 a 1996, me la pasé entre Brasil y Bolivia. Volví a mi país y viajaba a San Pablo a presentar trabajos y avanzar en discusiones. Cuando ya estaba en puertas la defensa del grado, empecé a explorar posibilidades del doctorado. Tuve la fortuna de hacer un viaje imprevisto a Europa en 1995, y visité la Universidad Católica de Lovaina (UCLouvain) en Bélgica. Unos amigos de la militancia boliviana me dieron

contactos clave en aquella universidad, donde se formó una parte importante de la dirección del MIR en Bolivia. El conocido sociólogo Francois Houtart, quien dirigió la tesis de licenciatura de Jaime Paz Zamora (expresidente de Bolivia), y que entonces era un contundente crítico suyo — igual que yo —, me recibió en Lovaina la Nueva. Amable y cálido, me acogió en el Centro Tricontinental (CETRI) — que era su casa-estudio-centro —, me dio las indicaciones para averiguar las posibilidades de beca. Fui a la oficina de la Cooperación — por cierto fundada por un amigo y brillante sociólogo belga Guy Bajoit, que luego fue mi maestro y que conocía muy bien Bolivia pues fue militante del MIR — y me llevé los formularios impresos para aplicar desde casa. A la vez, en el mismo viaje, visité en París a Michael Lowy, quien me dijo que también estaría interesado y dispuesto a dirigirme la tesis en la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).

Cuando volví a La Paz con un cúmulo de información, procuré becas, lo que parecía misión imposible. Francia sólo las otorgaba a personas que supieran su lengua y que estuvieran interesados en agronomía o medicina — nada de ciencias sociales o humanidades. Mandé mi documentación a Bélgica, y una tarde soleada de marzo de 1996 me llegó un sobre que todavía guardo; lo abrí con las manos temblorosas: me estaban otorgando la beca para hacer un doctorado en la UCLouvain. Me sentí profundamente honrado, desafiado, confrontado; pensé en Otto Maduro y en Cristián Parker Gumucio, sociólogos referentes para mí que estudiaron en esa Universidad. No tardé más: en agosto empecé clases en Lovaina.

Universidad Católica de Lovaina (Bélgica)

Se dice que la vida profesional, para un académico, empieza después de que se defiende la tesis de doctorado. Es un poco exagerado, pero en mi caso la llegada a Lovaina significó un quiebre profundo. Aterricé en Bélgica sin saber francés, con una formación sociológica llena de vacíos y con una agenda sobre todo político-intelectual. No tenía un proyecto de investigación claro, que sí una intención militante contundente: quería

recuperar, visibilizar, honrar la experiencia del cristianismo de la liberación en Bolivia. Pensaba en tres mártires bolivianos, Luis Espinal, Néstor Paz Zamora, Mauricio Lefebvre, y sentía que su historia no había sido estudiada, eran desconocidos al lado de otros íconos de la izquierda cristiana como Camilo Torres o Monseñor Romero. Mi labor era *rescatarlos*, difundirlos, revalorizarlos. Estaban ausentes de mi vocabulario de entonces los términos "comprender" o "explicar"; lo mío era valorar, mostrar, dicho de otro modo: *pontificar*.

Tuve la fortuna de que me asignaran un tutor de tesis que no conocía América Latina, ajeno a toda militancia, riguroso en el límite de la obsesión con la metodología, brillante y sensible: Jean-Pierre Hiernaux. Con paciencia y vocación, él me condujo por los caminos de la sociología. Cuando yo le presentaba mis materiales de estudio, que eran las oraciones de Néstor Paz o de Luis Espinal (las mismas con las que alimentaba mi espiritualidad), me decía que las iba a analizar igual que si tuviera cualquier otro "contenido", una publicidad comercial, un eslogan político, una entrevista. Todos eran materiales para explicar algún fenómeno. Jean Pierre desarrolló con mucho empeño el método de análisis estructural y la teoría del simbólico social. En su tesis de doctorado — expuesta en tres volúmenes — sistematizaba el método, retomando los principios de la semántica estructural greimasiana pero releídos desde la sociología de la cultura. Además, construyó un sistema teórico articulado al método que buscaba comprender las estructuras de sentido detrás de la acción, explorar el origen de la movilización afectiva de los sujetos que los lleva a cumplir sus proyectos, en el marco de un modelo cultural (Hiernaux, 1977).

En los pasillos de la universidad, entre discusiones, seminarios y largas horas de lectura en biblioteca, empecé a formular el problema en otros términos. El primer párrafo de mi tesis resumía bien la búsqueda científica:

> Vamos a contar la experiencia de un grupo humano que para no transformar lo profundo tuvo que cambiar lo aparente. Vamos a mostrar los mecanismos a través de los cuales la gente lucha

> por mantener lo más intacto posible los sistemas de sentido profundamente anclados en sus dispositivos simbólicos; intenta salvarlos, dándoles nuevas formas, pero manteniendo viejas tensiones. El pedazo de historia que nos ocupa, siendo uno de los episodios más trágicos de los últimos 50 años en Bolivia, nos muestra los mecanismos a través de los cuales la gente adapta sus dispositivos psíquicos a nuevas circunstancias, tratando siempre de mantener, en un proceso normalmente subjetivo, lo más fiel posible lo que considera como más importante, aquello que no está dispuesto a abandonar.

Entre la década del 50 y los inicios de los años 70, un grupo de cristianos vivió en Bolivia una intensa y acelerada transformación de sus referentes religiosos que paulatinamente se modificaron hasta convertirse en argumentos que apelen a lo político y a lo religioso en algunos casos sin distinción (Suárez, 2001, p. 11).

Las preguntas que emergían fueron:

> ¿Por qué y cómo se dio este proceso de transición simbólica? ¿Por qué la gente radicaliza sus dispositivos simbólicos incluso hasta dar la vida por nuevos ideales? ¿Cuáles son los mecanismos de transformación? ¿Por qué esa evolución es posible? ¿Cuáles son los elementos que se mantienen y cuáles cambian en la construcción de un nuevo sistema de sentido? ¿Cuáles son los acontecimientos "externos" que pueden provocar la "activación" de ciertos códigos de referencia? ¿Cuáles son los dispositivos "internos" que tienen sensibilidad para esos cambios? (Suárez, 2001, p. 11).

La agenda estaba sentada. El problema teórico era entender los dispositivos de sentido — en discusión respecto de lo que se entiende por "religión" —, su evolución y sobre todo su transformación. Pero también movilizar el aparato metodológico observando materiales de los cristianos revolucionarios en Bolivia en los sesenta.

En suma, cuando defendí la tesis doctoral, me llevé dos marcas hacia adelante: por un lado, buscaba comprender los motivos de la acción, la manera cómo los creyentes construyen un sentido en sus prácticas; y por otro lado, la importancia del método como un instrumento que requiere de mucho trabajo y atención.

En el 2001 dejé Bélgica con el diploma doctoral en el equipaje para empezar el camino profesional de sociólogo de la religión.

Aterrizaje en México: entre Guanajuato y Michoacán

Durante unos años me instalé en La Paz, navegando entre la burocracia internacional como fuente salarial y la academia gozosa los fines de semana. Sentía una profunda frustración por no encontrar las condiciones elementales para una vida académica estable, sostenida y de tiempo completo. Decidí migrar. Llegué a México en el 2004, con mi esposa y mi primera hija de menos de un año. Fui contratado en la Universidad de Guanajuato como profesor-investigador, donde laburé un año y medio, para después trabajar el mismo tiempo en El Colegio de Michoacán. De ese período recuerdo una clase, una investigación y dos publicaciones.

En Guanajuato me invitaron a dar el curso que tenía un título amplio, ambiguo, en el que cabía todo: Taller de Herramientas para el Aprendizaje. No había un programa propiamente, así que tenía libertad para organizar contenidos según mi criterio. Los estudiantes eran de primer año de antropología y sociología, jóvenes de menos de veinte años deseosos de saber sobre las ciencias sociales en su primer contacto universitario. Recuerdo con especial cariño aquel seminario porque fue la oportunidad para desplegar todas mis estrategias para seducir a los alumnos al camino de la sociología. Quería que se enamoren de la observación, de la comprensión. En los objetivos escribí que, en términos formales, se trataba de "introducir a los estudiantes en el conocimiento desde las ciencias sociales", pero sobre todo buscaba "inculcar el gusto por el saber, por descubrir, aprender, ser curioso

e investigar para encontrar las respuestas a los fenómenos de la vida social". Más que un curso, sostenía,

> se trata de inculcar la capacidad de asombro y ofrecer herramientas elementales para aprender a mirar la sociedad con lentes científicos. El éxito del taller se verá en la medida en que los estudiantes hayan interiorizado la necesidad de observar más allá de lo aparente [...]. Es un seminario de iniciación que busca inculcar las primeras disposiciones hacia el *habitus* que todo cientista social debe tener.

Y así fue. Empezamos leyendo *El doble asesinato en la calle Morgue* de Edgar Allan Poe para despertar la curiosidad, combinando con lecturas de Peter Berger, Émile Durkheim, Pierre Bourdieu, Guy Bajoit. La segunda sección la nombré "observar, conocer, aprender, explicar", donde intercalábamos dos entradas: una lectura sociológica con una observación de lo real. Leímos *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* de Erving Goffman (1998) y vimos la película *Carandiru* (de Héctor Babenco), escuchamos a Joaquín Sabina y leímos textos de consumo cultural. Estudiamos autores que escribieron sobre la pobreza, y vimos *Feos, malos y sucios* de Ettore Scola. Salíamos a la ciudad a registrar lo que aparecía en la vida cotidiana, mientras recorríamos letras de notables académicos que habían teorizado sobre el tema. Fue un momento especialmente estimulante, sentía que crecíamos conjuntamente administrando teoría y observación. Se abría una ruta pedagógica. Desde ese momento supe que los estudiantes son tan importantes para uno como cualquier colega o cualquier libro de un destacado autor: el conocimiento es un resultado colectivo, fruto de la discusión y el debate.

En ese mismo período, incentivado desde distintos frentes por los estudiantes, una alumna me comentó que a su casa llevarían una virgen peregrina en una colonia popular en Guanajuato. Inquieto por entender qué sucedía, le pedí si podía invitarme. Fue descubrir un mundo que no conocía, el de la religiosidad popular. Mi atención estuvo concentrada en los

procesos político-religiosos, pero ahora aparecía el universo de lo popular. Afiné mis instrumentos de observación, retomé mis lecturas de Bourdieu sobre el campo religioso, movilicé mi conocimiento del análisis estructural, y procuré comprender el funcionamiento de ese evento religioso. Fue especialmente retador, pues la teoría de los campos, los agentes y el *habitus* religioso, era insuficiente para explicar el paso de la Virgen, por lo que tuve que crea un nuevo concepto: los agentes para eclesiales, que describiera con mayor precisión el fenómeno (Suárez, 2008b). Estaba sembrado el interés en un nuevo campo que no había explorado: las formas religiosas en ámbitos urbanos.

En ese mismo período, siguiendo el impulso metodológico de Jean-Pierre Hiernaux, di varias veces el curso sobre el método de análisis estructural de contenido en universidades en México y Bolivia. Ya instalado Zamora como investigador de El Colegio de Michoacán, utilizaba el instrumento para nuevos problemas confirmando sus aciertos y descubriendo sus límites; lo apliqué a la fotografía, la música, la literatura, la historieta. Para mis clases juntaba ejemplos pedagógicos, hasta que tuve una colección suficiente para armar un libro, invitando a varios colegas de distintos países a una reflexión colectiva sobre el método. Años más tarde, salió el libro *El sentido y el método* (Suárez, 2008a) con algunas traducciones, una entrevista a Hiernaux, varios capítulos, un glosario y dos textos míos, uno analizando las canciones de Joaquín Sabina y otro sobre la fotografía cristera. El texto fue una especie de vademécum del análisis estructural, utilizado en múltiples foros, seminarios y encuentros. Era, finalmente, una herramienta para explorar con detalle, rigor y profundidad los sistemas cognitivos que estaban en el origen de lo social.

Mi estancia en El Colegio de Michoacán llegó a su fin y se abrió una nueva etapa. Surgió una plaza en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM), a la que apliqué y tuve la fortuna de ser contratado. Me trasladé a CdMx en junio del 2007 con mi familia, ahora, además, con una niña recién nacida en Zamora, Michoacán.

La religión en la Ciudad Universitaria (UNAM)

En el concurso del IIS-UNAM presenté un proyecto que tituló "La devoción de la experiencia. Sociología de la creencia en México actual". En el planteamiento del problema recorría el estado de la cuestión religiosa en México y la discusión sociológica global, y aterrizaba con una serie de preguntas sobre la manera cómo se construye la creencia hoy en la modernidad mexicana, particularmente al interior del catolicismo: ¿cuáles son las características del modelo de relación con lo sagrado en la actualidad en grupos de tradición católica que están atravesados por la individuación y la desinstitucionalización? Partía de la hipótesis de que se estaba gestando un modelo en expansión basado en una relación con lo sagrado que denominé "catolicismo estratégico". Este modelo se estaría instalando en el sistema de sentido de los creyentes católicos mexicanos que, perteneciendo a un linaje eclesial, toman distancia con la institución; estaríamos ante un nuevo rol del individuo: la experiencia y emoción son el centro gravitacional de la fe.

La reflexión teórica retomaba la idea de la *Religión Invisible* de Thomas Luckmann (1976, p. 92) que cuestionaba la centralidad de la religión institucional en la sociedad moderna: "las creencias religiosas institucionalizadas en la iglesia ya no constituyen el núcleo evidente del estrato simbólico de la realidad", sostenía el autor. A la vez, me nutría de la idea de Michel de Certeau (1973, p. 136) cuando afirmaba que el "lenguaje religioso" oculta otro lenguaje que no enuncia explícitamente, "funciona de otra manera que no dice". El desafío era explorar más allá de los lugares y expresiones a las que estábamos acostumbrados. Finalmente, mis maestros Remy y Hiernaux tenían, con Émile Servais (1975, p. 90), una reflexión muy sólida sobre la naturaleza de lo religioso en la sociedad actual quebrando con lo que se había dicho hasta entonces:

> Nuestra opción teórica indica que no podemos limitarnos a considerar como "religioso" lo que es promovido como tal por las organizaciones socialmente reconocidas como depositarias

> de un cuasi monopolio de la definición del universo religioso y de la difusión de los bienes religiosos. Por el contrario, nuestro análisis implica considerar que es posible que, en ciertas condiciones, los simbólicos que se invertían anteriormente en formas oficialmente "religiosas" se invierten en otro momento en otras formas.

El desafío era volver a mirar lo religioso más allá, "en diversas tareas y dinámicas de la vida cotidiana" (Hiernaux; Remy, 1978, p. 101). Dicho de otro modo, se trataba de buscar la religión no en la iglesia, no en lo que por décadas se había definido a sí mismo como el lugar privilegiado de la fe, sino en lo ordinario, en la cotidianidad, en la experiencia vivida; en esos pilares se sostenía el concepto de *devoción de la experiencia*.

La investigación concreta la realicé en la Parroquia de la Resurrección en la colonia Ajusco (entonces administrada por un jesuita amigo mío de mis años universitarios del CRUC), en la CdMx, entrevistando a una veintena de creyentes católicos de distintas orientaciones. Una vez presentado el artículo resultado de la primera observación (Suárez, 2011), y como una necesidad institucional para renovar mi contrato en el IIS-UNAM, amplié el estudio no solamente a la iglesia católica sino que tomé como lugar de observación toda la colonia. El esquema teórico era similar, quería entender los sistemas de sentido religioso, pero ahora en una unidad analítica poblacional muy particular: era un lugar de reciente migración (cuatro décadas), con importante densidad de la vida urbana, pobre, con abundante comercio informal y problemas de inseguridad, y a la vez con un dinamismo religioso sorprendente. Los objetivos eran dibujar el escenario general para identificar los principales agentes sociales, lo que estaba en juego, sus interacciones, la oferta religiosa y las prácticas. Asimismo, profundizar en los sistemas de sentido religioso de los creyentes de distintas orientaciones, que permitiera dibujar el mapa religioso en Ajusco y a la vez discutir con el proceso global en México. Partía de la hipótesis de que el campo religioso en Ajusco, y en general en el país, se estaba reconfigurando tanto en sus formas como en sus contenidos; los fenómenos como la individuación de la

creencia, la desinstitucionalización y la pluralización del mercado religioso condujeron a que los creyentes se relacionen de manera diferente con lo sagrado, articulando distintas tradiciones y al mismo tiempo buscando respuestas a las angustias de la existencia. Las nuevas transacciones de sentido y los modelos culturales en juego obedecerían tanto al proceso global de recomposición de las referencias simbólicas como a las dinámicas locales e intercambios con distintas religiones.

Ajusco se convirtió en un gran laboratorio de observación que alimentó mis estudios durante más de diez años. El mundo religioso en un territorio de dos kilómetros cuadrados y 35.000 habitantes era de una riqueza enorme. Me encontré con una vitalidad y diversidad religiosa notable, estaban presentes la mayoría de las orientaciones que se encuentran en México, con agendas dinámicas, templos llenos, decenas de peregrinaciones, capillas con vírgenes y santos, fiestas, altares. Realicé muchas entrevistas en profundidad; observación participante en varios eventos; registros fotográficos con más de 2.000 tomas; colección de afiches, boletines, archivos; geolocalización de lugares sagrados y de trayectorias barriales de imágenes. Como tuve la suerte de estar varios años atento a lo que sucedía en Ajusco, pude registrar la evolución de algunos puntos clave, como el Monumento a la Piedra, mismo que documenté su progresión, crecimiento y muerte (Suárez, 2017).

La enorme cantidad de información dio como resultado artículos y capítulos. Sin embargo, el documento más completo fue el libro *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México* (Suárez, 2015a). La riqueza empírica me llevó a un giro que marcó mi acercamiento metodológico y, por supuesto, modificó el propio estudio. Por un lado, me vi con un enorme acervo fotográfico que no terminaba de sacar provecho en el libro central salvo como soporte ilustrativo. Me quedó claro que una foto no ilustra, explica, así que tenía que darle otra salida. Organicé las tomas, les di un orden, escribí varias páginas, y publiqué un segundo libro cuyo insumo básico eran las imágenes que se llamó *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*

(Suárez, 2012). El texto devino en un video que también enseñaba y explicaba el fenómeno.[1] Por otro lado, decidí que había que utilizar la tecnología disponible en la época — estoy hablando del año 2015 — para mostrar la información recogida y dibujar con mayor claridad el fenómeno religioso en el lugar. Diseñé una página web y un CD que acompañaba el libro, y ahí se podía apreciar muchas imágenes, testimonios, y tránsitos georreferenciados que permitían una aprehensión distinta.[2] Me quedó claro que, metodológicamente, ya no podía seguir haciendo sociología de la manera tradicional; había que incorporar la imagen, la narración, el movimiento, la referencia geográfica, el sonido al estudio. Sólo así se podía dar cuenta de la riqueza de lo observado.

Luego de penetrar profundamente en la lógica religiosa en ámbitos populares, partí hacia una investigación de contrapunto. El estudio de Ajusco mostraba que en la CdMx cohabitaban múltiples expresiones religiosas, y que existe una directa correlación con el espacio social, territorio y opciones religiosas; emergían cuatro conclusiones: en la colonia la vida religiosa es intensa y dinámica; la diversidad es notable abarcando desde templos orientales, hasta Testigos de Jehová, sin embargo, el catolicismo popular es la base en la que reposa el grueso de la experiencia religiosa (que va desde la sacralización del territorio a través de cruces, capillas, vírgenes peregrinas, etc., hasta las fiestas patronales); en un clima de individuación y de desinstitucionalización, la figura del creyente es fundamental, pues es el responsable de la construcción de su agenda religiosa, para lo cual acude al menos a tres tradiciones — matrices culturales — a elección: el catolicismo (en su versión de religiosidad popular o de teología católica convencional), imágenes y referencias del mundo prehispánico, y referencias a lo que globalmente se llama Nueva Era (la energía, el cosmos, el equinoccio, etc.). Esta investigación llevó a proponer la idea de un *habitus flexible* como la

1 Disponible en: https://youtu.be/ZhA6z2PoyE0. Consultada el: 18 feb. 2026.

2 Disponible en: https://hugojosesuarez.com/creyentesurbanos/site/index.html. Consultada el: 20 en. 2026.

base sobre la cual reposan las posibilidades de combinación de contenidos que realizan los creyentes a la hora de dar sentido a su experiencia de fe.

Si bien aquel estudio permitió hallazgos sugerentes, se limitó a la radiografía del lugar analizado (una colonia popular altamente urbanizada y de relativa reciente creación). La nueva búsqueda tenía que ser contrastante. La Condesa es un espacio que tiene larga historia en la ciudad desde inicios de la era republicana, vivió en las últimas tres décadas un acelerado proceso de gentrificación convirtiéndose en el polo moderno de la CdMx donde se experimentan nuevos estilos de vida y protocolos de urbanidad cercanos a países europeos (como el uso de bicicletas, los parquímetros, el trato a las mascotas, spa, etc.). La población es más bien joven, de ingresos elevados y prácticas que responden a una clase alta emergente. En este contexto, quería indagar sobre el tipo de religiosidad: ¿cuáles son las características del creyente urbano en La Condesa? ¿Cuáles son las formas religiosas? ¿Cómo se vive la fe?

La investigación fue un emprendimiento particular porque la fotografía estuvo desde el principio en el diseño, e intenté otra entrada analítica. El libro que resultó de ese trabajo lamentablemente no fue aceptado para ser dictaminado por contener demasiadas imágenes, pero salieron dos artículos y un video que reflejan lo descubierto (Suárez, 2020, 2024). El otro elemento capital de dicha pesquisa fue que en septiembre del 2017 sucedió el terremoto que golpeó dramáticamente algunas zonas de la ciudad. En La Condesa cayeron varios edificios, lo que implicó ponerme otras preguntas más: ¿cómo hacer sociología en un contexto de drama? ¿Cómo administrar las emociones? ¿Qué datos "surgen" de una situación de emergencia? ¿Qué sociología ante la tragedia? Había muchos temas qué pensar.

Paralelamente, en aquellos años (2008-2017) mis cursos en el posgrado de la UNAM fueron sobre sociología de la religión, pero tomando como lugar de observación la colonia Ajusco y luego La Condesa. Salíamos con los estudiantes a caminar por las calles recogiendo información y analizándola luego en el aula. A la vez, continué con el curso de análisis estructural de contenido. Además, con mis colegas Karina Bárcenas Barajas

y Cecilia Delgado-Molina, decidimos crear el Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea. Se trataba de lo que en el IIS-UNAM respondió al formato de "seminario institucional", como un espacio de debate de especialistas convocados sobre un tema para tratarlo en profundidad. El seminario era anual y temático, nos reuníamos una vez al mes invitando a un colega a que exponga su punto de vista, que era discutido entre todos, y al final impulsábamos una publicación colectiva. Sentíamos que había temas que la socio-antropología de la religión en México no había puesto suficiente atención, y pretendíamos llenar ese vacío. El primer año lo dedicamos a los métodos para aprehender lo religioso (Suárez; Bárcenas Barajas; Delgado-Molina, 2019), el segundo a la ciudad como lugar de producción y reproducción de creencias (Suárez; Bárcenas Barajas; Delgado-Molina, 2021), el tercero al género y la religión.

Entre los cursos de la UNAM, el seminario institucional, las discusiones en la Red de Investigaciones del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), los encuentros en la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL), y los congresos de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR), fui sometiendo ideas, presentando resultados parciales, cuestionándolos y probándolos, explorando nuevas lecturas, comparando experiencias, testeando conceptos, aprendiendo métodos. El intercambio, siempre al interior de colectividades, me permitió algunos desplazamientos analíticos que explicaré adelante.

El paréntesis sabático en Nueva York

Uno de los privilegios de trabajar en la UNAM es que cada seis años, el séptimo los académicos tenemos un sabático. Es un derecho, no una concesión, así que yo lo aproveché y planifiqué desde mi primer día de trabajo en la Universidad. Entre el 2013 y 2014 estuve como investigador visitante en Columbia University, en Nueva York. Alejado de las responsabilidades administrativas, en un contexto intelectual completamente distinto y gozando de una libertad ilimitada, decidí absorber como esponja lo que la

nueva atmósfera aportaba. No tuve propiamente un proyecto de investigación puntual, sino una desenfadada intención: observar, reflexionar y escribir. Así, sin más libreto, compromiso o producto que entregar. Fueron muchas horas las que dediqué a caminar la ciudad, tomando fotos, escribiendo como profesional de la palabra en los cafés, asistiendo a seminarios y leyendo autores que no conocía o en los cuales nunca me había detenido. Descubrí a Sudhir Venkatesh, leí a Richard Sennett, volví a Philippe Bourgois y Marshall Berman, dialogué con Claudio Lomnitz — académico receptor de mi estancia. Cada lectura, seminario, discusión o observación me remitía a mi pasado sociológico, a mis lecturas, a mis tensiones. Decidí escribir dos textos que vale la pena traer a colación: *Un sociólogo vagabundo en Nueva York* (Suárez, 2015b) y *La Paz en el torbellino del progreso. Transformaciones urbanas en la era del cambio en Bolivia* (Suárez, 2018). El primero era una suerte de diario que recogía las impresiones espontáneas de la experiencia neoyorkina, y el segundo se trataba de una investigación atrevida que emprendí volviendo a México. Me explico.

En el sabático hice una autoevaluación de mi trayectoria, de mis tensiones humanas y académicas no resueltas, mis miedos y cautelas, y decidí, por un lado, darle otra naturaleza a la escritura en mi trabajo, y por otro, explorar mi propio pasado. Inscribí un proyecto de investigación en el IIS-UNAM en el cual exploraría la transformación de la vida urbana en la ciudad de La Paz, mi lugar de origen. En esos años la urbe había cambiado profundamente por el proceso sociopolítico, y en especial mi barrio de infancia, San Miguel, que, de ser una periferia clasemediera, devino en el polo comercial dinámico, muy similar a lo sucedido en La Condesa en CdMx. Pero, además, me permitiría juntar lo que hasta entonces corría por torrentes paralelos: la sociología, la fotografía, la narrativa, el cine, la literatura. El resultado fue el texto que considero que es un aporte, pero sobre todo me permitió corroborar que hay muchas maneras de construir conocimiento en ciencias sociales.

Ya de vuelta en la UNAM, propuse varios cursos de etnografía, tratando de presentarla como un método sociológico olvidado en México — o

más bien de propiedad exclusiva de antropólogos. Con mis estudiantes viajé a Oaxaca y Veracruz para ejercicios etnográficos, recorríamos los pueblos mirando y registrando, intercambiábamos ideas e interpretaciones. Me quedó claro que, al menos desde lo que yo quería hacer, la escritura y la fotografía tenían que estar en el centro. Era urgente un desplazamiento analítico, lo que modificaba, a la vez, mi aprehensión de lo religioso.

El autoexilio parisino

En el 2017 viví un dramático asalto que me cambió la vida. Esa situación extrema me llevó a repensarlo todo, desde el sentido de la carrera profesional, hasta mis pertenencias, mi migración, mis instrumentos de análisis, mis prioridades. Decidí que necesitaba un tiempo de reposo, distancia con la violencia en México. Gané la cátedra Alfonso Reyes en el Instituto de Altos Estudios en América Latina (IAEAL) en París, por lo que me instalé en aquella ciudad por dos años gozando de una comisión académica otorgada por la UNAM. Los primeros seis meses ofrecí dos cursos, uno sobre sociología de la religión en América Latina, y otro sobre el método de análisis estructural aplicado a canciones latinoamericanas.

Mientras apaciguaba el alma y recuperaba el aliento, daba clases a estudiantes de distintos lugares interesados en las dinámicas culturales del continente. Además, retomé las pláticas con colegas de la escuela de sociología francesa. Tuve intensos intercambios con Franck Poupeau y participé en seminarios sobre Pierre Bourdieu — incluso escribí luego un libro sobre el tema (Suárez, 2022a); intercambié ideas con Christophe Giraud, sociólogo de la familia y la individuación; compartí con Geoffrey Pleyers, especialista en movimientos sociales; con Danilo Martuccelli, sobre las gramáticas del individuo y la teoría social. Organicé varios eventos y retomé conversaciones con autores de otra generación, como Michael Lowy sobre lo religioso, Yvon Le Bot sobre política y etnicidad; escuché a Alain Touraine, a Marc Augé, a Maurice Godelier. Sin duda fue una oportunidad para intercambiar y aprender.

Cuando terminaba el segundo semestre del 2018, unos colegas franceses, sociólogos de la religión, me comentaron que estaban empezando una investigación colectiva sobre catolicismo y migración en Francia. Eran unos diez académicos interesados en comprender la mutación que implicaba la presencia de varias comunidades de múltiples orígenes en el campo religioso. Había quien se ocupaba de peruanos, de vietnamitas, de polacos, pero nadie de mexicanos. Me invitaron a participar con ellos. Acepté gustoso, aunque con una agenda un poco distinta; mi objeto no sería la transformación en Francia sino la trayectoria de los creyentes en la Virgen de Guadalupe en París. Me puse las siguientes preguntas y objetivos: ¿cómo viven la experiencia religiosa los guadalupanos avecinados en París? ¿Cuál es su trayectoria religiosa? ¿Cuál es el impacto de la migración en su creencia en la Virgen y qué relación mantienen con la imagen? ¿Cómo elaboran o reconstruyen sus sistemas de creencias? ¿Cuáles son sus estrategias para producir y reproducir su religiosidad? El objetivo era estudiar el tipo de experiencia religiosa que viven los migrantes guadalupanos en sus distintas dimensiones:

1) Analizar la experiencia religiosa de los migrantes guadalupanos poniendo atención en la manera cómo se construye, reconstituye y modifica luego del proceso migratorio.
2) Analizar las interacciones, las formas de festejos (el rol y la naturaleza de la fiesta), la alimentación de la fe y la vida colectiva de los creyentes.
3) Explorar cuál es la plataforma que sostiene su experiencia religiosa, los lugares públicos o privados, los objetos, los ritos, los momentos.
4) Explicar cómo se presenta la imagen de la Virgen de Guadalupe, sea en expresiones oficiales, iniciativas personales, económicas o culturales y qué rol juega en la vida de los creyentes (Suárez, 2023, p. 36).

La investigación develó la complejidad de la migración en un lugar que recibe pocos mexicanos, la plataforma de reproducción de la devoción centrada en fiestas del 12 de diciembre — día de la Virgen —, la necesidad de ajustes en los dispositivos de creencias para, por un lado, mantener continuidad con el origen y pasado religioso, y por otro lado, la adecuación-transacción con la nueva oferta del universo religioso de acogida. Pero a la vez, el proyecto partió con la fuerza de la fotografía, el video, el sonido y la narrativa, como aliadas del saber y no como impedimento. En el libro *Guadalupanos en París* (Suárez, 2023), introduje una serie de códigos QR que enviaban a videos, fotos y audios, y todos estaban reunidos en una página web que permitía múltiples rutas de acceso al tema, considerando al lector también un consumidor inquieto y autónomo que podía adentrase el laberinto de esa experiencia desde lo visual, lo intuitivo, o si quería, lo teórico y metodológico.[3]

En continuidad con lo vivido en el sabático neoyorquino, además elaboré una bitácora sistemática y nutrida, que se publicó como *París a diario* (Suárez, 2022b), donde recogía la cotidianidad, las reflexiones, los libros, las discusiones, los desencuentros, las sorpresas, las fantasías, en fin, la vida paralela de un investigador. Ese volumen me incentivó a la búsqueda que impulsaría llegando a México.

Volver a Ciudad de México

La pandemia del COVID-19 irrumpió terminando mi estancia en París. Entre el 2020 y el 2022, viví un año sabático en Bolivia en un ambiente apocalíptico que puso al planeta de rodillas. Cuando el virus empezaba a amainar su rudeza, me reinstalé en México para retomar la vida académica. Iniciaba un proyecto nuevo como el resultado de las reflexiones del lustro anterior. Impulsé tres iniciativas. Primero, inscribí el IIS-UNAM el proyecto de investigación "Abrir la sociología". Partía de un diagnóstico de

3 Disponible en: https://sociologiavagabunda.sociales.unam.mx/. Consultada el: 20 en. 2026.

la manera dominante cómo se practican las ciencias sociales, la homogeneidad en las formas de expresión, la tiranía del *paper* como único formato válido para la ciencia, la confianza ciega en el proceso de dictaminación doble ciego, la división tajante entre sociología y literatura. Proponía con urgencia retomar otras lecturas de la disciplina, autores que plantearon los problemas del conocimiento como Luis González y González o Edgar Morin, buscar diálogos con las humanidades, con las imágenes, con las narraciones de otras vertientes. Empezar a construir puentes y no trincheras disciplinarias que permitan una sociología acorde a las exigencias de este tiempo, que reflejen la sociedad actual y que la expliquen mejor. El proyecto fue de la mano del curso de Sociología Narrativa que ofrecí desde el 2022 hasta el 2025 en el posgrado de la UNAM. Retomando las premisas sobre el desfase entre sociología y sociedad, y la necesidad de un desplazamiento analítico, revisamos otros autores; profundizamos en lo visual, estudiamos las autobiografías; leímos los diarios sociológicos de viajes o vida; discutimos los temas clásicos de la subjetividad, las emociones, el cuerpo, el dolor. El tercer pilar de este tiempo reflexivo fue el seminario institucional Explicar y Narrar: Nuevas Poéticas para la Investigación que coordinamos con Laura Montes de Oca de la Universidad de Calgary, que devino rápidamente en un espacio que recibía a literatos, fotógrafos, narradores, antropólogos, sociólogos, artistas, ensayistas, cineastas, novelistas y más, que tenían la inquietud de explicar sus contextos desde sus oficios, intereses, especialidades, talentos y sentimientos. Fue un viaje fascinante que llevó a ponerle atención a temas como el proceso creativo, la imaginación en las ciencias sociales, el rol de la escritura, la natural modificación del objeto de estudio acorde a los instrumentos desde dónde se lo construye. Aparecieron nuevos autores — o antiguos pero releídos — de distintas vertientes, como Gabriel Gatti, Ivan Jablonka, Didier Eribon, Miguel Covarrubias, Alfonso Reyes. Los intercambios fueron tan estimulantes que decidimos promover un libro colectivo que se encuentra en proceso de publicación donde se recoge parte de las ideas que circularon en ese espacio.

Estos intercambios me llevaron a repensar el tema religioso. ¿Cómo dar cuenta del proceso de fe de la gente en un ambiente intelectual de renovación? Varios colegas de distintas academias pusieron temas capitales: cómo estudiar las emociones religiosas, los objetos y materialidades, los altares domésticos, las imágenes, etc. Conjuntamente con Gustavo Morello de Boston College impulsamos el Seminario Internacional de Sociología de las Religiones. La intención era entrevistar a colegas con importante trayectoria en el campo que compartan cuáles fueron sus inquietudes, sus conceptos, sus lugares de formación y sus maestros, sus aportes. Estaba claro que mirar al pasado iba a ayudar a entender el tipo de sociología de la religión que se requiere en el presente. El proyecto de investigación vinculado al seminario llevó el mismo nombre, lo inscribí en el IIS en el 2024 y se ponía las mismas preguntas. Empezó con un repaso de los ciclos de producción de la sociología de la religión en América Latina desde mediados del siglo XX hasta nuestros días, para dibujar cuáles son las características de la disciplina en la actualidad. Para ello, con María Pilar García Bossio de la Universidad Católica Argentina (UCA), coordinamos un número temático de la revista *Social Compass* donde invitamos a colegas latinoamericanos jóvenes de la ACSRAL a que reflexionaran sobre qué y cómo están investigando sobre lo religioso en sus países. El prólogo que escribimos con Pilar García daba cuenta de una nueva manera de aprehender lo religioso y de una mutación de sus formas en este nuevo ciclo (García Bossio; Suárez, 2024). En continuidad y concordancia con lo anterior, a partir del 2026, empecé un seminario en el posgrado de la UNAM que titula Cine y Sociología de la Religión en América Latina, cuyo objetivo es preguntarse sobre qué se dijo desde el celuloide sobre lo religioso y qué reflexionaron los académicos. Esta parece que será una veta que puede crecer y dar nuevos frutos.

Hacia adelante

En sociología la autobiografía tiene distintas expresiones, desde la crítica utilizando el dispositivo teórico para explicar la propia historia (Bourdieu,

2006; Bajoit, 2009), hasta el repaso razonado del aporte intelectual (Morin, 2015; Frank, 1991). Al medio la vida cotidiana (Hoggart, 1991; Berman, 2009), los recuerdos (Jablonka, 2019; Eribon, 2025), la política (Cardoso, 2013), la novela (Zermeño, 2014), y más. En México, algunos pensadores acudieron a la autobiografía sistematizando su aporte en el mundo de las ideas (Vasconcelos, 2021; Novo, 1998; Castañeda, 2015). Roger Bartra escribe su libro titulado *Mutaciones: autobiografía intelectual* (2022), donde emprende la búsqueda del "nudo" formado por tres hilos que constituyen la base de su vida académica.

Luego de estas páginas escritas, a mis cincuenta y seis años — todavía "joven" para un ejercicio de ese tipo —, me pregunto con Bartra sobre el nudo que compone mi trabajo. Difícil descifrarlo o desenredarlo. Una entrada sería evaluar la evolución en períodos de interés científico: la religión como eje de la política en la teología de la liberación (primeros años); la religión popular (particularmente en contextos urbanos); la religión más allá de lo que se define como religioso (voltear hacia el cine, la literatura, etc.). Un eje transversal son las estructuras de sentido que están en el origen de la acción, y la preocupación por el método como indispensable herramienta para realizar mejor nuestro trabajo.

Pero quizás sea más interesante reflexionar sobre las pasiones que me movilizan: la curiosidad de saber por qué la gente hace determinadas cosas, cuáles son las razones profundas, qué hay detrás de lo que aparece como evidente. Si bien esa máxima se aplica para cualquier situación social, el fenómeno que más me atrajo fue la religión. Ese cosquilleo intelectual conlleva la necesidad casi obsesiva de observarlo todo, en todo momento, en toda circunstancia. No hay nada aburrido para un sociólogo, no hay día que no se pueda sacar provecho de lo vivido.

Un segundo demonio interno es la necesidad de escribir. En el primer semestre de mi vida de estudiante universitario, un profesor nos invitó a llevar un diario. Hice la tarea con esmero — hasta hoy —, intercambiando con la redacción de cartas a mi familia que vivía lejos. La necesidad de contar, de dar orden al desorden, de construir relatos, de voltear en las letras

lo que pasó por el cuerpo (la vista, los oídos, los olfatos, la piel), se convirtió en una práctica cotidiana. Escribía sobre las películas que veía, sobre las lecturas, las conferencias, las marchas, los paseos, los encuentros. Todo devenía en letras, palabras, frases, párrafos, historias. Luego aprendí que escribir tiene que ver con el método, con la sistematización, con la reflexión sobre el orden, los contenidos, las estructuras, el sentido.

Por último, la imagen, la necesidad de ver. Desde joven caminé con una cámara en la mano, y aunque no la tuviera, repetía la frase que una vez me dijo una amiga: "las mejores fotos se toman sin cámara". Sin reflexionarlo, en cada investigación científica iba recolectando imágenes que me permitieran recordar, comprender, describir, narrar. Por lo mismo me interesé en por qué los creyentes quedan seducidos, encantados por imágenes de yeso que devienen en el centro de sus vidas. Supe que la vida de las imágenes es reflejo de la vida de los creyentes.

La sociología vagabunda que vengo impulsando ahora, sigue interesándose por el sentido profundo de la acción, por las estructuras cognitivas que la sostienen, pero articulando la triada mirar, registrar y escribir, particularmente sobre el mundo religioso.

En algunos autores es posible encontrar la coherencia, el hilo conductor en una historia intelectual. A veces fluye, a veces cuesta más. En mi caso, prefiero pensar en la trayectoria como un malabarista que encuentra el equilibrio entre el impulso, la razón y el azar. En el centro, está la creación, la idea, el libro, el artículo; el "fruto" al que se referían los evangelistas que es, al final del día, nuestra tarjeta de presentación y la huella de nuestro paso en el tiempo.

Referencias bibliográficas

BAJOIT, Guy. *Socio-analyse des raisons d'agir.* Études sur la liberté du sujet et de l'acteur. Québec: Presses de l'Université Laval, 2009.

BARTRA, Roger. *Mutaciones:* autobiografía intelectual. Barcelona: Debate, 2022.

BERMAN, Marshall. *On the town:* one hundred years of spectacle in Times Square. London; New York: Ed. Verso, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2006.

CARDOSO, Fernando Henrique. *O improvável presidente do Brasil:* recordações. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CASTAÑEDA, Jorge G. *Amarres perros:* una autobiografía. Ciudad de México: Alfaguara, 2015.

CERTEAU, Michel de. *L'absent de l'histoire*. Paris: Repères-Mame, 1973.

ERIBON, Didier. *Sociobiographie:* entretien avec Geoffroy Huard. Paris: Flammarion, 2025.

FRANK, André Gunder. *El subdesarrollo del desarrollo:* un ensayo autobiográfico. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, 1991.

GARCÍA BOSSIO, María Pilar; SUÁREZ, Hugo José. Religious Expressions and Forms of Belief in Latin America in the 21st Century. *Social Compass*, v. 71, n. 4, p. 545-84, 2024.

GOFFMAN, Erving. *Internados:* ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1998.

HIERNAUX, Jean-Pierre. *L'Institution Culturelle:* systématisation théorique et méthodologique. 1977. Tesis (Doctorado) – Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1977. 3 v.

_____; REMY, Jean. Rapport de sens et rapport social, Eléments pour une problématique et une perspective d'observation. *Recherches Sociologiques*, v. 9, n. 1, p. 101-131, 1978.

HOGGART, Richard. *33 Newport Street:* autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises. Paris: Gallimard; Seuil, 1991.

JABLONKA, Ivan. *En Camping-car*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019.

LUCKMANN, Thomas. Religión y persona en la sociedad moderna. *In: FÜRSTENBERG, Friedrich (org.). Sociología de la religión*. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 89-105.

MORIN, Edgar. *Au rythme du monde:* un demi-siècle d'articles dans "Le Monde". Paris: Archipoche, 2015.

NOVO, Salvador. *La estatua de sal*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.

REMY, Jean; HIERNAUX, Jean-Pierre; SERVAIS, Émile. Formes religieuses en transformation. Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques. *Changement social et Religion. Actes de la 13ème Conférence International de Sociologie Religieuse*, París, p. 87-110, 1975.

SUÁREZ, Hugo José. *¿Ser cristiano es ser de izquierda?* Sociología de las transformaciones simbólicas de los cristianos de los años 60 en Bolivia. 2011. Tesis (Doctorado en Sociología) – Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2001.

_____ (org.). *El sentido y el método*. Sociología de la cultura y análisis de contenido. Ciudad de México: UNAM; El Colegio de Michoacán, 2008a.

_____. Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Aubervilliers, v. 53, n. 142, p. 87-111, 2008b.

_____. Un catolicismo estratégico. *In:* HIGUERA, Antonio (org.). *Religión y culturas contemporáneas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Aguascalientes; RIFREM, 2011. p. 273-291.

_____. *Ver y creer.* Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco. Ciudad de México: UNAM; Instituto de Investigaciones Sociales; Quinta Chilla Ediciones, 2012.

_____. *Creyentes urbanos.* Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México. Ciudad de México: UNAM; Instituto de Investigaciones Sociales, 2015a.

_____. *Un sociólogo vagabundo en Nueva York*. La Paz: Editorial 3600, 2015b.

_____. Vida y muerte de un peñasco. *In:* KURI, Patricia Ramírez (org.). *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal*. Ciudad de México: UNAM; Instituto de Investigaciones Sociales, 2017. p. 661-682.

_____. *La Paz en el torbellino del progreso.* Transformaciones urbanas en la era del cambio en Bolivia. Ciudad de México: UNAM; Instituto de Investigaciones Sociales, 2018.

_____. Cuautla # 931. Distintas maneras de ser católico de clase media alta en la Ciudad de México. *Encartes*, Ciudad de México, v. 3, n. 5, p. 146-163, 2020.

_____. *Bourdieu en Bolivia*. La Paz: Editorial 3600, 2022a.

_____. *París a diario*. Ciudad de México: UNAM, 2022b.

_____. *Guadalupanos en París*. Ciudad de México: UNAM; Instituto de Investigaciones Sociales, 2023.

_____. Imágenes de la fe. Sociología visual de la colonia La Condesa en la Ciudad de México. *Encartes*, Ciudad de México, v. 7, n. 13, p. 239-251, 2024.

_____; BÁRCENAS BARAJAS, Karina; DELGADO-MORINA, Cecilia (org.). *Estudiar el fenómeno religioso hoy:* caminos metodológicos. Ciudad de México: UNAM; Instituto de Investigaciones Sociales, 2019.

_____; _____; _____ (org.). *Formas de creer en la ciudad*. Ciudad de México: UNAM; Instituto de Investigaciones Sociales, 2021.

VASCONCELOS, José. *Ulises criollo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2021.

ZERMEÑO, Sergio. *Las trampas de la belleza*. Ciudad de México: Ed. Miguel Ángel Porrúa, 2014.

Religión experimentada, religiones estudiadas

Ari Pedro Oro
Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS) – Brasil

Clifford Geertz (2012, p. 92) afirmó que el ejercicio de historizarse puede convertirse en un "tipo de cosa incómoda de hacer" porque "cuanto más lejos te desplazas desde el principio, más cerca llegas del final".

En este texto realizo una tarea epistemológica de autorreflexividad acerca de algunas situaciones personales, de vivencias y experiencias, de colegas, autores y grupos de investigación que me condujeron y me motivaron a privilegiar la religión, con sus diversas interfaces, como tema preferente de mis investigaciones antropológicas. Se trata de una actividad que, contrariamente a lo que Geertz señala, constituye, para mí, menos una "cosa incómoda de hacer" y más una tarea placentera, pues moviliza sentimientos y recuerdos de varios momentos destacados de mi vida y carrera profesional.

Comienzo hablando de las experiencias asociadas a la religión vividas en la infancia y la adolescencia, pues son necesarias para entender el espacio y el lugar que el tema ocupó en mi actividad antropológica.

La familia, el vicario y el seminario

Primogénito de una familia católica practicante y fervorosa, viviendo en una pequeña ciudad del extremo oeste de Santa Catarina llamada Descanso, fui llevado a la iglesia desde niño y con siete años comencé a cumplir la función de monaguillo, algo no tan evidente en una época en que del monaguillo se esperaba que durante la misa respondiera en latín a las intervenciones del

celebrante. El vicario del lugar, el padre Francisco Masure, era un misionero belga, de la Orden del Sagrado Corazón de Jesús, que actuó en la localidad durante 33 años, entre 1949 y 1982. Él demostraba mucho aprecio por mi familia y muchas veces se dirigió a mí diciendo que yo tenía vocación para el sacerdocio. Por su intermediación, a finales de 1961 llegó a Descanso una monja de Chapecó, de la Congregación de las Hermanas de San Vicente de Paúl, para incentivar nuevas vocaciones sacerdotales. El vicario y mi padre decidieron que yo sería enviado al seminario. Unos meses después mi padre me puso en el autobús con destino a Chapecó, sede de la diócesis de la región del extremo oeste de Santa Catarina y donde se ubicaba el seminario.

Era marzo de 1962 y yo tenía diez años y ocho meses. Obviamente que se trató de un cambio radical en mi vida. Si hasta entonces me ocupaba con clases por las mañanas y por las tardes algún estudio, pero, sobre todo, muchas y diferentes actividades lúdicas, que incluían pescas, juegos y paseos diversos, ahora, en el seminario, el ritmo era otro, con sus horarios rígidos, aplicación en las clases y dedicación en los estudios, divisiones de tareas diarias según la edad, en un ritmo de vida vivido exclusivamente intramuros. En cuanto a la religión, se trató de una profundización de reflexiones y vivencias experimentadas desde la temprana edad.

Fueron siete años de permanencia en el Seminario Menor de Chapecó, siendo los últimos de ellos bastante difíciles debido a dudas y cuestionamientos de diferentes órdenes, surgidos especialmente por las expectativas creadas a raíz de los cambios en la Iglesia resultantes del Concilio Vaticano II (1962-1965). Esto no impidió, sin embargo, que el rector del seminario me indicara para el seminario mayor en Viamão, Río Grande del Sur, donde inicié el curso de Filosofía. Después de tres años abandoné el seminario y la carrera sacerdotal.

En Viamão encontré una estructura menos rígida que en Chapecó. Además de las actividades diarias de mucho incentivo al estudio, había espacio y momentos para reflexiones y discusiones en pequeños grupos. La atención estaba bastante centrada en los documentos conciliares. Aguardábamos una renovación no solo de los rituales, sino también de la

eclesiología. Algunos de nosotros, entonces seminaristas de la Diócesis de Chapecó, esperábamos, por ejemplo, mayor atención y acogida por parte de la jerarquía eclesiástica de las creencias y celebraciones populares. Imaginábamos una iglesia más comprometida con los pobres y menos con la clase hegemónica, a pesar de que estaban en evidencia en ese período las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Pero, jóvenes que éramos, también deseábamos que ocurriera la abolición del celibato y la ordenación de mujeres al sacerdocio. De cierto modo, pensábamos en la misma dirección de las ideas que diez años más tarde Leonardo Boff (1981) pondría en el libro *Iglesia: Carisma y Poder*. Abandonamos el seminario cuando concluimos que la mayor parte de nuestras expectativas de renovación eran utópicas. Así, fuimos 36 niños que comenzamos el seminario menor en Chapecó, en 1962; y 6 jóvenes que fuimos a Viamão en 1979. Algunos años después todos abandonamos el ideal sacerdotal.

La pesada estructura de la iglesia, de poca maleabilidad, me marcó bastante y fue siempre una de las primeras cuestiones que consideré en mis investigaciones sobre iglesias y religiones.

Saliendo de la religión y reencontrándola

Dejar el seminario significaba también, hasta cierto punto, dejar en segundo plano la religión. Finalicé el curso de Filosofía en Palmas, Paraná, y en 1974 inicié la maestría en Filosofía, en la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur (PUCRS). Leía con especial dedicación a los filósofos existencialistas, entre ellos Jean-Paul Sartre, Albert Camus y sobre todo Martin Heidegger. Mi atención estaba más centrada en la existencia y la inmanencia que en la teodicea y la trascendencia. Sin embargo, la asignatura de Antropología Cultural, impartida en el mencionado posgrado por el ex jesuita Reinholdo Ullmann, constituyó para mí un punto de inflexión. Me descubrió el interés por nuevas culturas y nuevas visiones del mundo. Para profundizar mi conocimiento antropológico cursé, simultáneamente a la maestría, entre los años 1977 y 1978, el único curso de Antropología

que entonces existía en Río Grande del Sur, el Curso de Especialización en Antropología Social de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS). Tuve el privilegio de tener como profesores a Claudia Fonseca, Ruben Oliven, Pedro Ignacio Schmitz, Silvio Coelho dos Santos y Sérgio Teixeira. Las enseñanzas de estos maestros produjeron en mí el deseo de conocer y vivir *in situ* la experiencia de la alteridad cultural. La oportunidad apareció cuando, en condición de profesor de la PUCRS, fui invitado a dar clases en el Alto Solimões, en el Campus Avanzado que entonces esta institución poseía en la ciudad de Benjamín Constant, Amazonas. Me designaron la asignatura de Geografía Humana, que impartí a profesores locales que, a su vez, actuaban en escuelas primarias ribereñas.

El Alto Solimões es también el territorio de los indios Tikuna, hoy con cerca de 74.000 habitantes distribuidos en decenas de comunidades. En la época, aproveché los momentos libres de la docencia para visitar algunas aldeas, hacer algunas entrevistas y recoger material etnográfico. No tardé en asumir este campo etnográfico como objeto de mi disertación de maestría. Retorné dos veces más junto a los Tikuna en condición de investigador para ampliar la etnografía que culminó con la defensa de la disertación, en 1977, y en su publicación posterior con el título *Tukuna, vida o muerte* (Oro, 1978). La perspectiva analítica seguía la teoría de la fricción interétnica propuesta por Roberto Cardoso de Oliveira (1972) a partir de investigaciones realizadas en los años 1960 precisamente sobre los Tikuna.

El último capítulo de la disertación versó sobre un movimiento mesiánico entonces en desarrollo entre los Tikuna y demás habitantes de la región. Aunque no fuera mi intención inicial ceñirme al estudio de la religión, no había cómo ignorarla y entonces retorné cinco veces más al Alto Solimões para recoger material sobre el llamado Movimiento de la Santa Cruz, o Hermandad de la Santa Cruz, que fue objeto de mi tesis de doctorado defendida en París, en 1985, en la Universidad de París III y publicada más tarde con el título *En la Amazonía un mesías de indios y blancos* (Oro, 1989).

Personalmente, escuchar los relatos de los miembros de este movimiento mesiánico sobre su fundador, llamado Hermano José Francisco da Cruz, como enviado divino, un personaje extraordinario, desprovisto de las necesidades del común de los mortales y hacedor de milagros me provocó cuestionamientos e incluso momentos de crisis sobre mis propias creencias religiosas. Este fue el efecto de la experiencia de la alteridad religiosa.

En París, Jean Séguy, mi orientador del doctorado, era un especialista en mesianismos y en el campo evangélico y reconocido entre los más grandes científicos sociales de la religión. Cursé sus seminarios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) durante los cinco años del doctorado. Recuerdo que en nuestro primer encuentro él deconstruyó un paradigma epistemológico que entonces yo llevaba conmigo. Es decir, después de escucharme atentamente hablar sobre el mesianismo Tikuna, tomó una hoja en blanco y en ella escribió algunas líneas. Al término, me la entregó diciendo que ahí estaba la relación de los primeros textos que yo necesitaría leer, para comenzar a comprender el tema de mi tesis. Noté que en la parte superior de la hoja figuraba solo un autor: Max Weber, seguido, abajo, de cerca de cinco títulos, todos de este sociólogo alemán. Tuve una reacción casi impulsiva, diciendo que yo estaba en busca de conocimiento antropológico... Fue entonces que, con mucha delicadeza y mostrando argumentos de diversa índole, relativizó las fronteras disciplinares en las cuales yo entonces creía, mostrando cómo la complejidad de los hechos sociales exigía un tratamiento metodológico y analítico que iba más allá de las separaciones disciplinares. Obviamente que con el paso de los meses entendí la importancia de las ideas de Weber no solo para iluminar mi tema del doctorado sino también para entender, por ejemplo, las relaciones entre religión y modernidad.

Durante el doctorado seguí cursos y seminarios de otros importantes nombres de las Ciencias Sociales francesas que se ocupaban de la religión y que estaban institucionalmente ubicados en la EHESS. Destaco algunos de ellos. Con Henri Desroche aprendí las principales ideas y teorías de Roger Bastide y de Marcel Mauss. Desroche era íntimo amigo del primero

e interactuó personalmente con el segundo. Con François Isambert leímos varias obras de Émile Durkheim, de quien era considerado uno de los mayores especialistas franceses. Con Danièle Hervieu-Léger fui sensibilizado acerca de temas de actualidad como las llamadas "sectas", la formación de comunidades alternativas, la reconfiguración del cristianismo y, sobre todo, la compleja relación entre religión y modernidad. Con René Bureau, del Institut Catholique de Paris (ICP), cursé seminarios sobre profetismos, mesianismos y movimientos sociorreligiosos africanos.

Aún en los años del doctorado asistí a varias conferencias y mantuve algunos encuentros con otros profesores especialistas en el tema de la religión y que, de alguna forma, contribuyeron a mi formación sobre el tema. Me refiero a Marcel Gauchet, Émile Poulat, Jean-Pierre Chaumeil, Maxime Haubert, entre otros.

Volveré más adelante a nombrar a otros importantes colegas franceses y europeos que tuvieron influencia en mi formación sobre el tema de la religión.

Mis principales campos etnográficos sobre religión

Como dije, mi primera investigación antropológica sobre el tema de la religión fue realizada en el Alto Solimões. Se trataba de comprender y explicar la emergencia de un movimiento mesiánico, liderado por un líder carismático no indígena considerado por unos como enviado divino y por otros, mayoritariamente Tikuna, como el retorno de su héroe mítico, Djoi. Adoptando la observación participante, circulé entre los fieles de diferentes comunidades Tikuna y de habitantes regionales y, al mismo tiempo, conviví durante dos semanas con el fundador del movimiento. Fue de esta forma que capté las percepciones y lecturas mutuas que el personaje carismático y sus seguidores hacían unos de otros, lo que me permitió avanzar en el análisis del significado de ese movimiento mesiánico para todos sus seguidores.

El segundo importante campo etnográfico objeto de mis investigaciones sobre el tema de la religión resultó de una curiosidad personal, a partir de una pregunta que en el aula, durante el doctorado, Jean Séguy me había formulado acerca de la participación de individuos blancos en las religiones de matriz africana en Brasil. Como yo desconocía esa religión, la asumí, así como la pregunta, al mismo tiempo como curiosidad y desafío. Casi sin darme cuenta, a partir de 1986 inicié un largo período de casi tres décadas — con interrupciones, evidentemente — de investigaciones en *terreiros*.

Obviamente que el carácter multiétnico y universal de las religiones de matriz africana constituye una característica general de este campo religioso, como señalaron, entre otros, Rita de Cássia Amaral y Vagner Gonçalves da Silva (1993) y Reginaldo Prandi (1991). Como destaqué en otro lugar (Oro, 1998), mis investigaciones sobre este tema reforzaron lo que otros autores dispersos por Brasil dijeron sobre el mismo tema. Quizás el aspecto más original haya consistido en percibir que en ciertos terreiros multiétnicos gaúchos imperaban discriminaciones raciales similares a las naturalizadas en la sociedad más amplia. Es decir, aunque se diga constantemente que "el *axé* no tiene color", la observación etnográfica mostró que en la vida cotidiana de algunos *terreiros* multiétnicos, e incluso durante los rituales, generalmente correspondía a los afrodescendientes la realización de los trabajos domésticos más duros, que exigían fuerza física y que eran de difícil ejecución, mientras que los blancos tendían a ser asignados tareas más ligeras y menos agotadoras. Sin embargo, cuando se les preguntaba sobre el tema, sobre todo los jefes de *terreiros* blancos tendían a negar la discriminación racial. Y cuando el asunto surgía, era para señalar prácticas de discriminación racial en otros *terreiros*, revelando, así, que el racismo era "bueno para la acusación" entre los *pais* y *mães de santo* y entre *terreiros*.

Si, como dije, este tema motivó inicialmente mi interés en este campo etnográfico, a continuación otros cuatro aspectos me llamaron la atención y los elegí, a lo largo de los años, como objetos de investigación.

En primer lugar, la expansión de la Línea Cruzada, o Quimbanda, es decir, el culto a Exús y Pombagiras, que con el paso del tiempo asumió la preeminencia entre las demás manifestaciones afrorreligiosas de Río Grande del Sur, el Batuque y la Umbanda, constituyéndose, así, en el decir de Leonardo Almeida y Emerson Giumbelli (2021), en el *Enigma de la Quimbanda*.

En segundo lugar, los flujos afrorreligiosos transnacionales entre Río Grande del Sur y los países del Plata, una dinámica social que ocurrió sin migración de brasileños en territorio argentino y uruguayo, aunque algunos individuos aisladamente se hayan establecido en aquellos países en condición de agentes religiosos. Este fenómeno, como ya señalé (Oro, 1999), tuvo su apogeo en las décadas de 1980 y 1990, pero se atenuó a partir de los años 2000 debido al fallecimiento de agentes afrorreligiosos gaúchos y, sobre todo, a las diversas crisis que afectaron la economía argentina.

En tercer lugar, un conjunto de movilizaciones políticas emprendidas en este medio religioso gaúcho buscando ampliar su presencia en el espacio público, reforzar su legitimidad social y luchar contra la intolerancia religiosa. Se trataba, por ejemplo, de activar los medios de comunicación, como periódicos, radio o televisión, y a partir de finales de la década de 1990, los medios digitales. Otra estrategia fue acercarse a la alcaldía de Porto Alegre — que estuvo en manos del Partido de los Trabajadores (PT) entre los años 1989 y 2004 — para obtener apoyo en la realización de seminarios y encuentros que movilizaron a las federaciones afrorreligiosas y a los miembros y simpatizantes del campo afrorreligioso. Asimismo, fueron importantes también las iniciativas del campo religioso para ingresar en la política institucional a partir de la búsqueda de cargo electivo mediante el voto. Todos los intentos, sin embargo, resultaron en fracaso electoral.

Finalmente, el ingreso, o conversión, de miembros de las religiones afrorriograndenses en la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). A finales de los años 1980 se trataba de una situación inusitada. Después de todo, ¿cómo entender que líderes y miembros afrorreligiosos se convirtieran a una iglesia que había declarado una verdadera guerra santa contra

ese campo religioso? Confieso que no llevé adelante esta cuestión, pero sí exploré dos aspectos que permitían establecer el diálogo entre el modo de ser religioso de la IURD y el campo afrorreligioso que me era familiar. El primero fue justamente el tema de la guerra santa (Oro, 1997) y el segundo fue mostrar la faceta "macumbera" de esta iglesia neopentecostal, que aparece en varios de sus rituales, sobre todo en las sesiones de descarga (Oro, 2006b).

Exploré a lo largo de los años cada uno de estos cuatro temas que he descripto, realizando investigaciones de campo en la región metropolitana de Porto Alegre así como en Buenos Aires y en Montevideo. No hay aquí espacio para retomar lo que divulgué en varios textos. Me gustaría únicamente señalar dos puntos.

En primer lugar, si en la investigación anterior yo partía de una base de conocimiento bíblico y de la literatura sobre mesianismos como un activo para entender mejor el fenómeno político-religioso en desarrollo en el Alto Solimões, ahora estaba ante un modelo de religión muy diferente del que me era familiar. Presenciar la posesión, el sacrificio de animales y interactuar con los dioses y las diosas que bajaban en los *terreiros* fueron, entre otros aspectos, situaciones que me condujeron a un esfuerzo de relativización de mis presupuestos sobre lo que entendía por religión para comprender mejor la lógica y los fundamentos presentes en las religiones afrobrasileñas.

En segundo lugar, mi comprensión del campo afrorreligioso no habría sido posible sin los diversos contactos personales y muchas lecturas de textos de colegas y amigos especialistas en el tema. Me refiero sobre todo a Reginaldo Prandi, siempre un inspirador y competente analista de diferentes aspectos del campo afrorreligioso brasileño; Alejandro Frigerio, uno de los mayores estudiosos de las religiones afroamericanas y especialmente de los flujos transnacionales que mueven este campo religioso en las relaciones entre Argentina, Uruguay y Brasil, notablemente en Río Grande del Sur; Stefania Capone, poseedora de un amplio conocimiento de la religión de los *orixás* en sus especificidades locales y nacionales y sus circulaciones

transnacionales; y Norton Figueiredo Corrêa, el mayor conocedor del campo afrorreligioso gaúcho, sobre todo el Batuque, con quien compartí muchas horas de investigaciones de campo en los terreiros de este estado.

Por lo tanto, fue a través de los *terreiros* que llegué a la IURD, en la búsqueda de comprensión de la adhesión o conversión de miembros afrorreligiosos a aquella iglesia. Yo no tenía entonces idea de que al poner los pies en los templos de la Universal estaba abriendo un nuevo campo etnográfico que me ocupó durante años.

Se trató, por mucho, del trabajo de campo etnográfico más difícil que realicé, si se compara con lo que había experimentado en el Alto Solimões y en el medio afrorreligioso. Se creaba una situación personal difícil en cada entrada a las iglesias, puesto que si me presentaba como investigador, generalmente las puertas se cerraban; si decía querer participar del culto, era blanco del acoso de los obreros y pastores buscando mi conversión. Me valí innumerables veces de una estrategia metodológica que funcionó, sobre todo cuando deseaba entrevistar a algún pastor. Yo había concedido una entrevista para la *Folha Universal*. En posesión del recorte de ese periódico donde constaba la entrevista, me presentaba en la iglesia, me presentaba como profesor e investigador y argumentaba que deseaba obtener una entrevista de la misma forma como yo mismo también había concedido una entrevista para la *Folha Universal*. Generalmente la acción era exitosa. Aquel recorte de la *Folha da Universal con mi entrevista sirvió como una especie de pasaporte para poder investigar en esta iglesia.*

Entre los objetos de interés antropológico que me movilizaron, inicialmente en la IURD y después en otras iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales y neopentecostales, destaco sus relaciones con la política institucional y su apertura transnacional.

En efecto, observé desde el inicio de mis entradas en los templos de la Universal cómo esta iglesia se organizaba y actuaba en los períodos anteriores a los comicios electorales. No se trataba de un tema del que ella se mantuviera distante. Al contrario, la política y la elección, buscando sobre todo elegir representantes indicados por la propia iglesia, movilizaba a los

miembros de la iglesia antes y durante los cultos. Por un lado, observé una verdadera ingeniería política en esta iglesia, hecha de cálculos del número de potenciales fieles electores presentes en las ciudades, o en los barrios, y el número de votos necesarios para elegir uno o más concejales o diputados estaduales o federales. Por otro lado, la motivación para conducir a los fieles a votar por los candidatos indicados por la cúpula de la iglesia era generalmente de orden práctico y de orden simbólico. Es decir, la necesidad de tener sus representantes en los parlamentos para defender los intereses de la iglesia y, especialmente, para defender los valores y los principios cristianos.

Otro tema sobre el que me centré surgió por el hecho de haber sido fuertemente mencionado en la Universal, especialmente durante los cultos. Se trataba de su presencia internacional, que crecía cada vez más, conquistando nuevos países y nuevos continentes. A partir de un determinado momento, el discurso se concentró sobre todo en la presencia de la iglesia en los países europeos. Observé que un discurso similar movía a otras iglesias renovadas, pentecostales y neopentecostales de Porto Alegre, todas enfatizando que con el avance de la modernidad y la consiguiente secularización, Europa se encontraba "fría" espiritualmente y, en ese sentido, correspondería a las iglesias del Sur Global enviar misioneros al continente, dentro de la lógica de la "misión invertida", o sea de retorno del cristianismo a los países que un día enviaron misioneros a Brasil. Esta retórica era presentada con orgullo, tanto por los dirigentes como por los fieles, como un poderoso recurso simbólico de estatus y de prestigio de las iglesias que, así, se distinguían de las demás, que generalmente restringían sus actividades al territorio regional y nacional. En un determinado momento de mi investigación sobre este tema, resolví observar y analizar la transnacionalización en acto, es decir, observar *in situ*, en algunos países europeos, cómo la Universal y otras iglesias renovadas y neopentecostales actuaban en aquellos países, cuál era su membresía y cómo adaptaban su retórica a las culturas locales.

Hago aquí una observación para notar que al realizar investigaciones en el campo evangélico retorné también al campo católico, puesto que

— todavía en los años 1990 — fui invitado, en diversas ocasiones, a participar en encuentros promovidos por organizaciones y agentes católicos, especialmente por la sucursal de la Confederación Nacional de Obispos Brasileños (CNBB) Sul 3 que, en la ocasión, consideraba un problema el avance creciente del pentecostalismo. Estos encuentros me brindaron la oportunidad de entrevistar a obispos, sacerdotes y agentes de pastorales, cuyo resultado fue la publicación del libro *Avance pentecostal y reacción católica* (Oro, 1996), en el que analizo las reacciones institucionales y personales católicas frente al avance del pentecostalismo en el país.

Finalizo este apartado notando que conté con la beca de productividad del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) para realizar la mayoría de las investigaciones antes referidas.

Colaboraciones y grupos de investigación

Mirando por el retrovisor, me doy cuenta de lo importantes que fueron para la profundización de los análisis acerca de los diversos objetos de investigación sobre el tema de la religión, las colaboraciones, formales e informales, establecidas con colegas e instituciones nacionales y extranjeras, así como el formar parte de grupos de investigación. Paso a referir algunas de estas situaciones.

André Corten, de la Universidad de Quebec, en Montreal (UQAM), era un especialista en el campo evangélico, especialmente en los pentecostalismos. Su libro *Los pobres y el Espíritu Santo* es hoy un clásico sobre el pentecostalismo en Brasil (Corten, 1996). Una vez al año circulaba por varios países de América Latina realizando sus investigaciones, haciendo, obligatoriamente, una parada en Porto Alegre. Era la ocasión para sentarnos y conversar, intercambiar información y análisis sobre nuestras investigaciones sobre el campo evangélico. A principios de los años 2000, Corten me hizo dos invitaciones: integrar formalmente el Groupe de Recherche sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine (GRIPAL), un grupo interdisciplinario por él coordinado, y, en segundo lugar, actuar como organizador,

junto con él y con Jean-Pierre Dozon, de un libro consagrado a la IURD. Sobre este último proyecto, juntos hicimos algunas reuniones, invitamos a quince autores de diferentes países y lanzamos en 2003 un libro sobre la Universal en Francia y en Brasil (Oro; Corten; Dozon, 2003).

También a principios de los años 2000 participé en otro proyecto colectivo, titulado "Movimientos Religiosos en el Mundo Contemporáneo", apoyado por el Programa de Apoyo a Núcleos de Excelencia (PRONEX) del CNPq, coordinado por José Jorge de Carvalho, de la Universidad de Brasilia (UNB), y del cual participaron renombrados antropólogos — entre ellos, Rita Segato, Otávio Velho, Patrícia Birman, Regina Novaes y Carlos Alberto Steil. El grupo se reunió en diferentes momentos y lugares y produjo una colección compuesta de seis volúmenes. Organicé uno de ellos, consagrado al tema religión y política en el Cono Sur. En él escribí el capítulo sobre religión y política en Brasil (Oro, 2006a).

Entre los años 2008 y 2011 participé en dos grandes proyectos internacionales de investigación combinados, el primero titulado "Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation", coordinado por Kali Argyriadis, de la EHESS, y el segundo "Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afro-americanas", coordinado por Renée de la Torre, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en Guadalajara. En ambos proyectos participaron casi veinte antropólogos de diferentes países, entre ellos Alejandro Frigerio, Stefania Capone, Cristina Gutiérrez Zuñiga, Nahayeilli Huet, André Mary, Sandra Fancello, Nathalie Luca, Damien Mottier, Joseph Tonda y Pierre-Joseph Laurent. El principal producto final de ambos proyectos fueron dos libros (Argyriadis *et al.*, 2012a, 2012b). En ellos escribí, con Damien Mottier, el capítulo *Entreprenariat charismatique et dynamiques transatlantiques de reconquête spirituelle (Amérique du Sud/Afrique/Europe)* (Oro; Mottier, 2012).

Entre los años 2009 y 2015 participé en un proyecto de investigación sobre "Transnacionalización Religiosa", a través de un convenio con la Universidad Libre de Ámsterdam (VU Ámsterdam), con financiamiento de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel

Superior (CAPES) y de la Organización Neerlandesa para la Cooperación Internacional en Educación Superior (NUFFIC). El proyecto incluyó intercambio de profesores, estudiantes, cotutela de doctorado y el desarrollo de investigaciones y publicaciones conjuntas, entre las cuales el libro *Transnacionalización religiosa: flujos y redes*, organizado por mí, Carlos Alberto Steil y João Rickli (2012), que reunió textos de autores brasileños y holandeses que participaron en el referido proyecto.

Entre 2012 y 2015, participé en el proyecto "La religión en el espacio público en Brasil y en Italia", celebrado con la Università di Roma Tre. Se realizaron reuniones científicas en Italia y en Brasil y se publicaron dos libros, en Brasil (Oro *et al.*, 2012) y en Italia (Roldán, 2015). Este proyecto representó la continuidad de excelentes relaciones científicas que desde hacía años mantenía con colegas italianos como Enzo Pace, de la Universidad de Padua, y Roberto Cipriani, de la Università di Roma Tre.

Entre los años 2019 y 2023 también participé en el proyecto "Transformaciones de la laicidad: Estado, Religión y Sociedad en Relación", en el ámbito del programa de colaboración entre la CAPES y el Comité Français d'Évaluation de la Coopération Universitaire et Scientifique avec le Brésil (COFECUB), coordinado en Brasil por Emerson Giumbelli y en Francia por Philippe Portier. Además de colegas del Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS) de la UFRGS, estuvieron involucrados en el proyecto los profesores Marcelo Camurça (Universidad Federal de Juiz de Fora o UFJF), Isabel Carvalho (Universidad Federal de Minas Gerais o UFMG), Ronaldo Almeida (Universidad Estatal de Campinas o Unicamp) y Carly Machado (Universidad Federal Rural de Río de Janeiro o UFRRJ). El libro con el mismo nombre del proyecto, organizado por Emerson Giumbelli y Marcelo Camurça, fue publicado en 2024 y mi contribución al mismo fue el capítulo *Bolsonaro y la laicidad brasileña* (Oro, 2024).

Y, finalmente, lo más importante. Todas mis participaciones en colaboraciones y proyectos nacionales e internacionales fueron posibles gracias al apoyo y soporte institucional del Núcleo de Estudios de la Religión (NER), del PPGAS/UFRGS. El NER, fundado en 1996, se consolidó como un espacio de encuentros y debates, de promoción, fomento y producción de

investigaciones y trabajos sobre religión. Decenas de profesores, posdoctorandos y estudiantes actuaron a lo largo de los años en este núcleo que funciona como laboratorio de producción individual y colectiva de trabajos científicos, siempre alimentado por el espíritu de colaboración mutua y de aproximación entre profesores y alumnos, de los diferentes niveles, de grado, maestría y doctorado.

Estas mismas observaciones valen para otra institución que acompaño con cariño y gran interés desde la década de 1990. Se trata de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) (antes del Mercosur y, en su origen, del Cono Sur), y de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina que esta Asociación promueve desde 1990 en diferentes ciudades de Argentina, Uruguay, Chile y Brasil. La oportunidad de encontrar anualmente, o cada dos años, a colegas de diferentes países latinoamericanos que realizan investigaciones sobre el campo religioso, interactuar con ellos y apropiarme de la bibliografía más reciente producida sobre religión en el subcontinente americano, siempre ha constituido para mí una poderosa fuente de aprendizaje e inspiración.[4] Por eso mismo, siempre he considerado a las Jornadas como uno de los eventos científicos más importantes que se realizan en América Latina sobre el tema de la religión.

Mis aspectos destacados como contribuciones para la Antropología de la Religión

Mirando nuevamente por el retrovisor me gustaría destacar dos tópicos que considero más relevantes en mis investigaciones sobre religión. Se trata de la IURD y de una tipología acerca de la transnacionalización religiosa.

4 Me refiero sobre todo a Alejandro Frigerio — gran amigo y compañero en diversas actividades científicas —, pero también a Pablo Semán, Fortunato Mallimaci, Hilario Wynarczyk, Néstor da Costa, Nicolau Guigou, Cristián Parker Gumucio, entre otros, además de los colegas brasileños y mexicanos, cuya lista es larga, y de los compañeros de grata memoria: Renzo Pi Hugarte, Jorge Soneira, Pierre Sanchis, Flávio Pierucci y Airton Jungbluth.

En efecto, en mi percepción, la iglesia fundada por Edir Macedo en 1977 constituye un hito no solamente en la historia del protestantismo, sino del campo religioso brasileño. Resumiendo lo que repetí varias veces, se trata de una iglesia que más que innovar realmente más exacerbó, resignificando lo que ya existía en el medio evangélico — aunque no sólo en él.

Así, por ejemplo, cuando la IURD surgió, existía evidentemente la presencia religiosa en los medios, pero esta iglesia surgió mediática, inicialmente alquilando espacios en emisoras de radio y televisión y posteriormente adquiriendo decenas de emisoras de radio y especialmente la TV Record, en 1999, además de un periódico con miles de ejemplares semanales y fuerte presencia en los medios digitales. Igualmente, la presencia evangélica y religiosa en la política era una realidad, pero tímida. En cambio, la Universal invirtió desde su origen en la política institucional, indicando sus propios representantes para cargos electivos y activando todo su potencial electoral para elegirlos a partir de una rigurosa planificación del capital político detentado por la iglesia en cada municipio o estado de la federación. La organización eclesiástica es indispensable para toda iglesia, pero la Universal surgió como una organización empresarial actuando en diferentes áreas, además de la religiosa, como en ingeniería, turismo, finanzas y jurídica, teniendo en cada uno de estos sectores personas altamente calificadas. También el trabajo misionero religioso en el exterior era una realidad antes de la IURD, pero con ella, la apertura y la expansión internacional constituyeron un emprendimiento planificado para conquistar nuevos mercados religiosos, cuyo efecto fue la presencia en más de un centenar de países. Otro aspecto a destacar es que hasta finales de la década de 1970 las iglesias pentecostales se fijaban especialmente en las periferias de las ciudades. En cambio, la Universal privilegió el alquiler y después la compra de grandes espacios en los centros urbanos, ya fueran cines, teatros u otros grandes espacios. Posteriormente, la IURD inició una verdadera monumentalización de lo religioso con la edificación de las llamadas catedrales de la fe. La IURD, por lo tanto, elevó a la condición de centralidad dos teologías ya existentes, pero que con ella alcanzaron un nuevo nivel y

adquirieron un nuevo significado, es decir, la teología de la prosperidad y de la guerra espiritual.

Lo más importante de toda esta exacerbación, y consiguiente éxito de la Universal, fue la producción de un mimetismo de conducta por parte de otras iglesias buscando el mismo éxito. René Girard (1972), con su teoría de la producción del deseo, fue para mí una inspiración para mostrar cómo otros líderes religiosos, aunque lo negaran, pasaron a alimentar el deseo del mismo éxito adquirido por la Universal imitando su *modus operandi en las diversas áreas antes mencionadas.*

Otro tópico que considero relevante resultó de la investigación sobre transnacionalización evangélica brasileña hacia Europa, cuando, después de haber investigado diferentes iglesias actuando en Italia, Portugal y España, propuse una tipología de seis diferentes modelos o posibilidades de transnacionalización. El primero consiste en un movimiento unidireccional y unilateral de iglesias brasileñas autosuficientes (cerradas en sí mismas) y exclusivistas (no ecuménicas) que se exportan al exterior e instalan filiales después de realizar un minucioso estudio de mercado religioso. El segundo modelo corresponde a una colaboración inicial firmada entre iglesias o dirigentes religiosos de ambos lados del Atlántico, la cual, sin embargo, después de un período de colaboración mutua, es rota y todo vuelve a la etapa anterior. El tercero consiste en una colaboración entre iglesias transatlánticas que es rota, pero cuyos misioneros brasileños implantan en suelo europeo la propia iglesia brasileña, aunque esto no figurara al inicio como proyecto transnacional. El cuarto consiste en una colaboración inicial entre la iglesia brasileña y la iglesia europea, que es doblemente rota por los misioneros brasileños que, entonces, fundan una nueva iglesia en territorio europeo. El quinto consiste en colaboraciones que perduran a lo largo del tiempo. Finalmente, el sexto consiste en la circulación transnacional de agentes religiosos — ya sean pastores, predicadores, misioneros o apóstoles — que integran redes personalizadas y que generalmente se desplazan internacionalmente para participar en grandes eventos religiosos,

como conferencias, cruzadas, campañas, congresos, seminarios, encuentros de fe, etc.

Vale destacar que en este modelo ideal-típico, solo el primer modelo no ocurre a través de colaboración. Todos los demás se basan en alianzas personales o institucionales.

Finalmente, me gustaría subrayar un dato que aprendí al estudiar religiones, puesto que muchas veces, e incluso ingenuamente — y este era mi caso — imaginamos que los espacios sagrados constituyen lugares de armonía, fraternidad, comprensión, entendimiento, tolerancia, etc. Aunque así sea, en algunos espacios más que en otros, en prácticamente todos ellos también ocurren animosidades, tensiones, conflictos, disputas de poder, rivalidades, prejuicios y discriminaciones. Esto muestra que los espacios sagrados pueden ser considerados moradas de los dioses, pero son también lugares de encuentro de humanos y estos, como sabemos, también son egoístas, orgullosos, individualistas, narcisistas. De ahí las contradicciones y paradojas, además de beneficios y comodidades, encontrados — como fue por mi parte — tanto en la religión que viví como en las que estudié.

Referencias bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios:* um estudo etnográfico. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira; GIUMBELLI, Emerson. O Enigma da Quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 64, n. 2, e186652, 2021.

AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, Río de Janeiro, v. 25, p. 99-124, 1993.

ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, André (org.). *Religions transnationales des Suds:* Afrique, Europe, Amériques. Paris: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropología Social; Harmattan-Academia; Institut de Recherche pour le Développement, 2012a.

_____; _____; _____; _____ (org.). *En sentido contrario.* Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Harmattan-Academia; Institut de Recherche pour le Développement, 2012b.

BEM, Daniel Francisco de. *Tecendo o Axé:* uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afrorreligiosa nos países do Cone Sul. 2012. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidad Federal de Río Grande del Sur, Porto Alegre, 2012.

BOFF, Leonardo. *Igreja:* Carisma e Poder. Petrópolis: Vozes, 1981.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo.* Petrópolis: Vozes, 1996.

FRIGERIO, Alejandro. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. *In:* ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). *Religião e Globalização.* Petrópolis: Vozes, 1997. p. 153-178.

_____. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 23, p. 15-60, 2013.

_____. Re-africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion. *Civilisations*, n. 51, p. 39-60, 2004.

GEERTZ, Clifford. *Atrás dos fatos:* Dois países, quatro décadas, um antropólogo. Petrópolis: Vozes, 2012.

GIRARD, René. *La violence et le sacré.* Paris: Éditions Bernard Grasset, 1972.

GIUMBELLI, Emerson; CAMURÇA, Marcelo (org.) *Transformações da laicidade:* Estado, religião e sociedade em relação. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia Publicações, 2024.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos.* São Paulo: Pioneira, 1972.

ORO, Ari Pedro. *Tukuna:* vida ou morte. Porto Alegre: Universidade de Caxias do Sul; Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Vozes, 1978.

_____. Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, n. 28, p. 33-54, 1988.

_____. *Na Amazônia um messias de índios e brancos*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 10-37, 1997.

_____. As relações raciais no batuque do Rio Grande do Sul. *Estudos Afro-Asiáticos*, Río de Janeiro, v. 33, p. 75-89, 1998.

_____. *Axé Mercosul*. As religiões afrobrasileiras nos países do Prata. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 53, p. 53-69, oct. 2003.

_____ (org.). *Religião e política no Cone Sul:* Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: CNPq-PRONEX; Attar Editorial, 2006a.

_____. O neopentecostalismo macumbeiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 319-332, 2006b.

_____. South American Evangelicals' Re-conquest of Europe. *Journal of Contemporary Religion*, Londres, v. 29, p. 219-232, 2014.

_____. Transnacionalização evangélica brasileira para a Europa: significados, tipologia e acomodações. *Etnográfica*, Lisboa, v. 23, p. 5-25, 2019.

_____. Bolsonaro e a laicidade brasileira. *In:* GIUMBELLI, Emerson; CAMURÇA, Marcelo (org.) *Transformações da laicidade:* Estado, religião e sociedade em relação. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia Publicações, 2024. p. 115-142.

_____; ALVES, Daniel. Encontros Globais e Confrontos Culturais: O Pentecostalismo Brasileiro à Conquista da Europa. *Dados*, Río de Janeiro, v. 58, n. 4, p. 951-980, oct./dic. 2015.

_____; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus:* Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____; MOTTIER, Damien. Entreprenariat charismatique et dynamiques transatlantiques de reconquête spirituelle (Amérique du Sud/Afrique/ Europe). *In:* ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, André (org.). *Religions transnationales des Suds:* Afrique, Europe, Amériques. Paris: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Harmattan-Academia; Institut de Recherche pour le Développement, 2012. p. 193-212.

_____; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (org.). *A religião no espaço público.* Atores e objetos. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

_____; _____; RICKLI, João (org.). *Transnacionalização religiosa:* fluxos e redes. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no Cone-sul. O caso do Uruguai. *In:* ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org). *Religião e Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 201-218.

_____. Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 1, n. 3, 1995.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

ROLDÁN, Verónica (org.) *Religione e spazio pubblico in Itália e in America Latina*. Roma: Borla, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnicização. *Dados*, Río de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 240-278, 1991.

Múltiples reencarnaciones en una sola vida: de religioso a antropólogo

Carlos Alberto Steil
Universidad Estatal de Campinas (Unicamp) – Brasil

La primera encarnación: seminarista, sacerdote y teólogo

Creo en las reencarnaciones. En esta vida, ya he pasado por tres. De cada una de ellas, cargo reminiscencias y vestigios indelebles. Trazar este recorrido de reencarnaciones no es una tarea fácil para un septuagenario que ha cruzado fronteras minadas y habitado mundos diversos — y a veces antagónicos. En cada uno de ellos, fue necesario aprender códigos implícitos de convivencia, volverse fluido en su idioma, corporizar reglas de conducta y asumir desempeños acordes con las expectativas de las respectivas comunidades de prácticas y creencias. Al mismo tiempo, fue preciso estar alerta en relación con hábitos y formas que delataban pertenencias a vidas pasadas, dejando escapar del propio control la condición de extranjero.

El recuerdo más remoto de la primera encarnación es de cuando tenía diez años. Estaba sentado con mi madre en la escalera de la puerta de entrada de nuestra casa, en Brusque, Santa Catarina, cuando anuncié que quería ser sacerdote. La reacción fue de incredulidad y espanto. Mi familia era católica, pero poco afecta a las prácticas religiosas. Un hijo sacerdote no estaba en su horizonte. Lo que mi madre había imaginado para sus tres hijos varones era que seríamos médicos, ingenieros, abogados. La educación era el camino que ella vislumbraba, como maestra de primaria, de ascenso social para una familia de clase media baja. Ser sacerdote sonó, a sus oídos, como un delirio infantil del hijo menor. Sin embargo, contra sus

expectativas, pocos meses después, en febrero de 1964, me embarqué en la caja de un camión que me llevaría a Rio Negrinho. Era una pequeña ciudad al norte del estado de Santa Catarina, a 200 kilómetros de casa. Éramos veinte niños de la ciudad y de las colonias cercanas que nos juntaríamos a otros cien, provenientes de otras localidades de los estados del sur del país, para iniciar una jornada que tendría como punto máximo la ordenación sacerdotal, 14 años después.

La jornada fue larga. Contó con muchas etapas. Vencido el primer año, regresé con mi familia de vacaciones. Al inicio del año siguiente, vuelvo al seminario. Pero ahora a Corupá, Santa Catarina, donde cursé los grados siguientes de la escuela secundaria básica. Éramos más de 200 chicos viviendo en un ambiente idílico. El seminario era casi autosuficiente, con sus parcelas de cultivo, huertas, orquideario, crianza de gallinas, cerdos y ganado, lagunas y un río para bañarse, campos de fútbol, etc. Lejos de la ciudad, teníamos muy poco contacto con el mundo exterior. La rutina hacía que los días fueran muy parecidos. A las seis de la mañana tocaba la campana para despertar. Después de la higiene personal, nos dirigíamos en silencio a la capilla para las oraciones de la mañana y la misa. Enseguida desayunábamos y hacíamos las tareas de la casa, que consistían en barrer los pasillos y las áreas comunes. Al llamado de la campana, éramos convocados a las clases impartidas por los sacerdotes. El plan de estudios era el mismo de las escuelas públicas, con el añadido del latín y el canto orfeónico. Las tardes se ocupaban con horas fijas de estudio, alternadas con el esparcimiento y el trabajo externo, entre los grupos de mayores, medianos y menores. El día terminaba con la oración de la noche y el retiro a los dormitorios, donde el silencio era la regla absoluta. Esta rutina se rompía una vez al mes, cuando salíamos de excursión a las montañas pobladas de cascadas que rodeaban el seminario.

Tres años después, estaba de vuelta en Rio Negrinho para cursar la escuela secundaria superior. Los vientos de 1968, que soplaban por las rendijas del régimen militar en Brasil, tuvieron algún efecto sobre la vida en los seminarios. El curso, aunque se desarrollaba en el edificio del seminario, se abrió a estudiantes de la ciudad, incluidas mujeres, al mismo tiempo

que incorporaba en su planta docente a profesores no sacerdotes. La rutina del día a día era muy similar a la que estábamos habituados. Pero había cierta libertad en relación con el control de los sacerdotes sobre nuestras vidas y conciencias. La presencia femenina en el aula y en los pasillos del seminario imprimía otro paisaje a nuestra cotidianidad. Los domingos se nos permitía ir al cine y visitar a alguna familia en la ciudad. La política que, en los centros urbanos, movilizaba a estudiantes secundarios católicos en movimientos como la Juventud Estudiantil Católica (JEC), había pasado de largo en nuestras vidas. La liberación que vivíamos en ese momento era mucho más prosaica y personal. Lo que se abría ante nosotros era el mundo más allá de los muros del seminario.

La etapa siguiente fue el noviciado y la filosofía. Un año de formación religiosa en preparación para los votos de pobreza, castidad y obediencia, con los cuales ingresaría oficialmente a la Congregación. Antes, no obstante, hice el examen de admisión para la Facultad de Letras de la Fundación Universitaria Regional de Blumenau (FURB), que tendría su primer grupo en el campus de Brusque. Para nosotros, los seminaristas, sin embargo, el curso solo comenzaría un año después, una vez concluido el período del noviciado. Entonces, por dos años, estudié Letras al mismo tiempo que hacía el curso seminarístico de filosofía. Una vez más, inaugurábamos un momento de apertura. Por primera vez, los seminaristas dehonianos asistirían a un curso superior laico. Éramos nueve. Los otros se habían quedado en el camino. El título de educación superior se obtendría, años más tarde, en la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), mediante un examen de revalidación del curso seminarístico de filosofía.

La formación se completó en Taubaté, São Paulo. Fueron cuatro años cursados en el ámbito de la Congregación, teniendo como profesores a teólogos formados en Roma. La apertura que se produjo aquí fue la de incluir a alumnos de diócesis y de otras congregaciones religiosas en un curso que hasta entonces era exclusivo para seminaristas dehonianos. Esta apertura terminó desdoblándose en la afiliación de la teología de Taubaté a la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio), otorgando a mi título de graduación el estatus de facultad pontificia. Sin embargo, los aires de la

Teología de la Liberación que soplaban en la teología de la PUC-Rio no llegaban a Taubaté. El acercamiento a la Teología de la Liberación ocurrió años después, cuando cursé la maestría en teología en la PUC-Rio (1981-1984). La tesis que elaboré versó sobre la actuación de la Iglesia Católica en las favelas de Río a través de tres organismos que se sucedieron en el tiempo a lo largo del siglo XX: la Fundación Leão XIII (1947), la Cruzada São Sebastião (1955) y la Pastoral de Favelas (1980). En este período, al mismo tiempo que cursaba la maestría, me desempeñé como sacerdote en la Parroquia Bom Jesus da Penha. Dos frentes de acción me movilizaban más allá del trabajo parroquial: la coordinación de la Pastoral de Favelas en la región de Leopoldina y el compromiso en las asociaciones de vecinos y de favelas.

El clima que se respiraba en la época era el de la apertura política. Las elecciones de 1982 eligieron a Leonel Brizola como gobernador de Río de Janeiro. Un año después de mi llegada a Río, en un proceso de radicalización de la "opción preferencial por los pobres", pasé a vivir en una choza en la favela del Parque Proletário do Grotão, en cuya ocupación había participado. Asumo la coordinación de la Pastoral de Favelas del Vicariato de Leopoldina, que comprende una vasta región de Río de Janeiro donde se sitúan algunos complejos de favelas que ganaron notoriedad nacional: Morro do Alemão, Maré, Vigário Geral, Parada de Lucas, etc. La mudanza a la favela coincidió con mi ingreso a la Universidad Santa Úrsula (USU) como profesor de Teología (1982).

Segunda encarnación: educador popular y asesor

La segunda encarnación tiene como hito la ruptura con la vida religiosa. Los acontecimientos que llevaron a esta ruptura son muchos. Retrospectivamente, veo en ellos un sentido común que resultó en un paulatino proceso de desidentificación con el *ethos* clerical. Si, por mi parte, se instauró un extrañamiento e incomodidad respecto a la pertenencia al clero, por parte de la institución yo ya no era reconocido como uno de ellos. Se había agotado la posibilidad de seguir habitando el mundo en el que había

entrado a los 10 años y al cual pertenecí hasta los 33 años. ¿A dónde ir? ¿En qué nuevo puerto encallar mi barco? El recuerdo de lo vivido en esa encrucijada es que me debatía entre dos órdenes: la del deseo y la de la realidad. En el orden del deseo, la antropología surgió como un horizonte para guiar mis pasos futuros.

En el orden de la realidad, se presentaron tres caminos: el primero; cursar otra maestría, en Filosofía de la Educación, en el Instituto de Estudios Avanzados en Educación (IESAE) de la Fundación Getúlio Vargas (FGV-Rio), donde ingresé en 1986. A inicios de 1990, defendí la tesis sobre el concepto de alienación en Karl Marx. La cuestión que me movilizaba era el uso del concepto de concientización por parte de los educadores. Me incomodaba, sobre todo, la división de las personas en alienadas y concientizadas, así como la idea de que la transformación política ocurriría solo cuando todos estuvieran concientizados. La tesis hace una crítica a ese tipo de visión a partir de la lectura e interpretación de los textos del joven Marx. En fin, en esa época, Marx era la gran referencia para la academia brasileña.

El segundo camino fue mantener el vínculo con la USU. Prohibido de enseñar teología, fui contratado como asesor de la dirección de la Universidad. Función que ejercí por cinco años y que acumulé, en los últimos tres, con la enseñanza en la Facultad de Educación. Dejé la Santa Úrsula cuando ingresé a la Universidad Federal Fluminense (UFF), en el Departamento de Educación, para la vacante de Educación y Movimientos Sociales. El Instituto de Estudios de la Religión (ISER) fue el tercer camino. La invitación fue hecha por Pedro Ribeiro de Oliveira, quien había sido mi profesor en la PUC-Rio. En ese entonces, él era secretario ejecutivo del ISER. Me correspondió, entonces, crear y coordinar el Programa de Asesoría a las Iglesias y Organizaciones Populares, o ISER Asesoría. El equipo estaba formado por sociólogos, teólogos y educadores vinculados al ala progresista de la Iglesia Católica. Al lado de otros Programas enfocados en temas como Ciudadanía, Seguridad Pública, Prostitución, Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA), Negritud, Medio Ambiente, y de Grupos de Investigación como Catolicismo y Protestantismo, el ISER

Asesoría actuaba especialmente en dos frentes: la evaluación de la acción pastoral de las diócesis y la formación de agentes pastorales locales y de líderes de los movimientos populares vinculados a la Iglesia Católica.

El ISER me brindó la oportunidad de interactuar con intelectuales y académicos fuera del universo católico. Algunos de ellos se convertirían en referencias fundamentales para mi acercamiento a la antropología. Entre todos, dos nombres merecen destacarse: Otávio Velho y Ruben César Fernandes, en ese momento presidente y secretario ejecutivo del ISER, respectivamente. Ellos abrieron el camino que me condujo al Museo Nacional, donde los encontraría como profesores. Y Otávio, además de profesor, como director de tesis. Asimismo, de su generación, destaco a dos antropólogos del Grupo Catolicismo que fueron referencias ineludibles en mi formación: Pierre Sanchis y Carlos Rodrigues Brandão. De las personas que encontraba con frecuencia en los pasillos del ISER, es necesario mencionar a dos colegas: Regina Novaes y Patrícia Birman, quienes se convirtieron en amigas y aliadas en proyectos y publicaciones hasta el día de hoy. Además de estas personas, señalo la importancia de las publicaciones del ISER, especialmente las revistas *Religião e Sociedade* y *Comunicações do ISER*, que tuvieron un papel aglutinador fundamental en la constitución del campo académico de investigadores de la religión en Brasil. Los primeros textos que publiqué como antropólogo salieron en *Comunicações do ISER* (Steil, 1993) y *Religião e Sociedade* (Steil, 1994a).[1] En definitiva, el ISER imprimió un modo de investigar y de interpretar la realidad que fue estructurante en mi formación. El trabajo en equipo basado en el diálogo con los interlocutores en el campo, característico del *modus operandi* del

1 Los dos artículos resultaron de trabajos que presenté en las materias dictadas por Ruben César Fernandes y Otávio Velho. El primero, titulado *Viajes a la Tierra Prometida*, hace un análisis de los testimonios y relatos algo deslumbrantes y eufóricos de teólogos y sociólogos, vinculados a la Teología de la Liberación, que viajaron a la Unión Soviética, a la República Democrática Alemana y a Polonia poco antes del colapso del socialismo real en Europa. El segundo es una presentación crítica del libro de Marcel Gauchet, *Desenchantement du Monde*, que fue la principal referencia en la materia dictada por Otávio Velho.

ISER, se convirtió en un sello de mi trayectoria, el cual terminé trasladando al espacio académico.

Tercera encarnación: antropólogo y académico

El Museo Nacional: el inicio de un camino

1990 es un parteaguas en mi trayectoria. Las elecciones directas de 1989, en un primer momento, representaron un aliento de esperanza. Creíamos que los votos de los rincones de Brasil que llevaron a Lula a la segunda vuelta resultaban, en alguna medida, del trabajo de base de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y de las pastorales sociales, a las cuales se sumaba nuestra contribución como asesores. La derrota en la segunda vuelta, sin embargo, fue un desaliento, no solo respecto al futuro del país, sino también en términos personales. Se imponía, entonces, una nueva ruptura en mi rumbo profesional. En un primer momento, intenté una salida sin dejar el mundo de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs). Postulé a una vacante abierta por una ONG de los Estados Unidos para trabajar en Washington. Quedé en segundo lugar, en un empate que se definió por razones de género a favor de la candidata de Filipinas. La segunda opción era recorrer el camino hacia la vida académica *tout court*. Así, en el primer semestre de 1990, hice la selección para el doctorado en el Museo Nacional, iniciando de este modo mi formación como antropólogo.

No fue un comienzo fácil. Pronto me di cuenta de que no poseía el bagaje teórico previo de quien había cursado la licenciatura en ciencias sociales o una maestría en antropología. Las preguntas formuladas a partir de mi formación en filosofía, teología y educación, al ser enunciadas en el aula, sonaban fuera de lugar. Era necesario dar saltos, llenar vacíos, apropiarme de un *ethos* y de un *logos* específicos que se presentaban de forma caótica y desarticulada para un neófito en el terreno. Sin embargo, con terquedad y resiliencia, con avances y retrocesos, di los primeros pasos en un camino que continúo recorriendo hasta el día de hoy. Ávido de la novedad que la

antropología representaba, fui apropiándome, aunque de forma desordenada y confusa, de las teorías y conceptos que circulaban en los debates de clase y en las innumerables páginas de lectura de las materias cursadas.

Además de Otávio Velho y Ruben César Fernandes, otros profesores sentaron los cimientos sobre los cuales construí mi formación como antropólogo. Entre ellos, destaco los aportes de Giralda Seyferth y Afrânio Garcia, quienes me enseñaron a desmitificar las teorías y a tratar a los autores clásicos y contemporáneos como seres humanos de carne y hueso, uniendo de modo indisociable vida y obra. Junto a ellos, Moacyr Palmeira y José Sérgio Leite Lopes, en las asignaturas Antropología de la Política y Movimientos Sindicales, me proporcionaron otra mirada sobre la política y los procesos sociales — diferente de aquella pautada por los marcos de mi formación y por la militancia. El trabajo final de la materia versó sobre los católicos sociales, enfocado en la experiencia de una industria textil que funcionó como una institución total en Camaragibe, Pernambuco (Steil, 1994b). La elección del tema se presentó como un desafío que consistía en tratar, bajo la óptica de la antropología, una memoria que tenía como inspiración el carisma del Padre João León Dehon, fundador de la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús, y la participación directa de los sacerdotes dehonianos.

Pero no aprendí solamente de los profesores. Los compañeros también fueron maestros en el aprendizaje de la antropología. La solidaridad y los afectos de tantos colegas con los que compartí angustias, dudas y miedos, pero también alegrías, fiestas y logros, formaron parte de mi vida diaria en el Museo Nacional. Algunos, como Marcelo Camurça y Emerson Giumbelli, se convirtieron en amigos y socios de investigación para toda la vida. En esta lista, no puedo dejar de nombrar a Daisy Barcellos, quien me hizo la invitación para ir a la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS).

El ingreso a la universidad pública: de la UFF a la UFRGS

Es un final de tarde de diciembre de 1991. Estoy en el transbordador Río-Niterói. La última sesión del concurso para profesor de la Facultad de

Educación de la UFF acababa de terminar. Pasé en primer lugar. El sentimiento que me embarga es que valió la pena cada momento de mi vida. Las elecciones fueron acertadas. El trabajo en la pastoral de favelas, los años que viví en la favela de Grotão, la militancia política en las asociaciones de favelas y de barrios, en la salud, con la juventud, las maestrías en teología y en educación, la experiencia como profesor en la USU, el trabajo de asesoría en el ISER, el ingreso al doctorado, etc. Todo convergía en este evento. Cada etapa de mi trayectoria se unía, de forma articulada, en el concurso que seleccionó a un profesor para la materia Movimientos Sociales y Educación. Así, en enero de 1992, ingresé a la UFF.

Al escribir en este momento sobre este evento, se devela otro significado, imperceptible hasta entonces en la trama que teje mi trayectoria. Hoy percibo que, con el ingreso a la universidad pública, se completaba el movimiento de desclericalización y salida de la Iglesia Católica. El régimen de dedicación exclusiva, al mismo tiempo que exigía la rescisión del contrato laboral con la Santa Úrsula, también relativizaba mi vínculo con el Programa de Asesoría del ISER. Estos espacios liminales, situados entre lo religioso y lo laico, dejaron de tener una importancia vital para mí. Por primera vez, mi supervivencia y mi horizonte profesional ya no dependían de la Iglesia Católica. Aunque un cierto *habitus* clerical persista en mi modo de estar en el mundo, el hecho de asumir un cargo público fue decisivo para que pudiera incorporar una identidad laica.

La perspectiva profesional que se divisaba entonces era la de ser un antropólogo en la educación. Este camino parecía estar dado hasta el final del doctorado. Sin embargo, en julio de 1995, cuando defendí la tesis, surgió la posibilidad de solicitar una transferencia al departamento de antropología en la UFRGS. Había una vacante abierta y me presenté. Después de pasar por un proceso de evaluación interna en el departamento, envié la documentación a ambas instituciones solicitando la transferencia. Y en enero de 1996 ingresé a la UFRGS, donde estuve durante veintiocho años como un antropólogo en la antropología.

El Núcleo de Estudios de la Religión y el SobreNaturezas

Al llegar a la UFRGS, me enfrenté al desafío de colaborar con Ari Pedro Oro en la organización de las VI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, evento oficial de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en el Mercosur (ahora de América Latina; ACSRAL), que debía realizarse ese año en Porto Alegre. En el proceso de organización de las Jornadas, reunimos a un grupo de estudiantes que nos ayudó en esta tarea. Con ellos, al término de las Jornadas, fundamos el Núcleo de Estudios de la Religión (NER). Al año siguiente, creamos la revista *Debates do NER*. Y en 1999, a instancias de Alejandro Frigerio, entonces presidente de la Asociación, creamos la revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, órgano oficial de la Asociación, editada en la UFRGS hasta 2019, cuando pasó a ser publicada en la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp).

El NER también sirvió de base institucional para una secuencia de alianzas e intercambios nacionales e internacionales que establecieron redes de investigadores de la religión en Brasil y en el extranjero. Cito aquí el proyecto de investigación "Movimientos Religiosos en el Mundo Contemporáneo", financiado por el Programa de Apoyo a Núcleos de Excelencia (PROEX) del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), coordinado por José Jorge de Carvalho, con la participación de Rita Segato, Otávio Velho, Patrícia Birman, Clara Mafra, Emerson Giumbelli y tantos otros. Por cinco años, compartimos procesos de investigación y publicamos una serie de libros y de antologías a través de la Editorial de la UFRGS y de Attar. El NER ampliaba así sus fronteras más allá del Sur mediante un proyecto interinstitucional de alcance nacional.

Al regresar del posdoctorado (2007), la interfaz entre religión y ecología se impuso como una nueva agenda de investigación. Al estudiar la Nueva Era, me topé con nuevos modelos de peregrinaciones que se transmutaban en caminatas en la naturaleza. Me di cuenta, entonces, del cruce de este campo con un ideario ecológico que se acercaba a la espiritualidad. Se trata, en mi interpretación, de una nueva gnosis que desafía a las

religiones de la trascendencia, al mismo tiempo que sitúa lo sagrado en la inmanencia de este mundo, produciendo un movimiento de doble vía: de sacralización de la naturaleza y de naturalización de lo sagrado. Entonces, en colaboración con Isabel Carvalho, creamos el Grupo de Investigación SobreNaturezas. Este grupo produjo, en el transcurso de diez años, un vasto acervo de artículos, libros, tesis doctorales, tesis de maestría y monografías, así como alianzas nacionales e internacionales.

Alianzas con Europa y Estados Unidos

En el diálogo institucional con Europa y Estados Unidos, algunos intercambios marcaron mi trayectoria. El primero fue el Programa Paulo Freire, coordinado por mí por parte de Brasil y por Marjo de Theije por parte de Holanda. Firmado entre la Universidad Libre de Ámsterdam (VU Ámsterdam) y las universidades brasileñas UFRGS, Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), Universidad Federal de Pernambuco (UFPE) y Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG), el Programa contó con el financiamiento de la convocatoria de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior (CAPES) y la Organización Neerlandesa para la Cooperación Internacional en Educación Superior (NUFFIC) (2009). Por quince años mantuve un intenso intercambio de investigación en el marco de este Programa, que incluyó misiones de trabajo de investigadores, movilidad estudiantil, co-tutelas, estancias de doctorado y posdoctorados, intercambios de profesores, y publicaciones de libros y artículos científicos en Holanda y en Brasil.

El programa del Fondo para la Mejora de la Educación Postsecundaria (FIPSE) con CAPES fue otro intercambio que pavimentó, en la década de 2000, las relaciones con los Estados Unidos. Las universidades que participaron en el programa fueron la UFRGS y la Universidad Federal de Bahía (UFBA) por Brasil, y la Universidad de California en San Diego (UCSD) y la Universidad Fisk por los Estados Unidos. El proyecto, coordinado por mí por Brasil y por Thomas Csordas por Estados Unidos, culminó con mi

estancia senior en 2006-2007 en la UCSD. El diálogo con Csordas, al mismo tiempo que develó un nuevo horizonte teórico, también abrió el camino para una larga colaboración de publicaciones e intercambios de profesores y estudiantes entre ambos países.

Menciono aquí otros dos proyectos en los que participé. El primero, "Religión y espacio público", en colaboración con la Università di Roma Tre, coordinado por Ari Oro por Brasil y Roberto Cipriani por Italia. El proyecto contó con financiamiento conjunto a través de una convocatoria pública del CNPq/Brasil y el Consejo Nacional de Investigación (CNR) en Italia (2010). En el ámbito de este proyecto, desarrollé investigaciones sobre derechos humanos e Iglesia Católica, publicadas en artículos (Steil; Toniol, 2013) y capítulos de libros (Steil; Toniol, 2012, 2015). El segundo, "Transformaciones de la laicidad: nuevas relaciones entre Estado, sociedad y religión", se realizó en el marco del programa CAPES/Comité Francés de Evaluación de la Cooperación Universitaria y Científica con Brasil (COFECUB). Tuvo como coordinadores a Emerson Giumbelli por Brasil y a Philippe Portier por Francia. Todos estos proyectos hicieron posibles debates productivos y publicaciones que ampliaron significativamente mi horizonte de comprensión de la religión.

Alianzas latinoamericanas

Recuerdo unas palabras de Otávio Velho en una de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, en las que recordaba el intenso flujo de interacciones que existió entre investigadores latinoamericanos en los años 1950 y 1960 — y cómo los regímenes militares interrumpieron este flujo. Diría que nos correspondió a nosotros, en el contexto de la redemocratización en América del Sur, restablecer el flujo que había sido interrumpido en el área de las ciencias sociales de la religión. En ello tuvo un papel decisivo y protagónico la ACSRAL que, a través de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina y de la revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, acercó a investigadores de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay. La Asociación ha sido el espacio

privilegiado de articulación, debates, investigaciones, intercambios de estudiantes y producción científica. Mi formación y trayectoria están marcadas por los colegas y estudiantes latinoamericanos que compartieron conmigo este espacio académico.

En la línea del movimiento de acercamiento a América Latina, fue importante también la participación en los grupos de investigación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): Religión y Cultura (2015-2018) y Religión, Neoliberalismo y Poscolonialidad (2019-2022). Así como la alianza con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en Guadalajara, que dio como resultado proyectos comunes, publicaciones e intercambios de profesores y estudiantes entre Brasil y México.[2]

Incursiones por las políticas públicas y por la antropología del turismo

Aunque las encarnaciones tienden a producir el olvido de las vidas pasadas, estas permanecen latentes. Así, al ingresar a la UFRGS, al mismo tiempo que buscaba afianzar mi identidad como antropólogo, también me sentí forzado a traer al ambiente académico la experiencia acumulada durante diez años en las ONGs. Creé, entonces, en el ámbito de la universidad, el curso de extensión para la formación de líderes para las ONGs y el tercer sector (Steil, 2001a; Steil; Carvalho, 2001).[3] Este curso se desdobló en los programas de licenciatura y posgrado (maestría y doctorado) en políticas públicas, dentro del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, involucrando a los departamentos de antropología, ciencia política y sociología.

2 De esta colaboración, destaco la estadía como investigadora y profesora visitante de Renée de La Torre en la UFRGS y la publicación de la compilación *Entre Trópicos: Diálogos de estudios sobre la Nueva Era en Brasil y México*, organizada por mí, Renée de La Torre y Rodrigo Toniol, publicada en México (2018) y en Brasil (2022).

3 Estos dos artículos hacen un balance, en forma de reflexión crítica, sobre la experiencia de 10 años de trabajo en el ISER, en mi caso, y en el Instituto Brasileño de Análisis Sociales y Económicos (Ibase), en el caso de Isabel Carvalho.

La incursión por la antropología del turismo se impuso a partir del estudio de las peregrinaciones. Las fronteras borrosas entre el peregrino y el turista estuvieron presentes desde la investigación en Bom Jesus da Lapa (Steil, 1996). Y, en el intento de amarrar un cabo suelto que había quedado de la tesis, en 2003 publiqué el artículo *Romeros y turistas en el santuario de Bom Jesus da Lapa* (Steil, 2003). Por otro lado, la escasez de estudios sobre turismo en la antropología brasileña me llevó a acercarme a investigadores de la religión y de otros temas que se topaban con el turismo en sus trabajos de campo como una cuestión urgente que requería ser reflexionada y profundizada. Lo que terminó propiciando la creación, en el Directorio de Grupos de Investigación del CNPq, del grupo de trabajo Cultura y Turismo (CulTus), que coordiné durante veinte años. En el transcurso de este período, organicé grupos de trabajo, mesas redondas y simposios en eventos nacionales e internacionales de las ciencias sociales y de la antropología — Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológica (IUAES) World Congress, Encuentro Anual de la Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales (ANPOCS), Reunión Brasileña de Antropología (RBA), Reunión de Antropología del Mercosur (RAM), etc. — así como publicaciones de libros y artículos sobre las interfaces del turismo con la religión.[4] Como derivación de este proceso, en 2007 recibí en el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS) de la UFRGS, como participante del Programa de Profesor Visitante Extranjero/CAPES, a Nelson Graburn (UC Berkeley), uno de los pioneros y referencia internacional de los estudios del turismo en la antropología.

Contribuciones a los estudios de la religión

Una mirada retrospectiva a mi producción académica muestra que las principales contribuciones provinieron de investigaciones de campo, en su mayoría realizadas con colegas y estudiantes, y llevadas a cabo por equipos

4 De la investigación sobre turismo, destaco las siguientes publicaciones: Steil, 2001b, 2006, 2009; Steil et al., 2009; Steil; Carneiro, 2011.

de diversas regiones del país y del extranjero. Con el fin de presentar estas contribuciones de manera sucinta, destacaré, en primer lugar, algunos puntos que fueron centrales en la tesis de doctorado que dio origen al libro *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – BA* (Steil, 1996). A continuación, comentaré otros dos libros que coordiné con colegas, donde se registraron aspectos que considero innovadores para el debate de los temas en cuestión. Son ellos: *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil* (Steil; Mariz; Reesink, 2003) y *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião* (Steil; Carneiro, 2011).

O sertão das romarias

Bom Jesus da Lapa surge en mi horizonte en 1990, cuando el ISER fue contratado para asesorar el proceso de evaluación de la diócesis. El contacto con el clero y las monjas locales, con los agentes de pastoral laicos, con los habitantes y con los peregrinos abrió algunas puertas para que, dos años después, pudiera regresar a hacer la investigación de campo para la tesis. En este retorno, rehice, como aprendiz de etnógrafo, los caminos transitados anteriormente y, al mismo tiempo, abrí otros nuevos en dirección a los peregrinos. Un proceso intenso de aprendizaje de un nuevo oficio que imponía adquirir otras habilidades, diferentes de aquellas que se me demandaban como asesor. Ya no me correspondía ayudar en la elaboración de un plan diocesano de pastoral que reflejara el ideario de la Teología de la Liberación. Es decir, al colocarme en el campo como etnógrafo, me fui dando cuenta poco a poco de que el devenir antropológico exigía incorporar, en mi mirada sobre la peregrinación, el punto de vista de los peregrinos.

El ciclo de las peregrinaciones en Lapa ocurre del 24 de julio, fiesta de San Juan, al 15 de septiembre, día de Nuestra Señora de la Soledad. Durante tres años, acompañé a los peregrinos en sus desplazamientos hacia el santuario. El trabajo de campo consistía en contactar a algún jefe de peregrinación que fuera a Lapa con su grupo de devotos e ir al lugar de donde saldrían

para conocerlos y entrevistarlos durante la semana previa a la partida. El día de la peregrinación, me unía al grupo de fieles y viajaba a Lapa en la caja de un camión *pau-de-arara* o en un autobús alquilado. Durante tres días, permanecía con los peregrinos en Lapa, acompañándolos en las visitas a las grutas, en las caminatas por los senderos del monte santo, en los rituales, compartiendo con ellos los espacios de convivencia en los hospedajes y en las plazas y calles de la ciudad, por donde transitaban multitudes de fieles en medio del intenso movimiento de comercio ambulante instalado en el período de la peregrinación. Después, regresaba con los peregrinos a su lugar de origen, donde permanecía quince días visitándolos en sus casas y recopilando sus testimonios, que transcribía a mano al final del día.

Hay quien dice que toda tesis es un ajuste de cuentas con el pasado. Y yo añadiría, también, un medio para abrir puertas hacia el futuro. Al escribir *O sertão das romarias* (Steil, 1996), con seguridad algunos interlocutores a los que me dirijo compartieron conmigo mundos pasados que habité. Otros entraban al texto como nuevos interlocutores, habitantes de otros mundos en los que pretendía ingresar y ser reconocido, teniendo la tesis como salvoconducto. En el diálogo con el pasado, un primer punto que señalo es que la peregrinación no se constituye únicamente como una forma de resistencia del catolicismo popular al catolicismo erudito o de las clases subalternas a las clases dominantes. Tampoco es una protesta de las clases subalternas al proyecto de modernización capitalista de las élites brasileñas. Al contrario, las andanzas por Lapa muestran a la peregrinación menos como una trinchera de resistencia y más como una arena de disputas entre múltiples modalidades de catolicismos que conviven, se tensionan, entran en conflicto y hacen alianzas en el espacio del santuario durante la peregrinación.[5]

5 La aplicación del concepto de "arena" a las peregrinaciones tiene como principal referencia la compilación, organizada por John Eade y Michael Sallnow, *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, publicada en 1991.

Con el concepto de arena, se abre una cuña en el concepto de *communitas* propuesto por Victor Turner (1974) y aplicado a las peregrinaciones en el libro *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives* (Turner; Turner, 1978). Es decir, si por un lado la peregrinación se presenta como un momento de *communitas*, estableciendo un espacio de suspensión de las normas y jerarquías propias de la estructura, por otro lado, cuando se mira desde dentro, ella surge como un campo estructural de disputas y distinciones. Y en este sentido, recupero para la comprensión de la peregrinación otro concepto de Turner, que es el de *performance*. La peregrinación crea, entonces, un escenario donde los diversos actores escenifican sus creencias, sus ritos, sus concepciones del mundo. Así, entre los católicos que convergen al santuario de Bom Jesus da Lapa, se hacen presentes: peregrinos del *sertão* y de la ciudad, feligreses y participantes de las CEBs, católicos ultramontanos y no practicantes, militantes de movimientos religiosos y de las pastorales sociales, el clero y las monjas, etc. De la sociedad en general, asisten: habitantes católicos y no católicos, políticos locales y estatales, comerciantes establecidos y ambulantes, etc. Estos actores, y tantos otros que actúan en este drama social, son como hilos que se entrelazan y tejen la peregrinación como un hecho social total.

Otra visión recurrente en los análisis de las peregrinaciones es que representarían una expresión local de una religiosidad genuinamente brasileña, forjada en el aislamiento de las poblaciones de los *sertões*. Frente a esta postura, prefiero dirigir la atención hacia el origen del santuario como parte de un movimiento de espiritualidad penitencial de rechazo a la vida en la ciudad y regreso a la naturaleza, asociado a la reconquista de la península ibérica por los católicos. La percepción de esta dimensión universal se hizo posible a partir del diálogo con el historiador William Christian Jr. quien, al abocarse al culto a las imágenes en la península ibérica entre los siglos XVI y XVIII, establece una línea de continuidad entre el catolicismo

devocional del Viejo y del Nuevo Mundo.[6] En ambos, el culto a las imágenes descubiertas en lugares desiertos, junto a la naturaleza y lejos de las ciudades, es estructurante del catolicismo mundial.

Quizás la contribución más importante que aporto en el libro sea la formulación del concepto de "cultura bíblico-católica" y su uso como recurso heurístico para comprender la experiencia vivida por los peregrinos en una sociedad que cambia. Esta formulación tuvo su inspiración en las reflexiones de dos maestros que marcaron mi formación como antropólogo. De Otávio Velho, me apropio del concepto "cultura bíblica", central en el artículo *O cativeiro da besta-fera* (1987). De la obra de Pierre Sanchis (1983, 1994), pesqué el concepto de cultura católico-brasileña. En diálogo con estos autores, organicé mis datos de campo, primeramente, a partir de la idea de que los peregrinos estaban inmersos en un sistema de prácticas y significados que se apoyaba sobre una base bíblica — o un pre-texto, como escribe Velho, en el horizonte de la hermenéutica de Paul Ricoeur. Después, busqué llamar la atención sobre la especificidad católica de esta cultura bíblica, que se enraíza en la historia de larga duración del catolicismo como un elemento ineludible de la formación de la nación brasileña y en la geografía local, donde mitos y narrativas bíblicas se entrelazan con los eventos y las hazañas de hombres y mujeres, reales e imaginarios, santos y pecadores, que habitan el sertão brasileño.

Maria entre os vivos

Entre los años 1980 y 2000, las apariciones de Nuestra Señora ganaron protagonismo en los márgenes del catolicismo, con repercusión en los medios y en las redes sociales. Aunque ignoradas inicialmente por la Iglesia Católica, las apariciones marianas se difundieron a nivel nacional e internacional gracias a la acogida que tuvieron dentro de la Renovación Carismática

6 Dos libros de William Christian Jr. (1972, 1981) fueron fundamentales para comprender la devoción al Buen Jesús de Lapa en una perspectiva histórica.

Católica (RCC). Ante estos acontecimientos, un equipo de investigadores se articuló para hacer un mapeo de las apariciones que ocurrían en el país. Nos insertamos, entonces, como observadores en los lugares de las apariciones y en las redes que estas propiciaban. Pasamos, así, a seguir a estos actores en sus peregrinaciones por las parroquias y los grupos de oración carismáticos que los recibían.

En el libro *María entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil* (Steil; Mariz; Reesink, 2003), señalamos que las apariciones actuales, a diferencia de las tradicionales, aunque ocurran en lugares geográficos específicos, pronto los trascienden, dando origen a un proceso de desterritorialización que transforma a los videntes en mensajeros. Así, en vez de que el devoto peregrine al lugar de la aparición para escuchar *in situ* el mensaje de María, es el vidente quien se desplaza como mensajero hacia los devotos. Este tránsito pasa por los grupos de oración carismáticos y por los espacios parroquiales.

Por último, al situar las apariciones marianas en un tiempo de larga duración, las etnografías apuntan al desplazamiento del mensaje de María, como un contenido externo que es canalizado por la intermediación del vidente, hacia su manifestación interna en los cuerpos de los mensajeros. Así, la presencia de María entre los vivos se desliza de la comunicación de un otro fuera del individuo hacia la voz de un *self* sagrado que se expresa en la propia conciencia de los mensajeros. Una experiencia que ya no puede ser nombrada como una videncia y, por eso mismo, denominamos con la categoría nativa de "locución interior". En este proceso de afirmación de la "locución interior" en detrimento de la videncia, constatamos una tendencia más general de la religión en la condición posmoderna, como parte del movimiento de destradicionalización por el cual las religiones de la trascendencia incorporan la subjetividad y la reflexividad moderna en su cosmología.

Caminhos de Santiago no Brasil a las espiritualidades ecológicas

El cambio de siglo hacia el año 2000 marca un giro significativo en los movimientos de las peregrinaciones en Occidente y, particularmente, en Brasil. Movilizado por el modelo del Camino de Santiago en España, un número significativo de personas se ha desplazado desde entonces desde diferentes puntos del país en peregrinaciones, atraído por el ideario de transformación interior y perfeccionamiento personal. El seguimiento de este movimiento a través de etnografías sobre estas nuevas rutas de peregrinación dio como resultado el libro *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre peregrinação e turismo* (Steil; Carneiro, 2011). Este proyecto colectivo de alcance nacional contó con la colaboración de colegas investigadores de diferentes instituciones académicas y con la participación de estudiantes asociados al NER. Los estudios muestran una inflexión importante en la reconfiguración de las peregrinaciones, en la que los Caminos de Santiago en Brasil se revelan como reinvenciones en el curso de una tradición católica de larga duración que, al entremezclarse con el ideario de la Nueva Era, incorporan a agentes del mercado turístico y al Estado en su realización.

Las etnografías reunidas en la antología apuntan hacia una conformación más plural y diversa de las peregrinaciones en relación con el contexto católico que las forjó. Los Caminos de Santiago en Brasil entrelazan perspectivas, experiencias y narrativas que remiten a contextos de diversos órdenes: turísticos, religiosos, económicos, gubernamentales, étnicos, culturales, deportivos, etc. Los contornos de esta pluralidad no siempre se pueden delinear con nitidez, en la medida en que se mezclan en los procesos de su configuración, desdibujando la visión de la religión como una esfera delimitada de lo social. La modalidad de peregrinación que se realiza en los Caminos de Santiago en Brasil borra las fronteras entre religión y mercado, entre Iglesia y Estado, trascendencia e inmanencia, sacrificio y ocio, catolicismo y Nueva Era, etc. En este sentido, los Caminos de Santiago en Brasil se revelan como un locus privilegiado donde se puede percibir un nuevo *habitus* religioso que los distingue tanto de las peregrinaciones

tradicionales, centradas en las devociones del catolicismo popular, como de las modernas, modeladas por el catolicismo clerical romanizado.

El resultado de este movimiento es la tendencia a la secularización de la espiritualidad, que deriva en la pérdida del monopolio de la Iglesia Católica en el manejo y control de las peregrinaciones, siendo reemplazada por instituciones no religiosas, agencias de turismo y organismos del Estado. Lo que se inscribe en un proceso más general de cambio en la gramática religiosa contemporánea, que pasa a articular el discurso de la espiritualidad con el de la ecología (Carvalho; Steil, 2008). Aunque esta gramática sea el sello de las espiritualidades de la Nueva Era, permea y atraviesa el campo religioso como una agencia disruptiva que emerge en los márgenes de las religiones establecidas.

En esta reflexión fue fundamental el diálogo con dos autores en especial: Maurice Merleau-Ponty y Gregory Bateson. Respecto al pensamiento del primero, hago un desplazamiento del concepto de cuerpo, central para el paradigma de la corporeidad, hacia el de "carne del mundo", que paso a utilizar como referente para las espiritualidades ecológicas (Merleau-Ponty, 1984).[7] De Gregory Bateson, recupero sus escritos de 1970 y 1980 en los que reivindica la urgencia de la ciencia por reconocer la presencia de una esfera espiritual como inherente al mundo empírico. Entonces, a partir de Bateson, entro en el debate sobre el retorno de lo sagrado, afirmando que el "Dios" que regresa con las espiritualidades ecológicas viene transfigurado como energía y potencia. Un "Dios" inmanente, como afirma Bateson (1972, p. 267-468), sin nada de divino, que se distancia totalmente de la concepción cristiana de la trascendencia.

Nuevos temas abiertos

Dirigiéndome hacia el final del capítulo, permítanme indicar dos temas que me han ocupado en el presente. El primero es el énfasis en la dimensión

7 La reflexión sobre Merleau-Ponty se lleva a cabo dentro de la teoría de la corporeidad (*embodiment*), en diálogo con Thomas Csordas (2008).

material de la religión y de las espiritualidades. El segundo tiene que ver con el aprendizaje como un proceso inherente a los diferentes modos de habitar el mundo y la cultura. Así, si en el proyecto de investigación "Religión y materialidades en el horizonte de las epistemologías ecológicas" (2015-2019) busqué comprender los procesos de incorporación de un idioma ambiental por parte de los movimientos y de las instituciones religiosas, en el segundo dirigí la mirada hacia los materiales y las cosas que están presentes en los rituales y en las prácticas religiosas como mediadores de experiencias con lo sagrado. Siguiendo los flujos y las trayectorias de estos materiales, busco entender cómo se convierten en mediadores de lo sagrado, al mismo tiempo que tejen lazos sociales que dan origen a colectivos que se reconocen como pertenecientes a comunidades rituales y de creencias.

En el proyecto "Cultura, religión y aprendizaje" (2020-2023) enfatizo la cuestión del aprendizaje, enfocándome en los procesos de formación de los líderes espirituales reconocidos por los colectivos y/o simpatizantes de la Nueva Era como "especialistas de lo sagrado". Para ello, sigo las trayectorias de líderes religiosos, especialmente indígenas, que realizan rituales y vivencias en espacios urbanos de grupos. Busco, al mismo tiempo, seguir las plantas de poder y las medicinas de la selva empleadas en estos rituales (Steil; Carvalho; Gonzaga, 2020). En este sentido, ha sido posible percibir una inversión pedagógica que ocurre en estos contextos, en la que las plantas se convierten en maestras de los sujetos humanos mediante un proceso alucinógeno que permite a sus usuarios acceder a otras dimensiones de la realidad más allá de aquellas que están dadas a la conciencia y a la razón.

Conclusión

Al llegar a este punto, el lector habrá notado que mi trayectoria es sinuosa. Los pliegues y los deslizamientos del camino forjaron una existencia nada lineal. Las sucesivas encarnaciones dejaron vestigios de vivencias, saberes y conocimientos que modulan mi subjetividad y sedimentan mi formación. A los setenta años, me veo como un artesano que teje su existencia con las

reminiscencias de múltiples vidas. Que no dejan de superponerse. Y, como incesante aprendiz, percibo que la mirada con la que interpreto el mundo trasciende la circunscripción de la antropología como disciplina y método.

Los tránsitos me acompañan desde siempre. De la familia al seminario. De la vida protegida como vicario en una pequeña ciudad en el interior de Santa Catarina, a la exposición de la metrópoli en Río de Janeiro. De la convivencia diaria con los hijos de las élites cariocas que ocupan las aulas y pasillos de la PUC-Rio, donde hago la maestría, a la inmersión en la cotidianidad de las clases populares en la favela del Parque Proletário da Penha, donde vivía por opción. De la vida clerical celibataria al matrimonio. De la pastoral a la militancia política. Del trabajo de base como agente religioso y social en las favelas, a la asesoría en el ISER como educador popular junto a instituciones eclesiales y organizaciones sociales. De la USU, donde enseño por diez años, a la UFF, donde ingreso por concurso público en el Departamento de Educación y donde permanezco por cinco años. Luego, me mudo de Río de Janeiro a Porto Alegre para trabajar en la UFRGS, en el Departamento de Antropología. Y, finalmente, de Porto Alegre a São Paulo, a donde me traslado después de jubilarme, pasando a trabajar, primero, como profesor visitante en la Universidad Federal de São Paulo (Unifesp), con un vínculo temporal de dos años, y después como profesor visitante invitado en la Unicamp.

Estos tránsitos geográficos e institucionales fueron acompañados por otros de orden vocacional y disciplinar. El primero, de la filosofía a la teología, transcurrió como un requisito de la formación para la vida sacerdotal. No obstante, con una inflexión que se dio con mi viaje a Río de Janeiro para hacer la maestría, donde se consolidó mi adhesión a la Teología de la Liberación. El paso de la teología a la educación coincide con mi salida de la vida clerical y la oportunidad que se abrió de hacer una segunda maestría, en filosofía de la educación, en una institución laica de gran prestigio y reconocimiento. El paso de la educación a la antropología, si por un lado estuvo asociado al trabajo en el ISER, por otro se impuso como una vocación. Al revisar los papeles guardados en mi carpeta de recuerdos, encuentro la

carta que escribí al superior de los dehonianos, fechada en diciembre de 1985, comunicándole mi decisión de dejar la vida religiosa. En ella, le hago saber que mi plan para esta nueva vida que inicio es convertirme en antropólogo. Diez años después, tras recorrer un camino nada lineal, defiendo mi tesis de doctorado en antropología.

Referencias bibliográficas

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind:* collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology. New York: Ballantine Books, 1972.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a naturalização do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade*, v. 11, n. 2, p. 289-305, 2008.

CHRISTIAN JR., William A. *Person and God in a Spanish Valley*. New York: Seminar Press, 1972.

_____. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

CSORDAS, Thomas. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

EADE, John; SALLNOW, Michael. *Contesting the sacred:* the Anthropology of Christian pilgrimage. London; New York: Routledge, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

SANCHIS, Pierre. *Arraial:* festa de um povo. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 37, p. 145-181, 1994.

STEIL, Carlos Alberto. Viagens à terra prometida: Uma análise dos relatos de viagem dos teólogos da libertação aos países socialistas. *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, v. 44, p. 31-41, 1993.

_____. Para ler Gauchet. *Religião & Sociedade*, Río de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 24-49, 1994a.

_____. Os católicos sociais nas origens da modernização da Igreja Católica no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 54, n. 213, p. 62-80, 1994b.

_____. *O Sertão das Romarias:* um estudo antropológico da Romaria de Bom Jesus da Lapa - Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Estado, movimentos sociais e ONGs: a Guerra-Fria e a globalização como cenários de compreensão da realidade social. *Humanas*, Porto Alegre, v. 24, n. 1/2, p. 9-16, 2001a.

_____. Peregrinación y turismo. Navidad en Gramado y Canela, Brasil. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, Buenos Aires, v. 11, n. 1, p. 27-39, 2001b.

_____. O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais. *In:* RIEDL, Mário; ALMEIDA, Joaquim Anécio; VIANA, Andyara Lima Barbosa (org.). *Turismo Rural:* tendências e sustentabilidade. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002. p. 51-80.

_____. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 249-261, 2003.

_____. Antropologia do turismo: comunidade e desterritorialização. *In:* PERALTA, Elsa; ANICO, Marta (org.). *Patrimónios e identidades:* ficções contemporâneas. Oeiras: Celta Editora, 2006. p. 163-170.

_____. Peregrinação e turismo religioso: sujeitos, objetos e perspectivas. *In:* STEIL, Carlos Alberto; GRABURN, Nelson; BARRETTO, Margarita; GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo; SANTOS, Rafael José dos (org.). *Turismo e Antropologia:* novas abordagens. Campinas: Papirus, 2009. p. 67-95.

_____. Para ler Gauchet 20 anos depois. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 46, p. 364-375, 2017.

_____; CARNEIRO, Sandra de Sá. *Caminhos de Santiago no Brasil:* interfaces entre turismo e religião. Río de Janeiro: Contracapa, 2011.

_____; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. ONGs no Brasil: elementos para uma narrativa política. *Humanas*, Porto Alegre, v. 24, n. 1/2, p. 36-55, 2001.

_____; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GONZAGA, Francisco Abrahão. Learning from a more-than-human perspective. Plants as teachers. *The Journal of Environmental Education*, v. 51, p. 144-155, 2020.

_____; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo (org.). *Entre trópicos:* Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018.

_____; _____; _____ (org.). *Entre trópicos:* diálogos de estudos sobre a Nova Era no Brasil e no México. Brasília: ABA Publicações, 2022.

_____; GRABURN, Nelson; BARRETTO, Margarita; GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo; SANTOS, Rafael José dos (orgs.). *Turismo e Antropologia:* Novas abordagens. Campinas: Papirus, 2009.

_____; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins (orgs.). *Maria entre os vivos:* reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

_____; TONIOL, Rodrigo. Direitos humanos e Igreja Católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010. *In:* AMEIGEIRAS, Aldo Rubén (org.). *Cruces, intersecciones, conflictos:* relaciones político religiosas en Latinoamérica. Buenos Aires: CLACSO, 2012. p. 79-108.

_____; _____. Além dos humanos: reflexões sobre o processo de incorporação dos direitos ambientais como direitos humanos nas conferências das Nações Unidas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, p. 283-309, 2013.

_____; _____. Diritti umani e chiesa cattolica in Brasile: Dal discorso politico a quello morale. *In:* ROLDÁN, Verónica (org.). *Religione e spazio pubblico in Italia e in America Latina*. Roma: Edizioni Borla, 2015. p. 209-223.

TURNER, Victor. *O processo ritual:* Estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____; TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in Christian culture:* anthropological perspectives. New York: Columbia University Press, 1978.

VELHO, Otávio. O cativeiro da besta-fera. *Religião & Sociedade*, Río de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 4-27, 1987.

Religión y política: una trayectoria entre la disidencia religiosa y la disputa por el orden

Joanildo Burity
Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj) – Brasil

Introducción

Al mirar retrospectivamente mi trayectoria de investigación, percibo que la relación entre religión y política nunca se me presentó como un objeto externo, neutro, simplemente "elegido" por conveniencia académica. Fue, desde temprano, una cuestión atravesada por la experiencia, la perplejidad, el conflicto y la búsqueda intelectual. Esto no significa que la investigación sobre la religión exija un vínculo biográfico con el campo religioso. Al contrario: sería un error transformar la biografía en una condición epistemológica. Como también sería una "vigilancia ideológica" erigir la biografía como un obstáculo epistemológico insuperable. En mi caso, ese vínculo simplemente existió y continúa ocupando un lugar importante, no como garantía de comprensión ni como privilegio de acceso, sino como fuente de problemas, tensiones, preguntas y apuestas.

Mi relación con el tema se constituyó en torno a dos búsquedas que, aunque distintas, siempre estuvieron entrelazadas, pero cuya enunciación se fue modificando, densificándose a veces y pluralizándose otras. La primera búsqueda fue el intento de *identificar, en el interior de la propia experiencia religiosa, hilos de disidencia*, gestos proféticos, prácticas de ruptura y formas de cuestionamiento que no pudieran reducirse al conservadurismo, a la reproducción del orden o a la alienación. Esta búsqueda

tenía un doble sentido: abrir espacio en el interior de la tradición religiosa a la que me vinculaba para una articulación entre fe y actuación sociopolítica en el contexto de la apertura democrática brasileña (fines de los años 1970) y alcanzar reconocimiento entre los pares de la universidad y de la militancia antidictadura militar.

La segunda fue la elaboración gradual de una concepción de la *política como disputa por el orden, por el derecho a enunciar un (nuevo) orden*: no solo la defensa u ocupación del orden existente, ni simplemente la actuación en el Estado, sino el poder de instituir, cuestionar, desplazar e imaginar otro orden posible. Esta política, tal como pasé a comprenderla, puede emerger en cualquier espacio social organizado: iglesias, movimientos, asociaciones, redes intelectuales, partidos, comunidades, instituciones estatales, organizaciones transnacionales, prácticas culturales, movilizaciones identitarias o experiencias minoritarias. Esto permitía inscribir los efectos de la disidencia religiosa antidictatorial en un contexto en el que no importaba con quién se estaba ni exactamente dónde (es decir, si en la "sociedad civil" o en el "Estado") — y esto tanto para quien era de fe como para quien no lo era — con tal de que sumara a la lucha. Pensar la política en un registro no ligado a la institucionalidad era una forma de atraparla en *lugares insospechados* — como iglesias evangélicas conservadoras, que aún se debatían sobre si "meterse en política" era "pecado" — tanto como de *laicizar* el pensamiento y la militancia de izquierda, que exigían la desconversión como condición de legitimidad (a pesar de que buena parte de lo que había de más vivo en la izquierda en ese momento tenía que ver directamente con "la Iglesia": la teología de la liberación, la pastoral popular y el ecumenismo protestante).

Estas dos búsquedas nacieron en una secuencia aproximada. La pregunta sobre la disidencia religiosa emergió en el interior de una vivencia protestante marcada, por un lado, por un fuerte enraizamiento y, por el otro, por conflictos con formas eclesiales autocontenidas, conservadoras o alineadas con el orden político vigente. La pregunta sobre la política emergió cuando la experiencia religiosa comenzó a encontrarse con el

movimiento estudiantil, la redemocratización, las izquierdas, la teología latinoamericana y, posteriormente, con la teoría política contemporánea (a inicios de los años 1990). A lo largo del tiempo, estas preguntas se fueron reformulando debido a desplazamientos disciplinares — de la Historia a la Ciencia Política, de la Sociología de la Religión a la teoría del discurso laclauiana, del análisis de instituciones religiosas a la problematización de la religión pública, de la militancia protestante progresista a la comprensión de la pluralidad evangélica y de la emergencia de nuevas derechas religiosas. También se fueron reformulando por una sensibilidad cada vez mayor, impulsada por la segunda búsqueda, hacia formulaciones no esencialistas y no fundacionales de comprensión de la sociedad, de la política, de la acción colectiva y de la religión.

Esta reconstrucción no es meramente memorialística. Busca mostrar cómo una trayectoria intelectual se forma en la intersección entre la experiencia, el contexto histórico, la disciplina académica, las elecciones teóricas y los objetos empíricos. Y cómo es movida por "presiones", "reacciones" y "confrontaciones" que lo sacuden a uno tanto existencial como intelectualmente. En mi caso, pensar la religión y la política significó abandonar progresivamente explicaciones que trataban a la religión como un residuo, retraso, ideología legitimadora o algo confinado a la esfera privada, y a la política como sinónimo de Estado, partidos o elecciones. La religión pasó a aparecer como un lugar de producción de sujetos, afectos, antagonismos, lenguajes públicos y proyectos históricos; la política, como un campo contingente de disputa por la constitución de lo social, del cual la religión es doblemente inseparable — porque no existe un mundo de la religión separado de un mundo secular de las cosas, placeres e ideologías, y porque las transformaciones en el autoentendimiento de los sujetos religiosos pueden conectarse sin mayores dificultades con otras demandas, luchas y elaboraciones intelectuales llamadas seculares.

La experiencia protestante como problema de investigación

El primer eje de esta trayectoria está ligado a mi formación protestante. Vengo de un contexto en el que la religión se vivió intensamente durante la adolescencia, especialmente en el trabajo con la juventud, en la música, en el movimiento estudiantil evangélico y en las actividades de la iglesia. En una entrevista reciente, recordé que, hacia los dieciséis años, deseaba estudiar Teología, pero sin la intención de ser pastor. Quería ser teólogo, aunque aún no sabía exactamente qué significaba eso fuera del ministerio eclesiástico. Mis padres no permitieron ese camino; terminé ingresando a Historia, en la Universidad Federal de Paraíba (UFPB), en Campina Grande, en un ambiente académico fuertemente crítico de la religión y muy marcado por lecturas marxistas. Ese pasaje produjo una primera inflexión: la religión dejó de ser solo una experiencia de pertenencia y pasó a ser interpelada por una historia crítica del cristianismo, por debates sobre poder, ideología, dominación y cambio social.

Esa entrada a la carrera de Historia coincidió con el periodo final de la dictadura militar y con la efervescencia política de la transición democrática. Fue también el periodo en el que me acerqué a la Alianza Bíblica Universitaria de Brasil (ABUB), un movimiento evangélico (*evangelical*) que, aunque conservador en su matriz doctrinaria, vivía un proceso de acercamiento al movimiento estudiantil universitario y de secundaria, a la teología latinoamericana, ya fuera la de la Misión Integral (el llamado evangelicalismo de Lausanne, con su énfasis en el diálogo cultural y en la articulación entre "evangelización y acción social"), a la teología de la liberación y al ecumenismo protestante. Esta experiencia fue decisiva porque en ella encontré una forma de fe que no se separaba de la indignación ante el autoritarismo, la violencia, la pobreza y las desigualdades, y que no se inclinaba ante la doxa conservadora (e incluso fundamentalista) ampliamente hegemónica en el contexto evangélico brasileño. La ABUB funcionó, en ese sentido, como un laboratorio de formación ética, intelectual

y política. Era un espacio en el cual jóvenes evangélicos, muchos de ellos provenientes de iglesias conservadoras, comenzaban a descubrir las humanidades, el marxismo, los movimientos sociales, la militancia sindical y partidaria de izquierda, la crítica a la dictadura y la posibilidad de una práctica cristiana comprometida (a través de "proyectos sociales" o militancia de base). Además, su estructura internacional permitía un horizonte de referencias que iba mucho más allá de la experiencia provinciana de las congregaciones locales.

La tensión con las iglesias no tardó en llegar. Fue difícil negociar una experiencia de fe que, para "nosotros" (ya existían articulaciones locales, regionales y nacionales que delineaban identificaciones colectivas), no era incompatible con el involucramiento sociopolítico, pero que los más viejos dentro de las iglesias frecuentemente consideraban inaceptable. La disidencia, en ese contexto, no aparecía como una ruptura abstracta con la religión, sino como un conflicto interno sobre el significado de la fe. Disputaba la Biblia tanto como las estructuras sociales vigentes. Disputaba el *ethos* y la ética evangélica, tanto en el plano de la conducta personal como institucional y pública. La pregunta que me ha acompañado desde entonces puede formularse así: ¿cómo, desde el interior de tradiciones religiosas frecuentemente leídas como conservadoras, emergen prácticas de cuestionamiento, lenguajes de justicia, compromisos democráticos, proyectos transformadores y las correspondientes reinterpretaciones del lenguaje de la fe?

Esta pregunta tenía sentido porque se planteaba *contextualmente*. Desde una perspectiva histórica, *ya* había sido y venía siendo respondida de muchas maneras, ya sea donde la admisibilidad de estas prácticas se había "naturalizado" (iglesias llamadas "liberales", iglesias negras norteamericanas, iglesias ligadas al movimiento ecuménico, etc.) o donde las condiciones sociales y políticas de desigualdad y violencia despertaron reacciones, resistencias y enfrentamientos abiertos de evangélicos contra regímenes opresivos (esto ocurrió desde los años 1950 en América Latina, África, Asia y Europa Central). La recuperación de las memorias de estas prácticas y sus teologizaciones suscitaba el descubrimiento de una miríada

de casos, ejemplos, mártires y construcciones intelectuales que involucraban a clérigos y laicos/as, los cuales confirmaban el compromiso local y le conferían un linaje de sentido "profético" crecientemente invocado.

No debía tratarse, pues, de preguntar por el "cómo" en el sentido de "¿es posible?", sino de entenderlo en el sentido de "¿en qué circunstancias, por qué medios, a partir de qué demandas o contextos?". Sin embargo, en las condiciones concretas en las que se planteaba la emergencia de esta discursividad crítica del orden, socialmente comprometida y empeñada en una disputa por la "narrativa" de la fe y el *ethos* evangélico (y cristiano, más ampliamente, en virtud de la dirección casi invariablemente ecuménica que estas experiencias involucraban), y su reconocimiento por el campo de la academia y de la militancia de izquierda, la primera pregunta era sobre si "¿es posible?". Y venía tanto del *status quo* eclesiástico como de la oposición intelectual y política a la dictadura. Respuesta: "¡no es posible!". Mi generación necesitó justificarse continuamente por su "contradicción", como si representara una expresión ilegítima o excepcional (y por lo tanto despreciable) de la fe. Por un lado, la denuncia de su subversividad. ¡Por el otro, el escepticismo de su posibilidad lógica! De manera que había tres frentes de disputa por un lugar de enunciación, por una posición de sujeto *político-religioso*: uno, de legitimación como discurso interno de la fe; otro, de legitimación como producción científica; y otro más, de reconocimiento como forma confiable de compromiso sociopolítico. Así, a pesar de la evidencia para quien se diera el trabajo de conocerla y de la construcción de numerosos ejemplos de pequeñas y no tan pequeñas expresiones de disidencia y de articulación de una práctica comprometida, esta generación vivió continuos dilemas e incomprensiones. Y repitió, sin querer ni saber, una conocida trayectoria histórica: se constituyó como una *minoría activa* y contestataria o sucumbió ante la intolerancia y el rechazo que "confirmaron" la imposibilidad de aquella articulación. Marginalidad y errancia.

La pregunta por la emergencia de la disidencia y el activismo crítico me llevó, aún en la licenciatura, a investigar si siempre había sido así — si el protestantismo brasileño había sido siempre autocontenido, anticomunista,

reaccionario o indiferente a las luchas sociales. Escuchaba relatos de que, en los años 1950 y 1960, había existido un protestantismo politizado, teológicamente renovador e involucrado en debates sobre la reforma social, la revolución, el desarrollo, la justicia y los derechos. Encontré experiencias locales de politización protestante en mi ciudad natal y, posteriormente, en la maestría, rastreé a la izquierda protestante brasileña entre los años 1950 y el golpe de 1964, prestando atención a la extinta Confederación Evangélica de Brasil (CEB) y al Sector de Responsabilidad Social de la Iglesia, un departamento de la CEB apoyado por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI).

La primera búsqueda, por lo tanto, tomó la forma de una *genealogía* de prácticas religiosas disidentes, bajo la perspectiva de una *historia del presente* (aunque yo no lograba aún formularlo en esos términos). Mi interés no era simplemente mostrar que había "evangélicos de izquierda" o protestantes progresistas, como si eso bastara para corregir un estereotipo. La cuestión era más profunda: comprender cómo un lenguaje religioso podía ser rearticulado hacia la crítica social; cómo los símbolos, textos, instituciones y redes cristianas podían desplazar sus sentidos habituales; cómo la fe podía producir una ética pública de inconformidad; cómo la propia posición religiosa podía ser el punto de emergencia de una práctica profética. El "cómo" ya combinaba dos tipos de respuesta: (i) a los escépticos y guardianes de la ortodoxia eclesiástica y de izquierda, "sí, es posible, porque las condiciones históricas frecuentemente propiciaron el surgimiento de estos grupos minoritarios 'proféticos' en diferentes partes del mundo"; (ii) en el contexto de la legitimación académica, "no hay forma de ignorar las dinámicas que llevan al surgimiento de estos grupos minoritarios disidentes y es necesario entender la lógica de su articulación entre 'fe y vida', entre 'teoría y práctica', en vez de preguntarse si es posible". Y yo podía mirar a mi alrededor y verme también involucrado en varias de esas experiencias.

Este punto es crucial. La disidencia que me interesaba no era exterior a la religión. No se trataba de una política que, viniendo desde fuera, instrumentalizaba la religión. Tampoco era solo una *secularización* de la

fe. Era una disputa *interna* a la propia tradición: una lucha por la interpretación legítima del cristianismo, de la misión, de la justicia, del testimonio y de la presencia pública de la iglesia. Religión y política en un registro no referenciado en el Estado. Más tarde, vendría a comprender este proceso con herramientas teóricas más sofisticadas, pero el problema estaba planteado desde el principio: la religión no es un bloque inerte, es un campo atravesado por fuerzas, afectos, disputas, y su "cara oficial" es siempre el testimonio de una posición particular que se volvió hegemónica o se impuso por la fuerza. Con Dios o sin Dios.

De la Historia a la Ciencia Política: la religión como entrada a lo político

Mi paso de la Historia a la Ciencia Política fue enteramente contingente. Primero, intenté ingresar a la maestría en Historia en la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp), pero no fui aprobado, básicamente porque no había quién orientara un trabajo historiográfico sobre religión y política (sí, este ya era mi recorte desde la licenciatura). Fui entonces estimulado, por un amigo y mentor, a intentar la maestría en Ciencia Política en la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE). Fui aprobado y, aunque mantuve el interés por la religión, reorienté profundamente mi manera de tratarla. La investigación sobre el protestantismo, antes más cercana a una historia política convencional, pasó a dialogar con la teoría política, Antonio Gramsci y el análisis del discurso, de modo bastante independiente de mi orientador, una combinación de teólogo evangélico y científico político weberiano, Robinson Cavalcanti. A pesar de la gran deuda que tuve con él en el plano de mi entrada al mundo del evangelicalismo radical (a través de figuras como René Padilla, Samuel Escobar, Orlando Costas y un grupo brasileño que hacía "teología con los pies en la tierra" y dialogaba abiertamente con la teología de la liberación y el ecumenismo), no me dejó marcas en términos de orientación académica, sino más bien una enorme libertad para la experimentación intelectual, ¡la cual aproveché con mucho gusto! Lo que

me llevó a redescubrir la producción teológica y las conexiones ecuménicas internacionales de aquella coyuntura: el populismo, el discurso de la revolución brasileña, Iglesia y sociedad en América Latina, Richard Shaull y su teología de la revolución, la conferencia *Cristo y el proceso revolucionario brasileño* organizada en 1962 por el Sector en Recife (CEB, 1962).[1]

Este desplazamiento disciplinar fue decisivo. La Ciencia Política me permitió pensar la religión no solo como un objeto sociológico o histórico, sino como una vía de acceso a procesos más amplios de poder, identificación, representación y disputa por la sociedad. Desde temprano, pasé a comprender que el estudio de la religión no debía cerrarse en una subárea autorreferenciada, ya fuera de la Historia o de la propia Ciencia Política. La religión podía iluminar relaciones sociales y políticas que otros objetos dejaban oscurecidas: formas de autoridad, modos de subjetivación, redes de solidaridad, mecanismos de exclusión, prácticas de movilización y disputas por la legitimidad pública. Al mismo tiempo, la agenda más amplia de la política ayudaba a interrogar críticamente a las Ciencias Sociales de la Religión y a percibir cuánto el "conocimiento" religioso y las prácticas religiosas institucionalizadas son profundamente impactados todo el tiempo por las dinámicas de la vida social.

La elección de la Ciencia Política, sin embargo, también me colocó ante una ausencia. En Brasil, la religión no era un tema consolidado en la disciplina. La Ciencia Política brasileña, formada en gran medida en los años 1980, había estado marcada por modelos comparativos, marxistas o neomarxistas y, poco a poco, institucionalistas o de elección racional (que se verían muy reforzados en los años 2000), pero frecuentemente trataba a la religión de forma previsible y estereotipada: como alienación, como obstáculo al cambio o como agente de contención, sin hablar de las lecturas sobre instrumentalización e "intereses" subyacentes. Mi experiencia internacional, desde el periodo final de la maestría (en una visita académica

1 De este recorrido resultó mi tesis de maestría, que fue publicada solo muchos años después (Burity, 2011).

apoyada por la Comisión Fulbright a los Estados Unidos) y a lo largo del doctorado en Inglaterra, me permitió observar que, en otros contextos, religión y política constituían un campo consolidado de investigación en la disciplina. Desde entonces, esa observación no ha dejado de confirmarse en cada evento y experiencia de investigación y trabajo fuera de Brasil. Aquí, ese campo tuvo que ser construido en los márgenes de la disciplina. Para sobrevivir, me refugié por muchos años en la Sociología y la Antropología. Ahí, las dificultades eran de otra naturaleza — enfrentar la hipótesis de la secularización y confrontar mi interés en la teoría con el empirismo reinante (parte de él de gran calidad e inspiración para mí). Pero al menos no era el tema en sí lo que merecía desprecio.

El tema de la religión se convirtió para mí en una entrada privilegiada para pensar la política de forma ampliada. Esta ampliación no significaba negar al Estado, a los partidos o a las instituciones. Significaba rechazar que la política se agotara en ellos. La experiencia protestante "progresista" (término de la época, vinculado a la búsqueda de las oposiciones a la dictadura por ampliar sus interpelaciones entre los "conservadores" en otros espacios sociales) mostraba que las disputas políticas podían ocurrir dentro de las iglesias, movimientos estudiantiles, redes ecuménicas, conferencias religiosas, publicaciones, manifiestos, grupos de juventud y prácticas de educación popular. La política aparecía allí como una disputa por el sentido de la fe, pero también como una disputa por el sentido de la sociedad.

La noción de "práctica profética", muy invocada por las líneas de interpretación politizadoras de la teología euroamericana y latinoamericana posterior a 1950, debe ser comprendida en este horizonte. No se trata de la profecía como predicción del futuro, sino como interpelación del orden. Lo profético es la irrupción de una palabra o práctica que desnaturaliza el presente, denuncia injusticias, convoca a la responsabilidad y vuelve imaginable otro orden. Así lo leían la teología política de un Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz o Walter Brueggemann, la teología de la revolución de Richard Shaull, y la teología de la liberación de un Rubem Alves, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez o una Elsa Tamez.

En este sentido, las prácticas religiosas disidentes son políticas no solo cuando apoyan partidos, participan en elecciones o presionan al Estado, sino cuando desplazan las fronteras de lo posible, reconfiguran identidades, producen alianzas y desafían el orden moral, institucional o simbólico vigente. Incluso lo que es llamado "religión", por personas creyentes o por observadores académicos, está atravesado por estos procesos. No hay, históricamente, nada esencialmente estable e inmutable en lo que llamamos "religión".

La política como disputa por el orden

La segunda búsqueda — la política como disputa por el orden — fue madurando gradualmente. Al principio, estaba ligada a la redemocratización, al movimiento estudiantil, a los comités evangélicos a favor de las elecciones directas (*pró-diretas*) y, después, a los comités evangélicos de apoyo a candidaturas progresistas. Participé en un movimiento que se volvió nacional, por la incansable militancia de Robinson Cavalcanti, de creación de Comités Evangélicos. Entre 1983 y 1984 a favor de las Directas Ya, en un comité evangélico a favor de Lula en 1989, y en la emergencia posterior del Movimiento Evangélico Progresista (cuya primera versión del manifiesto escribí), además de ser pensado como un intento de salir de las movilizaciones puramente electorales y construir una "militancia evangélica progresista" más continua.

Este episodio revela algo importante: la política electoral era relevante, pero insuficiente. La creación de redes evangélicas progresistas buscaba constituir sujetos, lenguajes y prácticas capaces de sostener una presencia pública más allá de las elecciones. Este punto me parece central para comprender la evolución de mi pensamiento. Desde temprano, la política apareció como una disputa por la representación, pero también como una disputa por formas de vida, pertenencias, vocabularios públicos y horizontes de transformación.

Fue en el doctorado, en la Universidad de Essex, donde encontré un lenguaje teórico capaz de nombrar y profundizar en este problema. El contacto con la teoría del discurso de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, las obras de Jacques Derrida y Emmanuel Levinas, y el psicoanálisis desplazó mi comprensión de la política y llevó mis conocimientos de análisis del discurso (que siempre fue una teoría del sentido con claras afinidades con el pensamiento y la práctica políticas) a nuevos niveles.[2] La religión dejó de ser tratada como una identidad fija, esencia cultural o conjunto de creencias previamente estabilizadas, y pasó a ser comprendida como un proceso de identificación y como construcción de sentido para el mundo, más allá del mundo (aunque no en "otro mundo"). Este desplazamiento cambió significativamente mi enfoque. Me ha permitido analizar al protestantismo progresista, al pentecostalismo, al catolicismo social o a las nuevas derechas religiosas no como bloques ideológicos acabados, sino como articulaciones contingentes, producidas en disputas históricas específicas.

La teoría del discurso también me ayudó a comprender la política como práctica hegemónica. Todo orden social está parcialmente instituido, es precario, contingente. Aparece como natural porque fue sedimentado, pero carga siempre la marca de disputas, exclusiones y alternativas derrotadas o marginalizadas. La política, en este sentido, no es solo la administración de un orden dado. Es la disputa por el poder de constituir lo social, de nombrar lo común, de definir pertenencias, de establecer fronteras entre lo legítimo y lo ilegítimo, de construir equivalencias entre demandas y de instituir nuevas formas de autoridad. Por más que una hegemonía

2 Mi tesis buscó insertarse en el debate sobre la *transición a la democracia* en Brasil y explorar críticamente la ausencia de reconocimiento, en la literatura de la Ciencia Política, de la contribución específica de la "religión de izquierda", católica y protestante, en la construcción de una "infraestructura" organizativa y de una "mística" de la lucha que habían tenido un peso efectivo en la deslegitimación del régimen y en la creación de fuerzas populares organizadas (Burity, 1994).

dure, jamás podrá corresponder pura y simplemente a los límites de lo real (Laclau; Mouffe, 2001; Burity, 2014).

Esta concepción ampliada de la política se articuló directamente con mi lectura de la religión. Si el orden es contingente y si la religión es un campo de producción de identificaciones, entonces la religión puede participar tanto de la sedimentación como del cuestionamiento del orden. Puede legitimar jerarquías, naturalizar desigualdades, sacralizar poderes y reforzar exclusiones. Pero puede también producir lenguajes de justicia, redes de solidaridad, prácticas de resistencia, imaginaciones igualitarias y experiencias minoritarias de cuestionamiento.

De ahí la importancia de no separar religión y política en esferas estancas. La cuestión no es preguntar si la religión debe o no "entrar" en la política, como si hubiese una política pura esperando ser contaminada por actores religiosos. La cuestión es comprender los modos históricamente específicos por los cuales la religión y la política se constituyen mutuamente. También es comprender qué significan las posiciones que defienden su separación categórica, ya sea en términos históricos o políticos. En otras palabras, si la religión debe o no hacer X es una cuestión de análisis sobre la emergencia de un determinado discurso o una afirmación normativa que necesita justificarse, no una pregunta válida desde el punto de vista empírico. La política es disputa por el orden porque todo orden es instituido y contestable. Y la religión participa en esa disputa porque organiza afectos, narrativas, memorias, cuerpos, prácticas, instituciones e imaginaciones de futuro.

Religión pública, laicidad y presencia religiosa en el Estado

Esta nueva clave analítica se desdobló en mi análisis de la religión pública y de la laicidad. En Brasil, los debates sobre religión y política son frecuentemente capturados por una oposición simplificadora: por un lado, la defensa abstracta de la separación entre Iglesia y Estado; por el otro, la constatación de la presencia creciente de actores religiosos en la política institucional.

Esta oposición es insuficiente. La religión nunca estuvo simplemente ausente del Estado brasileño. Lo que cambia históricamente son los modos de presencia, los actores autorizados, los lenguajes legítimos, los regímenes de visibilidad y los conflictos que emergen cuando nuevos sujetos religiosos disputan el espacio público. Por otra parte, la cuestión de la presencia me parece muy sesgadamente dirigida al impacto de la política pentecostal (llamada "evangélica") en el Brasil posdictadura y, especialmente, desde la coalición lulista (2002-2015). En este caso, el problema es otro: el de la admisibilidad del acceso a los espacios públicos de la sociedad civil y del Estado por parte de minorías religiosas autónomas.

El Estado brasileño puede ser considerado secularizado, pero eso no significa la ausencia de actores religiosos o de lenguaje religioso en las instituciones estatales. La trayectoria brasileña produjo una forma porosa de regulación pública de lo religioso, no propiamente antirreligiosa, en la cual la institucionalización burocrática del Estado convivió con múltiples formas de diálogo, articulación, influencia y alianza con actores religiosos. Esto nunca impidió que el funcionamiento del Estado y distintos procesos de toma de decisión y constitución de la representación política se hayan dado según lógicas perfectamente seculares. Incluso cuando contenidos religiosos entraron en esas composiciones, no borraron la lógica secular. En realidad, toda esta discusión pasa por la desnaturalización del concepto de "secularidad", que es un caso clásico de transposición del proyecto político de la modernidad al discurso científico-social: lo secular y lo religioso, ya lo sabemos por varios autores, de Talal Asad (2003) a Timothy Fitzgerald (2007), son conceptos relacionales y, por lo tanto, imposibles de ser definidos separadamente (Burity, 2020). Ya se presenten de modo colaborativo o antagónico, ¡la genealogía de estos términos es la misma!

La porosidad de la regulación pública de lo religioso vuelve el caso brasileño particularmente interesante. La religión no aparece como una excepción a una laicidad plenamente realizada, sino como parte de una configuración histórica en la cual el catolicismo, el protestantismo, el pentecostalismo, las religiones afrobrasileñas y otros actores (muchos de

los cuales incluso haciéndolo sin o contra la religión, pero nunca completamente desconectados de ella) disputan reconocimiento, acceso, voz y legitimidad.

La emergencia pública de los evangélicos, especialmente a partir de los años 1980, necesita ser leída en este contexto. No es simplemente una invasión religiosa de la política; es también resultado de la democratización, de la ampliación de la competencia pública y de la minoritización de actores antes subordinados o invisibilizados. Como tal, suscitó respuestas y reacciones, acomodaciones y competencias; lo que, a su vez, desencadenó procesos de reafirmación, negociación y diferenciación en el propio campo evangélico. Más compromiso en la política; cuestionamiento de las políticas de la religión (minoritaria); movilización del lenguaje de los derechos, de la participación y de la inclusión para reafirmar el lugar de la fe minoritaria en la definición de la nacionalidad y en la constitución del pueblo-sujeto de la política democrática; múltiples enredos, locales, nacionales y transnacionales, en apoyo a las múltiples posiciones de sujeto que emergieron y continúan emergiendo en este proceso, a lo largo de lo que ya son cuarenta años de presencia pentecostal-evangélica en la política brasileña. De ahí mi reformulación y radicalización del concepto casanoviano de "religión pública": debido a que la emergencia evangélica brasileña se da en el contexto de la disputa por la democratización del país, como una demanda de inclusión, reconocimiento, participación en pie de igualdad con los viejos y nuevos actores de la sociedad y de la política nacionales, solo pudo suceder como religión pública (Casanova, 1994). Esto es, como un simultáneo e intrincado proceso de reivindicación de un derecho a la participación como *cualquier otro* (interpenetración de la política por la religión) y de ruptura de las barreras identitarias y organizacionales que separaban al *ethos* confesional (con sus dimensiones doctrinarias, éticas y administrativas) del "mundo allá afuera" (interpenetración de la religión por la política). En un contexto democrático, en el que cualquier actor puede reivindicar presencia y participación, o en un contexto autoritario, en el que las restricciones a la actuación política "secular" frecuentemente

abren otros espacios de la sociedad — como la cultura y la religión — para convertirse en refugios y lugares de enunciación de la oposición al poder, me parece que, contemporáneamente, ya no hay espacio para la religión de la esfera privada. Solo hay religiones públicas. La cuestión es cómo ellas "negocian" las fronteras entre los múltiples discursos que las atraviesan y cómo activan su lenguaje "originario" para producir efectos de poder y de influencia social (Burity, 2015, 2024).

Esto no implica minimizar los riesgos de proyectos religiosos autoritarios. Al contrario. Un análisis riguroso de la religión pública necesita distinguir la presencia religiosa, la pluralización democrática y la imposición fundamentalista. En el debate sobre el juicio político (*impeachment*) de Dilma Rousseff y la actuación del Frente Parlamentario Evangélico, por ejemplo, llamé la atención sobre el modo en que un segmento de la representación religiosa, mayoritariamente neopentecostal y articulado con otras fuerzas conservadoras, pasó a ocupar espacio en la política institucional con una agenda contraria a conquistas de derechos sociales y culturales de minorías (Burity, 2024). Y aunque no haya espacio aquí para explorar mis incursiones en el contexto latinoamericano, estoy convencido de que mi lectura de la minoritización y de la religión pública, aplicada al periodo desde los años 1980, encuentra muchos puntos de contacto, sin descuidar sus especificidades, con contextos como el de Argentina, Bolivia, Colombia, Perú y Guatemala, que conozco un poco mejor.

Sería igualmente un error transformar a "los evangélicos" en un sujeto homogéneo del conservadurismo. La categoría es imprecisa, internamente disputada y atravesada por diferencias de clase, raza, género, generación, región, tradición denominacional y trayectoria política. Más aún, se trata del *nombre de un proyecto pentecostal* que, beneficiándose de la ambigüedad histórica que el término "evangélico" posee en América Latina, buscó construir una entidad política de mayor impacto mediante una doble operación de articulación: la primera, la de producir una indiferenciación en el uso del término como si se aplicara a todos los protestantes (ocultando, en particular, la neutralización operada por el ala teológicamente

conservadora del protestantismo — *evangelicals* en el mundo anglosajón; pietistas en la tradición alemana; iglesias libres en varias partes del mundo — sobre otras identidades protestantes dominantes en América del Norte, Europa y Oceanía). De esta indiferenciación surgió el creciente uso de la expresión "el pueblo evangélico" como sinónimo de "los evangélicos". La segunda operación se volvió más clara a medida que la disputa ideológica interna y externa a las iglesias se intensificó con el mayor espacio dado a las demandas por la igualdad de género y por los derechos sexuales y reproductivos con el avance de la democratización, globalmente. Ante las presiones internas por la legitimación de estas banderas y las disputas externas con movimientos sociales y con sectores liberales y de izquierda en la política institucional, la categoría "los evangélicos" fue blanco de una fuerte apropiación por parte de la derecha evangélica para excluir de esta designación a cualquier movimiento intraeclesial favorable a aquellas demandas, etiquetándolos junto con sus simpatizantes extraeclesiales como "la izquierda" (secularista, relativista, pro-aborto, enemiga de los "valores de la familia tradicional", etc.). En otras palabras, "los evangélicos" son un actor de la religión pública pentecostal y protestante conservadora, con pretensiones crecientemente hegemónicas, lo que ayuda a entender la desasociación con sectores de centroizquierda e izquierda en las primeras décadas posdemocratización y el acercamiento a sectores de centroderecha y derecha desde comienzos de los años 2010.

En una entrevista para la revista *Nueva Sociedad*, argumenté que la imagen de un voto evangélico monolítico es una construcción política reciente, mucho más vinculada a la predominancia de élites pastorales y políticas de derecha que a una comunidad religiosa que piensa y actúa de modo uniforme. La presión de liderazgos conservadores sobre los fieles produjo, inclusive, reacciones y resistencias de grupos moderados y de izquierda en el interior de las iglesias (Burity; Schuster, 2022).

Este punto recoloca la primera búsqueda en otro contexto. La disidencia religiosa no pertenece solo al pasado ecuménico-protestante de los años 1950-1960 o a la militancia evangélica progresista de los años 1980-1990.

Reaparece, bajo otras condiciones, en la resistencia de los "evangélicos progresistas" al bolsonarismo, en las disputas en torno al voto, en las críticas a la instrumentalización pastoral, en las redes de mujeres evangélicas, en los movimientos LGBTQ+ de corte eclesial, en las articulaciones antirracistas, en las pastorales periféricas, en los movimientos interreligiosos, en las teologías públicas y en los activismos religiosos en defensa de los derechos.

Al mismo tiempo, mi análisis de la religión pública enfatizó su dimensión radicalmente *relacional*. El conservadurismo religioso contemporáneo no es solo "evangélico". Se forma por alianzas entre evangélicos, católicos, sectores del agronegocio, la industria armamentista, élites políticas, juristas, medios de comunicación y redes conservadoras transnacionales. En el debate brasileño sobre la "ideología de género", por ejemplo, es imposible comprender la actuación evangélica sin considerar articulaciones católicas anteriores y más amplias. La fuerza política de los evangélicos conservadores deriva, en parte, de su capacidad de articularse con otras fuerzas conservadoras, y no de una supuesta homogeneidad religiosa interna. Pero la relacionalidad corta por ambos lados: el propio campo de los evangélicos no conservadores venía en franca redefinición desde las luchas contra la dictadura y el redescubrimiento de historias de disidencia con amplia repercusión histórica y reciente — por ejemplo, la saga de Martin Luther King Jr., las múltiples experiencias de renovación teológica, la militancia social de base y el activismo político revolucionario de protestantes ecuménicos entre los años 1950 y 1970, y la radicalización del evangelicalismo bajo el impulso de latinoamericanos desde mediados de los años 1970. También se mezclaba con los nuevos movimientos sociales, encontraba lugar en la política parlamentaria y gubernamental con las experiencias de la "marea rosa" en América Latina, y se insertaba cada vez más en redes transnacionales y globales de activismo social. El acercamiento a protestantes no evangélicos, católicos, personas de otras religiones y de ninguna intensificó una mirada interreligiosa que amplió sobremanera los espacios de presencia de la "izquierda evangélica", al costo de que el propio término se volviera cada vez más inadecuado para describirla.

Del activismo social religioso a las políticas minoritarias

Otro desplazamiento importante en mi trayectoria fue el paso del análisis del activismo eclesial a formas más amplias de activismo social religioso. Históricamente, la acción social religiosa en Brasil estuvo muy asociada a la Iglesia Católica, que asumió funciones caritativas, educativas y asistenciales desde la colonia, el imperio y las primeras décadas republicanas. Pero, a partir de los años 1950, ocurre un cambio cualitativo: sectores cristianos comienzan a abandonar una concepción meramente caritativa de la acción social y pasan a formular una crítica estructural de la sociedad. En el protestantismo ecuménico, esto aparece en la idea de que la iglesia debe cumplir una función transformadora de la realidad; no basta con predicar o realizar rituales. El capital simbólico del cristianismo pasa a ser traducido en un compromiso con la transformación social.

Este cambio produjo un lenguaje profético moderno, en el que la fe y la justicia social se articulan. Esto ya había alimentado al ecumenismo, a la teología política, a la teología del desarrollo, a la teología de la liberación y a las prácticas cristianas de resistencia desde inicios del siglo XX (para no entrar en la discusión interminable sobre desde cuándo hablar de esa articulación). En mi recorrido, ese fue el primer gran *archivo* de disidencia religiosa. Pero, con el tiempo, se volvió claro que el activismo social religioso ya no podía ser pensado solo como activismo eclesial. Se dispersó por organizaciones no gubernamentales, sindicatos, asociaciones profesionales, redes transnacionales, candidaturas electorales y movimientos negros, ecológicos, indígenas y de mujeres. Muchos de estos espacios no son religiosos por naturaleza, pero cargan repertorios, disposiciones y experiencias de personas formadas en contextos religiosos. Las *demandas de la cultura* (identidades étnicas, religiosas y nacionales minoritarias) y las *políticas del cuerpo y de la vida* (género, sexualidad, reproducción y una tímida ampliación hacia los derechos de los animales) rompieron el economicismo y monoculturalismo de las teologías mencionadas más arriba y desafiaron a teólogos/as y activistas a revisar y ampliar sus agendas y comprensiones.

Trajeron definitivamente los temas del medio ambiente y de las diferencias hacia dentro de la experiencia de fe.

Este desplazamiento también me permitió comprender la politización de minorías religiosas no cristianas. La emergencia y la minoritización pentecostal contribuyeron, aunque no intencionalmente, a la politización de las religiones afrobrasileñas, acelerando la desincretización del candomblé ya en curso en relación con el catolicismo y activando demandas por justicia racial, cultural y económica, y por la igualdad religiosa. Estas demandas están dirigidas al Estado y a la sociedad, pero también se constituyen a partir de formas organizativas y repertorios de acción que atraviesan diferentes tradiciones religiosas y movimientos sociales. La pluralización religiosa impulsada por el crecimiento del pentecostalismo abrió espacio a otras religiones y amplió la periferia de la religión organizada (lo que se materializa en el crecimiento de los llamados "sin religión").

Aquí entró mi reflexión sobre la minoritización, concepto tomado de William Connolly (2008). Lo minoritario no es simplemente el número pequeño. Es una posición de enunciación que emerge cuando sujetos, prácticas o comunidades se rehúsan a permanecer representados por un orden que los invisibiliza, subordina o los traduce en sus propios términos (canibalizando su especificidad). En el campo religioso, la minoritización puede significar la emergencia pentecostal ante la hegemonía protestante histórica; la emergencia afro-religiosa ante el paraguas cristiano y el racismo religioso; la emergencia de evangélicos progresistas ante la captura conservadora de la identidad evangélica; o la emergencia de sujetos religiosos racializados, feministas, periféricos y LGBTQIA+ ante autoridades religiosas que buscan hablar en su nombre.

Esta reflexión sobre la minoritización articula contribuciones de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1978), William Connolly, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2001), aunque nunca se convirtió en una aplicación ortodoxa de ninguno de ellos. Me permitió pensar la política religiosa contemporánea no solo como representación institucional, sino como un proceso de subjetivación, creación de voces religiosas autónomas, disputa por

la designación y cuestionamiento del orden vigente. Lo que está en juego no es solo la inclusión en un orden existente; es la capacidad de desplazar los términos del orden. Por otro lado, el hecho de que actores minoritizados, como los pentecostales, se hayan vuelto no solo más abiertamente conservadores que antes, sino que también hayan ampliado su pretensión de representar a la "mayoría cristiana" (en alianza con la derecha católica) contra las afirmaciones de pluralismo cultural, diálogo interreligioso y regulación estatal del mercado a favor de políticas distributivas, no anula los efectos políticos de la minoritización que promovieron. El nuevo lugar de la Iglesia Católica en la sociedad y la política brasileña, la constitución de un sector del electorado movilizado e identificado en términos religiosos como elemento ineludible de los debates electorales, la ampliación del reconocimiento cultural de la identidad evangélica en la vida social cotidiana, y la legitimación de la participación política y de la "acción social" como partes de la idea de misión de las iglesias, son efectos de la minoritización pentecostal, con repercusiones y significados varios, que deben ser evaluados contextualmente.

Este punto es decisivo para que la izquierda evangélica/protestante piense en las prácticas proféticas hoy, las cuales requieren ir más allá de la denuncia moral, constituyendo otro espacio de enunciación. Cuando grupos religiosos disidentes denuncian el racismo, la violencia de género, la destrucción ambiental, el autoritarismo, la desigualdad o la necropolítica, no solo piden correcciones en el orden existente. Disputan lo que cuenta como cristianismo, como democracia, como justicia, como pueblo, como nación y como futuro. Esta apertura, a su vez, no es una mera defensa normativa de una minoría más. Es un llamado a la observación y al análisis que se tome en serio tanto los efectos pluralizadores de la democratización como las reacciones que apuntan a recuperar una visión de orden que rechaza aquellos efectos y a los grupos que los defienden e impulsan.

Conservadurismo, populismo religioso y rearticulación del orden

El ascenso de las nuevas derechas religiosas colocó mi trayectoria ante un desafío. Durante mucho tiempo, mi primera búsqueda enfatizó los discursos disidentes y progresistas en el campo religioso. Pero la coyuntura brasileña reciente mostró que la religión también puede ser movilizada como un lenguaje de reacción, resentimiento, autoritarismo y exclusión (Burity, 2018a, 2018b). La cuestión, entonces, no es elegir entre una religión emancipatoria y una religión conservadora, sino comprender cómo diferentes articulaciones religiosas disputan el orden social.

En el caso brasileño, el bolsonarismo evidenció la fuerza de una articulación entre moralismo religioso, antipetismo, anticomunismo, pánico de género, resentimiento de clase, racismo, "nacionalismo cristiano", militarismo, neoliberalismo y retóricas antisistema. Esta articulación no expresa automáticamente a "los evangélicos" como una entidad demográfica o como una definición identitaria, sino que logró hegemonizar ampliamente, por un periodo, la representación pública del campo evangélico. La política, aquí, aparece nuevamente como una disputa por el orden: un intento de reconstruir la nación en torno a jerarquías morales, autoridad patriarcal, enemigos internos, violencia punitiva y una comprensión sacralizada del poder.

Mi enfoque posestructuralista me ha ayudado a interpretar este proceso sin reducirlo a manipulación, retraso o irracionalidad. Junto con mi uso de "minoritización", busqué en Connolly (2008, p. 38-67) otra expresión aplicada al contexto estadounidense precisamente para dar cuenta de la prominencia de la religión evangélica en la alianza que sostuvo los dos mandatos del gobierno de G. W. Bush: "*máquina de resonancia*". La religión opera ahí como parte de una máquina de resonancia afectiva, discursiva y organizacional. Conecta miedos, esperanzas, resentimientos e identidades. Provee gramáticas de pureza, amenaza, salvación, guerra espiritual y restauración. Ayuda a construir fronteras entre "pueblo" y "enemigos",

familia y degeneración, Dios y comunismo, nación y corrupción. Pero esta articulación es contingente. Necesita ser producida, reiterada, performada y defendida. Al final de cuentas, lo que circula y sale de esa máquina no son sustancias, sino resonancias. No crea directamente los elementos con los que trabaja, sino que los hace resonar entre sí, los conecta, los intensifica. Se trata, según Deleuze y Guattari (1987), quienes acuñaron la expresión, de un *agenciamiento* que refuerza y amplifica la cohesión entre diferentes segmentos sociales (familia, escuela, iglesia, medios, etc.), sin fundirlos, sino *haciéndolos vibrar en torno a un centro común* (como el Estado, la identidad nacional o una figura de autoridad).

De la misma forma, las resistencias religiosas progresistas no están dadas. También necesitan ser articuladas. No basta con afirmar que "hay evangélicos de izquierda", que el campo evangélico es "complejo" y diferenciado. Es necesario comprender cómo estos agentes construyen redes, disputan lenguajes bíblicos, asumen costos institucionales, elaboran formas públicas de testimonio y producen nuevas identificaciones, incluso de sí mismos como actores. En la última década, los sectores progresistas evangélicos han venido enfrentando presión pastoral y comunitaria, amenazas de expulsión e intentos de silenciamiento institucional. Esto muestra que la disidencia religiosa no es una posición cómoda; es una práctica de riesgo.

La disputa contemporánea no se da solo en el plano de las ideas. Ocurre también en las iglesias locales, en los púlpitos, en los grupos de *WhatsApp*, en los cultos, en las campañas electorales, en los consejos de políticas públicas, en las universidades, en los movimientos sociales, en las redes transnacionales, en los parlamentos y en las familias. Esto confirma mi segunda búsqueda: la política emerge en cualquier espacio organizado de la sociedad. La iglesia local puede ser un espacio de reproducción conservadora, pero también de disidencia; un gabinete parlamentario puede ser un lugar de imposición moralista, pero también de defensa de derechos; una red religiosa puede producir cerrazón identitaria, pero también producir hospitalidad y solidaridad.

La política como disputa por el orden exige, por lo tanto, un análisis al mismo tiempo contextual y multiescalar. El Estado importa, pero no basta. Las instituciones importan, pero no agotan lo político. El orden se constituye en el cruce entre instituciones, afectos, discursos, prácticas cotidianas, saberes, rituales, medios de comunicación y alianzas. Lo local está invadido por lo global. Por eso, estudiar religión y política hoy demanda atención simultánea a las iglesias, a los partidos, a las redes digitales, a las subjetividades, a los movimientos sociales, a las articulaciones transnacionales y a los lenguajes teológicos.

Método, teoría y empiria: una apropiación no ortodoxa

A lo largo de esta trayectoria, procuré evitar apropiaciones dogmáticas de la teoría. No sigo ortodoxamente a Laclau, Derrida, Gramsci o cualquier otro autor. Pero los leo con el mayor cuidado y respeto posible, pues también rechazo soluciones eclécticas o lecturas banalizadoras. Metodológicamente, la teoría debe ser dictada por el problema, y no al revés. Este compromiso se liga a una epistemología retroductiva: nunca se comienza desde cero; partimos de problemas inmediatos, tradiciones, conceptos y materiales que ya están en circulación, pero que necesitamos rearticular ante la realidad investigada; tampoco progresamos linealmente, sino que vamos haciendo un *bricolaje* de temas, datos y conceptos, avanzando y retrocediendo entre las "etapas de la investigación", mientras nos vamos deshaciendo de algunas herramientas, utilizando otras, incorporando nuevas preguntas, nuevas evidencias y rehaciendo explicaciones.

Esta posición metodológica es central para entender mi producción. No soy un sistemático. Acompaño los temas del debate público y procuro intervenir en ellos. Si intento mantener algunas líneas de continuidad entre mis intervenciones, no sé qué tanto lo logro y no regreso para verificarlo, a no ser cuando soy desafiado por lecturas críticas procedentes. Para mí, no se trata de aplicar a Laclau a la religión, o a Derrida a la política religiosa, o a Connolly al pentecostalismo brasileño. Se trata de dejar que

los problemas empíricos — la izquierda protestante, la religión pública, el pentecostalismo, el conservadurismo, el activismo social, la minoritización, el nacionalismo religioso — exijan interrogaciones y desplazamientos conceptuales. La realidad nunca está dada; es flujo y densificaciones de poder que jamás consiguen expulsar todo cuestionamiento o homogeneizar todas las diferencias. Por las brechas, cosas nuevas suceden. Buenas y malas. La realidad necesita ser interrogada siempre. Y, al interrogarla, frecuentemente necesitamos juntar elementos que no estaban previamente destinados a encontrarse y dejarnos sorprender por lo casi invisible, por lo casi irrelevante, por lo emergente.

Esta concepción explica también mi tránsito entre el análisis del discurso, la teoría política y las Ciencias Sociales de la Religión. El análisis del discurso me permitió investigar cómo las identidades religiosas son producidas, estabilizadas y desplazadas en tanto sistemas de diferencias; cómo se construyen las fronteras entre el "nosotros" y el "ellos"; cómo los significantes religiosos ganan sentidos políticos; cómo las demandas sociales se articulan en cadenas de equivalencia; y cómo las prácticas institucionales sedimentan o cuestionan órdenes. La teoría política me permitió situar estos análisis en el problema más amplio de la hegemonía, de la democracia, del antagonismo y de la constitución política de lo social. Las Ciencias Sociales de la Religión proveyeron las agendas y los materiales históricos, institucionales y etnográficos sin los cuales estaríamos siempre en el dominio de la especulación o del voluntarismo.

La trayectoria descrita aquí, por lo tanto, no es lineal. Está hecha de desplazamientos, retornos, revisiones, rearticulaciones. Y vacilaciones, dudas, apuestas. De la juventud protestante a la Historia; de la Historia a la Ciencia Política; de la Sociología de la Religión a la teoría del discurso; del protestantismo progresista a la religión pública; de la minoritización a la religión pública; de la crítica del conservadurismo al análisis de las nuevas derechas; de Brasil a las redes transnacionales; de la militancia a la investigación y de la investigación al debate público. Pero estas transiciones se superpusieron de modo asimétrico y discontinuo. Tramas, no líneas.

No sé si o qué tanto este vaivén volvió al mundo mejor. Pero me dio formas de verlo, interrogarlo e inconformarme con el (los) mundo(s) en que viví. Me dio la oportunidad de compartir mis errancias con mucha gente —oyentes, estudiantes, dirigidos/as de posgrado, activistas, gestores, y quienes ni siquiera sé que accedieron a mis ponencias y escritos. Y me reanimó para continuar múltiples intervenciones con el fin de usar saberes críticos para operar cortes o perforaciones tales que drenen energías y poderes de los de arriba, en beneficio de los de abajo y de las márgenes. Si solo sé sobre minorías, tanto mejor. Eso me vuelve menos ansioso por saberlo todo y cargar la inercia del mundo sobre mis hombros.

Conclusión

Si tuviera que condensar esta trayectoria en una formulación, diría que mi trabajo procuró comprender a la religión como un campo de disputa por la constitución de lo social. Esta formulación reúne las dos búsquedas mencionadas al principio. Por un lado, procuré identificar prácticas disidentes, proféticas y minoritarias que emergen del interior de tradiciones religiosas, especialmente cristianas, sin reducir esas tradiciones a sus usos conservadores. Por el otro, procuré desarrollar una comprensión de la política como disputa por el orden, esto es, como una lucha por la capacidad de instituir, cuestionar e imaginar formas de vida colectiva. Y la religión como un lugar de observación, no como un objeto privilegiado; pero de ninguna forma un lugar cualquiera o sin consecuencias.

Estas dos búsquedas permanecen actuales. La coyuntura contemporánea vuelve imposible pensar la democracia, la desigualdad, el autoritarismo, los derechos, la nación, la violencia, la moralidad pública y los futuros políticos sin considerar la religión. También vuelve imposible pensar la religión sin considerar las disputas por el poder, la hegemonía, la identificación y el orden. El desafío analítico es evitar tanto la demonización simplificadora de la religión como su idealización normativa. Las religiones no son, por esencia, democráticas o autoritarias, emancipatorias

o reaccionarias. Se vuelven políticamente algo en articulaciones históricas específicas. Y el objeto "religión" no recorta un lugar en la sociedad separado de otras cosas de la vida, como el trabajo, el ocio, el estudio, el amor y el sexo, o los compromisos sociales y políticos. Mucho de nuestro imaginario conceptual continúa atrapado en las representaciones espacializadoras y esencializadoras de la modernidad norte-atlántica del siglo XVIII a mediados del XX. Pero no tenemos ningún lenguaje prístino local que no esté afectado por resonancias de las viejas metrópolis (que continúan en gran medida siendo tanto núcleos de imperialismo y colonialismo como *sedes sapientiae*). Soy escéptico de los intentos de escindir todos los lazos y lanzarse al abrazo del *Buen Vivir* o de la ancestralidad o del *Ubuntu* africano, sin calificar pesadamente esos experimentos en su historicidad y, así, exponer las injusticias, opresiones y mitologizaciones que produjeron.

Mi trayectoria ha estado marcada por el intento de tomar estas ambivalencias en serio. La religión puede ser refugio del orden y fuerza de ruptura; lenguaje de dominación y lenguaje de justicia; instrumento de captura y fuente de disidencia; dispositivo de cerrazón identitaria y práctica de hospitalidad; máquina de resentimiento y laboratorio de esperanza. La política, por su parte, no es solo el lugar donde estas alternativas se expresan; es el proceso por el cual disputan la forma de lo común. No sabemos qué resulta de esos encuentros, atajos y líneas de fuga, a no ser *ex post*. En el ínterin, estamos *in media res*, apostando y tanteando.

Por eso, estudiar religión y política no es solo analizar la presencia de actores religiosos en el Estado o el comportamiento electoral de grupos confesionales. Es investigar cómo sujetos religiosos y no religiosos participan en la construcción, cuestionamiento y reimaginación del orden social. Es preguntarse cómo las prácticas locales se conectan con proyectos nacionales y transnacionales. Es observar cómo los cuerpos, afectos, doctrinas, rituales, discursos, instituciones y memorias producen mundos. Es reconocer que, en cada espacio organizado de la sociedad, hay siempre la posibilidad de reproducción del orden existente — y también la posibilidad, precaria y conflictiva, de otro orden.

Referencias bibliográficas

ASAD, Talal. Secularism, nation-state, religion. *In:* ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 181-202.

BURITY, Joanildo Albuquerque. *Radical religion and the constitution of new political actors in Brazil:* the experience of the 1980s. 1994. Tesis (Doctorado en Ciencia Política) – University of Essex, Colchester, 1994.

_____. *Fé na revolução:* protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro, 1961-1964. Río de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

_____. La religión como caso de la cultura: Sobre equivalencias y heterogeneidad en el surgimiento de un 'nuevo' actor latinoamericano. *Debates y Combates*, v. 6, n. 1, p. 169-193, 2014.

_____. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 102, p. 93-109, jul. 2015.

_____. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? *In:* ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos:* análises conjunturais. Campinas: Editora da Unicamp, 2018a. p. 15-66.

_____. Espiritualidades del consumo, del resentimiento y del agonismo político: religión pública versus desinstitucionalización religiosa. *In:* ESQUIVEL, Juan Cruz; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (org.). *Religiones en cuestión:* campos, fronteras y perspectivas. Buenos Aires: Ciccus, 2018b. p. 283-308.

_____. Conservative Wave, Religion and the Secular State in Post-impeachment Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, n. 1, p. 83-107, 2020.

_____. Minoritização, religião pública e populismo religioso no Brasil. *Rever – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 11-27, 2024.

_____; SCHUSTER, Mariano. En Brasil, los evangélicos de izquierda nadan contra la corriente: Entrevista a Joanildo Burity. *Nueva Sociedad*, Buenos

Aires, oct. 2022. Disponible en: https://nuso.org/articulo/evangelicos-izquierda-brasil-lula-bolsonaro/. Acceso el: 20 sep. 2026.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *A conferência do Nordeste:* Cristo e o processo revolucionário brasileiro. Río de Janeiro: Editora Loqui, 1962.

CONNOLLY, William E. *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham: Duke University Press, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus:* Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

FITZGERALD, Timothy. *Discourse on civility and barbarity:* a critical history of religion and related categories. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy:* towards a radical democratic politics. 2ª ed. London: Verso, 2001.

En busca de Brasil ante los dioses: la religión y la modernidad brasileña

Reginaldo Prandi
Universidad de São Paulo (USP) – Brasil

1

Brasil nunca fue un país sin dioses. Incluso cuando se declaró moderno, laico, republicano y racional, continuó negociando con lo sagrado. La modernidad brasileña no suprimió la religión, la desplazó, la reconfiguró, multiplicó sus formas y tensionó sus sentidos. Comprender esta dinámica exige seguir el recorrido histórico de las instituciones religiosas, pero también observar cómo responden a los cambios sociales, políticos y culturales. A lo largo de más de cinco décadas de investigación, esta fue la pregunta que atravesó mi trabajo: ¿cómo se transforman las religiones en Brasil cuando la sociedad cambia, y cómo ellas mismas participan en esas transformaciones?

No provengo de una familia religiosa; mis padres, tíos y tías eran lo que se llamaba católicos no practicantes. La religión no ejercía ningún fascino sobre mí, aunque pasé por todos sus ritos que marcaban la entrada en la sociedad: bautismo, confirmación, confesión y primera comunión. Misa los domingos, a las 19 horas, sin homilía, a la que todos asistían antes de comprar las entradas para la sesión de cine de las 20 horas, el programa de todos los domingos, que se completaba con noviazgo en el jardín y en el cine. En la iglesia no, pues antes del Concilio Vaticano Segundo, hombres y mujeres permanecían en la iglesia en lados separados — en mi pequeña ciudad del interior paulista y en todas las demás.

Mi entrada en la sociología de la religión no fue el resultado de una vocación temprana por el tema de lo sagrado. Fue fruto de circunstancias institucionales y profesionales que marcaron a una generación formada bajo la dictadura militar. Aún estudiante de ciencias sociales, participé en proyectos vinculados al Centro Brasileño de Análisis y Planificación, el Cebrap, creado por profesores apartados de la universidad tras el golpe de 1964 y el endurecimiento de 1968. Allí se reunieron nombres decisivos de la sociología, la ciencia política, la demografía y la economía brasileñas, y se producían investigaciones que buscaban comprender el desarrollo económico, las transformaciones sociales y los impasses políticos de Brasil y América Latina.

En este contexto, la religión apareció como uno de los ejes posibles para pensar el llamado proyecto brasileño de desarrollo. Se preguntaba si las religiones y otras instituciones favorecían, dificultaban o eran indiferentes a los cambios estructurales en curso. Entré en la sociología de la religión a través de la sociología de la sociedad en cambio. Trabajé inicialmente en dos frentes. Por un lado, en el apoyo metodológico cuantitativo, área en la que me especialicé en un momento en que era necesario demostrar rigor científico ante la constante sospecha de ideologización de las ciencias sociales. Por otro, en investigaciones directamente ligadas al campo religioso, especialmente aquellas que trataban del catolicismo, el protestantismo, el espiritismo y las religiones afrobrasileñas.

Desde el principio, mi trayectoria no se restringió a un único objeto. Mi formación incluyó la demografía y la sociología del trabajo, y mi doctorado resultó de una investigación sobre el trabajo por cuenta propia bajo el capital, tema vinculado a las discusiones sobre mercado informal, desarrollo urbano y acumulación capitalista. La religión era uno de mis campos de investigación, no el único. Esta doble inserción marcó mi producción a lo largo del tiempo. Nunca ha existido en Brasil una tradición consolidada de especialistas exclusivos en sociología de la religión. Los grandes nombres que trabajaron el tema también se dedicaron a otras áreas de la sociología

o de la antropología. La religión siempre fue analizada como parte de un conjunto más amplio de procesos sociales.

El estudio del catolicismo constituyó uno de mis primeros objetos sistemáticos. Mi disertación de maestría analizó el mensaje católico y el cambio social en Brasil a lo largo de tres décadas, de 1940 a 1970 (Prandi, 1974). Lo que se volvía visible allí era un proceso continuo de reorientación de la conducta. El catolicismo, que durante mucho tiempo ofreció parámetros normativos detallados sobre familia, sexualidad, roles de género y comportamiento cotidiano, pasó gradualmente a incorporar lenguajes y legitimidades provenientes de la ciencia, la psicología y la pedagogía. No se trataba simplemente de una pérdida de influencia, sino de una transformación de la base de autoridad. Valores antes basados en la tradición religiosa eran reinterpretados a la luz de nuevos criterios de racionalidad.

Este movimiento de modernización interna de la Iglesia Católica se articuló, posteriormente, con una presencia más activa en el espacio público, sobre todo durante la dictadura, cuando sectores ligados a la teología de la liberación asumieron un papel relevante en la defensa de derechos y en la organización de comunidades eclesiales de base. La religión se convertía también en espacio de mediación política. Al mismo tiempo, en el interior del propio catolicismo surgían corrientes de reacción, como la renovación carismática, que buscaban reconfigurar la experiencia religiosa en clave emocional y restaurar formas de autoridad consideradas amenazadas. La cura era retomada como un área de la religión.

Mientras el catolicismo redefinía su lugar en la sociedad, el campo evangélico, paralelamente, se expandía de manera acelerada. El crecimiento de las iglesias pentecostales y neopentecostales alteró profundamente el perfil religioso del país. El pluralismo religioso se volvió más visible, y la competencia por fieles se intensificó. Esta expansión trajo consigo una presencia más organizada en la política partidaria, con impacto directo en la composición del Legislativo y en la agenda pública. El debate sobre moralidad, derechos individuales y políticas sociales pasó a incorporar de forma

explícita argumentos religiosos movilizados por representantes elegidos por el voto.

La modernidad religiosa brasileña, por lo tanto, no se caracteriza por una secularización entendida como desaparición de la religión, sino por diversificación, recomposición institucional y creciente interpenetración entre religión y esfera pública. El Brasil ante los dioses es también el Brasil ante sus propias transformaciones sociales. La religión no es un residuo del pasado, es parte activa de la construcción del presente.

2

Si el catolicismo perdió la condición de mayoría casi absoluta, no perdió inmediatamente su centralidad simbólica. Durante gran parte del siglo XX, declararse católico era casi un dato automático de la identidad nacional. La erosión de esta hegemonía fue lenta, acumulativa y estructural. El declive porcentual de los católicos no se debe solo a conversiones directas a otras religiones, sino también a transformaciones demográficas, urbanización acelerada, movilidad social y cambio en las formas de pertenencia. La identidad religiosa dejó de ser heredada de manera indiscutible y pasó a ser objeto de elección, aunque esa elección se da dentro de límites sociales bastante definidos.

El crecimiento evangélico es el fenómeno más visible de esta reconfiguración. Iglesias pentecostales y neopentecostales supieron ocupar espacios urbanos periféricos, ofrecer redes de sociabilidad, producir un lenguaje religioso ajustado a la experiencia cotidiana de la precariedad y organizar una estructura institucional capaz de traducirse en fuerza electoral. No se trata solo de expansión numérica, sino de reorganización del mercado religioso. La oferta se diversifica, los estilos de culto varían, los grados de institucionalización difieren, y la disputa por legitimidad se vuelve permanente. La adopción de la teología de la prosperidad, que fundamenta a las iglesias neopentecostales, se ajustó perfectamente al cambio social que pasó a considerar la producción de riqueza como resultado de la circulación

de la mercancía y no ya de su producción por los obreros en la fábrica. El resorte de la riqueza pasa a ser el consumo, y dicha teología moviliza al fiel a consumir, a desear todos los bienes y beneficios antes disponibles solo para los sectores socialmente más elevados.

Esta nueva configuración tiene efectos políticos evidentes. A medida que crece la proporción de evangélicos, aumenta también su representación parlamentaria. En una democracia representativa, esto no es sorprendente. Lo que merece análisis es el modo en que determinados liderazgos religiosos articulan identidad confesional, movilización moral y estrategia partidaria. En muchos casos, la iglesia funciona como base organizativa de campañas, como espacio de formación de cuadros y como canal de circulación de narrativas sobre costumbres, familia y derechos.

La agenda pública pasa entonces a ser atravesada por disputas en torno a temas como el aborto, los derechos de las poblaciones LGBTQIA+, las políticas de género y el reconocimiento de minorías. Una parte importante del electorado evangélico proviene de segmentos socialmente vulnerables, con trayectorias marcadas por la exclusión educativa y económica. Esto no implica incapacidad política, pero indica que la formación de la opinión se da en contextos de fuerte mediación comunitaria. La circulación de información, incluida la desinformación, encuentra en estos ambientes un terreno fértil cuando se combina con la desconfianza hacia las élites intelectuales y científicas.

Este cuadro no debe leerse como una simple regresión histórica. La modernidad no avanza en línea recta. Los procesos sociales conocen avances y retrocesos, expansiones y contracciones. La presencia de una derecha cristiana organizada en el espacio público es parte de este movimiento más amplio de reacomodación. El pluralismo religioso amplía la libertad de elección, pero también intensifica los conflictos simbólicos. El espacio público se convierte en arena de disputa moral.

Por otro lado, si miramos más allá del eje católicos y evangélicos, veremos que otras tradiciones religiosas ocupan posiciones distintas en este campo en transformación. Las religiones afrobrasileñas, a pesar de su

importancia cultural, siempre han tenido un contingente numérico reducido. Su influencia política no deriva de la cantidad de adeptos, sino del lugar que ocupan en la construcción de la identidad nacional, en la música, la literatura, la cocina, las fiestas populares. Aun así, su organización interna dificulta la formación de representación política.

Los terreiros de candomblé, umbanda, tambor de mina y batuque se estructuran en torno a liderazgos autónomos, cuya autoridad es ritual y genealógica. Cada casa tiene su historia, su linaje, su modo particular de conducir la vida religiosa. No hay una jerarquía central capaz de hablar en nombre del conjunto. Esta forma de organización, heredera de modelos familiares africanos adaptados a las condiciones de la esclavitud y de la posemancipación, favorece la preservación de la diversidad interna, pero limita la actuación coordinada en el plano político.

Históricamente, la supervivencia de estas religiones dependió de relaciones ambiguas con el poder público. Durante décadas, las prácticas afrobrasileñas fueron criminalizadas o sometidas a vigilancia policial. La protección provenía a menudo a través de alianzas personales con autoridades locales, alcaldes, comisarios, gobernadores. Se creaba una red de favores que garantizaba la continuidad de los rituales, pero reforzaba dependencias. Al mismo tiempo, intelectuales, médicos y antropólogos desempeñaron un papel relevante en la legitimación cultural de estas tradiciones, desplazándolas gradualmente del campo de la represión al de la valorización patrimonial.

En las últimas décadas, el recurso a los tribunales y a la legislación sobre libertad religiosa se ha convertido en un instrumento central de defensa contra ataques físicos y simbólicos. La llamada intolerancia religiosa ganó visibilidad pública. La destrucción de terreiros, la demonización de entidades como Exu y Pombagira, la asociación entre religiones afrobrasileñas y prácticas ilícitas no son fenómenos nuevos, pero adquieren nueva intensidad cuando se articulan con discursos religiosos competidores que reclaman la exclusividad de la verdad.

La modernidad brasileña, en este punto, revela su ambivalencia. Al mismo tiempo que amplía derechos y reconoce la diversidad, también crea condiciones para conflictos más explícitos. El politeísmo afrobrasileño convive con monoteísmos militantes en un mismo espacio urbano. La disputa no es solo teológica, es también simbólica y política. El Brasil ante los dioses es un Brasil atravesado por diferentes concepciones de mundo, de autoridad y de moralidad.

3

Estos fueron los temas y las cuestiones de mi consolidación como sociólogo, que tuvo lugar en la Universidad de São Paulo (USP), después de un breve período en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP). En la USP realicé toda mi formación de posgrado, ingresé como docente en 1976, convirtiéndome en profesor titular en 1993, recibiendo más tarde, después de jubilado, el título muy honroso de profesor emérito. La USP fue el espacio en el que pude articular docencia, investigación y orientación de nuevos académicos, formando generaciones de sociólogos que hoy actúan en diferentes universidades brasileñas. Las asignaturas de Sociología de la Religión, que impartí durante muchos años en grado y posgrado, nunca fueron concebidas como formación confesional de especialistas, sino como espacio de análisis crítico de las transformaciones religiosas en el interior de la modernidad.

Antes de eso, mi experiencia en el Cebrap fue decisiva. El Centro, creado por profesores apartados por la dictadura, funcionaba como un laboratorio intelectual en un período de restricción de las libertades académicas. Allí aprendí que el rigor metodológico no era solo una exigencia científica, sino también una estrategia de supervivencia. Era necesario demostrar, con método, con números, series históricas, registros cualitativos y análisis consistentes, que la sociología producía conocimiento verificable. Esta formación cuantitativa marcó definitivamente mi estilo de investigación. Incluso cuando traté de mitología, ritual o narrativa religiosa, la

preocupación por los datos, las comparaciones, las evidencias empíricas y el uso de fuentes fidedignas permaneció.

Esta combinación entre método cuantitativo y análisis cultural se convirtió en una de las marcas de mi producción. En este contexto, trabajé en la implementación del Instituto de Investigaciones Datafolha en los años 1980, contribuyendo al desarrollo de metodologías de investigación de opinión a gran escala. Esta experiencia amplió mi capacidad para leer tendencias religiosas a partir de datos demográficos y electorales. El seguimiento sistemático de los cambios en el perfil religioso brasileño no fue solo un ejercicio teórico, sino un análisis sustentado por números, censos y encuestas muestrales.

Con el tiempo, fui llamado a participar en instancias nacionales de evaluación y formulación científica. Integré el Comité de Ciencias Sociales del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), coordiné el área de Sociología en la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior (CAPES) y participé en espacios académicos como la ANPOCS, la Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales. Durante toda mi vida académica, he sido consultor de la Fundación de Amparo a la Investigación del Estado de São Paulo (FAPESP) y del CNPq para la evaluación de proyectos. Estas funciones académico-administrativas, a menudo invisibles para el público más amplio, fueron fundamentales para consolidar la sociología de la religión como subárea reconocida dentro de las ciencias sociales brasileñas. No se trataba de crear un campo aislado, sino de garantizar que la religión fuera tratada como un tema legítimo de investigación sociológica rigurosa.

En el plano bibliográfico, algunos libros marcaron inflexiones claras. *Los candomblés de São Paulo*, cuya primera edición data de 1991 y que tuvo una versión actualizada décadas después (Prandi, 2020), representó un esfuerzo sistemático por mapear la presencia del candomblé en un contexto urbano alejado de los centros tradicionales, como Salvador. El libro mostró que la religión afrobrasileña no era un residuo folclórico, sino un sistema vivo, capaz de adaptarse a nuevos entornos sociales. Allí procuré

describir linajes, jerarquías, procesos de iniciación y disputas por legitimidad, articulando siempre etnografía y análisis sociológico.

Con *Mitología de los orixás*, publicado en 2001, hubo un desplazamiento importante. El trabajo de campo acumulado a lo largo de los años reveló la centralidad del mito en la organización de la experiencia religiosa. Reunir, sistematizar y narrar los mitos de los orixás significó también reconocer que la sociología de la religión no puede ignorar el universo simbólico que sustenta prácticas e identidades. El libro alcanzó una circulación mucho más allá de la academia, se convirtió en referencia para lectores interesados en la cultura afrobrasileña y acabó vinculando mi nombre a ese universo mitológico de manera casi inseparable.

Junto a estos estudios sobre religiones afrobrasileñas, mantuve una investigación constante sobre catolicismo y evangelicalismo. *Un soplo del Espíritu*, fruto de una investigación colectiva sobre la Renovación Carismática Católica, analizó el surgimiento de una forma de religiosidad marcada por la emoción, la alabanza y nuevas modalidades de liderazgo (Prandi, 1998). Más tarde, trabajos sobre el bloque parlamentario evangélico (la "bancada evangélica"), el comportamiento electoral y la moralidad pública profundizaron el análisis de la presencia religiosa en la política institucional. Estos trabajos, algunos escritos con la participación de orientandos, fueron incluidos en el libro *En nombre del Padre: religión, sociedad y política en Brasil* (Prandi, 2026).

También escribí obras dirigidas al público no especializado. Libros infantojuveniles inspirados en mitos africanos y narrativas indígenas, novelas que dialogan con temas de vida y muerte, espiritualidad y destino, ampliaron el alcance de la reflexión sobre religión más allá del círculo académico. Esta dimensión literaria no fue un mero desvío, sino una extensión de la misma preocupación sociológica. Narrar mitos, contar historias, explorar personajes es otra forma de investigar cómo las sociedades dan sentido al mundo.

Mi actuación como director de tesis siempre buscó preservar esta apertura temática. Aunque soy identificado sobre todo con el estudio de

las religiones afrobrasileñas, he orientado investigaciones sobre catolicismo carismático, evangelicalismo, ecología religiosa y transformaciones contemporáneas de la espiritualidad. Y también sobre temas alejados de la religión. No creé ninguna escuela personal; al contrario, fomenté trayectorias diversas, lo que quizá sea la mejor manera de contribuir a la vitalidad del campo.

Si hoy revisito cincuenta años de cambios religiosos en Brasil, no lo hago como un observador externo, sino como alguien cuya propia trayectoria fue moldeada por esas transformaciones. El Brasil ante los dioses es también el Brasil ante sus instituciones académicas, sus censos, sus disputas políticas y sus narrativas míticas. Mi trayectoria recorrió estos diferentes planos, siempre con la convicción de que la religión no es un tema marginal, sino uno de los ejes importantes para comprender la sociedad brasileña.

4

La religión no puede ser comprendida de forma aislada de la condición material de sus adeptos. Las formas de fe dialogan con trayectorias de exclusión, expectativas de ascenso y estrategias de supervivencia. En muchos contextos, la conversión religiosa es también reorganización de la vida cotidiana, redefinición de la disciplina, reconstrucción de vínculos y redes de apoyo.

Esta atención a las condiciones estructurales nunca eliminó mi interés por el universo simbólico. Al contrario, reforzó la convicción de que mito, ritual y organización institucional no flotan en el vacío. Se arraigan en contextos sociales específicos. Fue esta combinación la que orientó tanto mis estudios sobre el mercado religioso como mis análisis sobre identidad afrobrasileña, memoria y construcción de autoridad en los *terreiros*.

También me ocupé del estudio de la religión en el medio rural, observando cómo las prácticas devocionales y las formas de sociabilidad se articulan con las estructuras agrarias y las dinámicas locales de poder. El

mundo rural reveló persistencia y reinvenciones que no se explican solo por la idea de atraso. Produjo sus propias síntesis entre tradición y modernidad, entre catolicismo popular, pentecostalismo emergente y prácticas mediúmnicas. Esta experiencia amplió mi comprensión de la diversidad interna del país e impidió generalizaciones apresuradas basadas exclusivamente en el escenario urbano.

Otro eje importante fue la reflexión sobre la enseñanza universitaria y su correspondencia con las profesiones en Brasil. La expansión del sistema de educación superior, especialmente a partir de la consolidación del posgrado, modificó el perfil de las carreras académicas y profesionales. Discutí esto en el libro *Los favoritos degradados* (Prandi, 1982). Examiné cómo se estructuran los cursos, qué expectativas producen y cómo se relacionan con el mercado laboral. Este interés dialoga con mi propia inserción institucional y con la preocupación constante por comprender el lugar del sociólogo en la sociedad brasileña.

Mi trayectoria académica se confunde, en gran medida, con la propia historia del posgrado en Brasil. Integré la primera promoción del sistema actual de posgrado implantado en la USP en 1971. Fui el primero en defender la maestría en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) bajo este nuevo régimen y, posteriormente, el primero en concluir el doctorado en este formato. Cuando comencé, el posgrado aún era una experiencia reciente, en proceso de definición de normas, criterios y rutinas. A lo largo de las décadas siguientes, acompañé su expansión por el país y la consolidación de programas que transformaron el estudio de la religión en un área robusta de producción científica.

Participé en la primera reunión anual de la ANPOCS y, a lo largo de mi vida académica, estuve presente en muchas otras reuniones, acompañando debates, disputas teóricas y redefiniciones de agenda. En 2025, recibí de la propia ANPOCS el Premio a la Excelencia Académica, reconocimiento que interpreto como el resultado de un recorrido colectivo, construido junto a colegas y alumnos, en un campo que creció junto con las instituciones que lo sustentan.

En el plano latinoamericano, junto a Alejandro Frigerio, participé en las primeras Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina realizados en Buenos Aires y luego en Porto Alegre, entonces con Ari Pedro Oro, que darían origen a la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM), posteriormente ampliada a América Latina (ACSRAL). Estos encuentros indicaban que los procesos religiosos en la región exigían un diálogo comparativo y una cooperación académica más allá de las fronteras nacionales.

Cumplir ochenta años en 2026 permite observar esta trayectoria en perspectiva extendida. Cuando inicié mi carrera, el posgrado brasileño daba sus primeros pasos. Hoy, el país cuenta con una producción extensa y diversificada sobre religión, fruto de cientos de disertaciones y tesis defendidas en este medio siglo. Acompañé esta expansión no solo como espectador, sino como participante activo, orientando investigaciones, evaluando programas y buscando contribuir a consolidar el estudio sociológico de la religión como parte legítima y necesaria de las ciencias sociales.

5

A lo largo de estas décadas, la pregunta que más persistentemente atravesó mi trabajo, desde el punto de vista teórico, fue la de la modernidad. No la modernidad como etiqueta abstracta, sino como proceso concreto de transformación de las instituciones, de las formas de autoridad y de los modos de vida. El estudio de la religión en Brasil mostró que la secularización no significa la desaparición de lo sagrado. Significa desplazamiento, recomposición y diversificación. El universo de las religiones se volvió más competitivo, más fragmentado y más visible.

En lugar de una sociedad que abandona la religión, lo que observé fue la constitución de un verdadero mercado religioso. Iglesias, centros espiritistas, *terreiros* y movimientos carismáticos pasaron a disputar fieles en un ambiente de libertad creciente. Esta disputa produjo innovación litúrgica, redefinición de doctrinas, intensificación del proselitismo y uso

estratégico de los medios de comunicación. El pluralismo no eliminó los conflictos; al contrario, los hizo más explícitos.

Mis estudios sobre conversión y movilidad religiosa mostraron que cambiar de religión es también cambiar de pertenencia social. La conversión puede significar reorganización moral, redefinición de hábitos, reconstrucción de redes de solidaridad. Expresa, a menudo, aspiraciones de disciplina, ascenso y reconocimiento. Al mismo tiempo, la permanencia en tradiciones como el candomblé revela la posibilidad de que el cambio se exprese también atendiendo a identidades étnicas, es decir, propiciando otra lógica de vínculo, basada en linaje, antigüedad e iniciación, que convive con la lógica general de la adhesión a una nueva religión sin preocupaciones por la identidad de origen racial. Son formas distintas de producir identidad religiosa en una sociedad marcada por profundas desigualdades.

El análisis de la presencia evangélica en la política reforzó esta percepción de que la religión es un actor social activo. Las iglesias funcionan como máquinas organizativas capaces de formar liderazgos, movilizar electores e influir en las agendas legislativas. Al estudiar las justificaciones de voto, el comportamiento parlamentario y la moralidad pública, procuré demostrar que la relación entre religión y política en el Brasil contemporáneo no es un fenómeno episódico, sino un componente estructural de la reconfiguración democrática.

Al mismo tiempo, mantuve una atención constante a las religiones afrobrasileñas, no solo como patrimonio cultural, sino como sistemas complejos de pensamiento. El estudio del mito, de la autoridad ritual y de las concepciones de tiempo en el candomblé reveló que estas tradiciones producen interpretaciones sofisticadas de la experiencia humana. Al sistematizar mitos de los orixás y analizar procesos de africanización, sincretismo e identidad, procuré mostrar que el politeísmo afrobrasileño desafía las categorías simplificadoras que se utilizan a menudo para describirlo.

Mi contribución al campo de la sociología de la religión quizás resida precisamente en este intento de articular diferentes escalas de análisis. Trabajé con datos censales y encuestas de opinión, pero también con

narrativas míticas y etnografía de *terreiros*, con vasta observación presencial. Analicé elecciones y bancadas parlamentarias, pero también rituales de iniciación y prácticas de caridad espiritista. Esta amplitud temática no se debe a la dispersión, sino a la convicción de que la religión atraviesa múltiples dimensiones de la vida social.

También procuré insistir en la necesidad de evitar juicios normativos disfrazados de análisis sociológico. El investigador no está allí para defender o atacar creencias, sino para comprender cómo se organizan, se expanden, se transforman y producen efectos sociales. En momentos de fuerte polarización política y moral, esta postura puede ser malinterpretada. Aun así, considero que el compromiso con el análisis fundamentado es una condición indispensable para que la sociología mantenga su relevancia pública.

Al revisitar cincuenta años de cambios religiosos en Brasil, percibo que el campo se ha vuelto más complejo y más inestable. La autoridad tradicional perdió monopolios, surgieron nuevos liderazgos, prácticas antes marginadas ganaron visibilidad. La intolerancia religiosa, a su vez, expone tensiones profundas en torno a la identidad, el poder y el reconocimiento. El Brasil ante los dioses es un país que negocia permanentemente los límites de la laicidad, la libertad y la convivencia plural.

Esta historia aún está en curso. Las transformaciones demográficas continúan, la presencia religiosa en la política sigue siendo significativa y las formas de espiritualidad se reinventan. Lo que la trayectoria de medio siglo de investigación permite afirmar es que la religión no es una variable residual. Está en el centro de las disputas simbólicas que moldean el país. Y nunca se debe perder de vista que los llamados "sin religión", que reúnen a agnósticos y ateos, también son objeto de la sociología de la religión, al igual que los actuales evangélicos que dejan sus iglesias pero aún se declaran evangélicos, conocidos como "desiglesiados".

6

Al mirar en perspectiva mi producción bibliográfica, percibo que los libros no fueron solo resultados de investigaciones concluidas. Fueron etapas de una investigación continua sobre cómo la religión se inscribe en la vida social brasileña. Cada obra marcó un momento específico de elaboración teórica y de aproximación empírica.

Después de *Católicos, protestantes, espíritas*, de Cândido Procópio Ferreira de Camargo y algunos de sus discípulos (1973), que abrió el camino para un análisis comparativo del universo religioso, publiqué con Antônio Flávio Pierucci *La realidad social de las religiones en Brasil* (1996), libro en el que procuramos sistematizar datos e interpretaciones acumuladas a lo largo de los años. Allí estaba presente la preocupación por demostrar, con base empírica sólida, que la religión no era un residuo arcaico, sino una dimensión constitutiva de la modernización brasileña. El debate sobre la secularización necesitaba ser situado, contextualizado y reinterpretado a la luz de la experiencia histórica.

En el campo de las religiones afrobrasileñas, además de *Los candomblés de São Paulo (Prandi, 2020) y Mitología de los orixás* (Prandi, 2001a), escribí textos que buscaron abordar temas sensibles, como el sincretismo, la demonización de Exu y los procesos de africanización. En *Exu, de mensajero a diablo. Sincretismo católico y demonización del orixá Exu*, examiné cómo la interacción con el catolicismo y con los discursos moralizantes transformó la imagen de esta divinidad (Prandi, 2001b). En trabajos publicados en Brasil y en el extranjero, como *African Gods in Contemporary Brazil* (Prandi, 2000), procuré insertar el estudio del candomblé en diálogo con debates internacionales sobre identidad, diáspora y modernidad religiosa.

La noción de mercado religioso, que exploré en diferentes artículos y libros, incluso en textos como *Brasil con axé: el candomblé y la umbanda en el mercado religioso* (Prandi, 2004), partía de la constatación de que la libertad de creencia producía un ambiente competitivo. Las religiones no

solo disputan fieles, sino también reconocimiento público, recursos simbólicos y materiales, y espacio mediático. Esta perspectiva permitió comprender tanto la expansión evangélica como la reorganización interna de las tradiciones afrobrasileñas.

En los últimos años, continué revisitando el candomblé con nuevas lentes. Trabajos como *Género y senioridad en el candomblé: notas sobre una religión inclusiva* (Prandi, 2025a) buscaron discutir inclusión, jerarquía y autoridad en una religión frecuentemente descrita de modo simplificador. El libro *Brasil africano: orixás, sacerdotes, seguidores (Prandi, 2025b) amplió esta reflexión al articular cultura, política e identidad, mostrando que los orixás habitan no solo los terreiros, sino también la imaginación nacional.*

Paralelamente, escribí obras destinadas al público más amplio, como *Orixás: los dioses que habitan en nosotros* (Prandi, 2025c), en el que procuré presentar el universo mítico afrobrasileño de forma accesible sin perder densidad conceptual. Libros infantojuveniles como *Aimó: un viaje por el mundo de los orixás* (Prandi, 2017) y *Los príncipes del destino: los odus de Ifá y sus historias extraordinarias* (Prandi, 2022b) revelaron otra dimensión de mi trabajo: el intento de introducir a niños y jóvenes en narrativas que forman parte de la formación cultural del país. No se trataba solo de recontar mitos, sino de contribuir a que las nuevas generaciones reconocieran la diversidad religiosa como patrimonio común.

Incluso mis novelas, como *Motivos y razones para matar y morir* (Prandi, 2022a), dialogan, aunque indirectamente, con temas sociológicos. La ficción permite explorar conflictos morales, violencia, culpa y responsabilidad de una manera que complementa el análisis académico. La escritura literaria no sustituye a la sociología, sino que amplía sus posibilidades de expresión.

Al reunir estos libros, percibo que hay una coherencia subterránea. La religión aparece ora como objeto explícito, ora como telón de fondo, ora como cuestión cultural más amplia. Lo que permanece es el intento de comprender cómo las creencias, los rituales y las narrativas organizan la

experiencia social. Si la trayectoria académica está hecha de direcciones de tesis, artículos e informes, también se construye a través de libros que sintetizan fases de reflexión.

Esta producción múltiple no resulta de una dispersión temática. Refleja la convicción de que Brasil puede ser mejor comprendido si tomamos en serio sus formas de religiosidad, sus mitologías y sus disputas simbólicas. Escribir, para mí, siempre fue una forma de pensar. Y pensar Brasil exigió, en mi caso, casi inevitablemente, pensar en sus dioses.

7

Quizás valga la pena recordar que mi trayectoria se debió mucho más a situaciones no planeadas que a elecciones previamente deseadas, así como a personas inesperadas que fueron surgiendo en el camino. Abandoné una carrera de veterinaria en el último año para trabajar con estadística y probabilidad con Celso Pasquotto, fallecido aún joven. Con él fui a la PUC a enseñar metodología cuantitativa. Mientras realizaba la maestría en sociología en la USP, lo que era un requisito de la docencia universitaria, me preparaba, en realidad, para una carrera como programador de computadoras y redactor de algoritmos. El programador tuvo el mismo final que el veterinario. Pero lo que sabía de computadoras, monstruos entonces llamados "cerebros electrónicos", me aseguró un lugar en un proyecto muy grande, que reunía varias facultades de la USP.

Fue en razón de este proyecto sobre crecimiento y desarrollo de niños y adolescentes (Marques *et al.*, 1982) que conocí a Elza Berquó. A través de ella conocí también a Cândido Procópio Ferreira de Camargo y a Paul Singer, los tres en la Facultad de Salud Pública de la USP, en aquel entonces aún llamada Instituto de Higiene. Siempre una cosa llevando a la otra, sin planificación ni previsión del rumbo que la trayectoria asumiría.

Con el Acta Institucional nº 5 y las jubilaciones forzosas impuestas por la dictadura militar a científicos, artistas, intelectuales y políticos que incomodaban al régimen, mis tres profesores de Higiene se unieron a otros

y fundaron el Cebrap, llevándome con ellos. Allí avancé en el estudio de la estadística, guiado por la mano de Elza, y me inicié en la sociología de la religión bajo la orientación de Procópio Camargo.

En el grupo de religión formado por Procópio trabajé con Beatriz Muniz de Souza, que ya había debutado valientemente en la bibliografía con su seminal *La experiencia de la salvación: pentecostales en São Paulo* (1969). Antônio Flávio Pierucci fue otro producto de este grupo, que más tarde fue mi orientando y luego colega en el Departamento de Sociología, entonces área de sociología del Departamento de Ciencias Sociales de la FFLCH de la USP. Se convirtió en un gran compañero y sabio científico, que brilló con obras como *Las trampas de la diferencia y El desencantamiento del mundo: todos los pasos del concepto en Max Weber* (Pierucci, 1999, 2003).

En el Departamento, tuve aún mucho que aprender con Maria Isaura Pereira de Queiroz, autora de *El mesianismo en Brasil y en el mundo* (1965); con Duglas Teixeira Monteiro, que escribió *Los errantes del nuevo siglo: un estudio sobre el brote milenarista del Contestado* (1974); y con Lísias Nogueira Negrão, que nos dio *Entre la cruz y la encrucijada: origen del movimiento umbandista en São Paulo (1996) y me permitió utilizar, de su investigación, los primeros datos sobre candomblé en São Paulo que vi en mi vida, y que aproveché con reconocidos buenos resultados.*

Fueron Duglas Teixeira Monteiro y Cândido Procópio Ferreira de Camargo quienes organizaron y coordinaron durante muchos años el Grupo de Trabajo Religión y Sociedad, presencia constante en la reunión anual de la ANPOCS, fundada en 1977.

El antiguo Cebrap pronto se hizo famoso como centro de referencia para la discusión de las cuestiones sociales y económicas de América Latina. Una vez por semana todos paraban lo que estaban haciendo e iban a buscar un lugar cerca del "mesón", donde algún *paper* nuevo e innovador era presentado y "furiosamente" discutido. Allí aprendí que solo las ideas discutidas por un público interesado tienen valor.

Ese Cebrap no era una escuela ni ofrecía cursos. Hacía pensar y obligaba a cada uno a mostrar lo que pensaba. Con suerte, las ideas discutidas en el "mesón" serían publicadas en alguno de los vehículos cebrapianos editados por Brasiliense.

En la USP, por su parte, todo giraba en torno al posgrado, donde se formaban también profesores de las demás universidades del país. El posgrado producía tesis, las tesis se convertían en libros y las ideas prosperaban, conquistando nuevos territorios. En ese clima publiqué *Catolicismo y familia: transformación de una ideología (1975) y El trabajador por cuenta propia bajo el capital* (1978), resultados de la maestría y el doctorado, respectivamente.

Las defensas de las disertaciones y tesis funcionaban como un "mesón" formalmente institucionalizado, que otorgaba grados y abría caminos para la carrera académica. Los cursos de doctorado en sociología, en aquella época, se contaban con los dedos de una mano. USP, la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE) y la Universidad Federal de Bahía (UFBA) abrían las puertas a una disciplina siempre muy minoritaria, la sociología de la religión, especialidad de la sociología que, comparada con otras ciencias, ya es minoritaria. Con el funcionamiento de la ANPOCS y de otras sociedades científicas, la interacción entre los practicantes de la sociología de la religión se extendió por el país, reuniendo a gente de todas partes y, más tarde, también del continente y más allá.

La sociología de la religión fue creciendo y hoy está en todas partes, pero mantuvo la característica de ser cultivada por pocos. Los refuerzos venían de fuera del país, con el retorno de colegas que habían estudiado en el extranjero. Por cierto, las becas de estudio existían solo para los que se aventuraban a estudiar en el exterior. Yo y mis contemporáneos que hicimos nuestra formación aquí nunca tuvimos beca. Muchos talentos, por eso, quedaron fuera.

Fuera de este circuito FFLCH/USP-Cebrap, me valí mucho del aprendizaje que tuve de Roberto Motta (UFPE), Vivaldo da Costa Lima (UFBA), Ari Pedro Oro (Universidad Federal de Río Grande del Sur; UFRGS),

Maria Helena Villas-Boas Concone (PUC-SP), Maria Stella Ferreira Levy (Centro de Estudos de Dinâmica Populacional o CEDIP, en USP), Carlos Eugênio Marcondes de Moura (USP), Sérgio Ferretti (Universidad Federal de Maranhão; UFMA), Mundicarmo Ferretti (Universidad Estatal de Maranhão; UEMA), Monique Augras (PUC-Rio) y Bruno Barba (Universidad de Génova), la mayoría de ellos antropólogos.

Los *terreiros* de religiones afrobrasileñas fueron una fuente inagotable de aprendizaje. Comandándolos, generalmente con mano firme y gran sabiduría, están *pais* y *mães de santo* que me recibieron y me enseñaron. Muchos se convirtieron en amigos para toda la vida. Imposible citar a todos, pero a algunos no puedo dejar de recordar: Doda Braga de Ossain, Armando Vallado de Ogum y su padre Agenor Miranda Rocha de Oxalá, Sandra Medeiros de Xangô y su hijo Eduardo Gehrke de Logum Edé, Francelino Ferreira de Xapanã, Manuel do Nascimento Costa de Iemanjá, Josefa Lira Gama de Oxum, Pérsio Geraldo da Costa de Airá, Ana Maria Araújo Santos de Ogum, Gilberto Ferreira de Exu. De Doda, Armando y Francelino recibí títulos y honores. En la Casa das Águas, terreiro fundado y dirigido por Armando de Ogum, desde hace más de 30 años voy aprendiendo, en el ejercicio del rito, los oficios del axogum, el matarife de los orixás.

Con Aparecida Joly Gouveia, Oracy Nogueira, João Baptista Borges Pereira, Lilia Moritz Schwarcz y Heloisa Jahn aprendí a escribir. Antônio Flávio Pierucci, hasta su súbita muerte en 2012, leyó todo lo que escribí, corrigió o me mandó tirar a la basura. La colaboración implicaba reciprocidad. Aprendimos juntos.

8

Si tuviera que identificar una línea de continuidad a lo largo de más de medio siglo de trabajo, diría que siempre procuré tratar las diferentes religiones que componen el panorama brasileño sin reducir ninguna de ellas a una caricatura sociológica. Ya al inicio de mi carrera, participé en el equipo

coordinado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo en el Cebrap, responsable del libro *Católicos, protestantes, espíritas*, publicado en 1973. Fui integrante del equipo y coautor de esta obra que fue el primer gran resultado colectivo de la investigación sistemática sobre religión realizada en el ámbito del centro recién creado por profesores apartados de la universidad.

Ese libro tenía algo de fundacional. Buscaba mapear las principales tradiciones religiosas presentes en el Brasil urbano de la época y comprender cómo se relacionaban con el cambio social, la movilidad y la modernización. El catolicismo, el protestantismo y el espiritismo eran tratados allí como expresiones distintas de un mismo proceso histórico. Para mí, este pluralismo analítico se convirtió en un compromiso duradero. Nunca me interesó estudiar una religión de forma aislada, como si existiera en el vacío. Siempre procuré observarlas en interacción, en competencia y en diálogo.

Fue quizás por eso que, ya en la década de 2010, percibí una laguna incómoda en mi propia producción. Aunque había participado en el libro de 1973 y tratado el espiritismo en diferentes investigaciones, nunca había escrito una obra dedicada específicamente al kardecismo. De esta inquietud nació *Los muertos y los vivos: una introducción al espiritismo* (2012), libro en el que examiné la llegada del espiritismo a Brasil, su adaptación al contexto nacional y su consolidación como religión presente en prácticamente todas las regiones del país. El kardecismo resultó ser una tradición peculiar, fuertemente arraigada en segmentos escolarizados, organizada en torno a la práctica de la caridad y marcada por un discurso racionalista que dialoga con la ciencia al mismo tiempo que afirma la supervivencia del alma.

En conmemoración de mis ochenta años, la editora Companhia das Letras publicará, a fines de 2026, mi libro *En nombre del Padre*. La obra retoma, bajo una nueva perspectiva, aquellas mismas grandes tradiciones religiosas estudiadas al inicio de mi carrera, ahora examinadas a la luz de las profundas transformaciones sociales y políticas ocurridas a lo largo de cinco décadas. Católicos, evangélicos, espíritas y adeptos de las religiones

afrobrasileñas aparecen allí insertos en un país atravesado por la polarización política, las disputas morales y la redefinición del espacio público. El gesto de regresar a los temas de la juventud intelectual no fue un ejercicio nostálgico, sino un intento de comprender qué cambió y qué permaneció.

Cuando me adentré en la literatura infantojuvenil, en las novelas y el teatro, la sociología de la religión en pocos casos quedó fuera, presente al menos en alguna cita para entendidos. Me gustó ver muchos de mis libros publicados fuera del país, en otros idiomas, ¡incluso en checo! También se pueden encontrar fragmentos de mis libros en muchos manuales escolares dirigidos a estudiantes de educación primaria y secundaria.

Con un pie en los setenta y nueve años y el otro en los ochenta, alguna forma de rejuvenecimiento siempre es una tentación. La provocación vino de un amigo, el actor Rico Malta, que me pidió que escribiera para él una obra de teatro. Nunca se me había pasado por la cabeza. Pero tampoco rechacé nunca una buena provocación. En los años 1980, acepté el desafío lanzado por Octavio Frias de Oliveira, *publisher* de Folha, que resultó en la creación de la metodología que hasta hoy orienta el Instituto de Investigaciones Datafolha. Esta vez, el desafío era otro. Así nació la obra *Los pecados de la salvación*, representada con sala llena en los meses de marzo y abril de 2025, en el Teatro Coletivo Comum, en Bela Vista, São Paulo. Era como empezar de nuevo. De repente tenía otra profesión, o una más, que no estoy dispuesto a abandonar. Aún hay tiempo, espero, para producir nuevas creaciones que se transforman en público que aplaude y no esconde los ojos enrojecidos provocados por las emociones que el escenario es capaz de suscitar.

Este regreso a la escena teatral no es una ruptura con el recorrido anterior. Es una continuación por otro medio. La religión siempre fue también narrativa, drama, puesta en escena de conflictos humanos fundamentales. Quizás escribir para el teatro sea solo otra manera de explorar las mismas preguntas sobre el destino, la culpa, la redención y el poder que atraviesan las tradiciones religiosas que he estudiado.

El Brasil ante los dioses no es una metáfora retórica. Es una descripción sociológica de una sociedad que nunca rompió con lo sagrado, sino que lo reorganizó sucesivamente. Desde la hegemonía católica hasta el crecimiento evangélico, desde la consolidación del espiritismo hasta la resistencia y reinvención de las religiones afrobrasileñas, lo que se observa es un campo en permanente mutación. La laicidad del Estado convive con una intensa movilización religiosa en la esfera pública. La libertad de creencia amplía las posibilidades individuales, pero también produce conflictos identitarios.

Mi trayectoria intelectual fue atravesada por muchos temas, desde el trabajo informal hasta la marginalidad social, desde la enseñanza universitaria hasta el mundo rural, desde la mitología de los orixás hasta la política parlamentaria evangélica, y ahora también el escenario del teatro donde, supuestamente, todo es invención y arte. Esta diversidad no fragmenta el recorrido. Expresa la complejidad del país que procuré comprender. Brasil es múltiple en sus desigualdades, en sus creencias y en sus formas de organización. Ante los dioses, revela sus tensiones más profundas y sus posibilidades más creativas.

Terminar un texto como este no significa concluir la historia. La religión en Brasil continúa transformándose, y nuevas generaciones de investigadores ya formulan preguntas que no eran las mías. Si dejo alguna contribución, espero que sea esta: la convicción de que la sociología de la religión debe ser rigurosa sin ser dogmática, crítica sin ser moralizante y abierta a la pluralidad que constituye el propio objeto que estudia.

Referencias bibliográficas[1]

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BARBA, Bruno. *Mi caso de amor con Brasil*. Río de Janeiro: Pallas, 2025.

MARQUES, Rubens Murilo *et al. Crescimento e desenvolvimento pubertário em crianças e adolescentes brasileiros*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1982.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda:* ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

_____ (org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. *Umbanda:* uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH-USP-CER, 1987.

FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de caboclo*. São Luís: Plano Editorial; SECMA, 1994.

_____. Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1985.

FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, Maria Julia. Las religiones afro-brasileñas en Argentina. *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, n. 10, p. 39-68, 1993.

GOUVEIA, Aparecida Joly. *O emprego público e o diploma de Curso Superior*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1972.

LEVY, Maria Stella Ferreira. *The Umbanda is for all of us*. Madison: University of Wisconsin, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. El concepto de "Nación" en los candomblés de Bahía. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século:* um estudo sobre o surto milenarista do contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

1 Esta pequeña bibliografía no pretende indicar referencias ni representar la producción de los autores citados. Las obras listadas corresponden a algunos autores y trabajos que marcaron mi trayectoria intelectual, a modo de puntos en una línea de tiempo.

MOTTA, Roberto. *Edjé balé:* sacrifício ritual no Xangô de Pernambuco. São Paulo: Arché, 2020.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *As Senhoras do pássaro da noite:* escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EDUSP, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada.* Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco:* estudos de relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 1985.

ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

_____; STEIL, Carlos Alberto (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PEREIRA, João Baptista Borges. *Cor, profissão e mobilidade:* o negro na Rádio de São Paulo. São Paulo: Pioneira, 1967.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *As ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *O desencantamento do mundo:* todos os passos de um conceito. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Mensagem católica e mudança social no Brasil:* 1940 a 1971. 1974. Tesis (Maestría en Sociología) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 1974.

_____. *Catolicismo e família:* transformação de uma ideologia. São Paulo: Brasiliense; Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, 1975.

_____. *O trabalhador por conta própria sob o capital*. São Paulo: Edições Símbolo, 1978.

_____. *Os favoritos degradados*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

_____. *Um sopro do Espírito:* a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp: Fapesp, 1998.

_____. African Gods in Contemporary Brazil. *International Sociology*, v. 15, n. 4, p. 641-663, 2000.

_____. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

_____. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, Brasil, n. 50, p. 46-65, 2001b.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 223-238, sep. 2004.

_____. *Os mortos e os vivos:* uma introdução ao espiritismo. São. Paulo: Três Estrelas, 2012.

_____. *Aimó:* uma viagem pelo mundo dos orixás. São Paulo: Seguinte, 2017.

_____. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Arché Editora, 2020.

_____. *Motivos e razões para matar e morrer*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022a.

_____. *Os príncipes do destino:* os odus de Ifá e suas extraordinárias histórias. Río de Janeiro: Pallas, 2022b.

_____. Gênero e senioridade no candomblé: notas sobre uma religião inclusiva. *Religião & Sociedade*, Río de Janeiro, v. 45, n. 2, e450201, 2025a.

_____. *Brasil africano*: orixás, sacerdotes, seguidores. Río de Janeiro: Pallas, 2025b.

_____. *Orixás:* los dioses que habitan en nosotros. São Paulo: Companhia das Letras, 2025c.

_____. *Os pecados da salvação*. São Paulo: Casa Coletivo Comum, 2025d.

_____. *Em nome do Pai:* religião, sociedade e política no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2026.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus; EDUSP, 1965.

REIS, Letícia Vidor de Sousa; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Navio negreiro:* cotidiano, castigo e rebelião escrava. São Paulo: Estação Ciência, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro:* jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SINGER, Paul. *Dinâmica populacional e desenvolvimento*. São Paulo: Hucitec, 1970.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação:* pentecostais em São Paulo. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1969.

Hacer sociología de la religión desde la periferia

Cristián Parker Gumucio
Universidad de Santiago de Chile (USACH) – Chile

Para la sociología de la religión escribir acerca del fenómeno que estudia es asumir siempre la tensión entre la necesaria distanciación objetivante desde la ciencia social, y la búsqueda de la comprensión empática de un fenómeno densamente cargado de significados.

Pero cuando se trata de escribir acerca de la propia trayectoria en el campo de los estudios sobre la religión la tarea se hace más difícil. El relato no será ciertamente una historia "objetiva" sino una narración acerca de un conjunto de elementos cuya unidad y coherencia es "reconstruida" a los efectos de concederles sentido e inteligibilidad.

Toda historia de vida, incluyendo por cierto la del que escribe, se relata de una forma organizada, según un orden cronológico o al menos lógico hasta donde sea posible, pero no se trata de la vida real y de su devenir en sucesiones y acontecimientos estrictamente ordenados, sino como afirma Pierre Bourdieu (2011) de una "ilusión biográfica". Es un relato que reconstruye un sentido de vida, en la doble acepción de significación y de orientación de la vida.

Además de la construcción *a posteriori* de un sentido, que reorganiza retrospectivamente lo que fue su devenir contingente, fragmentario y no lineal, se escribe sobre ese sentido, observando el pasado de uno mismo en una tensión entre la autojustificación y la búsqueda de coherencia máxima. Ciertamente mi camino como sociólogo, y especialmente como sociólogo de la religión, no ha sido ni lineal ni planificado. Ha sido el resultado

de un conjunto de eventos de distinto tipo (relaciones, encuentros, tareas, compromisos, desplazamientos, crisis) en el plano personal, familiar, geográfico, político e intelectual que han ido plasmando progresivamente una manera de mirar y de actuar en la realidad.

Si hoy, a la luz de todas las experiencias vivenciales, sociales e intelectuales, pudiera identificar una suerte de hilo conductor de mi trayectoria diría que ha sido comprender las expresiones religiosas latinoamericanas en sus dimensiones sociales, pero no en el acontecer abstracto o normativo sino a partir de la vida, y la vida con toda su densidad existencial y sus contradicciones, que desde una perspectiva situada, crítica y abierta a la complejidad, se comprende más profunda y comprensivamente desde las periferias.

Los orígenes: juventud, compromiso y descubrimiento de lo religioso

Todo conocimiento acerca de los fenómenos religiosos, en mi caso, comenzó como una experiencia de vida con los sectores socialmente marginados de la sociedad chilena a fines de la década de 1960. Hijo de una familia de clase media acomodada, de padres y abuelos profesionales, educado en un colegio católico de élite, con varios compañeros que eran hijos de empresarios y terratenientes, el contacto con el "mundo de los pobres" en los años posteriores a la Conferencia de Obispos de Medellín, en una iglesia convulsionada, me dejó una huella imborrable.

El Colegio Saint George — colegio católico de élite — se caracterizaba hacia fines de esa década por haber adoptado una educación experimental e innovadora, y una de sus manifestaciones principales era la política de inclusión que incorporaba un puñado de becados que venían del mundo popular y se integraban a cursos formados principalmente por hijos de la élite chilena de la época. Todo se estaba transformado en una sociedad chilena que vivía cambios profundos bajo el gobierno demócrata-cristiano de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) y estaba inclinándose hacia opciones

revolucionarias que culminaron con la elección de Salvador Allende en 1970. Por ende, mi interés por la religión no nació en los libros, sino en la experiencia concreta de la vida social.

Durante esos años convulsos —– fines de los sesenta, comienzos de los setenta —, como tantos jóvenes, participé en movimientos y eventos que buscaban estar a la altura de las circunstancias. Recuerdo haber contribuido a organizar la primera Semana Social realizada en el Colegio Saint George en 1969, donde el canto de protesta del famoso cantautor Víctor Jara — asesinado en 1973 por la dictadura — provocó indignación en los sectores conservadores y escándalo en la prensa afín, acusando al colegio de "infiltración marxista en colegio católico". Aunque sin duda lo que más marcó mi vida juvenil en esos años fue la participación en trabajos voluntarios en poblaciones y sectores marginales urbanos y rurales, donde colaborábamos en tareas de alfabetización y de autoconstrucción.

No fue sino hasta 1971 que participé activamente en el movimiento estudiantil. Eran años de intensa movilización política en Chile, en el contexto del gobierno de la Unidad Popular (1970–1973), donde la política, la cultura y la religión se entrelazaban de manera muy particular.

Desde muy temprano entonces, la dimensión ética y social del cristianismo me interpeló profundamente. Recuerdo haber pintado en 1971 (estando gobernando ya la Unidad Popular) un mural con la siguiente consigna: "El cristiano opta por los pobres, la Unidad Popular es su portavoz". Aunque mi aproximación al cristianismo era todavía intelectual y doctrinal.

El golpe de Estado de 1973 marcó un quiebre radical. La violencia política, la represión y la desarticulación del tejido social que trajo la dictadura de Pinochet transformaron profundamente el país. En ese contexto, la Iglesia católica — sectores significativos de ella — se convirtió en un espacio de protección, resistencia y defensa de los derechos humanos. Mi participación en actividades vinculadas a las iglesias y a la lucha ecuménica y política por la democracia fue parte de ese proceso.

Efectivamente el Golpe de estado no sólo fue un acontecimiento político-militar, mas fue también para muchos en mi generación, un verdadero golpe existencial. Ese vacío dejado por los duros acontecimientos que vivíamos todos los días fue llenado en mi caso por una reconversión profunda al cristianismo. Durante varios meses de 1974 me sumergí en una experiencia de discernimiento vocacional en una comunidad de la congregación de los Sagrados Corazones en Santiago. Y lo que de allí surgió fue la convicción de que tenía pleno valor el compromiso como laico (no como sacerdote) y que esa opción ética, social y política no estaba desligada del compromiso intelectual. No se trataba solamente de luchar por los derechos humanos y el retorno a la democracia, se luchaba también por libertad académica y por tener la oportunidad de re-pensar en formas de emancipación que tomaran en cuenta las grandes transformaciones del capitalismo y la crisis del socialismo en esos años. Las comunidades de base y la Teología de la Liberación[1] durante los años de lucha ecuménica contra la dictadura constituyeron una base desde la cual repensar un proyecto intelectual.

En esos años ejercí como presidente nacional de la Asociación de Universitarios Católicos (1974-1976). Desde el año 1978 hasta el año 1981 ejercí como secretario ejecutivo del Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal de Chile. El liderazgo en esos movimientos de acción católica me llevó a recorrer el país, a conocer comunidades rurales y urbanas, grupos estudiantiles, experiencias ecuménicas y a involucrarme en procesos de reorganización del tejido social destruido por la represión y el miedo. Esa experiencia fue decisiva: allí comprendí que la fe no era simplemente un sistema de creencias abstractas o una mera adhesión a una institución, sino una práctica social viva, encarnada en la vida cotidiana de las personas, lo que representaba una forma simbólica de resistencia a la opresión.

1 En esos años fue relevante la lectura de autores como Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Diego Irarrázaval, Sergio Silva, Enrique Dussel, José Comblin, Leonardo Boff y Franz Hinkelammert.

Fue en ese contexto de profundos cambios y luego con un sistema represivo brutal, donde surgió la pregunta sociológica por la religión. No se trataba ya solo de una vivencia personal o de un compromiso ético, sino de una inquietud intelectual: ¿cómo comprender el papel de la religión en contextos de opresión, pobreza y transformación social?

Estudié sociología en la Pontificia Universidad Católica de Chile (UC Chile). Ingresé el año 1972 al Instituto de Sociología, que era un centro copado por la izquierda — en especial predominaba el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), una escisión de la Democracia Cristiana que luego se volvió marxista — donde cristianos y marxistas convivían fluidamente. Durante ese año y medio nuestra currícula incluía variados cursos sobre Karl Marx, Louis Althusser y sociología marxista. Cuando vino el Golpe y la dictadura intervino militarmente todas las universidades del país, las escuelas de sociología existentes en la época fueron suprimidas, todas salvo la de la UC Chile. Por cierto, la currícula fue intervenida profundamente: se suprimió el marxismo y ahora dominaban las escuelas funcionalistas, Talcott Parsons, Robert K. Merton y la estadística social.

Fue en el proceso de elaboración de la tesis durante los años 1977-1979 que opté primero por la sociología del conocimiento (Karl Mannheim, con sus conceptos de ideología y utopía) y luego estudiando a la cultura popular, por la sociología de la religión. Pero mi compromiso cristiano se desarrollaba en paralelo todavía hasta que, en el proyecto de tesis doctoral, cuajó la idea de estudiar sistemáticamente religión popular urbana.

Primeros trabajos: la religión popular como experiencia social desde la periferia

Mis primeras investigaciones profesionales, luego de egresar en 1976, se desarrollaron a fines de los años setenta (1978-1982), en sectores populares de Santiago, particularmente en la zona de Pudahuel, una zona periférica de la capital de Chile. Trabajé en un centro de investigación que prestaba servicio a la pastoral popular de la Iglesia católica en el sector oeste. Era

un equipo interdisciplinario con sociólogos, psicólogos, antropólogos y teólogos. Nuestra metodología era activa con participación de líderes comunitarios (tanto religiosos/as como pobladoras/es) del territorio en que estudiábamos.

Allí profundicé en una realidad que iba más allá de las categorías convencionales del análisis: la fe de los pobres. Esas creencias y prácticas religiosas que formaban parte de la cultura popular, rica, compleja, ambigua, profundamente arraigada en la existencia cotidiana de gente que luchaba por rescatar su dignidad, sobreviviendo al hambre y a la represión.

Esta experiencia marcó profundamente mi orientación posterior. Comprendí que no era posible estudiar la religión únicamente desde las instituciones — la Iglesia, las prácticas oficiales, las doctrinas — sino que era necesario partir de las prácticas cotidianas, de las creencias vividas, de lo que más tarde conceptualizaría como "religión popular". Leyendo a *Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana* (1965) y *La vida: una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza. San Juan y Nueva York* (1969), de Oscar Lewis, y *¿Cómo sobreviven los marginados?* de Larissa Lomnitz (1975), se nos abrió el panorama antropológico de la vida y cultura de los pobres, como marco en el cual reinterpretar sus creencias y rituales.

La pregunta que nos hacíamos provenía de la impresión que nos causaba que, en medio de la pobreza y la precariedad, la religión no desaparecía ni se debilitaba. Por el contrario, se transformaba, se recreaba, adquiría nuevas formas. Era, al mismo tiempo, consuelo, esperanza, protesta y sentido.

Años después, en *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*[2] (Parker, 1993), sintetizaría esta intuición

2 Mencionaré dos de mis libros principales en varias ocasiones: Otra lógica en América Latina (Parker, 1993), y Religiones en América Latina: la gran transformación (Parker, 2025). En adelante, se utilizarán las abreviaturas Otra Log y Gran Trns, respectivamente, para referirse a esos libros.

inicial señalando que las religiones populares no pueden ser entendidas como simples desviaciones o deformaciones de una religión oficial, sino como sistemas simbólicos con una lógica propia, profundamente enraizada en la experiencia histórica y cultural de los pueblos latinoamericanos.

> Estas religiones populares son manifestaciones colectivas que expresan a su manera, en forma particular y espontánea las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites y clases dominantes (Parker, 1993, p. 61).

Esa "otra lógica" no era simplemente un objeto de estudio. Era también un desafío teórico: obligaba a cuestionar las categorías con las que la sociología había pensado la religión.

Formación y desplazamiento: de la periferia al centro (y retorno)

Salir del país en 1982 fue un "exilio", aunque no propiamente político sino académico. Claro, frente a mis compañeros, exiliados políticos, mi *status* era privilegiado en tanto becado para hacer un postgrado en el extranjero. Salía de la periferia y el ambiente atrofiante y represivo en que había trabajado y vivido con mi familia los últimos años de mi vida e iba al centro, a un centro de formación intelectual de alto nivel en Europa, en un clima de libertad intelectual que añorábamos.

Mi formación doctoral en la Universidad Católica de Lovaina (UCLouvain) entre 1982 y 1985 constituyó un momento relevante en mi trayectoria intelectual. La llegada a Europa desde América Latina fue un *shock* cultural y académico. Por una parte, se accedía a un espacio del Primer Mundo donde las condiciones para el trabajo académico e investigativo eran de primer orden, con acceso a recursos e infraestructuras materiales e intelectuales que no teníamos en el país de origen. También allí las

condiciones de desarrollo de la sociología — y en especial de la sociología de la religión — eran inmejorables. Pero al mismo tiempo y ambivalentemente nos percatábamos de la distancia que nuestras sociedades tenían con ese ambiente de modernidad avanzada. Las miradas sobre la cultura y la religión que encontrábamos en los círculos europeos eran ciertamente el resultado de procesos de desarrollo y secularización que poco tenían que ver con las experiencias históricas latinoamericanas. La alteridad europea nos despertaba, por lo demás, a nuevas miradas que revalorizaban las características culturales y religiosas en nuestras sociedades latinoamericanas.

Por ello mi paso por Lovaina no fue simplemente una etapa de aprendizaje. Fue también un momento de distanciamiento crítico. Allí comencé a percibir con mayor claridad las limitaciones de ciertas perspectivas eurocéntricas en la sociología, en general, y en la sociología de la religión, en particular.

No resultaban pertinentes los enfoques confesionales que analizaban lo religioso desde la perspectiva pastoral de las iglesias, y a las religiones populares desde el criterio normativo provisto por una ortodoxia de fe inquisitorial. Estas aproximaciones no permitían una comprensión científica de los fenómenos observados y de su complejidad.

Por su parte la teoría de la secularización — en el contexto de la teoría funcionalista de las modernizaciones — aparecía como un modelo implícitamente universal, que no daba cuenta de las dinámicas religiosas que yo había observado en América Latina.

Finalmente, el reduccionismo de la sociología marxista ortodoxa que rebajaba la función de la religión a mera ideología de la dominación, epifenómeno de la infraestructura, sencillamente no daba cuenta de la riqueza, ambivalencia y complejidad de cómo motivaciones de fe, creencias y rituales, podían cumplir también una función liberadora en medio de la opresión.

En Lovaina la Nueva tuve el privilegio de trabajar con un grupo de profesores de primer nivel que habían trabajado un conjunto de lúcidas teorías sobre lo religioso, lo simbólico y las realidades latinoamericanas,

y que alimentaban densas reflexiones críticas desde distintas alternativas. Puedo mencionar, entre otros, a Jean Remy, Frédéric Debuyst, Geneviève Lemercinier, Jean Ladrière, André Berten, y a François Houtart.

Fue éste último quien me dirigiera la tesis doctoral. Houtart no sólo fue un destacado sociólogo, inspirador de la sociología de la religión latinoamericana, sino también un intelectual comprometido con los procesos sociales de América Latina (Pleyers, 2017). Su enfoque — que combinaba análisis estructural, sensibilidad histórica y compromiso social — influyó profundamente en mi formación.

Pero no puedo olvidar a mis colegas chilenos y latinoamericanos que, a fines de los años setenta y en los ochenta, habían realizado o estaban realizando estudios en Lovaina: Francisco López, Otto Maduro, Imelda Vega-Centeno, Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira, Ana María Bidegaín, Humberto Lagos, Ricardo Salas, Pablo Salvat, entre otros.

Con el aporte de esos profesores y la interacción con mis colegas, pude avanzar en una aproximación hacia las religiones populares que intentara superar las tensiones y limitaciones de los reduccionismos que mencioné más arriba.

Mi tesis doctoral, sobre religión y clases subalternas urbanas en Chile, fue un primer intento por articular estas tensiones: utilizar herramientas teóricas desarrolladas en el "centro", pero aplicadas a una realidad "periférica", tratando de dar cuenta de su especificidad. Este movimiento — ir al centro para pensar la periferia y luego volver a la periferia con nuevas herramientas — ha marcado toda mi trayectoria.

Redes, instituciones y construcción de un campo

Mi trayectoria se entiende mejor en relación a las instituciones y a las redes en las que he participado. Una buena parte de mi vida académica e intelectual se inscribe en momentos críticos para las ciencias sociales. A mi regreso a Chile, a fines de los años ochenta, me encontré con un campo de las ciencias sociales fragmentado, con universidades intervenidas, redes

dispersas y centros de investigación amenazados. Este campo debilitado por la dictadura, se mantenía, sin embargo, por el apoyo de la cooperación internacional y de la Iglesia.

Mi inserción en un espacio como el Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC) en 1985 — vinculado a la Academia de Humanismo Cristiano, organismo fundado por el Cardenal Silva Henríquez para proteger el desarrollo de las ciencias sociales — fue más que una actividad profesional: constituyó una forma de resistencia intelectual y reconstrucción disciplinaria.

La reconstrucción del campo de las ciencias sociales fue un proceso colectivo, en el que participé desde distintos espacios. Luego del CERC que funcionó como un refugio para las ciencias sociales en tiempos de represión, posteriormente, fue la fundación de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC) en 1989, que representó un esfuerzo por institucionalizar nuevamente la sociología en Chile.

Más adelante, mi incorporación a la Universidad de Santiago de Chile (USACH) y al Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) me permitió consolidar un espacio de investigación y formación de postgrado, con una fuerte orientación interdisciplinaria y latinoamericanista.

Esta labor institucional se traduce también en una extensa producción académica — libros, capítulos y artículos — y en la formación de nuevas generaciones de investigadores, dado que en el IDEA me incorporé activamente como profesor al Doctorado en Estudios Americanos y fundé el Magíster en Política Exterior y el Magíster en Ciencias Sociales, y hasta la fecha en que escribo estas líneas sigo formando investigadores y académicos con el grado de magíster (*master*) y de doctores.

Sin embargo, mi trayectoria no puede entenderse únicamente en clave nacional. La inserción en redes internacionales ha sido constitutiva de mi trabajo intelectual, sobre todo en el ámbito de la sociología de la religión. La participación desde fines de la década de los ochenta hasta hoy, en la International Society for the Sociology of Religion (ISSR), en la International Sociological Association (ISA) y en el comité editorial de la

revista *Social Compass* (hasta 2018) permitió conectar la producción latinoamericana con debates globales, al mismo tiempo que posicionar la especificidad regional en el campo de la sociología de la religión. Esta doble inserción — local y global — es clave para entender el carácter comparativo y crítico de mis trabajos.

Pero quizás uno de los hitos particularmente significativos fue la creación de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) (que primeramente se llamó "en el Mercosur") en Montevideo en 1994. Allí, junto a colegas como Fortunato Mallimaci, Marita Carozzi, Néstor da Costa, Alejandro Frigerio, Maria das Dores Machado, Cecília Mariz, Ari Oro y Carlos Steil,[3] buscamos construir un espacio académico propio, capaz de pensar la religión desde América Latina y no simplemente a aplicar marcos teóricos producidos en el Norte Global. En estas redes hemos sido organizadores, desde 1995, de varias Jornadas de Alternativas Religiosas en América latina, especialmente aquellas realizadas en Santiago de Chile, siendo las dos últimas la de 2018 y la de 2026.

Todo este esfuerzo se vincula directamente al desarrollo de una sociología de la religión con una crítica más amplia al eurocentrismo en las ciencias sociales que hice en esos años y con la afirmación de perspectivas situadas, que luego se expresarán en mi última obra *Gran Trns* (2025).

Mi inserción y trabajo en redes de producción académica e intelectual, tanto nacional como internacional, no se ha limitado al campo de la sociología de la religión. Ello me ha permitido mirar otros horizontes de debates y reflexión y luego traerlos enriqueciendo mis propios enfoques sobre el fenómeno religioso en sus variados contextos.

Consciente de la relevancia de la educación como factor de cambio social en el largo plazo, de la necesidad de la reforma en función de la calidad y la equidad, organizamos desde el Centro de Estudos da Realidade Contemporânea (CERC) de la UAHC, junto a Ricardo Salas, Rodrigo Alvayay,

3 Las investigaciones y obras de todos y todas estos/as colegas han retroalimentado las mías.

Fernando García, Cecilia Sánchez, Josefina Lira y Carlos Ruiz, una serie de iniciativas durante la década de 90, que incluyen un seminario sobre la educación en el siglo XXI y trabajos sobre educación intercultural con el Ministerio de Educación (MINEDUC).

Mi contribución a la formación de alto nivel al servicio del desarrollo del país se refleja en mi labor como profesor en el Doctorado en Estudios Americanos de la USACH, donde se perfeccionan numerosos académicos de muchas universidades del país y del continente. Adicionalmente, durante los primeros decenios del siglo XXI, acepté colaborar con dos prestigiosas instituciones republicanas en la formación de cuadros altamente calificados para el servicio exterior y las Fuerzas Armadas. Trabajé desde 2004 como profesor de metodología en la Academia Diplomática "Andrés Bello" del Ministerio de Relaciones Exteriores chileno y en el programa de Magíster en Historia Militar y Pensamiento Estratégico de la Academia de Guerra del Ejército de Chile. En beneficio del perfeccionamiento de los diplomáticos dirigí el Magíster en Política Exterior de la USACH en convenio con la Academia Diplomática de Chile (2004-2012).

Hemos participado adicionalmente en la gestación de redes académicas e intelectuales en América Latina, presidiendo el primer Congreso de Ciencias Tecnologías y Culturas en 2008, que reunió a más de 1.400 participantes y dónde se gestó la Internacional del Conocimiento coordinada por Eduardo Devés Valdés. Además de participar en investigaciones internacionales sobre catolicismos populares en Asia, África y América Latina con el Center for Mission Research de Maryknoll en Nueva York (1995-1998), y asimismo en investigaciones internacionales apoyadas por la Unión Europea, específicamente la investigación sobre "Gobernanza Ambiental" que estudiaba la crisis y la gobernanza ambiental en América Latina (proyecto ENGOV, 2011-2015) con organizaciones de Holanda, Francia, Noruega, España, México, Brasil, Argentina, Ecuador y Chile. Este último proyecto me permitió incursionar en las relaciones entre religión y medio ambiente, temática sobre la cual hemos sacado varias publicaciones. Luego hemos colaborado activamente en la gestación y desarrollo de

la Cumbre Académica, que busca generar un espacio eurolatinoamericano de educación superior, ciencia, tecnología e innovación, cuya primera Cumbre se realizó con ocasión de la Cumbre de Jefes de Estado y Gobierno en enero de 2013 en Santiago de Chile y la segunda Cumbre se realizó en Bruselas, en junio de 2015. En años recientes he participado coordinando el nodo Chile de la Red de Evaluación de Procesos de Gestión Pública en Pandemia y Participación Ciudadana (EVAPROP), con equipos de ocho países estudiando la participación y la comunicación durante la pandemia por COVID-19 en Iberoamérica.

En síntesis, es posible observar que en mi trayecto orientado hacia las redes intelectuales, se articulan tres niveles que se compenetran y enriquecen recíprocamente: (1) la reconstrucción del campo académico chileno en condiciones históricas adversas; (2) la consolidación institucional y formativa en universidades y centros de investigación; y (3) la inserción activa en redes latinoamericanas y globales que buscan redefinir los marcos teóricos de las ciencias sociales y en particular de la sociología de la religión. Esta triple dimensión permite comprender mejor por qué mis trabajos no sólo describen transformaciones religiosas, sino que se inscriben en un esfuerzo de contribuir a la emergencia de una sociología latinoamericana más reflexiva, crítica y autónoma.

Contextos históricos, transformaciones del campo religioso y exigencias epistemológicas

Mi trayectoria intelectual, por cierto, ha estado profundamente marcada por los contextos históricos en los que se ha desarrollado. En Chile, la dictadura militar no solo transformó la estructura política y económica del país, sino también el campo religioso. La Iglesia católica, que había tenido un papel central en la vida social, comenzó a experimentar tensiones internas y procesos de cambio que se intensificarían en las décadas siguientes. Las corrientes conservadoras comenzaron a ganar espacios desde la década de los noventa precisamente cuando el país iniciaba un proceso democratizador.

A nivel latinoamericano, las transformaciones fueron aún más profundas. La expansión del pentecostalismo, el declive relativo del catolicismo, la emergencia de nuevas espiritualidades y la creciente diversidad religiosa configuraron un escenario completamente distinto al que habían analizado las teorías clásicas. La modernización en América Latina no había conducido a la desaparición de la religión, sino a su transformación y diversificación.

En ese contexto, escribí en 2005:

> El nuevo panorama religioso de América Latina, con las notas características de cada país y subregión, indica que hay un declive del catolicismo [...]. No estamos ante un continente que se haya secularizado o que se haya vuelto protestante: estamos ante una realidad marcada por una tendencia al incremento leve pero constante del pluralismo religioso, frente a una Iglesia Católica que todavía sigue siendo mayoritaria (Parker, 2005, p. 51).

Este diagnóstico implicaba cuestionar no solo la teoría de la secularización, sino también la manera en que la sociología había conceptualizado la religión.

La incidencia de las nuevas realidades en el trabajo investigativo e intelectual pudo ser efectiva en tanto este se pudo realizar, como he dicho más arriba, protegido durante la dictadura por espacios como la Academia de Humanismo Cristiano, y luego durante los años de redemocratización por un campo académico en ciencias sociales que se fue regenerando y recuperando de aquella crisis y represión vivida durante 17 años. Ellos fueron espacios institucionales que cobijaron el pensamiento crítico, permitiendo la continuidad de tradiciones sociológicas en condiciones adversas.

En este sentido, mi trayectoria (entre 1990 y 2010) dialoga con una generación de intelectuales comprometidos con la transición democrática, en la que la sociología no era únicamente una disciplina, sino también una práctica pública orientada a la reflexión sobre democracia, ciudadanía y las dimensiones culturales del desarrollo. Durante esos años también colaboré

como consultor en varios organismos gubernamentales apoyando políticas públicas hacia la reducción de la pobreza, la educación intercultural, el desarrollo indígena y el trabajo con la juventud.

El tránsito hacia la USACH y particularmente al IDEA marca una etapa de consolidación (desde 1996 hasta hoy, 2026). Allí no solo desarrollé investigación de alto nivel, sino que contribuí a la formación de posgrado y a la creación de espacios interdisciplinarios, en los que la sociología de la religión se articuló con estudios culturales, desarrollo sustentable y sociedad civil.

Con todo, las condiciones de la producción académica e intelectual para la sociología de la religión no han sido fáciles durante todos estos años. Ser sociólogo crítico de la religión en Chile ha sido — y en cierta medida sigue siendo — una tarea compleja, en un contexto donde las élites permanecen tensionadas por una división histórica frente a la cuestión religiosa. Por un lado, subsiste una tradición laicista en sectores progresistas — herederos de la masonería y/o el marxismo — que tienden a relegar lo religioso al ámbito de lo residual, lo premoderno; por otro, persisten élites religiosas conservadoras que han reaccionado críticamente frente a corrientes como la Teología de la Liberación, reforzando visiones institucionales, doctrinarias y dogmáticas. En este escenario polarizado, la sociología de la religión crítica y autónoma queda atrapada en un campo de fuerzas que dificulta su legitimación académica. No resulta casual, entonces, que el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile (FONDECYT) nunca haya aprobado mis proyectos en esta área, pese a que sí ha financiado desde la década del 2000 — con los más altos puntajes — ocho investigaciones mías en sociología del desarrollo y en estudios socioambientales.

Otra cuestión que constituye un desafío mayor para la investigación y la producción académica en este ámbito de la sociología crítica de la religión, ha sido el desarrollo de la disciplina desde la perspectiva de sus objetivos y su compromiso con la construcción democrática. La interrogante central ha sido cómo difundir los nuevos conocimientos más allá del espacio académico — hacia el público interesado, los pueblos y las instituciones

vinculadas, especialmente las iglesias — con el propósito de retroalimentar prácticas socio-éticas de carácter democrático y emancipador.

La implementación de diseños investigativos sólidos, con enfoque crítico, base científica pertinente, densos teóricamente y bien fundados empíricamente, ha sido un propósito que ha inspirado nuestra metodología y nuestro trabajo. Se trata del desafío de un desarrollo epistémico autónomo de los intereses pastorales o evangelizadores de las iglesias, tanto como del riesgo de caer en sesgos políticos y epistemológicos reductivos de lo religioso. Por lo mismo, nuestra trayectoria de investigaciones y publicaciones da cuenta de enfoques que combinan coherentemente fundamentaciones de marcos teóricos consistentemente elaborados y de técnicas y procedimientos metodológicos de rigurosos recopilación de información empírica e histórica sobre base de fuentes primarias validadas.

Hemos procurado observar la realidad religiosa, cultural y política latinoamericana desde la perspectiva teórica de la sociología crítica y comprensiva analizando los motivos y acciones de los principales actores del campo religioso, tanto instituciones eclesiales, como fieles/ciudadanos. La metodología básica consiste en un análisis de tipo histórico-sociológico que recoge fuentes primarias, bases de datos y encuestas a nivel nacional y continental, y se basa también en variados estudios de carácter mixto, cuantitativo o cualitativo, a nivel de países. Hemos realizado durante más de cuatro décadas variadas investigaciones y una buena cantidad han incluido trabajos en terreno en ambientes urbanos y rurales. Nuestras investigaciones empíricas han cubierto doce de las dieciséis regiones de Chile. También en nueve países de América Latina hemos realizado trabajo de campo. En el caso de nuestro país nuestro esfuerzo se ha visto coronado con incursiones en terreno en localidades tan significativas como San Pedro, en el desierto de Atacama, donde habitan comunidades *Atacameñas*; en el Lago Budi, región de la Araucanía, donde habitan comunidades *Lafquenche*; en Isla de Pascua, donde habitan comunidades polinésicas *Rapa Nui*, y en Puerto Edén, la localidad más remota en los canales patagónicos chilenos, donde habitan continentales, *Mapuche-huilliches* y *Kawésqar* (Parker, 2025).

De esta manera hemos procurado siempre tener un enfoque continental/regional y escapar de la mirada provincial, observando procesos de forma comparativa y transnacional, de manera comprensiva y acercándonos axiológicamente de manera neutral tanto a las diversas expresiones católicas, evangélicas, protestantes, como aquellas no cristianas, de tipo indígenas, esotéricas, orientalistas, espiritistas, afrolatinoamericanas, creyentes sin iglesia, agnósticos y ateos, y otras expresiones religiosas presentes en nuestra realidad.

La metodología ha buscado proceder de tal manera que nuestras intervenciones sean dialógicas, en lo posible, evitando actitudes extractivistas, fomentando siempre una ética de respeto, diálogo y reciprocidad y privilegiando el conocimiento experiencial por sobre las grandes categorías abstractas e intelectuales que solemos imponer desde nuestros marcos teóricos.[4]

En mi caso, si bien mi trayectoria se ha desarrollado en el ámbito académico, no puede desligarse completamente de las experiencias culturales y religiosas propias del contexto latinoamericano, donde la religión — en sus formas institucionales y populares — constituye una dimensión central de la vida social. Esta cercanía ha sido, a la vez, un recurso y un desafío: un recurso para comprender "émicamente" las prácticas y significados religiosos, y un desafío para mantener una distancia analítica crítica.

En última instancia no podemos desconocer — y en mi trayectoria lo he vivido — que la producción de conocimiento en el campo de la religión está atravesada por relaciones de poder en distintos niveles y a escala local, nacional y global. De ahí mi interés en cuestionar el eurocentrismo del paradigma de las "religiones del mundo" y en proponer enfoques que reconozcan la especificidad de las experiencias religiosas del Sur Global

4 La mirada eurocéntrica y de las elites ilustradas — incluso aquellas que buscan objetivos emancipadores — privilegia el conocimiento por sobre la experiencia humana, es decir, incluso cuando se habla de descolonizar la discusión se ubica en un plano epistemológico cognitivista. Ver Boaventura de Sousa Santos (2018).

(Parker, 2024). En este sentido, mi trabajo dialoga con perspectivas teóricas diversas y con enfoques decoloniales que buscan descentrar las categorías analíticas dominantes. Al igual que en el caso brasileño (Oro; Steil, 2024), el campo de la sociología y antropología de la religión en América Latina se configura a través de redes institucionales, pero también de asimetrías geopolíticas que condicionan la visibilidad y legitimidad de ciertos enfoques y objetos de estudio.

Rupturas teóricas: una sociología de la religión desde América Latina

El giro en teoría sociológica inicial de mi obra comenzó con la tesis doctoral que luego se profundizó en el libro *Otra Log* (1993), que constituyó una crítica sociológica — desde los fenómenos religiosos — a la teoría de la modernización lineal. La tesis central de ese libro fue que la modernización religiosa latinoamericana, particularmente evidente en las expresiones religiosas populares, no sigue la secularización europea, ya que en este contexto se observa una clara coexistencia de modernización y reencantamiento. Existe una revitalización de una lógica no occidental en las religiones populares latinoamericanas, presentes en el contexto sociocultural, aun cuando sean desaprobadas por la pastoral oficial de las iglesias y desacreditadas como alienantes por la crítica marxista.

En ese planteamiento ya existía un énfasis en las formas vividas de las religiones, una toma de distancia respecto de las teorías eurocéntricas y un esbozo de perspectiva decolonial aún no sistematizada. Posteriormente, durante más de una década, desarrollé estudios sobre la ciudad latinoamericana como laboratorio religioso y sobre la emergencia de nuevas formas espirituales en pueblos indígenas, así como expresiones esotéricas y post-ilustradas en sectores medios y estudiantiles, con publicaciones en diversas revistas académicas internacionales.

Desde el punto de vista teórico, las rupturas epistemológicas más significativas provinieron de mi abordaje de tres problemas centrales en

sociología: las condicionantes de las producciones religiosas por la base material; las formas de racionalidad en los procesos de modernización; y la teoría de la secularización en el marco de las teorías de la modernidad.

Reduccionismo marxista versus teoría compleja de la producción religiosa

Durante años, la sociología crítica miró con recelo lo religioso, no sólo por la clásica formulación marxista del "opio del pueblo", sino también por las posturas conservadoras del cristianismo occidental y latinoamericano durante buena parte del siglo XX. Sin embargo, las transformaciones del campo religioso a partir de los años sesenta en América Latina — con el Concilio Vaticano II, la emergencia de un cristianismo revolucionario y el desarrollo de la Teología de la Liberación — volvieron inservible el instrumental marxista clásico para analizar estos fenómenos.

Las teorías althusserianas sostenían que las iglesias eran aparatos ideológicos del Estado capitalista, funcionales a la dominación de clase. Como elementos de la superestructura, las religiones eran concebidas como ideologías que reflejaban las contradicciones del modo de producción capitalista dependiente. En el extremo opuesto, los enfoques idealistas negaban toda determinación material, suponiendo que las ideas podían explicar por sí mismas la dinámica social.

Durante los años setenta y ochenta ya se anunciaba la crisis del marxismo y comenzaban a ser lecturas obligadas autores que revisaban las viejas teorías del materialismo histórico.

Frente al falso dilema enunciado arriba, la lectura de Maurice Godelier (1978) permitió reformular el problema: no se trata de elegir entre ideas y condiciones materiales, sino de comprender que el pensamiento interviene en la producción misma de la realidad social. Toda relación social contiene una dimensión ideal constitutiva de su existencia. Lo ideal no es un reflejo de lo material, sino un componente interno de lo real. Los seres humanos producen la sociedad articulando inseparablemente lo material y lo simbólico.

Al procurar superar el reduccionismo tanto idealista como materialista, elaboramos entonces marcos teóricos que incorporaban las teorías de la producción simbólica (Jean Remy) y la mediación lingüística (Ferdinand de Saussure, Algirdas Julien Greimas, Paul Ricouer) en la perspectiva del reconocimiento de lo ideal como construcción misma de lo real. Sin descuidar que lo religioso puede cumplir una función ideológica en la lucha por la hegemonía cultural (Antonio Gramsci). Particularmente valiosa fue la lectura de François Houtart (1976) respecto a lo religioso en las distintas configuraciones estructurales de las sociedades precapitalistas, y de Pierre Bourdieu (1971) acerca del campo religioso y sus dinámicas. Las interpretaciones también se inspiraron en la crítica al paradigma moderno (Morris Berman, Harvey Cox, Fritjof Capra) y al paradigma patriarcal (Riane Eisler, 1990) así como en los enfoques sobre cultura y religión latinoamericanos (Aldo Buntig, Manuel Marzal, Diego Irarrázaval, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Luiz Alberto Gómez de Souza, Rodolfo Kusch, Reginaldo Prandi, Maximiliano Salinas, Néstor García-Canclini, Aldo Ameigeiras, María Julia Carozzi, Jean-Pierre Bastian, Renée de la Torre, Evguenia Fediakova, Alejandro Frigerio, Fortunato Mallimaci, entre otros).

Así fuimos desplegando nuevos marcos teóricos acerca de la construcción social de los fenómenos religiosas que buscan dar cuenta de su riqueza, de su complejidad y también de su ambivalencia en tanto factor de sentido y existencia, con funciones conservadoras o liberadoras, siempre situadas y contextuales, en los procesos sociales e históricos específicos.

Teoría de la racionalidad de la acción y prácticas mágico-religiosas

El estudio de las prácticas religiosas populares latinoamericanas revela la presencia de rituales mágicos en el catolicismo popular, en la medicina tradicional, en rituales indígenas y afroamericanos, en la sanación pentecostal. El problema central consistía en cómo comprender estas expresiones sin imponer los marcos racionalistas occidentales que tienden a calificarlas como irracionales o supersticiosas.

El marco teórico racionalista resultaba insuficiente para entender estas prácticas. Cuestionando los sesgos racionalistas (implícitos en Max Weber) y positivistas (en Émile Durkheim) desarrollamos la teoría de la *Otra Log* (Parker, 1993). Siguiendo a autores como Peter Winch (1964) y Steven Lukes (1967), y llegando hasta contribuciones recientes de Marshall Sahlins (2022), consideramos que el problema no es la irracionalidad de estas creencias, sino la necesidad de comprenderlas en términos del sistema cultural que es su contexto y que les da sentido. No se trata de un problema ontológico, sino acciológico, vinculado a la racionalidad de la acción social. Afirmábamos que estas prácticas no pueden reducirse a formas "primitivas" de magia, ya que combinan dimensiones mágico-rituales y soteriológico-religiosas. No son etapas inferiores de evolución religiosa, sino sistemas de acción con racionalidades diversas, complejas y sincréticas. Tampoco son simples reproducciones tradicionales, sino prácticas insertas en el mundo moderno.

Lo que parece irracional puede interpretarse como racional cuando se comprende en su contexto. Esto conduce a reconocer la existencia de múltiples estándares de racionalidad: universales y contextuales. La racionalidad mágico-religiosa no se ubica en el mismo plano que la científica, posee coherencia interna y funciones simbólicas propias muy distintas a la primera.

De este modo, es necesario ampliar el concepto de racionalidad, superar el etnocentrismo científico y reconocer la pluralidad de formas de racionalidad que sólo pueden comprenderse en relación con los contextos de vida en los que se inscriben.

Teoría de la secularización versus reencantamiento y diversidad religiosa

Max Weber (2001 [1904]) y su teoría del "desencantamiento del mundo" habían predicho que los procesos modernizadores debían ir superando las formas, modos y normas tradicionales y que el progreso capitalista suponía

la extensión de los procesos de racionalización de la vida. De allí se sustentaron las teorías de la secularización clásicas. Estas, desarrolladas en el marco del estructural-funcionalismo, proponían un modelo universal basado en la experiencia europea. Sin embargo, resultaron incapaces de explicar los procesos religiosos en América Latina, donde las religiones no sólo persistían, sino que en muchos casos se revitalizaban.

La teoría clásica suponía que la modernización implicaba racionalización, diferenciación funcional y declive de la religión. En América Latina, sin embargo, se observa una coexistencia de modernización y persistencia religiosa. Este problema atraviesa mi obra desde *Otra Log* (1993) hasta *Gran Trns* (2025).

El paradigma clásico implica una visión lineal y evolutiva de los procesos históricos. No obstante, esta interpretación se basa en una generalización de la experiencia occidental y se centra en las iglesias institucionales, descuidando las prácticas religiosas vividas por las mayorías.

Un trabajo reflexivo acerca de las teorías de la secularización conlleva inevitablemente, como lo desarrollé en variados escritos durante décadas, una crítica a la visión eurocéntrica y eclesiocéntrica tanto en los clásicos de la sociología de la religión como en sus seguidores en este continente. De este modo Max Weber, Ernst Troeltsch, Émile Durkheim, Marcel Mauss, y autores más actuales como Pierre Bourdieu, Peter Berger, François Houtart, entre otros, así como los teóricos de la secularización deben ser revisitados con ojos decoloniales (Quijano, 2000) a fin de rescatar en ellos los elementos valiosos de sus aportes pero despojados de los prejuicios eurocéntricos que no entienden, ni son pertinentes para la comprensión de las religiones en contextos no occidentales. Por ello hemos hablado de avanzar hacia una sociología de la religión post-occidental (Parker, 2006). Por cierto, es necesario revisitar a los clásicos, pero su lectura debe ser cuidadosa para sortear sus supuestos universalistas.

Del debate sobre la modernidad religiosa a las modernidades múltiples y religión

En estrecha conexión con las tres cuestiones desarrolladas, el debate acerca de la modernidad religiosa, las racionalidades y las modernidades múltiples ha formado parte de mis teorizaciones a lo largo de estos años. En efecto, el paradigma de la modernización se sustentó en la idea de una racionalización creciente de la vida social, diferenciación funcional y declive de la religión. Sin embargo, esta perspectiva resultaba insuficiente para comprender la realidad latinoamericana.

Racionalidad, modernidad y pluralidad

En América Latina se había propuesto una interpretación de las modernizaciones que rechazaba aquellas que proponían un programa secularizante como normativa del desarrollo. La tesis más sistemática en esta perspectiva fue desarrollada por Pedro Morandé, quien fuera profesor mío, en su obra *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación* (1984). Allí este autor postulaba que la cultura latinoamericana se estructuraba históricamente en torno a una matriz barroca profundamente asociada al catolicismo. Se trataba de una interpretación culturalista de la modernización latinoamericana. Frente a las teorías clásicas que suponen una transición lineal hacia una modernidad secular y racional-instrumental, Morandé sostiene que en América Latina persiste una matriz cultural barroca que articula una racionalidad simbólica, expresiva y comunitaria, cuyo núcleo se encuentra en la religiosidad popular. Esta matriz no es residual, sino constitutiva: en ella se condensa la experiencia histórica del continente — marcada por el encuentro entre tradiciones ibéricas, indígenas y africanas — y se sostiene una forma de vida donde lo sagrado, lo ritual y lo festivo continúan organizando el sentido colectivo.

De este modo, la modernización no logra disolver esta base cultural, sino que coexiste tensamente con ella, produciendo una dualidad estructural entre una modernidad institucional, secularizante y elitista, y una cultura popular profundamente religiosa. La implicación es clara: la comprensión de América Latina exige reconocer que su modernidad no puede desligarse de esta matriz barroco-religiosa que le confiere continuidad histórica e identidad cultural.

Mi obra propone una mirada distinta a la teoría clásica de la modernización y a esta mirada culturalista. Se trata de una relectura crítica que parte de la base de que la racionalidad no es única, unívoca, ni lineal. Desde temprano planteo que existe una "otra lógica" — no irracional, sino alternativamente racional — que estructura prácticas religiosas populares, simbólicas y sincréticas.

En *Gran Trns* (Parker, 2025), esta intuición se amplía hacia una concepción de racionalidades múltiples, donde la racionalidad es situada, relacional y culturalmente encarnada. En este marco los actores sociales no abandonan la racionalidad en contextos religiosos, sino que operan con regímenes de sentido distintos, donde lo simbólico, lo ritual y lo experiencial coexisten con formas instrumentales o estratégicas. El sincretismo — dimensión central en estas configuraciones religioso-culturales —, lejos de ser caótico, aparece como una forma de racionalidad adaptativa que integra tradiciones diversas y responde a contextos de dominación cultural.

El enfoque desarrollado en nuestra trayectoria teórica desplaza el eje analítico desde la persistencia de una matriz cultural relativamente estable hacia la dinámica de transformación del campo religioso en contextos de globalización y modernidad periférica. Si bien reconoce la importancia histórica y actual de las religiones populares y sus formas simbólicas, su planteamiento subraya procesos de diversificación, desinstitucionalización e hibridación que reconfiguran profundamente las prácticas y creencias en América Latina. En lugar de una dualidad relativamente fija (esencialista) entre modernidad y cultura barroca, proponemos entender el fenómeno religioso como un campo dinámico y en movimiento, donde la producción

religiosa de los distintos actores está atravesada por flujos transnacionales, opciones religiosas nuevas (como los pentecostales que reemplazan a los católicos), nuevas espiritualidades individualizadas y recomposiciones identitarias (como los jóvenes "creyentes sin religión" o "creyentes a mi manera"). Así, las religiones populares no desaparecen, sino que se transforman, se diversifican y se reinscriben en configuraciones múltiples y translocales. En este sentido, el paso teórico fundamental consiste en transitar desde una sociología de la identidad cultural — centrada en la continuidad de una matriz simbólica — hacia una sociología de la transformación compleja, donde lo religioso es concebido como un proceso relacional, contingente y abierto, inscrito en las grandes mutaciones socioculturales contemporáneas.

Modernidades múltiples y racionalidades diversas

La tesis de la "otra lógica" no pretendía ser una tipología universal ni una concepción esencialista, como algunos críticos sostuvieron por una lectura errónea. Se aplicaba a sectores populares y grupos subalternos, no a las culturas indígenas y a las élites ilustradas. Con el tiempo, su alcance fue precisado en el marco de la teoría de las racionalidades múltiples. Se trata de reconocer la coexistencia de diversas racionalidades de la acción social en distintas configuraciones geoculturales, dando lugar a modernidades múltiples. A diferencia de enfoques centrados en las dimensiones institucionales (como el de Eisenstadt, 2003), sostenemos que esta diversidad surge del arreglo particular de racionalidades que configuran las formaciones sociales.

La racionalidad moderna dominante — eurooccidental — ha sido hegemónica en los procesos de colonización y globalización, pero no es la única. El racionalismo ilustrado y su razón instrumental — propios del capitalismo hegemónico e incluso presentes en el socialismo real — constituyen solo una entre varias racionalidades que han configurado la historia cultural. En distintas regiones del mundo han coexistido múltiples

racionalidades, incluyendo aquellas que sustentan formas religiosas diversas. En cada área geocultural, en Asia, Medio Oriente, África y América Latina, han existido distintas racionalidades de la acción siendo una de ellas la que sustenta a las distintas formas de religiosidades.

El proyecto moderno ha sido impuesto, pero también adoptado y adaptado críticamente. En cada contexto, los actores sociales han desempeñado un papel creativo en la producción de creencias y prácticas. Ninguna tradición es completamente inmutable, ni ninguna forma de modernización es absolutamente universal ni aplastantemente hegemónica. Esta dinámica ha dado lugar a múltiples modernidades, cada una con configuraciones específicas de racionalidades y tradiciones (Parker, 2024). La racionalidad secularizante no se ha impuesto de manera uniforme debido a su interacción con otras racionalidades.

En este marco se inscribe mi referencia a las "religiones no axiales" y la crítica al paradigma de las religiones mundiales. Frente a las teorías que privilegian las religiones "axiales" (en el sentido de Jaspers, 1948), destaco las religiones populares, las espiritualidades difusas y las prácticas sincréticas no institucionalizadas. Estas no son formas residuales, sino constitutivas del campo religioso latinoamericano moderno. Se trata de religiones "otras" que no son irracionales, sino invisibilizadas por un marco analítico eurocéntrico y por el *World Religion Paradigm* que sustenta dicha visión convencional.

Aportes: religiones, entre la otra lógica y las modernidades múltiples

Lo anteriormente expuesto permite vislumbrar el sentido y alcance de mis aportes a la sociología de la religión en América Latina. No obstante, hacer explícitas y condensar estas contribuciones se vuelve un ejercicio necesario, no por un interés meramente autobiográfico o sistematizador, sino porque ellas forman parte de un esfuerzo intelectual más amplio orientado

a revisar críticamente los marcos analíticos desde los cuales se ha pensado y comprendido el fenómeno religioso en el continente.

En primer lugar, he desarrollado una sociología de la religión centrada en la religión vivida, en las prácticas y creencias populares y alternativas, desplazando el foco desde las instituciones hacia las formas concretas, masivas y cotidianas de experiencia religiosa. Este énfasis en las religiones populares — sincréticas, creativas, culturalmente situadas — ha buscado superar el eclesiocentrismo dominante en la disciplina, reconociendo que lo religioso-simbólico se expresa como sentido, identidad y pertenencia en la vida cotidiana de amplios sectores sociales. Las religiones populares y alternativas no son mero residuo o una desviación, sino un componente constitutivo del campo religioso latinoamericano.

En segundo lugar, he formulado una crítica sostenida al eurocentrismo presente en las teorías clásicas de la modernización y la secularización. A través de la tesis de la "otra lógica", he propuesto que los procesos de modernización en América Latina no siguen una trayectoria lineal de declive de lo religioso, sino que integran formas específicas de religiosidad como parte activa de su configuración. Esta perspectiva abre la comprensión hacia la existencia de modernidades múltiples, donde lo religioso no desaparece, sino que se reconfigura en función de trayectorias histórico-culturales propias.

En tercer lugar, he buscado articular el análisis de la religión con dimensiones más amplias de la vida social, particularmente la cultura, la educación, las nuevas tecnologías de la comunicación e información, el desarrollo y, más recientemente, las cuestiones socioambientales. Las cosmovisiones religiosas y culturales constituyen claves fundamentales para comprender las respuestas sociales frente a la crisis ecológica, el cambio climático y los desafíos del desarrollo sustentable (Parker, 2012), lo que exige una mirada interdisciplinaria y compleja.

Finalmente, mi trabajo se ha orientado por un compromiso con una perspectiva crítica y situada, que rechaza universalismos abstractos y propone una sociología enraizada en las realidades latinoamericanas. Este

enfoque, cercano a una óptica decolonial, busca reconocer la pluralidad de racionalidades y formas de vida que configuran el campo religioso. En síntesis, mis aportes apuntan a visibilizar la complejidad, diversidad y densidad simbólica de las religiosidades y espiritualidades en América Latina, contribuyendo a la construcción de un marco teórico capaz de dar cuenta de sus transformaciones en el mundo contemporáneo.

Hacia una sociología de la religión desde la periferia

En este contexto, se propone una teoría de la pluralidad de racionalidades: instrumental, simbólica, ritual y espiritual. Esta perspectiva converge con la teoría de las modernidades múltiples, pero la radicaliza al enfatizar que la diversidad no proviene sólo de las instituciones y la política, como plantea Shmuel Eisenstadt (2003, 2013), sino del arreglo específico de racionalidades en cada contexto. La religión no es un residuo del pasado, sino un componente activo de las modernidades contemporáneas.

Su estudio requiere una inmersión en las expresiones religiosas desde las periferias y expresiones locales, entendidas como lugar de producción de sentido: periferias urbanas, sectores populares y culturas subalternas, juventudes rebeldes, sectores disidentes y alternativos. Desde estos espacios emergen innovaciones religiosas que pueden ser apropiadas por los centros, invirtiendo la lógica tradicional centro-periferia. En este sentido, las periferias no son sólo receptoras, sino productoras de racionalidad religiosa.

A lo largo de esta trayectoria se ha desarrollado una perspectiva que puede caracterizarse como una sociología de la religión desde la periferia. No se trata de rechazar las teorías del Norte Global, sino de dialogar críticamente con ellas, reconociendo sus límites. Desde *Otra Log* (Parker, 1993), donde se planteó la coexistencia de modernización y reencantamiento, hasta desarrollos más recientes que incorporan las teorías de las modernidades múltiples y las perspectivas decoloniales (*Gran Trns*, en 2025), el objetivo

ha sido construir un marco teórico capaz de dar cuenta de la diversidad y complejidad del campo religioso latinoamericano contemporáneo.

En este sentido, la modernización latinoamericana no implica la desaparición de la religión, sino la transformación de sus formas de racionalidad en un campo plural, sincrético y dinámico. La sociología de la religión, desde América Latina, debe asumir esta complejidad para superar tanto el eurocentrismo como el secularismo metodológico. La racionalidad instrumental había sido ya categorizada por autores europeos (ver Jürgen Habermas) como la causante de la "jaula de hierro", que paradojalmente alentaba el crecimiento y la acumulación, aunque colonizaba el mundo de la vida, alienando a la gente en el capitalismo avanzado.

Este eje teórico atraviesa mi obra desde *Otra Log* (1993) hasta *Gran Trsn* (2025). En ambos textos — aunque en contextos históricos distintos — está en juego una crítica sistemática a la identificación clásica entre modernización y racionalización secular, tal como fue formulada en la tradición sociológica europea, de Weber a Habermas. En mi enfoque, la racionalidad no desaparece en los mundos religiosos latinoamericanos: se reconfigura, se diversifica y se desplaza hacia formas no hegemónicas, lo cual sólo es posible descubrir mirando los procesos desde las periferias religiosas.

Uno de los aportes más consistentes de esta trayectoria es mostrar que en América Latina la modernización no ha conducido necesariamente a la secularización. Este argumento dialoga críticamente con Peter Berger (en sus últimos escritos) y con José Casanova, pero va más allá: no se trata sólo de "desprivatización" de la religión, sino de la persistencia estructural de lo religioso como forma de racionalidad social.

La experiencia latinoamericana obliga así a replantear la relación entre modernización, religiones y secularización. Más que un proceso de declive religioso, la modernidad latinoamericana ha producido una transformación profunda del campo religioso, caracterizada por el incremento de la diversidad, la desinstitucionalización, la recomposición simbólica y la expansión de nuevas espiritualidades de tipo no axiales. En este marco, la noción de "gran transformación religiosa" permite superar el reduccionismo

del paradigma secularizador e integrar dimensiones culturales, simbólicas y políticas.

En última instancia, el caso latinoamericano muestra que no hay una única modernidad ni una única racionalidad, sino múltiples configuraciones históricas en las que lo religioso no desaparece, sino que se transforma, se desplaza y se reinventa.

Conclusión: una trayectoria abierta

Mirando retrospectivamente, mi trayectoria aparece como un proceso en constante construcción. No ha sido un camino lineal, sino un itinerario marcado por desplazamientos, rupturas y continuidades.

Sin embargo, como sugiere Paul Ricoeur (1995), la narrativa es también una herramienta indispensable para dotar de sentido a la experiencia. En mi caso, la reconstrucción de mi trayectoria implica reconocer tanto los momentos de continuidad — la persistente preocupación por la religión popular y las transformaciones religiosas-espirituales y culturales — como las rupturas y desplazamientos que han reorientado mis intereses hacia nuevas problemáticas, como la relación entre religión y educación, religión y nuevas tecnologías de la comunicación e información o bien religión, cambio climático, ecología y desarrollo sustentable.

De este modo, mi trayectoria no puede entenderse como la expresión de una identidad preexistente, sino como el resultado de un proceso dinámico en el que he sido simultáneamente agente y producto de un conjunto de relaciones sociales, académicas e históricas.

En suma, la metáfora del holograma propuesta en *Antropologia da Religião no Brasil: trajetórias* (Oro; Steil, 2024) ofrece una clave interpretativa poderosa para pensar no sólo el campo de la antropología de la religión en Brasil, sino también mi propia trayectoria como sociólogo de la religión en América Latina. Al reconocer el carácter situado, relacional y dinámico del conocimiento, esta perspectiva permite superar tanto las visiones totalizantes como las reduccionistas, abriendo un espacio para una

comprensión más compleja y reflexiva de las transformaciones religiosas contemporáneas.

Si algo he aprendido en este recorrido es que la sociología de la religión no puede reducirse a un campo especializado. Es, más bien, una vía privilegiada para comprender las transformaciones complejas y profundas de la sociedad. Y en ese sentido, América Latina no es un caso "periférico" o "atípico", sino un laboratorio fundamental para repensar las categorías con las que analizamos la relación entre religión y modernidad.

Referencias bibliográficas[5]

BERMAN, Morris. *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1987.

BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, v. 12, n. 3, p. 295-334, 1971.

_____. La ilusión biográfica. *Acta Sociológica*, Ciudad de México, n. 56, p. 121-128, sep./dic. 2011.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill, 2003.

_____. América Latina y el problema de las múltiples modernidades. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LVIII, n. 218, p. 153-164, mayo/ago. 2013.

EISLER, Riane. *El cáliz y la espada:* nuestra historia, nuestro futuro. Santiago: Cuatro Vientos, 1990.

GODELIER, Maurice. La Part idéelle du réel: essai sur l'idéologique. *L'Homme*, t. 18, n. 3-4, p. 155-188, 1978.

HOUTART, François. *Religion et modes de production précapitalistes*. Bruxelles: Université Catholique de Louvain, 1976.

5 En el texto se citan muchos autores, aquí sólo mencionamos un número selecto por razones de espacio.

JASPERS, Karl. *The Axial Age of Human History:* A Base for the Unity of Mankind. *Commentary*, n. 6, p. 430–435, 1948.

LEWIS, Oscar. *Los hijos de Sánchez:* autobiografía de una familia mexicana. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

_____. *La Vida:* una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza. San Juan y Nueva York. Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1969.

LOMNITZ, Larissa. ¿Cómo sobreviven los marginados?. Ciudad de México: Siglo XXI, 1975.

LUKES, Steven. Some Problems about Rationality. *European Journal of Sociology*, v. 8, n. 2, p. 247–264, 1967.

MORANDÉ, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina:* ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología; Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). *Antropologia da Religião no Brasil:* trajetórias. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia Publicações, 2024.

PARKER, Cristián. *Otra lógica en América Latina:* religión popular y modernización capitalista. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, Salamanca, v. 41, p. 35–56, dez. 2005.

_____. Mágico-Popular Religion in Contemporary Society: Towards a Post Western Sociology of Religion. *In:* BECFORD, James A.; WALLISS, John (org.). *Theorising religion:* classical and contemporary debates. Cornwall: Ashgate, 2006. p. 60–74.

_____. Religión y cambio climático: incidencia de lo religioso en las representaciones del medio ambiente. *In:* PARKER, Cristián (org). *Religión, Política y Cultura en América Latina:* Nuevas Miradas. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados; Universidad de Santiago de Chile, 2012. p. 359–386.

_____. Religious and Spiritual Diversity in Multiple Modernities: A Decolonial Perspective Focusing on Peripheral Religious Expressions. *Religions*, v. 15, n. 6, p. 726–747, 2024.

_____. *Religiones en América Latina:* La gran transformación. Buenos Aires; Santiago de Chile: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Ariadna Ediciones, 2025.

_____. Cohesión, cultura y brechas en Puerto Edén, una comunidad energética remota. *RIVAR*, Santiago, v. 12, n. 35, p. 52–69, abr. 2025..

PLEYERS, Geoffrey. François Houtart. Una sociología de la liberación. Mundos Plurales. *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, Quito, v. 4, n. 2, p. 111–122, nov. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, v. 6, n. 2, p. 11–20, 2000.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1995.

SAHLINS, Marshall. *The New Science of the Enchanted Universe:* An Anthropology of Most of Humanity. Princeton: Princeton University Press, 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *The end of the cognitive empire:* the coming of age of epistemologies of the South. Durham: Duke University Press, 2018.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2001 [1904].

WINCH, Peter. Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly*, v. 1, n. 4, p. 307–324, 1964.

Epistemologías en movimiento: movilidades, trayectoria investigativa y producción de conocimiento en la sociología de la religión entre lo Andino y el Cono Sur

Dr. Miguel Ángel Mansilla
Universidad Arturo Prat (UNAP) – Chile

Trayectoria biográficas, nostalgias y movilidades

Mi trayectoria como sociólogo halla su raíz en la inmensidad de Pico Truncado, en la provincia de Santa Cruz, Argentina. Allí, durante el frío latido de la década de 1960, confluyeron las geografías del exilio de mis padres: él, navegando desde la isla de Chidguapy; ella, desterrada de la isla de Maillén. De esa intersección herida por la miseria, entre la biografía íntima y el peso de la estructura social, nací el 27 de febrero de 1969. Mi nacimiento no fue un hecho aislado, sino un jirón más en el tejido de un éxodo colectivo: la migración masiva de isleños del sur de Chile hacia la Patagonia austral. Aquel desgarro respondió a tres fenómenos estructurales: la devastación de los bosques de alerce por el fuego colono y terrateniente; el abandono de un Estado chileno ciego a las pestes y crisis agrícolas insulares; y el rigor de una economía estacional que regalaba abundancias estivales para luego hundir los inviernos en el hambre, la pobreza y la miseria. En el reverso de la carencia, la agroindustria, el petróleo y las estancias ovinas de Magallanes o Santa Cruz se encendieron como faros de atracción. Fue una migración escalar, un peregrinaje con estaciones de intemperie en Coyhaique o Punta Arenas, persiguiendo los rastros del llamado "sueño

chilote". Aquel imaginario operaba como una tierra prometida esculpida en la mente del isleños y del chilote: la promesa del pan, el milagro de la carne abundante, los derechos ganados y la esquiva autonomía frente al patrón. Sin embargo, como todo espejismo de los desposeídos, ese horizonte cobró su precio en monedas de discriminación, estigmatización y violencia hacia el chileno. Mi nacimiento quedó así inscrito en las venas de ese ciclo migratorio austral que, entre 1920 y 1990, mudó los archipiélagos por la estepa, obligando al espíritu a buscar su arraigo en la distancia.

No obstante, la intemperie del poder nos alcanzó temprano: mi madre, al igual que cientos de migrantes desterrados, fue expulsada por el régimen de Juan Carlos Onganía bajo el estigma de la ilegalidad. Aquella desdicha administrativa forzó a mi padre a replegarse con la familia, pero él jamás regresó del todo. Vivió — y murió — habitado por una persistente nostalgia por Argentina, un suelo que para él no era un mapa, sino el sinónimo de la dignidad arrebatada. Durante mi infancia, los modismos argentino-patagónicos poblaban nuestra cocina como tesoros ocultos, ecos que debí sepultar en el silencio al incorporarme a los muros de la educación secundaria urbana. En los días más oscuros, cuando la lluvia del sur arreciaba y el hambre se instalaba en la mesa, mi padre encendía el fuego de la palabra para salvarnos de la desesperanza. Nos narraba la abundancia de la otra orilla y el trato digno del patrón ausente, levantando un doloroso contraste con el desprecio de los "gringos" (alemanes) de Puerto Montt, descendientes de colonos que deshumanizaban los cuerpos de los temporeros en faenas sin piedad. En su memoria herida, los derechos laborales no eran leyes frías; eran una gesta mística del peronismo que funcionaba en nuestro hogar como una pedagogía política popular, tejiendo con hilos de nostalgia las nociones de justicia social, memoria y la sagrada moral del trabajo campesino.

La nostalgia heredada de mi padre fue la brújula que guió mi regreso a Argentina en mayo de 1988, una travesía a la intemperie donde aprendí el arte amargo de sobrevivir como migrante: caminar con los bolsillos vacíos, arrastrar el cansancio y dormir en los bancos fríos de hospitales o

terminales de buses, aguantando hasta que un empleo salvara mis días. No obstante, de camino a Bariloche, el destino cruzó mis pasos con dos mujeres chilenas y evangélicas que, adivinando mi desamparo y sin pedir nada a cambio, me abrieron las puertas de su hogar en Neuquén. Aquella hospitalidad incondicional, recibida en medio del desierto, fue el primer quiebre profundo en mi forma de entender los lazos humanos. Llegué un sábado en la noche y a la mañana del domingo me llevaron a un templo pentecostal de la Iglesia del Señor; un rincón habitado por un centenar de compatriotas chilenos donde, meses después, viví mi conversión. Sin embargo, la realidad de la calle no tardó en recordarme que en Neuquén ser chileno y ser evangélico era cargar con una doble cicatriz de desprecio social. Pero mi conversión no fue solo un pacto con el cielo; fue un violento despertar cognitivo. Yo venía de un mundo técnico-industrial rígido, aferrado a las matemáticas y la física, y acunaba el sueño, entonces imposible, de pisar un aula universitaria para estudiar ciencias físicas y/o matemáticas. No obstante, el encuentro con las páginas de la Biblia y su lectura intensa torció el rumbo de mis ojos, empujándome hacia el misterio de las humanidades y el pulso de las ciencias sociales. Para arreglar mi condición legal, en enero de 1990 partí a Buenos Aires y me cobijé en un templo de las Asambleas de Dios en Ezeiza. Aquella iglesia se llamaba, con justa poesía, el Arca de Noé: un refugio donde compartíamos parroquialmente más de diez nacionalidades en el exilio — rusos, polacos, españoles, chilenos, brasileños y bolivianos — guarecidos bajo el mismo diluvio de la distancia. A fines de ese año, con la mochila cargada de preguntas y un alma transformada, pisé de vuelta mi patria definitiva.

Al regresar a Puerto Montt, busqué refugio en la isla de Maillén. Aquel era un territorio sitiado por la pobreza, donde el pan y las faenas se desvanecían con el verano: la vida se concentraba en apenas seis meses, mientras los otros seis transcurrían bajo el azote implacable del viento, el frío y la lluvia. Sin embargo, aquellos inviernos eternos, húmedos y hostiles se convirtieron en mi monasterio social. Ese repliegue forzado me sepultó en un estudio vehemente de la Biblia, cuyas páginas crípticas me

obligaron a usar el diccionario como un arma diaria para descifrar la densa caligrafía de la Reina-Valera 1960, abriéndome las puertas a textos de historia antigua. Para una academia aséptica que mira la fe desde la distancia, leer la Escritura es un mero ejercicio folclórico o un síntoma de fanatismo. Para mí, esas lecturas fueron mi primera trinchera de resistencia frente a un destino social que ya me había sido asignado. Aquel ejercicio hermenéutico quebró mis certezas en tres frentes: primero, me permitió desarmar la idea de que la pobreza era un diseño divino; un dogma sacralizado por el catolicismo local que enseñaba a los isleños a besar sus propias cadenas. Segundo, al trenzar los relatos bíblicos con el devenir de la antigüedad, hallé las primeras claves analíticas para interpretar los procesos históricos. Tercero, resignifiqué el mar, la tierra, las mareas y los astros, intuyendo que lo sagrado siempre hunde sus raíces en la cultura; un hallazgo seminal que años más tarde definiría mi sociología. Descubrí también la perversa paradoja de nuestra tierra: el desprecio estructural hacia el campesino pobre frente a la veneración del patrón que lucra del campo sin haber doblado jamás el lomo. Finalmente, las páginas sagradas me proveyeron de un blindaje simbólico contra la hostilidad. Si en Argentina la herida era ser chileno, en Maillén el estigma era ser evangélico, una identidad deslegitimada que en las esquinas rurales habilitaba la agresión. Aprender a oler el peligro y a escapar de las golpizas de hombres encendidos por el alcohol se volvió mi rutina de supervivencia. Para sobrevivir en ese hostil universo masculino, debí aplicar una astuta adaptación pragmática: reinterpreté el texto sagrado que dicta que "nada de lo que entra por la boca contamina al hombre", aceptando beber el trago mínimo exigido para desactivar la violencia y simular pertenencia. En esa tregua amarga, entre el barro y el secreto, aprendí que la sociología no se escribe desde un escritorio limpio, sino aprendiendo a respirar en la intemperie.

En ese mismo período de búsqueda, mis pasos me llevaron a las Asambleas de Dios en Puerto Montt. El verdadero asombro de aquel templo no fue teológico, sino profundamente humano y ejemplarizante: allí vi, por primera vez, rostros que venían de mis mismos barrizales de pobreza pero

que habían logrado conquistar las aulas universitarias. Esos profesionales encarnaban un horizonte que para mí era de ciencia ficción: un empleo estable, un hogar seguro y un automóvil; conquistas que la congregación leía como bendiciones, pero que mis ojos devoraban como pruebas vivas de que era posible torcerle la mano al destino. Esas vidas se convirtieron en los espejos donde me atreví a mirar mis propios anhelos, transformando la universidad de una quimera lejana en un norte posible y deseable. Al fuego de ese nuevo despertar, mis lecturas bíblicas hallaron un aliado en las mesas de la biblioteca municipal. Allí, entre diccionarios viejos e historias de mundos antiguos, mi mente comenzó a mudar de piel, desplazando el fervor místico hacia el latido de las ciencias sociales. En esas tardes de silencio descubrí tres palabras que resonaban como conjuros: filosofía, antropología y sociología. Elegí la última no por su promesa de un salario o un porvenir cómodo, sino por el misterio de su fuerza simbólica. Cuanto más la nombraba en voz baja, más me seducía la promesa cognitiva que guardaba en su centro: el poder sagrado de aprender, de comprender el dolor del mundo y, al fin, de parir mi propio sentido, como señala Paulo Freire.

Decidido a torcerle la mano al destino, me preparé para el ingreso universitario y postulé deliberadamente al Norte Grande como una estrategia de distanciamiento social y material frente a un sur que en mi memoria estaba asociado a la intemperie, el hambre y el frío de la precariedad. Elegí la Universidad Arturo Prat (UNAP), en Iquique, buscando el exilio voluntario a casi tres mil kilómetros de mis barrizales de origen. Del pentecostalismo vivido en la escasez arrastraba conmigo una férrea ética del sacrificio, el esfuerzo y la valentía, además de una asombrosa memorización de pasajes bíblicos que hasta entonces habían sido mis únicos escudos contra la adversidad. Ya en las aulas universitarias, resignifiqué las páginas sagradas: despojado del antiguo rigor moral, transformé la Biblia en un manual de autoformación motivacional, repitiendo obsesivamente sus versículos como un mantra diario para alterar mi realidad. Aquella adscripción religiosa me proveyó también de un salvavidas material; una red de hospitalidad pentecostal que me regaló un techo gratuito el primer mes

y que luego troqué por mi propio trabajo doméstico para sostener mi primer año de estudios. Sin embargo, fue la universidad — y el encuentro definitivo con la sociología — lo que provocó una grieta irreversible en mi arquitectura mental al descubrir la política como la dimensión constitutiva y latente de todo lazo social. Ese choque cognitivo desnudó mis propias contradicciones: advertí que mi familia arrastraba una filiación pinochetista (relacionada con Augusto Pinochet) y que yo mismo, por herencia acrítica, compartía ese alineamiento dócil. Fue un ejercicio de extrañamiento desgarrador constatar que defendía una identidad política vaciada de fundamentos reflexivos. A través del debate y las lecturas febriles con compañeros y grupos de estudio, aprendí a deconstruir aquello que reconocí como una "fe política", idéntica en su ceguera a la "fe religiosa" que había defendido en los templos. En el pentecostalismo de mi juventud, el mundo era un campo de batalla espiritual que exigía memorizar el dogma para repeler al enemigo. Esa pedagogía apologética me había servido para blindar mi identidad, pero no mi pensamiento, desprovisto como estaba de marcos interpretativos frente a la historia. El descubrimiento de las sistemáticas violaciones a los derechos humanos cometidas por la dictadura marcó mi punto de no retorno: allí cobraron carne las nociones de dictadura, democracia, izquierda y derecha. Aquella metamorfosis de mi antigua fe política me llevó, en 1999, a volcarme con pasión en la campaña presidencial del socialista Ricardo Lagos. Con el triunfo de la segunda vuelta en enero del año 2000, regresé a mi hogar en el sur no con el ansia de un creyente, sino con la audacia de un sociólogo dispuesto a intervenir políticamente en mi propia familia, resuelto a desmontar los viejos fantasmas y miedos al comunismo que la dictadura había sedimentado y que los discursos radiales de la época seguían propagando con insistencia y finalmente ganamos y nuestras almas se llenaron de tanta algarabía, como si hubiésemos ganado un mundial de fútbol.

Junto a este vuelco ideológico, cargaba con el peso de una profunda angustia cronológica: ingresé a las aulas universitarias a los veintiséis años, una edad en la que mis compañeros ya acariciaban el egreso o el título

profesional. Aquella disparidad me instaló en la certeza persistente de vivir retrasado, corriendo una carrera contra el tiempo. Sin embargo, mi mayor desazón no fue la edad, sino la súbita y violenta revelación de mi abismal ignorancia. Aquella máxima socrática del "solo sé que nada sé" cobró carne en mí, despojada de cualquier romanticismo filosófico; no era un motivo de humilde sabiduría, sino el síntoma de una orfandad absoluta de capitales y de una asfixiante angustia existencial. Para sobrevivir al naufragio, me volqué de forma obsesiva a los libros de cada materia. Mi calvario radicaba en que no bastaba con digerir las lecturas obligatorias; para comprenderlas, me veía forzado a buscar otros textos que me explicaran los contextos que yo desconocía. Me consagré al encierro del estudio con tal ferocidad que mis compañeros asumieron que mi rechazo a "carretear" (salir de fiesta) respondía a un estricto puritanismo evangélico. Preferí mil veces que me colgaran el cartel de fanático religioso antes de que descubrieran mi verdadero y vergonzoso secreto: mi analfabetismo político y mi desnudez de capital cultural, y que además lo sumaran como parte del ser evangélico. Esa verdad me estalló en las manos al morder la fruta prohibida de la sociología. Durante los primeros tres años, el currículo se sumergía en los clásicos: pura historia, economía, filosofía y teoría. Paradójicamente, ese viaje no me destruyó; haber descifrado durante inviernos enteros las crípticas y elevadas metáforas conceptuales de la Biblia me proveyó de la elasticidad mental necesaria para dominar el lenguaje interno de la teoría, aunque el contexto externo del mundo siguiera siendo un misterio por resolver. El verdadero desafío me aguardaba en cuarto año con las asignaturas electivas. En esas fechas, el curso medular de Sociologías de las Religiones era dictado por el profesor Bernardo Guerrero Jiménez; sin embargo, su legendaria severidad y su cicatería en las calificaciones sembraban tal pánico que decidí esquivar sus aulas, postergando un encuentro que el destino, inevitablemente, terminaría por cobrarme.

Ingreso a la sociología de la religión: entre experiencia creyente, reconfiguración y construcción del objeto

Concluí la carrera de sociología en 1999 y, al alba del año 2000, logré que el profesor Bernardo Guerrero Jiménez asumiera la dirección de mi tesis de pregrado, orientada a desentrañar los hilos que trenzan al pentecostalismo con la pobreza. Fue en la forja de aquel estado del arte donde inicié mi familiarización sistemática con los autores, enfoques y tradiciones analíticas que fundaron el campo de estudio. En ese aprendizaje tomé contacto con las obras de los grandes referentes que habían cartografiado el alma evangélica chilena: desde el icónico Christian Lalive d'Epinay y el agudo Hans Tennekes, hasta los investigadores nacionales Humberto Lagos, Arturo Chacón, Manuel Ossa, Irma Palma y Manuel Canales. Guardé una profunda admiración por esta generación; hombres y mujeres que se atrevieron a escudriñar la religión popular bajo la sombra de la dictadura militar, gestando conocimiento crítico en las condiciones políticas más adversas de nuestra historia. Mi obsesión analítica se centró en descifrar una paradoja: por qué ciertas vertientes pentecostales reproducían de forma indirecta la miseria, mientras otras procreaban rutas de movilidad social. Descubrí que el primer sendero se amarraba a una orgullosa autoidentificación como la "religión de los pobres", mientras el segundo nacía de las corrientes neopentecostales, permeadas por los tele-evangelistas de los años ochenta. En los altares de la pobreza gobernaba una teología premilenarista que dictaba un desprecio absoluto hacia las lógicas del mundo: el empleo era apenas un medio instrumental de sobrevivencia, se proscribían las aulas universitarias y se desalentaba la compra de viviendas. Todo se supeditaba a la inminente llegada de Cristo, bajo la certeza de que cualquier bien acumulado quedaría atrapado en la tierra para el usufructo del Anticristo. Sin embargo, mi investigación me permitió comprender que esta huida no era una cobarde evasión social o un mero consuelo metafísico; era, en realidad, una feroz crítica social y política contra la exclusión, bellamente codificada en el lenguaje de los símbolos sagrados.

Entre 2001 y 2005 ingresé al magíster, donde esculpí mi tesis sobre el neopentecostalismo chileno, guiado una vez más por el profesor Bernardo Guerrero Jiménez. Aquellas aulas expandieron mis fronteras bibliográficas hacia las canteras teóricas de Argentina, Brasil y, muy especialmente, México, un giro propiciado por docentes que portaban los debates del Colegio de México. Fue el tiempo de descubrir las obras de Daniel Míguez e Hilario Wynarczyk, y de Leonildo Silveira y Ricardo Mariano. En esa época de deslumbramientos, el texto que me sacudió con mayor fuerza fue el de Renée de la Torre. Me asombró su arquitectura metodológica — un mapa tan nítido que operaba como un manual de viaje — y la dignidad de su postura epistemológica. Renée desterraba el peyorativo concepto de "secta", desplegando una riqueza analítica más cercana a la lingüística que a las frías taxonomías tradicionales. Su rigurosa contextualización histórica convivía con un fundamento ético innegociable: a pesar de las barreras de la denominación estudiada, su pluma guardaba un respeto sagrado por las personas investigadas. En la otra orilla tropecé con el pensamiento de Jean-Pierre Bastián. Aunque en mis primeras lecturas su obra pareció un faro para comprender el suelo social del protestantismo latinoamericano, su mirada sobre el pentecostalismo terminó por revelárseme reduccionista. Bastián atrapaba al catolicismo en una herencia decimonónica, confinándolo a ser una fe antimoderna y antidemocrática. Bajo esa misma lógica binaria, sentenciaba al pentecostalismo como un mero parche espiritual o un dócil engranaje prodictadura, clausurando la riqueza del laicado para mirar únicamente los hilos del poder pastoral. En su mapa, solo el protestantismo histórico poseía las llaves de la modernidad; la fe dorada que el continente requería para salvarse del atraso. Enfrentarme a la tensión entre el respeto etnográfico de De la Torre y el determinismo de Bastián fue el crisol donde mi propia mirada sociológica aprendió a desconfiar de las recetas universales.

Por otro lado, los trabajos de Leonildo Silveira y Ricardo Mariano resultaron fundamentales para comprender el fenómeno neopentecostal como una expresión diferenciada del pentecostalismo clásico. Si bien la

Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) logró instalarse en Chile a comienzos de los años 2000 — con templos en diversas regiones, una decena en la Región Metropolitana y una catedral en la Alameda de Santiago —, jamás alcanzó el éxito ni la relevancia sociopolítica que ostenta en Brasil o en Buenos Aires. Por el contrario, la IURD fue deslegitimada con fuerza por la prensa y por otros sectores evangélicos, una hostilidad que la empujó a la marginalidad institucional y redujo sus altares a pequeños locales sin visibilidad pública. Esta resistencia me reveló que el neopentecostalismo en Chile no opera como un movimiento autónomo consolidado, sino como una sutil corriente de influencia transversal sobre las iglesias clásicas. Su poder no se asienta en la arena de las catedrales, sino en la levedad del aire: viaja a través de las estéticas de la música religiosa contemporánea y del eco de los ciberpredicadores digitales. Son estas nuevas mediaciones las que reconfiguran las prácticas, los discursos y el consumo del creyente, alterando la superficie del campo evangélico nacional sin llegar a quebrar su vieja y arraigada estructura histórica.

Durante la primera mitad de la década del 2000, la masificación de internet ensanchó las fronteras del conocimiento, abriendo el acceso a la bibliografía especializada sobre el pentecostalismo producida en otras latitudes. No obstante, ese tramo de mi vida estuvo marcado por las urgencias de la inserción laboral y el ejercicio profesional. Por entonces, el escenario académico chileno ofrecía un suelo árido para la formación doctoral en ciencias sociales: los escasos programas existentes, asfixiados por la falta de becas, blindaban sus aulas privilegiando la admisión de sus propios estudiantes, como una estrategia corporativa para asegurar el compromiso institucional. El viento cambió en 2005, cuando el gobierno de Michelle Bachelet implementó un Fondo Nacional de Becas que democratizó el acceso a la formación avanzada. En ese nuevo horizonte político-académico, la Universidad de Tarapacá (UTA) abrió las puertas de su doctorado en antropología. Ubicada en la frontera con Perú, esta trinchera del saber poseía un valor sagrado para mí, pues validaba tesis centradas en el estudio de la religión y el pentecostalismo. Cobijado por esta audaz apertura institucional,

cargué mis preguntas y mis dudas en la mochila, e ingresé formalmente al doctorado en el año 2006, listo para iniciar la etapa definitiva de mi madurez intelectual.

El año 2005 trajo consigo la publicación de mis primeros artículos académicos y, con ellos, el temprano choque contra los gruesos muros que en Chile dificultaban la circulación de saberes sobre la religión y el pentecostalismo. Lejos de resignarme a ese silencio editorial, opté por fundar un espacio autónomo: la *Revista Cultura y Religión*. Aquella quimera cobró vida gracias al amparo ciego y generoso de titanes como Isaac Caro, Alejandro Frigerio y Renée de la Torre, quienes me brindaron su respaldo sin que mediaran redes previas ni prestigios consolidados, pues yo apenas rozaba los albores de mi formación doctoral. Su fe en el proyecto nos permitió levantar un Comité Editorial y parir, en 2007, un primer número huérfano de recursos pero colmado de mística. En sus primeros vagabundeos, las páginas de la revista hablaron más de las texturas de la cultura que del misterio de la fe, un desequilibrio que comencé a revertir al volcarme a los caminos internacionales. El Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) en Buenos Aires, aquel mismo 2007, y mi bautismo en 2009 dentro de las aulas de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM) (hoy Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina o ACSRAL), se convirtieron en mis redes para pescar el proyecto e invitar a las mentes más jóvenes a tejer redes. La *Revista Cultura y Religión* devino entonces en mi llave maestra y estratégica: me abrió las puertas de los circuitos editoriales de la región, enlazándome con faros hermanos como *Sociedad y Religión*, del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL), y *Sociedade e Religião*, editada por el Instituto de Estudios de la Religión (ISER). Ese diálogo no solo me permitió honrar las sendas ya trazadas por aquellas publicaciones, sino ensanchar de forma irreversible mi universo conceptual con la savia y la polifonía de la bibliografía latinoamericana.

El verano de 2008 me guió hacia una pasantía doctoral en la Ciudad de México, un umbral que me permitió encontrarme con Carlos Garma

y desentrañar su etnografía pionera en comunidades indígenas. Sus hallazgos trizaban los prejuicios genéricos que confinaban al creyente nativo a ser una víctima del etnocidio o un dócil brazo religioso de los intereses estadounidenses. Esta estancia fue la llave maestra para abrazar la bibliografía original de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), nutriéndome de las investigaciones empíricas que Felipe Vázquez, Elio Masferrer y Patricia Fortuny desplegaban sobre el protestantismo en el continente. En 2009, mi breve paso por la Red de Estudios Latinoamericanos de Estudios Pentecostales (RELEP) cruzó mis pasos con mi colega Luis Orellana, una alianza intelectual de la que brotarían, con los años, cerca de una veintena de artículos y varios libros en coautoría. Ese mismo 2009, mientras Chile conmemoraba el centenario del pentecostalismo, el Congreso de la ACSRAL tomó las aulas de la Universidad de Santiago de Chile (USACH) bajo el liderazgo de Cristián Parker Gumucio. En aquel marco histórico, propiciamos el relanzamiento de *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno* (2009), la obra cumbre de Christian Lalive d'Epinay. El eco del libro fue precedido por un solemne acto conmemorativo donde nos congregamos a reflexionar críticamente sobre el surco teórico, metodológico y político que este texto, casi convertido en catecismo de la sociología del pentecostalismo había trazado en el estudio del pentecostalismo latinoamericano.

El año 2008 abrió las puertas a mi investigación doctoral, una inmersión absoluta en *la cultura de la muerte y el morir en el pentecostalismo chileno* (Mansilla, 2016). Al igual que en mis inicios, me consagré durante tres años a una inmersión intensiva de las cartografías del más allá — el cielo, el paraíso y el infierno— rastreando sus espacialidades desde los mitos de Grecia y Egipto hasta el mundo cristiano y las cosmovisiones indígenas de América, de la mano de la antropología clásica. En paralelo, volví a sumergirme en las venas de la historia de Chile, desenterrando la literatura social como una clave interpretativa fundamental. Fue en ese descenso hacia los sepulcros de la fe donde experimenté un quiebre confesional irreversible; un progresivo y doloroso desencantamiento del pentecostalismo que

brotó de la insostenible tensión entre mis niveles de experiencia religiosa. Por un lado, palpitaba la vivencia concreta en una congregación de Iquique: cuatrocientos parroquianos, de los cuales más del sesenta por ciento eran migrantes peruanos y bolivianos, erigiendo el templo como una conmovedora "comunidad de comunidades". Por otro, resistía el pentecostalismo imaginado románticamente como la religión de los pobres; y, finalmente, se imponía el pentecostalismo observado con frialdad en sus archivos, mudanzas y sedimentaciones a lo largo de un siglo. Esta dislocación profunda entre el calor de la experiencia comunitaria, la representación simbólica y la tozuda historicidad institucional operó como mi gran punto de no retorno: el instante herido donde clausuré mi trayectoria religiosa para fundar, de manera definitiva, mi posicionamiento analítico e independiente como investigador.

Mi investigación me situó frente a las transformaciones del pentecostalismo chileno entre 1909 y 2009, un siglo que analicé a través de cuatro periodos históricos. A partir de la década de 1980, identifiqué el inicio de un silencioso desencantamiento; una mundanización y secularización interna donde el movimiento abandonó progresivamente su matriz como "religión de los pobres" para cortejar las lógicas de los sectores medios. Este giro trastocó la liturgia: la muerte, que antes gobernaba con solemnidad los púlpitos y editoriales, fue desterrada por el afán de edificar templos monumentales, el confort económico pastoral y la urgencia del bienestar material. Aquellos nuevos énfasis no solo poblaron las revistas, sino que conquistaron el medio emergente de la época: las ondas de los programas radiales. En 2009, el mundo evangélico hizo pública su fractura al sepultar la vieja utopía de "Chile para Cristo" y dividirse de forma irreversible entre la centroizquierda y la derecha. La fe dejó de ser un aparente y silencioso bloque monolítico para convertirse en una religión más dentro del pluralismo, con un voto fluctuante, idéntico a un cardumen que altera su rumbo según las corrientes de la sociedad. A partir de ese año histórico, el "hermano en la fe religiosa" claudicó definitivamente frente al nacimiento del "hermano en la fe política". Estas mudanzas no son huérfanas en la historia

de las religiones: Max Weber las descifró bajo el concepto de la rutinización del carisma, un eclipse de fervor que ya había domesticado las raíces del metodismo, los menonitas o el Ejército de Salvación. La evidencia comparada me reveló que los movimientos carismáticos florecen en el barro de las profundas crisis sociales al ofrecer un escudo comunitario de sentido; en contraste, cuando el neopentecostalismo logra garantizar la movilidad social, los empresarios y los políticos se mudan a los altares. Allí, el liderazgo abandona el ideal ascético de la moderación y prefiere sacralizar el éxito material a través de cualquier engranaje, asumiendo sin culpa las zonas grises de la corrupción. Esta arquitectura teórica la esculpí desde una antropología histórica, tomando como cantera principal las páginas de la revista *Fuego de Pentecostés* de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, analizada de forma sistemática a lo largo de cien años. Bajo este andamiaje, defendí con éxito mi tesis doctoral en abril del año 2011, cerrando un ciclo y abriendo las puertas a mi definitiva libertad intelectual.

Pentecostalismos en transformación: trayectorias, fronteras y reflexiones epistemológicas

Mi itinerario investigativo comenzó a cambiar en el 2011, bajo la luz del desierto de Tarapacá, conociendo el pentecostalismo aymara. Inspirado en los abordajes teóricos-simbólicos de Clifford Geertz y Victor Turner, comprendí que la conversión nunca es una ruptura total ni definitiva que sepulté el pasado cultural, sino una reconfiguración. Conocí que la furia iconoclasta — aquella urgencia de romper las antiguas divinidades — brota del sentimiento de exclusión de su propia comunidad. Así cobró sentido la belicosidad del yatiri (shaman) convertido, Braulio Mamani: el fuego de su prédica no era otra cosa que el síntoma de una grieta discursiva — el derrumbe del relato premilenarista clásico del pentecostalismo. Al desplazarse el horizonte teológico desde la salvación ultraterrena hacia las demandas inmediatas del presente, se desató la necesidad de reconfigurar la religiosidad naturalista nativa, impeliendo para que el converso aymara habitara la

espacialidad de los nacientes templos pentecostales. La destrucción de los pucarás y vestigios sagrados andinos no fue solo un acto de violencia; fue la paradójica manera en que el carisma, henchido de inmediatez, levantó murallas estables para postergar el regreso de Cristo y aprender a vivir en la tierra. Aquella frontera me enseñó que la religión es, ante todo, un territorio en movimiento. Por eso, entre 2014 y 2017, seguí los pasos de los aymaras y quechuas que cruzaban las fronteras (in)visibles entre Chile, Perú y Bolivia. Cobijado en el pensamiento comunitario de Jean-Luc Nancy, dejé las lecturas que reducían los templos a "puentes de refugio" para los migrantes y quienes se movilizan por las fronteras. Encontré que la religión evangélica opera como una "comunidad de comunidades": un tejido de hilos invisibles por donde circulan la nostalgia, el trabajo y la constante necesidad de habitar en comunidad. Conocí a un migrante que, lejos de ser víctima dócil del destino, agenciaba su propia historia a través de un creer nómada, flexible y colmado de pertenencias múltiples. Eran artesanos de una hospitalidad itinerante que yo mismo debí encarnar en los inviernos de mi propia biografía. En un tercer tramo del viaje, al adentrarme en las venas abiertas de la movilidad transfronteriza, el paisaje me reveló su misterio más íntimo: la frontera no disuelve el ser, lo reinventa. En las esquinas urbanas de los bordes, los cantos pentecostales difuminaban las banderas nacionales para tejer patrias invisibles y transfronterizas hechas de música, afectos, comidas y silencio. Era interesante observar que la comida era un rito antes y después de cada culto. En contraste, allí donde los pasos fronterizos se vuelven ásperos y el frío y el calor altiplánicos evidencian su severidad, el mundo evangélico actuaba como un ancla heráldica, un refugio donde las comunidades rurales reafirmaban sus identidades indígenas más ancestrales, trazando fronteras simbólicas tan nítidas como las cumbres andinas. La frontera dejó de ser una línea en el mapa para revelarse como territorios del espíritu: espacios sagrados y dinámicos donde el mundo andino contemporáneo, sigue recreando su identidad y su cultura.

Uno de los pasajes más profundos y conmovedores de este viaje fue adentrarme en el corazón evangélico, aymara y quechua, que late en las

alturas de Perú y Bolivia. Allí, en la inmensidad del altiplano peruano, el paisaje religioso me reveló una historia distinta a la hegemonía pentecostal que yo conocía en Chile: el escenario estaba habitado por el adventismo. Aquella historia no nació en la asepsia de los templos, sino en la resistencia, en los albores de 1910, cuando se trenzó de forma indisoluble con el destino de Manuel Zúñiga Camacho. Este líder aymara, un visionario proscrito, ya había desafiado el mito del indio analfabeto por naturaleza, al fundar en 1902 la escuela de Utawilaya. Aquella precaria aula de adobe no era solo un techo para resguardarse del viento puneño; fue una trinchera, primero de alfabetización y luego de una nueva sacralidad. Es considerada una experiencia pionera de alfabetización indígena y educación rural en América del Sur. Zúñiga Camacho intuyó que enseñar a leer no era un acto piadoso, sino un bautismo de palabras escritas y leídas para defender la tierra ancestral y reclamar la autonomía jurídica de su pueblo frente al yugo del patrón y la religión de hacienda.

La misión de la Iglesia del Nazareno, iniciada en 1953 por los misioneros Skinner, cobró su verdadero sentido andino bajo el liderazgo del aymara Juan Tancara. En un tiempo sacudido por la Revolución Boliviana y el auge comercial del Puerto Libre de Arica, esta fe no buscó los espacios urbanos, sino que, siendo el mismo Tancara un agricultor, llevó la prédica nazarena hacia la precariedad de los campamentos de Azapa y Lluta, en los campamentos que se levantaban en los bordes de las líneas del tren de Arica (Chile) a La Paz (Bolivia). Aunque esta experiencia no tuvo el sello revolucionario de Puno, poseyó una belleza más íntima: se convirtió en un santuario para la palabra andina. Al predicar en lengua aymara, el templo arrulló el dolor del desarraigo, la nostalgia de la comunidad andina y operó como una red de amparo rural-urbana ante la fría soledad de las ciudades. Fue allí donde registré una experiencia de movilidad religiosa comunitaria: la migración colectiva de una congregación entera que, en el año 2000, empacó sus símbolos sagrados, del pueblo de Guallatire para fundar la Iglesia Nazarena de Guallatire en la ciudad de Arica. Aquel espacio devino en memoria viva y activa; un trazo de tierra natal traído a la urbe para que los

ancianos y ancianas, al cantar los viejos himnos, sintieran que jamás se habían marchado de su pueblo.

El desierto también me permitió contemplar el surco de una fe estacional, encarnada en una comunidad evangélica bautista aymara que descendía desde Oruro (Bolivia) hacia el valle de Caleta Vítor en Arica. Sincronizando sus vidas con los ciclos de la tierra, unas cincuenta personas migraban cada año siguiendo la ruta invisible de la cosecha del tomate. En esa travesía precaria, la comunidad no habitaba en la solidez de los templos, sino en los lazos de una hospitalidad interdenominacional que desafiaba las fronteras dogmáticas: al llegar, iglesias bautistas y pentecostales locales abrían sus puertas para transformarse en refugios compartidos. Aquel amparo fue vital para la infancia del desierto. Los templos se improvisaban como aulas de escuela y comedores, tejiendo un manto de cuidado comunitario que no solo resguardaba a los niños del rigor del sol, sino que aliviaba los brazos de las madres aymaras, permitiéndoles que sus hijos e hijas, durante las faenas agrícolas, estuvieran a salvo. Al marcharse el último verdor de la cosecha, la comunidad volvía a levantar el campamento y se desplazaba hacia nuevos territorios productivos. Al hacerlo, no dejaban su fe atrás: empacaban sus cánticos, sus biblias ajadas y sus altares portátiles, demostrando la existencia de una religión móvil; una tenaz iglesia en tránsito.

Una experiencia similar la observé en los barrios circundantes de Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia, donde encontré una comunidad pentecostal quechua que desafiaba el olvido urbano. Aquel altar estaba custodiado casi por entero por el coraje de mujeres y niños, experiencias marcadas por el rigor del comercio itinerante y la sobrevivencia en las esquinas de la gran ciudad. Al caer la tarde, una vez guardadas las mercancías del día, aquellas mujeres encendían el fuego del espíritu mediante cultos celebrados enteramente en lengua quechua. El templo se transformaba entonces en un sagrado territorio de libertad. El aire se llenaba de un torrente de oraciones, dando paso a extensas prácticas catárticas y danzas extáticas. En medio de aquella profunda precariedad urbana, el ritual pentecostal operaba como un bálsamo de descarga simbólica: las lágrimas y el trance transmutaban

el dolor de la exclusión en un abrazo colectivo. El cuerpo, que durante el día era encorvado por el peso de la faena y la dureza y crudeza del trabajo, recobraba en la danza su dignidad perdida, reinscribiendo el sentido de lo sagrado en cada movimiento y tejiendo, en el exilio de los márgenes, un vínculo comunitario inquebrantable.

En los cerros de La Paz (Bolivia), una iglesia neopentecostal aymara me reveló cómo múltiples constelaciones culturales pueden habitar un mismo templo. Allí, el domingo se despliega como un viaje en el tiempo y el espacio a través de cuatro altares performativos. Las primeras horas de la mañana pertenecen a la memoria: un culto celebrado enteramente en lengua aymara, fiel a la solemnidad del pentecostalismo clásico y al peso sagrado de la palabra. Al mediodía, el aire muta hacia una estética globalizada; el templo se inunda con acordes neopentecostales de influencia australiana y brasileña, encendiendo una intensa emocionalidad que promete sanidad y milagros económicos, todo enmarcado en una vibrante vitrina de libros, souvenirs y promesas de prosperidad. Al caer la tarde, la liturgia se viste de fiesta andina y estalla en una ritualidad carnavalesca, donde las danzas y los ropajes multicolores evocan la magia de Oruro (Bolivia) o La Tirana (Iquique, Chile). Finalmente, la noche es tomada por la juventud aymara, que transforma el santuario en un escenario performativo inspirado en el fenómeno del *k-pop*. En ese clímax juvenil, los cuerpos y los ritmos globales se hibridan creativamente con la identidad nativa, demostrando que, en el altar de la modernidad andina, la fe no se fosiliza: se reinventa en cada generación.

Así, un solo templo cobijaba universos distintos, demostrando cómo la religión trenza la herencia andina, las corrientes de la globalización y la pluralidad teológica. En esa misma urbe paceña emergió la imponente iglesia Ekklesía, inspirada por Kathryn Kuhlman y conducida por Julio César Ruibal, cuyo eco político rozó desde el régimen de Hugo Banzer hasta el norte chileno, para luego respaldar a Evo Morales. Las distancias entre Ekklesía y la congregación Poder de Dios desnudaron dos dimensiones del neopentecostalismo: la primera encarnó un modelo de clase media, sobrio

y profesionalizado; la segunda estalló en una estética expresiva arraigada en la teología de la prosperidad. Sin embargo, cuando la estilización institucional de estos megatemplos enfrió su cercanía con las bases populares aymaras, el vacío fue habitado por nuevos altares en las laderas de El Alto (ciudad del Alto, Bolivia). Allí germinó la iglesia Luz de Dios es Vida, perteneciente a la denominación El Nazareno o "nazarenismo neocarismático" que vinculó la religión con la alfabetización y el amparo comunitario: pastores vinculados con el trabajo social y la pedagogía social. En sintonía, ciertos sectores de las Asambleas de Dios diseñaron redes institucionales de cuidado, sosteniendo económicamente a las ancianas aymaras en su vulnerabilidad. Este mapa revela el pulso del mundo evangélico: un territorio diverso donde los credos protestantes se tornan pentecostales en su fervor, mientras el pentecostalismo se "protestantiza" y apacigua sus formas a medida que sus fieles ascienden los peldaños de la estructura social. Cuando las iglesias se enfrían, los aymaras evangélicos poseen la memoria de la resistencia y el fuego de la creatividad para reinventar, desde sus propias cenizas, iglesias evangélicas más vivas: altares encarnados en la piel del desierto, tejidos comunitarios donde la fe vuelve a hablar en lengua indígena.

Los espacios fronterizos desnudaron transformaciones que agrietan definitivamente la ilusión de un pentecostalismo homogéneo. En lugar de una realidad singular, el territorio revela una constelación de pentecostalismos heterogéneos y multiculturales. En esta cartografía, es posible distinguir los pentecostalismos fronterizos, cuyos altares se resguardan en los bordes fronterizos, de los pentecostalismos transfronterizos, que entrelazan ambas orillas mediante redes vivas de cooperación y movilidad sagrada. Más allá de estas expresiones ancladas transnacionales, el campo contemporáneo respira a través de dinámicas globales de reconfiguración simbólica y organizacional. Son estas mutaciones de la fe las que me permitieron acuñar y conceptualizar dos categorías esenciales: el transpentecostalismo y el postpentecostalismo, conceptos teóricos necesarios para descifrar los nuevos itinerarios sagrados y las sutiles transformaciones que configuran el pentecostalismo en el mundo contemporáneo.

El transpentecostalismo encarna la transformación religiosa influenciada por la globalización y la desinstitucionalización religiosa. En este nuevo escenario, las identidades pentecostales se reconfiguran; el creyente ya no habita el confinamiento de una sola denominación, sino que navega — al amparo del universo digital — entre múltiples tradiciones y contenidos sagrados. Esta apertura ensancha la autonomía del sujeto en la gestión de sus pertenencias y en el tejido de su socialización religiosa. Sin embargo, este nomadismo no siempre fecunda un pluralismo real; en ocasiones, el consumo selectivo de información refuerzas viejas ideologías reforzadas en las redes sociales. En definitiva, aun en la quietud de los cuerpos y sin mediar una movilidad física, el entorno digital desata una intensa circulación simbólica de creencias. Así toman forma identidades religiosas más dinámicas, flexibles y emancipadas de la vieja obligatoriedad institucional, pero no significa que sean más innovadoras ni más autónomas.

El postpentecostalismo relata el desencanto y las grietas que se abren en el pentecostalismo clásico cuando las estructuras institucionales intentan ejercer un control asfixiante sobre la intimidad de los creyentes. En este quiebre de certezas, los pastores y las viejas jerarquías eclesiales ven diluir su legitimidad frente a nuevas mediaciones: el ascenso de los influencers evangélicos que habitan las pantallas. Ágoras virtuales como *X* o *TikTok* adquieren una centralidad implacable en la producción y el eco de los discursos sagrados, desplazando la soberanía del templo físico como espacio exclusivo de socialización y disciplinamiento. Así, el peso de la autoridad religiosa se muda de coordenada: ya no descansa en los cimientos del dogma o el nombramiento institucional, sino que se subasta constantemente en la visibilidad, la interacción y el veredicto de la validación digital.

En una cuarta travesía (2021-2024), adentré mi mirada en los pliegues más ásperos del Norte Grande chileno, para rastrear las redes evangélicas intra y extracarcelarias que asisten a los prisioneros de origen aymara y quechua. El estudio me reveló que estas comunidades logran tejer hilos invisibles que rescatan la humanidad al recluso, uniendo las celdas con las familias distantes para mitigar el dolor del aislamiento e intentar

una esquiva promesa de reinserción. En este laberinto de rejas, los pentecostales despliegan una tenaz capacidad organizativa a través de sus "ministerios carcelarios", abriendo frentes de amparo tanto tras las rejas como en los hogares transfronterizos. Brindando hospedaje y acompañamiento a las familias que vienen de Bolivia a Iquique a visitar a sus parientes recluidos por el transporte de droga. Si bien las cúpulas de estas redes visten una fuerte presencia masculina, es el silencioso y cotidiano trabajo de las mujeres el que sostiene esta asistencia carcelaria, sobre todo de cuidado, atención y hospedaje. En estas geografías del dolor, las redes evangélicas transfronterizas operan como una red de refugios; umbrales donde el tiempo suspendido de la condena es ritualizado y resignificado. Frente a la erosión de los lazos comunitarios étnicos, la comunidad evangélica emerge como una comunidad sustituta, una red de emergencia para el indígena encarcelado, el desterrado y su familia. Son redes frágiles y hechas de precariedad, es cierto, pero en su interior abrigan sagrado capeo ante el abandono y la deshumanización carcelaria, para recrear la identidad indígena allí donde la exclusión y la incertidumbre la desprecian.

En una quinta travesía, que actualmente desbroza sus propios senderos, mis pasos se desplazaron hacia el sur de Chile, allí donde la Región de Los Lagos se fragmenta en archipiélagos y vientos australes. El propósito es auscultar la movilidad evangélica en los bordes donde coexisten los misterios insulares, los márgenes periurbanos y los pasos fronterizos que nos conectan con Argentina. El corazón del estudio late en la transformación sociocultural de los templos que habitan las islas de Puerto Montt y Calbuco, un tejido insular marcado por los profundos sismos históricos que han sacudido a estos territorios desde la lejana década de 1930 — crisis económicas, hambrunas, terremotos y dictadura militar. Para abrazar esta complejidad, mi andamiaje teórico se cobija en las epistemologías post: una mirada relacional y viva que se niega a confinar la realidad en binarismos fríos como isla o continente, sedentarismo o movilidad. Es un diálogo íntimo con la antropología del movimiento y el posfundacionalismo político, intuyendo que la religión, como el mar, es una fuerza en constante

movimiento y transformación. En estos parajes, el desvanecimiento de los antiguos lazos tradicionales no ha dejado la existencia vacía; por el contrario, ha parido un renovado y vibrante sentimiento comunitario que despierta con una intensidad sobrecogedora ante los trances más profundos de la condición humana: el misterio de la enfermedad, el dolor de la muerte o el júbilo de las festividades compartidas. Al mismo tiempo, las petrificadas instituciones religiosas se erosionan de forma silenciosa; la militancia rígida retrocede para dar paso a creyentes que buscan creencias sin altares ni pertenencias estables. Las creencias, los ritos y las prácticas emergen como geografías móviles y flexibles, puentes invisibles tendidos entre travesías marítimas, ondas radiales e intercambios de puros símbolos entre la insularidad chilena y la Patagonia argentina. Finalmente, figuras entrañables como los "creyentes golondrinas" y las romerías del turismo religioso le devuelven a la religiosidad insular su carácter devocional, pero ahora, itinerante, un andar peregrino profundamente enraizado en las historias, memorias y nostalgias de este mundo insular, fronterizo y patagónico.

Aportes investigativos y contextos de producción del conocimiento en los estudios de la religión en América Latina

No puedo cerrar este itinerario de vida académica sin rendir tributo a uno de los refugios más luminosos de mi trayectoria: la red tejida al alero de ACSRAL junto a mi entrañable colega Mariela Mosqueira, con quien sostengo tres proyectos que son, en realidad, actos de sueños y terquedad compartida. El primero tomó la forma de un libro: *Sociología del pentecostalismo en América Latina* (Mansilla; Mosqueira, 2021), una obra que no fue un mero ejercicio editorial, sino un hito fundacional que reunió las voces dispersas de hombres y mujeres entregados a grabar el recorrido tanto de pentecostales como de estudiosos del pentecostalismo, desde las ciencias sociales. En ese mismo año (2021), desafiando la quietud y, por qué no, el miedo que nos generaba la pandemia del COVID-19, dimos

inicio a la revista *Protesta y Carisma*. Este espacio académico nació para cobijar y visibilizar los saberes sobre el mundo evangélico contemporáneo, uniendo los esfuerzos de la UNAP y el CEIL. A pesar de los inviernos económicos y las grietas financieras que asedian a nuestras instituciones, este proyecto sigue vivo y consolidándose, empujando con dignidad su camino hacia los grandes sistemas de indexación internacional. En sintonía con ese fuego, hoy nos convoca la artesanía de un nuevo libro: *Sociología de las religiones en América Latina*, una apuesta que expande los límites de nuestra mirada y consagra una perspectiva comparativa y regional. Estas faenas compartidas no han sido en vano: han cimentado una red indómita de investigadores — muchos de ellos pertenecientes y participantes activos de RIFREM y ACSRAL — cuya promesa central ha sido fundar una casa abierta, acumulativa y generosa. Nuestra mayor herencia es el cuidado y la incorporación de las y los investigadores jóvenes que miran el fenómeno religioso con ojos nuevos. Es ahí donde la red se vuelve sagrada y estratégica: en su capacidad para entrelazar los latidos de varios centenares de voluntades, abriendo surcos para las nuevas generaciones y provocando ese instante mágico donde los académicos consagrados se sientan a la mesa con quienes recién inician el viaje. Es en ese diálogo intergeneracional — donde la audacia del neófito abraza la experiencia del avezado — donde el conocimiento deja de ser una fría propiedad individual y se transforma en una comunidad epistémica, asegurando que el hilo de nuestra memoria jamás se corte.

Mi itinerario teórico y epistemológico ha seguido los consejos de Clifford Geertz y Niklas Luhmann: la certeza de que las ciencias sociales solo mantienen su alma viva y su relevancia teórica si aceptan dialogar, de forma abierta y permanente, con otros saberes como la teología, la filosofía y la literatura. Acogiendo ese llamado, he procurado que mi aproximación a las religiones evite tanto la fría distancia del cientificismo aséptico como el fervor del creyente. Esta última postura suele confundir la sociología de la religión con una sociología religiosa que instrumentaliza la ciencia para blanquear discursos confesionales. Frente a ello, mi trabajo se configura

como un ejercicio deliberadamente interdisciplinario; un viaje donde los conceptos se trenzan con las humanidades y se sumergen en la memoria viva de los archivos y documentos escritos con el puño y letra de las propias comunidades pentecostales. En este último tramo, esa búsqueda me ha llevado a rastrear las huellas de lo evangélico en las páginas de la literatura chilena y latinoamericana, así como a descifrar los rostros y las sombras que el cine proyecta sobre la fe popular.

Sin embargo, el campo no solo me ha entregado metáforas; también me ha confrontado con la tristeza más profunda. Al escuchar relatos de mujeres evangélicas de Chile, Bolivia y Perú, me encontré de frente con desgarradoras narrativas de violencia sexual y de género. Esas voces rotas me exigieron detener el paso, despojarme de la fría distancia e incorporar nuevas formas de escritura, habitando una ética innegociable ante la delicadeza infinita que implica custodiar información tan sensible, allí donde el formato rígido del *paper* académico resulta insuficiente. Comprendí entonces que investigar no es solo un ejercicio de recolección y análisis de datos; el desafío radica en lograr que la palabra trascienda los muros universitarios y abrace a la gente común. Mi apuesta es que la sociología actúe como un refugio de dignidad para quienes han sido quebrantados por el secreto y la impunidad, abriendo camino a otros géneros como el cuento, el ensayo y la novela histórica, que es también, otra forma de hacer sociología de las religiones. Se trata de ensayar un lenguaje más accesible y cercano, que devuelva el sentido a las mismas comunidades de las cuales uno extrae — y, a veces, involuntariamente expropia — sus historias de vida.

Mi contribución al campo ha consistido, fundamentalmente, en desentrañar las dimensiones políticas, culturales y sociales del pentecostalismo chileno, resquebrajando aquellas lecturas homogéneas y estereotipadas que nublan su comprensión. Entre ellas, he cuestionado con fuerza el mito que confina a los evangélicos a un alineamiento inherente y dócil con la dictadura militar. Mis hallazgos demuestran que sus posicionamientos políticos han sido heterogéneos y firmemente situados en la historia, distanciándose de aquellas primeras décadas fundacionales donde operaron

como una auténtica contracultura religiosa. En este sentido, la memoria del campo revela la existencia de denominaciones y liderazgos evangélicos que se alzaron como abiertos opositores al régimen de Pinochet, llegando incluso al audaz gesto de enviar cartas formales de denuncia al dictador en 1986. Así, mi trabajo restituye la pluralidad a un sujeto histórico complejo, demostrando que la fe bajo el autoritarismo también supo de disidencias y coraje.

Asimismo, la indagación histórica me ha permitido rescatar del olvido la militancia de líderes evangélicos en los cimientos de la izquierda chilena, documentando su participación clave en la fundación del Partido Comunista en 1922 y del Partido Socialista en 1933. Del mismo modo, la memoria del archivo constata el confinamiento de pastores en campos de concentración en 1948 bajo la Ley Maldita, así como la violencia infligida a sindicatos de densa filiación evangélica; una veta represiva que hallaría su eco más oscuro en la Masacre de Chihuio, aquel fatídico 9 de octubre de 1973 en las cercanías de Valdivia. Estas vidas fueron truncadas no por su adscripción religiosa, sino por su inquebrantable identidad obrera y política. Con ello, mi investigación sutura una brecha en la historiografía nacional, demostrando que, en el corazón de las luchas sociales del siglo XX, la Biblia y el ideal de justicia caminaron muchas veces bajo la misma lluvia y por el mismo sendero.

Asimismo, mi indagación ha buscado hacer justicia al rol pionero de las mujeres en la matriz fundacional del pentecostalismo chileno, desenterrando su función decisiva en la difusión y consolidación del movimiento a escala nacional. Este empeño exigió una revisión crítica a textos de la historiografía oficial pentecostal, como la *Memoria misionera: reseña histórica de los inicios de la Iglesia Metodista Pentecostal* (1948) de Willis Hoover. Descubrí que sus páginas reproducen una matriz colonialista e imperial que invisibiliza sistemáticamente los liderazgos locales, silenciando y desvalorizando la acción de las verdaderas arquitectas de esta fe en sus primeros inviernos institucionales. Más aún, este relato fundacional opera una sutil violencia androcéntrica: subordina la agencia religiosa femenina

y proyecta los conflictos personales del autor con las mujeres de su entorno sobre el devenir histórico del movimiento. Frente a ese olvido impuesto, mis investigaciones han restituido la centralidad y el coraje de figuras entrañables como Elena Laidalaw, Laura Ester y Mary Anne — esposa del propio Hoover —, constructoras fundamentales del nacimiento, la expansión y el sostenimiento del culto, demostrando que la historia oficial fue escrita desde un sesgo patriarcal que urge problematizar y reescribir desde sus raíces. Conocer el pentecostalismo a través de sus archivos, fuentes históricas y pliegues literarios permite comprender el fenómeno desde otras ópticas de autodefinición simbólica. Desde sus mitos de origen, este movimiento brota, de manera visceral, como la religión de los pobres y el refugio de las mujeres y de los indígenas, aun cuando la rigidez del dogma evite nombrarlo así. Esta autocomprensión se explica porque el pentecostalismo temprano, ajeno a las teologías frías y a las élites intelectuales, se construyó con los recursos culturales y el barro de los ladrillos de la arquitectura de los sectores populares. En ese escenario desamparado, la figura del pastor no emergió como un burócrata del espíritu, sino con la entrañable cercanía de un "hermano mayor": un espejo moral de trabajo, sacrificio y esfuerzo que articuló una pedagogía práctica para sobrevivir el día a día.

En algunos casos, ciertos liderazgos llegaron a constituirse en verdaderos "patrones de iglesias", acumulando y redistribuyendo caudales sociales, materiales y simbólicos con los que labraban redes políticas y rutas de movilidad social para sus fieles. Este engranaje organizacional permitió sortear con relativo éxito el primer gran cisma del movimiento en 1932, cuando la Iglesia Evangélica Pentecostal volcó sus ojos hacia Bolivia y la Iglesia Metodista Pentecostal cruzó hacia Argentina. Ambas denominaciones consolidaron una expansión nacional que avanzó con fuerza desde el centro hacia el sur austral de Chile, penetrando también por las venas de las sendas ancestrales: la huella aymara en el norte y el territorio mapuche en el sur. En este despliegue, la conversión indígena adquirió un peso estratégico, pues los nuevos creyentes ascendieron rápidamente a posiciones de liderazgo, mudando el cacicazgo tradicional por la investidura del

pastorado. Del mismo modo, el campesinado desposeído halló en el altar una paradójica vía de acceso simbólico a la figura del patrón; un estatus que el orden de la hacienda les había vedado históricamente por razones de raza y clase. A este entramado se sumó la conversión de militares, seducidos por la constante invocación de metáforas bélicas que pintaban la existencia como una guerra, una batalla o un combate sagrado, donde la mirada del fiel descubría en su pastor a un sargento marchando con firmeza al frente de sus soldados.

Sin embargo, uno de los pliegues más profundos de esta cultura religiosa radica en su concepción dicotómica del hacer: el "trabajo material" frente al "trabajo espiritual"; el laborar "para el mundo" en oposición al obrar "para el Señor". Mientras el primero era asumido como una pesada necesidad impuesta, manual y socialmente confinada, el segundo emergía como un horizonte de autorrealización libre y emancipador, portador de esquivas promesas de movilidad social, reconocimiento comunitario y acceso al prestigio. De ahí que el íntimo anhelo de tantos hombres conversos fuera alcanzar la investidura del pastorado. En consecuencia, el declive que hoy sacude al pentecostalismo chileno puede descifrarse como una crisis social, comunitaria y simbólica de la propia figura pastoral, cuya legitimidad se erosiona al mismo ritmo que la del actor político. Esto explica la urgencia con la que muchos pastores buscan hoy la profesionalización, el grado de teólogos o el refugio del campo académico. Al mismo tiempo, proliferan escuelas y cursos estivales como afanosas estrategias para reconfigurar el liderazgo ante el avance de la secularización, la mundanización de las bases y ese silencioso desplazamiento donde el viejo compromiso eclesial claudica frente a las lógicas del consumo y el descanso vacacional.

Otro eje que ha cobrado fuerza en mi andamiaje es la denominada ciencia ciudadana, asumida como una audaz estrategia epistemológica que busca involucrar a los propios sujetos en la gestación del conocimiento, abriendo las puertas a la coautoría. Este giro desplaza la asimetría clásica entre investigador e investigado hacia una lógica de participación reflexiva. Así, las personas no son meras fuentes de información; comprenden y

custodian cada estación del viaje investigativo: desde la intimidad de la entrevista y su transcripción, pasando por la lectura crítica, la edición y la autorización de los relatos, hasta la publicación final del libro concebido como un objeto simbólico y social. De este modo, el saber se emancipa del encierro exclusivamente académico para devenir un conocimiento situado, compartido y con verdadera potencia transformadora. En este horizonte, la investigación adquiere una honda dimensión restitutiva: los propios actores descubren que sus creencias y prácticas litúrgicas son legitimadas y valorizadas por la sociología y la antropología. La ciencia deja de mirarlos como simples objetos de estudio para reconocerlos como tejedores legítimos de sentido y de experiencia social.

Uno de los desafíos más cruciales para el porvenir de nuestra disciplina radica en la encrucijada donde se cruzan, simultáneamente, el destino de la fe como fenómeno social y el horizonte mismo de la sociología de la religión. El futuro de lo sagrado se inscribe hoy en dinámicas globales inquietantes, como el ascenso de las extremas derechas y su simbiosis con matrices espirituales, pariendo una preocupante extrema derecha religiosa. Estas corrientes agitan imaginarios de Estado mínimo, antiambientalismo, rechazo a la migración y hostilidad hacia las políticas fiscales de amparo social; una marea regresiva que, a mediano plazo, asediará a las universidades, los consejos científicos y los presupuestos destinados a la investigación de las religiones. Esta emergencia suele retroalimentarse con la radicalización en el extremo opuesto, configurando sociedades fracturadas, atravesadas por lógicas de enemistad, sospecha y violencias encendidas en las trincheras digitales. En este tablero polarizado, la religión tiende a cobijar los discursos de la extrema derecha antes que los de la izquierda radical. Este giro impone una audaz provocación analítica a nuestra disciplina, obligándonos a descifrar expresiones religiosas extremas e intolerantes, radicalmente ajenas al *ethos* crítico, reflexivo y democrático que funda nuestro oficio.

Un segundo aspecto relevante se amarra a las demandas identitarias de los grupos religiosos que, asediados por una crisis de futuro, deciden

replegarse hacia la nostalgia del pasado. Este repliegue interpela a nuestra disciplina a retornar con urgencia a los archivos y a las fuentes históricas — desde la prensa y la legislación hasta el cine, la televisión, la música y la cultura material — para desenterrar allí las raíces de las certezas perdidas. Paralelamente, este mismo eclipse del mañana ha herido a la sociología, que ha ido abandonando su imaginación prospectiva y su audacia ensayística por el temor reverencial a ser juzgada bajo los fantasmas del positivismo o el teleologismo. Nuestro desafío no radica en prescribir con altanería hacia dónde deben ir las religiones, sino en desplegar una imaginación sociológica capaz de vislumbrar hacia dónde se están desplazando. A este panorama se suma una mudanza espacial irreversible: las sociedades y las comunidades de fe ya no habitan con exclusividad los templos ni las plazas físicas, sino el tejido inmaterial de las redes sociales. Las escuelas de teología se virtualizan; los santuarios catedralicios enfrentan crisis de financiamiento que forzarán su reconversión funcional, y las bancas dominicales envejecen confinadas a una militancia de fin de semana. Finalmente, la eclosión de nuevas constelaciones religiosas que antes juzgábamos incompatibles — como pentecostalismos umbandizados, hibridaciones evangélico-católicas o cultos ambientalistas — dinamita los viejos manuales. Estas mutaciones nos imponen desafíos teóricos y metodológicos sustantivos, obligándonos a refundar las herramientas de la sociología de la religión en una América Latina que insiste en reinventar sus formas de buscar lo sagrado.

Por último, las políticas económicas, sociales y culturales impulsadas por los regímenes de extrema derecha profundizarán brechas sociales hasta volverlas llagas infranqueables, pariendo nuevas e inéditas periferias de empobrecimiento. En este mapa de la escasez, aquellas espiritualidades históricamente abrazadas a los sectores subalternos — el pentecostalismo popular, el catolicismo de base y las religiones afrodescendientes — experimentarán una intensa revitalización mística, al mismo tiempo que se convertirán en blanco de renovados estigmas, vigilancias y persecuciones tanto simbólicas como materiales. Paralelamente, el galope del colapso ecológico intensificará los zarpazos climáticos extremos: lluvias

torrenciales, heladas insulares, olas de fuego y calor que herirán de muerte a la agricultura y a la ganadería. Estas tierras yermas serán el caldo de cultivo para nuevas epidemias, inseguridades alimentarias y hambrunas. Sobre este escenario desolado, los éxodos humanos ya no marcharán empujados solo por el hambre económica, sino por crisis hídricas y ambientales. Este desarraigo absoluto reactivará en la memoria colectiva los viejos imaginarios mesiánicos, milenaristas y apocalípticos de larga data; antiguos relatos sagrados que vuelven a despertar del letargo para dotar de un agónico sentido a los hombres y mujeres que deben habitar el umbral del colapso y la incertidumbre radical.

En definitiva, la sociología de las religiones se encuentra hoy ante una encrucijada epocal; un tiempo de transformaciones profundas donde sus confianzas metodológicas y sus andamiajes teóricos y conceptuales son severamente interpelados por los signos del porvenir. Los escenarios emergentes que hemos descrito no representan meras variaciones en el termómetro de la fe, sino auténticos cataclismos sociales que obligan a nuestra disciplina a refundar sus herramientas de cara al segundo cuarto del siglo XXI. Enfrentar el estudio de fenómenos religiosos y sagrados en contextos de crisis civilizatoria, colapso ambiental y reconfiguración global del poder nos exige, en primer lugar, despojarnos de las viejas categorías estáticas herederas de la modernidad industrial. La disciplina urge transitar hacia escalas de observación más dinámicas, fluidas y transfronterizas disciplinariamente, capaces de capturar tanto el murmullo de la fe nómada en el universo digital como el grito de esperanza de las comunidades confinadas. El desafío ya no consiste en aplicar con frecuencia los manuales clásicos, sino en forjar una imaginación sociológica sensible y audaz, dispuesta a reescribir sus propios marcos interpretativos para devolverle la dignidad y el sentido a una humanidad que, aun al borde del abismo, insiste tenazmente en buscar la trascendencia.

Referencias bibliográficas

ALGRANTI, Joaquín. Cuatro preguntas, cuatro enfoques, cuatro ideas de sociedad: El pentecostalismo en el imaginario académico. *Revista Protesta y Carisma*, v. 1, n. 1, 2021.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina:* para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

CERIANI CERNADAS, César; CITRO, Silvia Viviana El movimiento del Evangelio entre los Tobas del Chaco argentino: una revisión histórica y etnográfica. *In:* GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo (org). *De indio a hermano:* pentecostalismo indígena en América Latina. Iquique: Campus; Ediciones El Jote Errante, 2005. p. 111-170.

DE LA TORRE, Renée. *Los hijos de la luz:* discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo. Guadalajara: CIESAS; ITESO; Universidad de Guadalajara, 1995.

FOERSTER, Rolf. *Identidad mapuche y religión:* el impacto pentecostal. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1989.

GARMA, Carlos. *Buscando el Espíritu:* Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México. Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2004.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo. De la invisibilidad a la visibilidad académica: Estudios sobre el movimiento pentecostal en la sociedad andina. *Diálogo Andino*, n. 13, p. 39-51, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido:* la religión en movimiento. Ciudad de México: Ediciones del Helénico, 2004.

HOOVER, Willis Collins. *Memoria misionera:* reseña histórica de los inicios de la Iglesia Metodista Pentecostal. [S. l.]: IEP, 1948.

LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas:* estudio sociológico del protestantismo chileno. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago, 2009.

LUHMANN, Niklas. *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *El nomadismo:* vagabundeos iniciáticos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

MANSILLA, Miguel Ángel. *La buena muerte:* la cultura del morir en el pentecostalismo. Santiago: RIL Editores; Universidad Arturo Prat, 2016.

_____; MOSQUEIRA, Mariela (org.). *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago: RIL Editores; CEIL-CONICET, 2021.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000.

ODGERS-ORTIZ, Olga. Cambio religioso en la frontera norte: Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio. *Frontera Norte*, v. 18, n. 35, p. 111-134, ene./jun. 2006.

RIVIÈRE, Claude. *Los ritos profanos*. Barcelona: Península, 2007.

TARRIUS, Alain. Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: Conveniencia de la noción de territorios circulatorios. Los nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, v. 21, n. 83, 2000.

TENNEKES, Hans. *El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena*. Iquique: Ciren, 1985.

TURNER, Victor. *El proceso ritual:* estructura y antiestructura. Madrid: Taurus, 1988.

Vivir y analizar lo religioso: trayectoria reflexiva de una socióloga tapatía

Cristina Gutiérrez Zúñiga
Universidad de Guadalajara (UDG) – México

En la elección de la religión como objeto de estudio, ha sido decisiva mi propia experiencia como creyente, miembro de una familia católica, y educada en instituciones católicas; primero en una escuela de la orden de las Mercedarias Misioneras de Bérriz (Vizcaya) y luego en la preparatoria de los jesuitas. Por una parte puedo hablar de que las devociones religiosas y el lenguaje religioso fueron completamente naturales para mí, y los consideraba parte de la identidad de mi ciudad también (Guadalajara, mi ciudad natal ubicada en el Centro Occidente del país, es considerada el "núcleo duro del catolicismo en México"). Sin embargo, probablemente mi interés no proviene de esa naturalización. Yo estaba muy lejos de pensar que vivía en una familia o una comunidad o un país homogéneo en cuanto a sus creencias y prácticas católicas; por el contrario, desde muy pequeña percibí numerosas grietas en esa homogeneidad, numerosas fronteras, tensiones y aún contradicciones que hacían de la religiosidad una posición particular y beligerante, sostenida contra algo o alguien más. Voy a hablar de tres eventos tempranos que hoy me parecen reveladores no sólo de mi biografía sino de mi propio contexto. Creo ver en ellos esa intensidad tensionada y poliédrica con la que he experimentado la religiosidad desde mi niñez, y que necesariamente me ha movido hacia la reflexión y la interrogación, y que a tratado de convertir en vocación.

La familia de mi padre estuvo involucrada de manera directa en el conflicto armado llamado "Cristiada", que se desató entre 1926 y 1929 como

una reacción católica a la implementación de políticas liberales radicalmente laicizantes del estado revolucionario mexicano. De hecho, cuando años después leí la interpretación de Jean-Pierre Bastián (1997) acerca de la ruptura del monopolio católico latinoamericano "desde arriba", es decir, a través de iniciativas desde el estado hacia la sociedad, sentí que estaba describiendo exactamente el contexto de mi región y de la familia Gutiérrez. Cuando niña mi papá nos platicaba cómo la abuela compraba con sus ahorros balas para "los soldados de Cristo Rey" y se las arreglaba, a pesar de los riesgos, para hacerlas llegar a través de contactos clandestinos. También nos contaba cómo su hermano sacerdote, Vicente, estuvo preso por violentar el reglamento que limitaba el número de misas que podía oficiar. Pero sobre todo, nos platicaba de la valentía de su joven hermano Isaac, que a los 19 años se unió a la lucha, con tan mala suerte que fue capturado en menos de 24 horas y "martirizado" por "los federales" (el ejército gubernamental), arrastrándolo con un caballo hasta morir. No sé cuántas veces habré pedido a mi padre que me relatara esas historias, que formaban parte de un código familiar. No con todas las personas podía hablar de esto. Pronto me dí cuenta también de que en mis libros de texto de historia, no aparecía referencia alguna a esta guerra: la historia oficial borraba de la forma más injusta esas gestas que de alguna manera sentía que definían no sólo a mi familia, sino a la de muchos en la región. Aún hoy, cuando reviso ese texto de Bastián con mis alumnos de la licenciatura en sociología, salen a relucir sus propias historias familiares, la mayoría de cristeros, alguna que otra de federales, que se han transmitido oralmente. Hasta los años 90 del siglo pasado, con las reformas constitucionales y el reconocimiento jurídico de las iglesias, esas narrativas dejaron de ocultarse y salieron a la luz pública como parte de una nueva estrategia de memoria de la iglesia católica como institución "perseguida"; a esa misma estrategia obedece por ejemplo la construcción del Santuario de los Mártires, el templo católico más grande de la ciudad. Más en esa época, siendo niña, observaba asimismo cómo la familia de mi padre participaba en la resistencia cívica y electoral en contra del partido oficial, el "Partido Revolucionario Institucional (PRI)-gobierno", y de

alguna manera conecté esa memoria de catolicismo militante con formas de resistencia política frente al estado.

Las tensiones no sólo se daban entre el catolicismo y el gobierno. Viví un catolicismo con muchos matices y contrastes, que fueron parte de mis vivencias infantiles durante los años sesenta y setenta. Yo nací en 1963. En esos años se inició el papado de Paulo VI y terminó el Concilio Vaticano II. La iglesia entró en un proceso de transformación radical que a su vez generó múltiples resistencias. Se abrieron nuevos espacios de militancia para los laicos. Mis padres participaban activamente del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), hacían cursos de espiritualidad conyugal, y conjugaban su paternidad/maternidad con el llamado de una nueva pastoral social que empujaba hacia la acción no sólo caritativa sino también por la promoción social de "los más desfavorecidos". Especialmente mi mamá, que también participaba de la Congregación Mariana, guiada por sacerdotes jesuitas. No todos los amigos de mis padres simpatizaban con estos vientos renovadores. Ellos mismos parecían con frecuencia desconcertados, sobre todo cuando esas opciones de acción social se radicalizaron en movimientos claramente vinculados a la teología de la liberación y mis hermanas mayores comenzaron a militar en ellos, a la vez que se cortaban el pelo y querían usar minifaldas. Recuerdo con claridad cómo un amigo de mi padre llevaba ejemplares de la revista *Réplica*, que difundía las ideas del movimiento ultraconservador integrista católico conocido como "Los Tecos", fundadores de la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG). A mi mamá no le gustaban esas revistas, más las toleraba. Hasta que un día, a la par de la radicalización del movimiento de los Tecos y su afiliación al movimiento lefebvrista, apareció en la portada la cara del papa con el titular "Paulo VI es comunista". En sus páginas interiores se defendía la tesis del "sedevacantismo" y se hacían referencias apocalípticas al Anticristo. A mí todo eso me parecía muy misterioso, importante e intrigante. Pero lo fue más aún cuando un día, en ausencia de mi papá, mi mamá con sus maneras femeninas, afables y educadas siempre, recibió la visita de este amigo de la familia y le dijo — mirándolo hacia arriba a pesar de su lindos zapatos de tacón

— que si volvía a traer una revista más, no le dejaría entrar a casa. Me quedé atónita por la afrenta que esta determinación independiente de mi madre significaba para la autoridad de mi padre. Y más aún cuando esa tarde, la ví quemar las revistas en el jardín. ¿Qué fuerza tenía la convicción religiosa que hacía a una mujer subvertir el orden familiar que normalmente parecía sostenido por esa misma moral católica? ¿No todos eran el mismo tipo de católico? ¿Cuántos otros había? ¿Estaba en manos de mi madre establecer cuál era una postura católica "verdadera"?

Y vaya que había otros tipos de catolicismo. Desde que me acuerdo, vivía en casa una mujer originaria de un pequeño pueblo en el estado vecino de Zacatecas y trabajaba como empleada doméstica. Me gustaba acompañarla mientras ella hacía tortillas en el comal o mientras barría la cocina. Me gustaban sus historias del rancho y los dulces de biznaga del desierto que nos traía como regalo cuando viajaba a ver a sus padres. Era muy devota de la Virgen de Zapopan, efigie que visita todas las parroquias de la ciudad en un circuito llamado jubileo circular, y que se encuentra presente en forma de altares y estampas en numerosos hogares y tienditas de barrio. Incluso en los camiones del transporte público de mi infancia, donde la veía con su corona dorada, sus destellos de pedrería y lentejuelas y rodeada de flores de plástico y foquitos de colores, aunque no fuera navidad. Yo por mi parte tenía una idea muy distinta de la Virgen María. Su figura para mí seguía los contornos austeros y estilizados de la escultura blanca que presidía la capilla de las Mercedarias de mi colegio, y a la que le llevábamos flores también blancas, mientras las monjas cantaban salmos desde el coro, algunas con marcado ceceo español. Hoy lo pienso y distingo que la figura de la Virgen de Zapopan corresponde a una estética barroca y popular, mientras que la Virgen de la Merced de mi colegio correspondía a una estética moderna, racionalizada y decididamente postconciliar. Incluso, muy a tono con la reducción de lo que se pensaba como "ritualismo" y el renovado espíritu de evangelización cristocéntrica del Vaticano II, no la nombrábamos por su advocación: era simplemente la Virgen María, madre de Jesucristo, un modelo de mujer sencilla y valerosa a la que debíamos imitar, no una

figura milagrosa. El caso es que esta mujer zacatecana pidió permiso a mi mamá de llevarme con ella a ver "la llegada de la Virgen de Zapopan" a nuestra parroquia. No era una costumbre familiar, así que fue de su mano que entré por primera vez en aquel tumulto fervoroso, que entre guirnaldas azules y blancas que adornaban las calles aledañas y la parroquia misma, lanzaba vivas al paso de la efigie, le hacía súplicas y le pedía bendiciones, se mortificaba a través de descalzar sus pies mientras la seguían caminando por el inclemente asfalto, hacía promesas cuyos signos colgaban de sus cuellos, lanzaba cohetes y vivía lo que luego pude nombrar como "efervescencia colectiva". Mas en medio de aquel furor, se escuchó un ruido metálico atronador: la multitud del atrio se abrió haciendo un hueco, en el que pudimos ver cómo el badajo de la campana de la parroquia, a pleno vuelo para anunciar la presencia de la Generala, había caído sobre una muchacha, matándola instantáneamente. Yo sólo ví los pies de su cuerpo yaciente en el suelo. La sangre la imaginé. Huímos de aquella multitud aterrada. Cuando logramos salir del atrio, ya se habían formulado las interpretaciones del hecho y corría el rumor: fue castigo divino, la chica "se había ido con el novio", y aún así había osado presentarse ante la Virgen. Su falta no había quedado impune: el rostro de una deidad omnisciente y poderosa se había asomado en aquella festividad tan cercana y tan lejana de mi cotidianeidad. Mi mamá nunca me volvió a permitir ir al jubileo circular, ni a la popular Romería que se celebra anualmente el 12 de octubre. Regresé años después, armada con cámara, grabadora y con libreta de trabajo de campo.

***

A lo largo de mi trayectoria, varios grupos, redes de investigación y por supuesto las instituciones en las que me he formado y trabajado han sido decisivas. Salí de Guadalajara a los 19 años y me fui a vivir a la Ciudad de México para estudiar una carrera de ciencias sociales sin tener que revalidar mi preparatoria. Me formé como socióloga en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de

México (UNAM). Sin embargo durante esta formación no pude vislumbrar la posibilidad de hacer del estudio de la religión mi línea de trabajo profesional. Prevalecía un enfoque marxista en la formación, a la vez que la propia universidad se encontraba imbuída de un compromiso con lo que en ese entonces se entendía como modernización del país mediante la profesionalización de las instituciones, que en buena medida conformaban la burocracia del estado. Si bien entendidas en su dimensión ideológica ambas posturas eran contradictorias, como modelo de entendimiento de lo propiamente religioso coincidían: la religión iba en declive como parte intrínseca de una falsa conciencia o de un antiguo régimen que era preciso dejar atrás. Estudiarla tenía algo de filia por los vestigios, u orientación política conservadora. En ese sentido no fue sino hasta la formación de maestría en la London School of Economics and Political Science de la Universidad de Londres (LSE-UOL) que pude tomar una especialización en sociología de la religión, y como desarrollaré más adelante en relación a mi tutora británica, enfocarla como una línea de desarrollo profesional. Sin embargo mi paso por la UNAM significó una apertura de horizontes que hoy veo como decisiva. Había pluralidad académica y política, había un acceso a acervos bibliográficos y hemerográficos comparativamente mucho mayores que en mi mundo de provincia mexicana, y había una apertura a la elección de materias gracias a la cual configuré un currículo particular, en el que combinaba la sociología de la cultura con la historia, con la literatura y las estadísticas, que siempre me han gustado mucho. Las amistades forjadas en ese tiempo de revueltas universitarias, terremotos y movilización ciudadana autogestiva fueron vitales para mí. El contraste con la UOL no podía ser mayor: no había movimientos estudiantiles, se esperaba una dedicación académica total (más de una extranjera becada), pero tenía acceso permanente en formato abierto al acervo maravilloso de la British Library for Political and Economic Science, que radicaba en mi escuela. Fue ahí que accedí al mundo de conocimiento que circulaba en los *journals* en inglés y me acerqué a lo que entonces veía como "la" academia internacional de la sociología, en la que mi mundo de referencias latinoamericanas contaba

muy poco. En ese momento, entre 1989 y 1990 en plena era Thatcher, se discutía la "Teoría de la estructuración" de Anthony Giddens, pero aún no llegábamos al "Mundo Desbocado" que desataría la internet. Es decir, que en un mundo académico cuya producción circulaba en papel, la brecha de accesos a las producciones locales era enorme. Yo tenía una sensación de un nuevo ensanchamiento de horizontes que constituía un verdadero privilegio, pero a la vez me sentía descolocada, pues en esos horizontes México y Latinoamérica no eran un lugar de producción de conocimiento. Eran un lugar de estudio para personas que de hecho hacían de las áreas geográficas su enfoque de especialización. Esas áreas eran bastante amplias. Recuerdo que recibí la recomendación de conversar con un profesor "de mi área" que resultó ser experto en religiosidad andina pre-incaica. Me impresionó mucho cuando conocí que la UOL tenía una escuela de medicina especializada en las zonas tropicales: la famosa London School of Hygiene and Tropical Medicine (LSHTM). ¿Acaso se trataba de otra medicina, de otra naturaleza humana que ahí sanaban? ¿Y por qué estaba explícitamente vinculada a la higiene? Creo que ese arreglo institucional refleja en buena medida los límites a la tan proclamada pretensión universalista del conocimiento basado en la razón. Traduciendo el modelo hacia mi campo de estudio, ¿habría que fundar una escuela separada para visibilizar la religiosidad del mundo latinoamericano? ¿Por qué tendría que estar separada del departamento de sociología? ¿No era la misma disciplina? ¿Sería un departamento de "religiosidad tropical"?

Cuando terminé mi maestría con una tesis sobre *El sincretismo en el catolicismo mexicano* (1990) e iba a regresar a México, mi tutora me dio los datos de Roberto Blancarte, reconocido académico de la religión, a quien ella conocía por su participación en la International Society for the Sociology of Religion (ISSR). Lo contacté cuando regresé a México, y ví con mucha esperanza cómo estaba empujando junto con otros colegas mexicanos los estudios sociológicos de religión en el país, especialmente desde la Ciudad de México. Fue muy importante para mí que casi diez años después, hospedara el congreso internacional de esa asociación en Ixtapan de la Sal,

que entiendo fue la primera vez que la ISSR se reunió en un país latinoamericano. Desde entonces he participado en esa asociación, que ha sido muy importante para conocer la investigación que se está haciendo en otras partes del mundo, y curiosamente, para conocer también a colegas mexicanos y latinoamericanos que asisten regularmente a sus eventos bianuales. Ahí conocí a Néstor da Costa, a Emerson Giumbelli, a Verónica Giménez Béliveau y Fortunato Mallimaci, que por su parte ya habían fundado la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM). Recuerdo haber recibido por correo postal de parte de Alejandro Frigerio la *newsletter* de la asociación con el tema de "Religiosidad Popular", preparado por él y por Eloísa Martín: quedé deslumbrada por un mundo de reflexiones y referencias que me resultaban muy cercanas y productivas para mi trabajo. En esa asociación he encontrado una interlocución plena y excelentes oportunidades de colaboración en investigación, y en producción editorial, particularmente a través de su revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião,* de cuyo comité editorial ejecutivo formo parte. Es un ámbito que hace posible la discusión académica no sólo a través de sus Jornadas sino también a través de la actividad continua de seminarios y paneles, que además a partir de la pandemia se desplazó a la interacción digital de una manera muy estimulante y productiva.

A partir de mi participación en esta asociación, ahora Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL), me quedó más claro el enorme reto de la discusión académica transnacional, especialmente cuando involucra la comunicación norte-sur. Y ¡qué particular la posición de México, a todas luces latinoamericano y siempre volteando hacia el norte! ¡Cuánta falta nos ha hecho voltear hacia el sur! El contraste de la experiencia en los congresos de ambas asociaciones me permitió hacer conciencia no digamos del peso de la barrera idiomática, sino de la dificultad de la comunicación de los contextos sociohistóricos con los que se conecta y cobra sentido la realidad religiosa que estudiamos y sin la cual corre el riesgo de ser entendida como mero exotismo. Al presentar trabajos cualitativos, la explicitación de dicho contexto consume la mayor parte del

limitado tiempo de las ponencias. Al presentar trabajos cuantitativos, la contundencia del dato numérico que invita a la comparación inmediata con otros trabajos, a veces resulta engañosa sin su contexto teórico interpretativo y lleva a lugares muy improductivos. Sin embargo, las posibilidades de escuchar a personas como Meredith McGuire o Nancy Ammerman recordando a Peter Berger, hacer conversación fuera de las sesiones formales, de identificar colegas y trabajos valiosos, de participar en iniciativas editoriales como la revista *Social Compass* o como otras obras comparativas que han emergido de esos encuentros, permiten articulaciones y enriquecimientos que bien vale la pena continuar persiguiendo.

Hay un largo camino de visibilización de la producción académica latinoamericana, de superación de la dependencia en la producción teórica del norte global, de fortalecimiento de nuestra propia discusión en nuestro propio campo latinoamericano, de inclusión de personas y academias nacionales entre las que existe una gran disparidad en conectividad y recursos; pero también de construcción de discusiones comparativas con otros países y regiones del llamado "sur global". En ese sentido, mis últimas incursiones en la International Sociological Association (ISA) han resultado muy estimulantes. Ahora sé que no quiero contribuir a construir un departamento de estudios de religiosidad tropical.

***

Yo nunca he formado parte de una institución o departamento que se dedique a la investigación en sociología de la religión. De hecho, más bien fui contratada por El Colegio de Jalisco, de regreso a Guadalajara en 1993, porque no había nadie en la institución que se especializara en ese tema, y requerían de un proyecto de recuperación de memoria que había sido solicitado por la Comunidad Israelita de Guadalajara. Fui contratada con una plaza de profesor asociado de la UDG, comisionada a El Colegio de Jalisco. Así fue como realicé un proyecto que tuvo por resultado el Archivo de Historia Oral de los Judíos de Guadalajara (AHOJG), depositado en la Biblioteca

Mathes del propio colegio. A esa iniciativa de investigación siguieron otras, más orientadas por mis propios intereses que por un programa de investigación de la institución. Es en ese sentido, trabajar en el Colegio desde 1993 hasta 2018, me ofreció una base sólida a la vez que la libertad ideal para el desarrollo de mi trabajo, no digamos porque además me ofreció la formación doctoral durante el período de 1999-2002. En buena medida formado por historiadores regionales, el llamado "claustro" de El Colegio me ofreció una conexión única con las historias locales. Particularmente su programa de formación en historia regional de maestros de todos los municipios de Jalisco, me dio una dimensión nueva de arraigo y me asomó a la densidad de los territorios, a la espesura de las localidades. Fue ahí donde percibí con claridad la importancia de la transformación que se estaba operando con la aparición de grupos evangélicos y testigos de Jehová, lo que significaba como ruptura y como construcción de tejidos sociales a nivel local. De ahí vendrían muchos proyectos en torno a la diversidad religiosa, que describiré más adelante.

La misma situación de ser la única de mi especialidad entre los colegas de mi lugar de trabajo prevaleció cuando cesó la comisión a El Colegio y me incorporé a la UDG, al Departamento de Sociología primero y al de Estudios de la Comunicación Social donde colaboro actualmente.

Esta condición de relativo aislamiento motivó la vinculación con colegas de otras instituciones en Guadalajara, que pronto se tradujo en esa forma de institucionalización flexible que es "la red". Junto con Víctor Ramos y Luis Rodolfo Morán (UDG), Patricia Fortuny y Renée de la Torre (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente; CIESAS-Occidente) acudimos al llamado de Felipe Gaytán, estudiante que entonces colaboraba con Armando Escoto, historiador y sacerdote de la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), institución católica dependiente del Arzobispado de Guadalajara, para hacer un primer encuentro de estudiosos de la religión desde la perspectiva de las ciencias sociales, en 1998. Había una necesidad de encontrarnos, de colaborar, de intercambiar. Todos participábamos de esa sensación de aislamiento y de lejanía de las

iniciativas que comenzaban a tomarse en el campo académico de la religión desde la ciudad de México, en donde también existían liderazgos fuertes con tensiones entre sí, que veíamos ajenas a nuestras necesidades. A la decisión de realizar los encuentros de manera anual, siguió la conciencia de que estábamos atrayendo a colegas no sólo del Centro Occidente, sino de todas partes del país, por lo que se conformó la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Esta red, que este año tendrá su encuentro número 26, ha sido vital en toda mi carrera académica: ha sido el espacio de interlocución y de posibilidad de articulación de proyectos de investigación colectivos a nivel local, regional y nacional, de seminarios, de publicaciones; y ha sido un espacio entrañable de gran camaradería. Nos encontramos ahora en un proceso de mayor formalización para hacer posible su continuidad, por la que apostamos, animados también por ejemplos sólidos como el de la ACSRAL.

Al inicio de nuestra red, nos gustaba decir que era simplemente una lista de correos. Más debo decir que eso es parcialmente cierto. La red ha hecho posible la colaboración entre instituciones, que es en realidad de donde vienen los recursos humanos y materiales para la realización de los proyectos. Contar con miembros con adscripción institucional es entonces un elemento fundamental del funcionamiento de la red, y también viceversa, pues de otra manera esos recursos se quedan inmovilizados. Esta condición está cambiando fuertemente en las generaciones jóvenes, ya que el acceso a una posición de profesor/investigador se está dificultando en nuestras facultades de ciencias sociales, situación que afecta la renovación generacional de las instituciones y también el funcionamiento de las redes. Estamos en un momento crítico.

Las instituciones a las que he pertenecido me han permitido la labor de docencia en programas educativos públicos, a nivel licenciatura y posgrado. La docencia, tanto dar clases como asesorar alumnos y alumnas en sus procesos de investigación de tesis, es un elemento fundamental de mi trayectoria. Por una parte, por un sentido de responsabilidad social como universitaria. Mas por otra, también debo reconocer la función tan

importante de contacto con las nuevas generaciones y nuevos intereses que me alimenta mucho, y me permite estar atenta a nuevas producciones y nuevas conexiones entre problemas. Mientras más pasa el tiempo más importante se vuelve este aspecto de mi trabajo. Bien dicen que si quieres dominar un tema, enseña sobre él. Pero también si quieres encontrar nuevas preguntas o también volver a las preguntas iniciales que mueven a nuestras carreras como investigadores, hay que escuchar a los que recién están llegando y que de hecho reinventarán bajo sus nuevas condiciones la profesión sociológica.

***

Dentro de esas instituciones, ha habido profesores y colegas que me han marcado. Creo que tuve acceso a una pléyade de profesores en mi formación de licenciatura a los que les debo mis primeros acercamientos a los autores que aún ahora reconozco como centrales en mi forma de trabajar como socióloga. Muchos de esos profesores pertenecían al exilio político sudamericano que México recibió a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Fue un privilegio aprender de Max Weber con Nora Rabotnikof, Pierre Bourdieu con Carlos Prego, Escuela de Frankfurt con Gilda Waldman, Émile Durkheim con Mónica Guitián — ella nieta del exilio español. Más ya comentaba cómo a pesar de este bagaje sociológico amplio, la dedicación explícita hacia el objeto religioso mismo no era visto ni como viable ni como relevante. Este y otros temas me parecían magistralmente atendidos y representados en obras literarias. Tomé varias materias sobre ello, y finalmente hice una tesis que llevó por título *La novela como instrumento de conocimiento para la sociología* (Gutiérrez Zúñiga, 1989). Los profesores que me alentaron y acompañaron en ello fueron María Luisa Castro y Sergio Colmenero, que con gran apertura, cariño y generosidad me dieron el piso y la interlocución necesaria para que formulara confiadamente mi primera obra como autora. Ellos crearon una aventura colectiva con otros compañeros de ciencias de la comunicación y ciencias políticas, así como

relaciones internacionales y sociología, que sigo considerando mis amigos. En la formación de maestría la principal influencia fue Eileen Barker, que impartía el curso de sociología de religión y fue asignada como mi tutora. Ella hizo que la sociología de la religión cobrara todo el sentido para mí como línea de investigación y dedicación profesional. Organizó una oficina especializada en movimientos religiosos denominada Information Network Focus On Religious Movements (INFORM), originalmente con fondos de la corona, para incidir con información adecuada a la ola de escándalos y estigmatización sistemática generada por el surgimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos en el Reino Unido, como la Iglesia de la Unificación (Moonies) y la International Society for Krishna Consciousness (ISKCon), fruto de la profunda incomprensión de una sociedad que se pensaba como secularizada o por lo menos con una religión suficientemente establecida y domesticada. Colocó a la comprensión sociológica activa y dialogante como antídoto del estigma y las acusaciones de lavado de cerebro con que la sociedad británica negaba lo que estaba ocurriendo: por ejemplo, que jóvenes educados y bien provistos se prendaban de la forma de vida de comunas en torno a líderes espirituales orientales y rechazaban la dinámica materialista y competitiva de su futuro ambiente laboral. Mientras, en la academia se discutía sobre "el regreso de las religiones" y se escudriñaba los textos clásicos para entender si la secularización era una profecía fallida de los clásicos, o si en realidad no los habíamos comprendido bien. Ella nos llevó a realizar observación etnográfica de servicios religiosos a por ejemplo la Church of Scientology, o nos impulsó a explorar por nuestra cuenta la vitalidad multicultural y religiosa de Londres. Yo visité por primera vez una sinagoga conservadora, y también un servicio de una iglesia bautista pentecostal a la que acudía sobre todo población afrodescendiente: mientras en la primera resguardaban la Torá como el objeto más sagrado del recinto, en la segunda usaban los ejemplares de la biblia para seguir el ritmo de las alabanzas contra sus palmas. Después de estos ejercicios, comentábamos con Eileen lo que habíamos observado, anteponiendo la empatía sociológica como principal dispositivo de análisis. Esta fue una experiencia decisiva

en la definición de mi orientación profesional. Aún hoy hago lo mismo con mis alumnos del curso de sociología de religión que imparto a nivel licenciatura, y utilizo básicamente la misma guía de observación con la que me preparó Eileen para mi primer acercamiento a campo con una mirada sociológica. Durante la pandemia la modifiqué para abordar los rituales en línea, y en la actualidad le añadí otro apartado para abordar los rituales que se realizan efímeramente en espacios públicos. Ese enfoque fue vital para mí y ha definido mi carrera.

La formación doctoral fue muy valiosa porque tuvo un enfoque integral en ciencias sociales. Estudié teoría de la historia, estudios regionales con fuerte énfasis geográfico, teoría antropológica — que encontré muy poderosa para la interpretación cultural y religiosa — y aprendí lo que sé sobre metodología y especialmente sobre hermenéutica. Mi tesis, asesorada por un excelente profesor que hoy tengo por amigo, Agustín Vaca, aún cuando se centró en un objeto religioso, es una investigación que paga tributo a una visión ampliada de las relaciones entre lo social en un sentido lato (economía, trabajo, familia, género) y lo religioso, que debo al enfoque integral del programa de formación doctoral. Se titula *Congregaciones del éxito. Una interpretación sociorreligiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara* (Gutiérrez Zúñiga, 2005).

A partir del año de 1993, cuando inicié mi vida profesional en Guadalajara, he contado con la compañía y complicidad de Renée de la Torre, antropóloga y comunicóloga, hecho que ha tenido una gran influencia en mi trayectoria. Por una parte debo a su inagotable vitalidad intelectual el beneficio de una interlocución siempre estimulante y retadora. Por otra, su iniciativa y valentía en el campo nos ha llevado a lugares insospechados, que no sólo han dejado productos académicos sino también numerosas experiencias compartidas que merecen el apelativo de aventuras, sobre todo cuando las recordamos con la perspectiva de los años. Mi hijo desde niño se refirió a ella como "tu amiga del trabajo", definición de doble acepción que tiene la precisión de un registro etnográfico del más riguroso enfoque fenomenológico. Dentro del guión que orienta este recorrido, la

reconozco como autora tanto que como colega. Y este hecho podrá constatarse en los apartados subsiguientes.

A manera de cierre de esta sección, quiero decir que los autores que en una mirada retrospectiva más influyeron en mi formación siguen siendo los clásicos sociológicos. He aprendido mucho recientemente de las perspectivas de los denominados giros contemporáneos (material, sensorial, decolonial) que no sólo abarcan la teoría sino los principios epistemológicos con los que se fundaron nuestras disciplinas en el siglo XIX. Mas a mis alumnos y alumnas confieso cómo los autores clásicos con frecuencia fueron más cautelosos con su potencial parcialidad y más sospechosos de sí mismos en el diseño de sus dispositivos metodológicos para abatir los sesgos en búsqueda del conocimiento objetivo, que lo que son sus críticos contemporáneos, que a toro pasado los leen con condescendencia, denuncian sus prejuicios y dicen "después de todo, eran hombres de su tiempo". Como si nosotros no lo fuéramos también. La mirada que me devuelven en el salón de clase frente a esta confesión es variada: la mitad de ellos quiere saber por qué pienso eso, la otra mitad me hace sentir que probablemente ya es tiempo de escuchar otras voces.

***

La configuración de los estudios de la religión en México obedece a múltiples factores. El primero, la fuerza del catolicismo en la conformación de la sociedad mexicana desde la articulación territorial lograda a través de la evangelización y luego el sistema educativo y de control y registro demográfico que se instrumentó a lo largo de la colonia y sobrevivió hasta bien entrado el siglo XIX, hasta la ritualidad católica comunitaria compartida que conformó una matriz de puertas posibles a la sobrevivencia y resistencia de las cosmovisiones y prácticas indígenas. Es la fuerza de este catolicismo la que explica a su vez la fuerza de su represión por parte de los gobiernos liberales como paso imprescindible para la constitución de un estado nacional moderno, y la implantación de una política de laicización

desde arriba en el ámbito público en general y educativo en particular. Es ese contexto, el de una laicidad entendida como separación formal y aún beligerante entre el estado y sus instituciones y lo religioso lo que por una parte ha permitido un rebalance del poder de una sola iglesia en la moral y la educación públicas, abriendo sin duda espacios de libertad y de ampliación de derechos; pero por otra, ha excluido su implantación como valor arraigado en la sociedad, de manera que posibilite la convivencia religiosa e interconviccional frente a la nueva diversidad religiosa que nos habita. La presencia de lo religioso es con frecuencia negada de manera formal, lo que impide la instauración de una laicidad incluyente que permita la convivencia plural. Esta situación que afecta a las políticas públicas en general y a ámbitos específicos tanto electorales como de salud o educativos en todos los niveles, afecta también las agendas de investigación. El análisis de la realidad religiosa múltiple y profundamente arraigada en la sociedad mexicana ha ocupado un lugar tardío y marginal en el quehacer de las universidades y centros de investigación del país, y hoy por hoy no se encuentra incluido en las prioridades nacionales de la autoridad que rige el trabajo científico.

***

Creo que a lo largo de mi trayectoria he tenido varios momentos clave que han producido un cambio o redefinición en mis intereses de investigación o en mi forma de trabajo o en mi manera de entender lo religioso.

El primero me parece que se dio durante mis estudios de maestría, a partir de — por un lado — las lecturas de Anthony Giddens y su enfoque de la sociología misma como una forma específica de reflexividad mediante la cual la sociedad se autocomprende y se modifica de manera constante, una dinámica que define a la modernidad misma. Este enfoque le dio un nuevo giro a mi interés por la sociología en general, pero sobre todo por la religión en específico: no era simplemente una necesidad de darle un lugar a aquello que de manera tan intensa y contradictoria pude experimentar

desde la niñez, no era una simplemente una comprensión biográfica, sino que se trataba también de comprender y hacer comprender los fenómenos religiosos en torno a los cuales se expresan y producen tensiones de una sociedad contemporánea en proceso de secularización (luego he repensado este punto, pero así me lo planteé entonces). La propia sociología está creando constantemente caminos metodológicos hacia la objetivación de los fenómenos sociales, y me bridaba entonces la manera de hacerlo. Este enfoque digamos teórico-metodológico encontró plausibilidad en la práctica sociológica que pude apreciar en el trabajo y la trayectoria de mi tutora, Eileen Barker, en el que como describí previamente investigaba e informaba dialógicamente con los grupos religiosos, los conversos, las familias, los medios y los grupos anticulto, deshaciendo estigmas, ayudando a complejizar el entendimiento de las distintas posturas, y haciendo un espacio a la creatividad religiosa que a pesar de sí mismas, las sociedades contemporáneas que se pensaban seculares, estaban viviendo. La acción investigativa sociológica tomaba sentido para dar voz, comprender y favorecer la comprensión de lo que la misma sociedad estaba viviendo. Se me planteó un ideal legítimo de trabajo y una ruta prometedora para intentar hacerlo. Al realizar este ejercicio de reconstruir la propia trayectoria me doy cuenta que mi proyecto acerca de la diversidad religiosa en la escuela pública mexicana, que involucra la generación de material didáctico y de divulgación para favorecer la cultura del pluralismo, tiene su matriz en este giro digamos fundante de mi trayectoria.

El segundo giro ocurrió ya en la práctica de la investigación sociológica, mientras realizaba una exploración etnográfica del *new age* en Guadalajara. Invitada por Patricia Fortuny, Renée de la Torre y Alma Dorantes a trabajar conjuntamente un proyecto que diera cuenta del cambio religioso que en los noventas estaba ocurriendo en la católica Guadalajara a través de una encuesta, en nuestro seminario teórico de preparación entramos en contacto con el trabajo de Roland Campiche. Sus conceptos de subjetivación y autoidentificación religiosa brindaron el modelo teórico para poder dar lugar a lo que yo estaba observando en campo:

una transformación del imaginario, de la ritualidad y de la ética de sujetos urbanos jóvenes en Guadalajara, sin necesariamente cambiar de adscripción religiosa. En estas nuevas transformaciones resultaban palpables no solo la influencia de matrices religiosas distintas al catolicismo (hinduísmo por ejemplo), sino también de manera muy importante, matrices seculares provenientes de la investigación científica en física (el cosmos, la energía) y en psicología (el potencial del cerebro humano), así como representaciones emanadas claramente de las industrias culturales (la naturaleza encantada, las culturas ancestrales) principalmente el cine. De esta manera, la exploración a través de un cuestionario amplio sus dimensiones desde la mera pertenencia religiosa y las frecuencias de asistencia a servicios religiosos, hasta las prácticas religiosas, los imaginarios trascendentales y los valores. El concepto de autoidentificación ha sido un eje de desarrollo de trabajos subsiguientes.

Un tercer giro fue el descubrimiento de la perspectiva de la glocalización de Roland Robertson, también en un seminario teórico del proyecto "Transnacionalización de religiones afro e indo americanas" coordinado por Kali Argyriadis y Renée de la Torre (Argyriadis *et al.*, 2012). El enfoque de Robertson fue un primer paso para el desarrollo de una metodología para el estudio de la transnacionalización de las prácticas religiosas tradicionales desarrollado por las coordinadoras, que nos permitió al conjunto del equipo transnacional una visión completamente distinta de los fenómenos locales particulares que habíamos observado en distintas partes del mundo (danza conchera y neomexica, cultos afro, pentecostalismo) para enfocarlos desde la lógica de un proceso común: el de su deslocalización, translocalización y relocalización, a través de una red transnacional de actores identificables y rutas de circulación trazables. Este enfoque me permitió una nueva comprensión del fenómeno *new age* que había estudiado localmente en Guadalajara, y que más que simplemente buscar su contraste o comparación con su equivalente norteamericano o británico, había que ubicarlo como un fenómeno multisituado, etnografiable a través del rastreo de las rutas de transnacionalización de sus prácticas y símbolos y dar

cuenta de la nueva producción de lo local y de lo global a la vez que se gesta a través de esas apropiaciones mutuas.

Creo que durante la investigación de tesis de doctorado acerca de las redes de mercadeo, logré dar otro giro importante en mi enfoque investigativo: a través de las prácticas y los discursos de las distribuidoras de productos de empresas multinivel (el ejemplo global más emblemático sigue siendo Amway) pude hacer sentido de conceptos weberianos y bourdieanos que había leído desde mi formación, pero que no había "aterrizado": los referidos al mercado y al capitalismo como cosmos simbólico. Pude entender que estas distribuidoras — mujeres de baja escolaridad y escasa o nula experiencia laboral — no sólo estaban adquiriendo una habilidad de ventas, sino de hecho estaban ingresando a este nuevo cosmos mediante el cual reformulaban su agencia y su ética económica (trabajo y consumo), así como su posicionamiento de género. Autores clásicos de la antropología del consumo, como Mary Douglas o Jean Baudrillard, me resultaron tan valiosos como los autores clásicos de la sociología de la religión. Creo que adquirí una comprensión ampliada del carácter relacional de la producción religiosa y de la necesidad de deconstruir la sociología de la religión como subdisciplina especializada de la sociología.

El descubrimiento de la fuente censal es también otro momento clave de mi trayectoria: esta vez como parte del equipo del *Atlas de la diversidad religiosa en México* (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2007) seguimos la propuesta de Renée de la Torre y Olga Odgers-Ortiz de aprovechar los datos sobre pertenencia religiosa del censo mexicano, que la registraba desde 1898. En este proyecto pude palpar la potencialidad del análisis estadístico de esta fuente tanto en diversas escalas espaciales donde pudimos acercarnos a las distribuciones heterogéneas de los distintos grupos religiosos a lo largo del país, como en un sentido longitudinal, a través del cual pudimos detectar tendencias de cambio religioso. También fue una invitación para instrumentar ese enfoque relacional de lo religioso con otras variables para explicar su cambio: la edad, el sexo, el origen étnico, la intensidad migratoria, la ubicación socioeconómica.

Como consecuencia de este proyecto de estadísticas, varios miembros de la RIFREM nos hemos propuesto como interlocutores del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) para el proceso de diseño de la pregunta sobre pertenencia religiosa en la cédula censal y la integración y mejora continua del Catálogo Nacional de Religiones, a fin de lograr una mayor precisión en esta fuente estadística y una visibilización de grupos religiosos minoritarios y con frecuencia estigmatizados.

El enfoque relacional aplicado mediante análisis estadístico mencionado se volvió central para trabajos posteriores, como la continuación de la encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas en Guadalajara, que hemos repetido durante tres décadas desde 1996 (la cuarta está en preparación), y luego para la Encuesta de Prácticas y Creencias Religiosas en México (ENCREER/RIFREM), realizada en 2016. Para el análisis de esta última nos propusimos Alberto Hernández, Renée de la Torre y yo la conjunción de un equipo que desde distintas regiones del país, distinta especialización en grupos religiosos, distinta trayectoria en dinámicas demográficas, socioeconómicas, étnicas y generacionales que interpretara desde su campo los resultados obtenidos.

La experiencia de análisis estadístico censal, basado en la pertenencia religiosa, resulta un tanto limitada para visibilizar el cambio religioso y el grado de diversidad existente en una ciudad como Guadalajara, donde como he mencionado, la transformación de la pertenencia católica ocurre en dimensiones numéricas mínimas. En 2008 nos propusimos Renée de la Torre, Cintia Castro y yo la realización de un directorio de lugares de culto en la zona metropolitana para dar cuenta de manera más detallada de esta transformación. Esto nos llevó al recorrido por el territorio metropolitano, que desencadenó un nuevo giro en nuestro enfoque de estudio: la toma de conciencia de la importancia del espacio para nuestros análisis. Como consecuencia pudimos acercarnos a la distribución de los lugares de culto como un fenómeno en sí, que a su vez nos permitió acercarnos a los patrones de residencialidad de los creyentes, y en conjunto, a distintas modalidades y estrategias misionales en la conformación de territorios de las

denominaciones religiosas. Pudimos observar en el terreno y en el análisis espacial el papel de los grupos religiosos no católicos en el tejido social que se construye día a día en la siempre creciente ciudad y en la conformación del espacio urbano (Gutiérrez Zúñiga; De la Torre; Castro, 2011).

Puedo decir por último que en estos tiempos me encuentro en uno de esos momentos clave. El contacto con la literatura socioantropológica que propone la necesidad de giros corporal, material y sensorial, y que en la sociología de la religión fundamenta una crítica al "mentalismo" (Birgit Meyer), "espiritualismo" (Meredith McGuire) y "logocentrismo" (Bourdieu) con que abordamos lo religioso me ha abierto nuevas perspectivas críticas al paradigma clásico, a la vez que una revaloración de los estudios de religiosidad popular en Latinoamérica. El trabajo *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo* (2023), que coordiné junto con Nahayeilli Juárez Huet y Renée de la Torre, da cuenta de ello. Mas el cuestionamiento y la exploración continúan a través del diálogo y la interpelación con diversos colegas mexicanos y latinoamericanos.

Considero que en este ejercicio global sobre mi trayectoria, emerge lo que valoro como aportaciones de mi trabajo.

Tal vez sería oportuno subrayar dos rasgos de esa historia: que se ha generado en medio del diálogo colectivo por un lado; y que su traza define un vaivén entre las variadas aproximaciones a través de métodos estadísticos, cualitativos y cartográficos por otro; una trayectoria que puede ser calificada de heterodoxa pero que en la medida de mis posibilidades, ha sido consciente y reflexiva.

Por último, pero no menos importante, me gustaría decir que valoro también como aportación el trabajo que realizo como docente, tanto en cursos y seminarios como en el acompañamiento de procesos de tesis. Contribuir a desarrollar una mirada sociológica de la religión en estudiantes de licenciatura es una labor muy satisfactoria: más en el caso de alumnos y alumnas de posgrado, se ha tratado de verdaderos procesos de mutuo aprendizaje. Varias de estas personas ejercen hoy profesionalmente en este

campo y se han convertido en interlocutoras imprescindibles. Conformo con ellas un círculo que se acrecienta con el tiempo y que muestra lo generosa que es la sociología.

Referencias bibliográficas

ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, André (org.). *En sentido contrario:* Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas. Ciudad de México: CIESAS; Academia-L'Harmattan; IRD, 2012.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina:* para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Ciudad de México: CIESAS; COLJAL; COLEF; COLMICH; UQROO; SEGOB; CONACYT, 2007.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. *La Novela como instrumento de conocimiento para la sociología*. 1989. Tesis (Licenciatura) – Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1989.

_____. *Syncretism and Intolerance in Mexican Catholicism*. 1990. Tesis (Maestría en Sociología Política) – London School of Economics and Political Science, University of London, London, 1990.

_____. *Congregaciones del éxito:* interpretación sociorreligiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara. Guadalajara: El Colegio de Jalisco; Universidad de Guadalajara, 2005.

_____; DE LA TORRE, Renée; CASTRO, Cintia. *Una ciudad donde habitan muchos dioses*. Cartografía religiosa de Guadalajara Guadalajara: El Colegio de Jalisco; CIESAS, 2011.

JUÁREZ HUET, Nahayeilli; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra*. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2023.

Un andar sin rumbo fijo, sin más luz que las preguntas de investigación

Renée de la Torre
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente (CIESAS Occidente) – México

Podríamos decir que una trayectoria de investigación consiste en la concatenación de preguntas. Cuando uno emprende un proyecto, al final surgen nuevas preguntas que guiarán nuevos proyectos. Así es como veo mi trayectoria, como una cadena de preguntas, cuyas respuestas exigen nuevas preguntas.

Mi trayectoria la emprendí con una investigación sobre la Iglesia La Luz del Mundo, una congregación pentecostal mexicana que tiene presencia en distintos continentes y países del mundo, pero cuya sede estaba en mi ciudad Guadalajara en una colonia llamada la Hermosa Provincia. La investigación se hizo al estilo de la clásica etnografía (basada en observación participante de sus rituales, en entrevistas a profundidad con sus creyentes y en análisis de diferentes discursos). En particular yo necesitaba articular la etnografía con un enfoque comunicacional, porque cursaba la maestría en Comunicación. Para ello me planteé salir del estudio antropológico de la cultura y la religión atendidas como un hecho social, para acceder al estudio de la creencia religiosa como un proceso de construcción socio-semiótica de una realidad institucionalizada, ritualizada e interiorizada. Para lograrlo, una parte de la investigación se centró en el proceso de objetivación de una verdad revelada basada en el análisis del discurso institucional, monopolizada por "el Apóstol de Dios y el cuerpo de obispos" que le permitió construir una identidad basada en ser el "pueblo

de Dios" heredero del linaje espiritual del Pueblo de Israel. Este discurso se expresaba en sermones, narrativas, historia oral, y se materializaría en símbolos que constituían el templo, la colonia, la comunidad con rasgos propios de nombrarse, de hablar, de caminar y de vestir. A esta identidad espiritual se añadiría una identidad nacionalista-patriótica mexicana que, por un lado, les permitía diferenciarse de los protestantes extranjerizantes; y por otro lado le permitió actuar y ser reconocido como brazo político del entonces partido único y oficial en México: el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Estos discursos no sólo generaban una identidad *sui géneris* de pentecostalismo patriótico mexicano, sino que cohesionaban una colectividad con sentido de comunidad muy compacta, que a su vez habilitaba el funcionamiento de una institución total donde la comunidad religiosa compartía el mismo territorio habitacional, devocional religioso, laboral y social regulado desde sistemas de estrictas normas y un aparato de vigilancia eficaz — que se acoplaba al concepto de institución total de Erving Goffman (1972). En la escala grupal-comunitaria se atendió el papel de las interacciones entre creyentes de La Luz del Mundo, que a su vez eran "hermanos" de fe, y vecinos de la Colonia Hermosa Provincia. Y en la escala individual me adentré a captar no sólo la manera en que los creyentes cumplían con las normas, sino también en los procesos de resignificación y resistencia subjetivos.

Yo tenía que articular una propuesta teórica basada en el estudio comunicacional de la religión combinado con dos métodos: el análisis discursivo y la etnografía del tiempo sacro y cotidiano. El concepto teórico que permitió articular estos elementos lo encontré en la propuesta de *La construcción social de la realidad* de Peter Berger y Thomas Luckmann (1986), que proponía la relación circular y dialéctica de tres procesos a través de los cuales se construye la realidad social (que abarcaba las dimensiones culturales, lingüísticas y simbólicas con la dimensión del poder). Las tres fases del proceso se constituían por: la externalización, la objetivación y la interiorización. Yo equiparé estos tres momentos de un proceso dialéctico con la dinámica del acto comunicativo que los comunicólogos estudiábamos en

ese entonces bajo el esquema de producción-mensaje-recepción. La teoría de la construcción social de una realidad religiosa me permitió ordenar una compleja realidad en procesos y escalas: la institucional, la comunitaria, la de la vida individual a partir de la vida cotidiana (algo que en el presente reconocemos bajo la metodología de religiosidad vivida).

La transversalidad como principio de la *Eclessia Nostra*

La segunda investigación que estuvo a mi cargo fue la de mi tesis de doctorado, de la cual se derivó el libro *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara* (De la Torre, 2006a). El título mismo trataba de un juego de palabras donde el latín de la ecclesia estructuraba un campo lingüístico que excluía a los laicos; pero la idea de nostra tendía a abrir la idea a una comunidad de cristianos, entendida bajo la premisa "Pueblo de Dios". Durante la investigación me esmeré por entender el funcionamiento de una institución religiosa muy contrastante a la de La Luz del Mundo, con la cual había que construir un modelo teórico muy diferente, principalmente con el reto de poder describir el funcionamiento de su institución: la diócesis. Se trataba de entender la complejidad de la gestión de la diversidad de formas de creer y acción pastoral diferenciadas y confrontadas en la unidad de la diócesis, y no de caer en el simulacro de su uniformidad y cohesión. Mi interés entonces era dar cuenta del impacto de las identidades católicas (muy diferentes e incluso opuestas entre sí) tanto al interior como en la acción cívica-política de los laicos. Entre las principales asociaciones estaban las sociedades tradicionales articuladas en la Acción Católica y en movimientos de corte conservador y ultra conservador como es el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), las progresistas comunidades eclesiales de base promovidas por los teólogos de la liberación, la Renovación Carismática en el Espíritu Santo que creaba un puente con el pentecostalismo local, e incluso algunos movimientos más heterodoxos que se encontraban en los márgenes como Católicas por el Derecho a Decidir y Barrios Unidos en Cristo. Todos estos movimientos

de inspiración católica jugaban un rol cívico-político en una coyuntura en México, siendo un país altamente laicizado, estaba transitando hacia la democracia (después de 70 años de unipartidismo y de partido oficial).

La democracia no fue un triunfo de partidos, sino un triunfo desde la sociedad civil que representaba un terreno de acción política autónomo, pero en intersección con la religión, el mercado y el Estado. En una ciudad como la de Guadalajara, donde el catolicismo gozaba de hegemonía y de estatus de mayoría, los agentes sociales no partidistas, tanto de izquierda como de derecha, actuaban por la democracia desde una conciencia social católica. Para captar esta realidad había que atender el catolicismo no desde su epicentro institucional ni desde la jerarquía, sino desde un lugar de efecto de intersecciones dinámicas. Para ello me fue muy útil el concepto de institución transversalizada aportado por Félix Guattari (1976, p. 101), para quien

> La transversalidad es una dimensión que pretende superar los dos *impases*, el de una pura verticalidad y el de una simple horizontalidad; tiende a realizarse cuando una comunicación máxima se efectúa entre los dos niveles y sobre todo en los diferentes sentidos.

Mientras Pierre Bourdieu (1971) había definido el campo religioso centrándose en el monopolio de la gestión de los bienes de salvación detentados por especialistas rituales, Guattari me abría la salida para no centrar mi estudio en el control de los recursos y en la valoración, aceptación de dicho control, como forma de operar el poder. El concepto de transversalidad institucional me dio la clave para pensar también en las transformaciones que venían desde otros lugares, incluso de aquellos que la iglesia desvaloraba como herejía.

> Me refiero a "los otros" que no estaban inmerso en el jugo del poder eclesial: movimientos laicos que aún cuando estaban formalmente fuera de la institución, tenían repercusiones internas a través de sus acciones en la definición y en el diseño de

> estrategias de la institución católica y en los patrones culturales-ideológicos del ser católico (De la Torre, 2006a, p. 132).

La transformación se veía no solo desde el impacto de las reglas que provenían del centro a la periferia, sino desde la interacción de actores que la afectaban y transformaban desde distintos puntos periféricos.

Por otro lado, la conceptualización de espacio secular como impermeable a lo religioso tampoco me era conveniente. Si bien la propuesta de campo especializado de Bourdieu me daba pautas para entender la acción del *habitus* religioso o ideológico, había que girar su propuesta ya no privilegiando la posición de los actores en las estructuras sociales, sino subrayando las trayectorias de su formación religiosa en los puntos de intersección de su actuar sociopolítico. Fue en el libro de entrevistas que Loïc Wacquant le hizo a Pierre Bourdieu (1995) donde encontré una salida metodológica a su propia teoría de los campos especializados. Salir de la iglesia y estudiar en el lugar donde empieza y termina un campo especializado que propone como "el espacio de interacción es el lugar en que se actualiza la intersección entre diferentes campos" (Bourdieu; Wacquant, 1995, p. 194). La concreción de la intersección la detecté en la pugna por la redefinición de la defensa de los derechos humanos.

De la identidad a las identificaciones creyentes

En 1994 un equipo de investigadores emprendimos el estudio de las dinámicas de recomposición y cambio religioso en la ciudad de Guadalajara. Los datos arrojados por el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de 1990 (que incluye una pregunta sobre pertenencia religiosa) mostraban la preponderancia católica (de más del 90%). Pero más allá de esa aparente continuidad, nuestros estudios etnográficos permitían reconocer cambios que ocurrían bajo la epidermis de la identidad católica. A ello le llamamos "identificaciones creyentes" distinguiéndolo de la identidad de pertenencia. Ello nos orientó a diseñar preguntas que permitieran

acceder a la "religiones invisibles", es decir que le dieran voz a las distintas recomposiciones heterogéneas e incluso heterodoxas que estaban teniendo lugar incluso al interior la homogeneidad de la pertenencia al catolicismo.

En 1996 aplicamos la primera encuesta sobre creyentes y creencias religiosas en Guadalajara. Posteriormente este estudio se replicó cada 10 años, en 2006 y en 2016, permitiéndonos atender de manera longitudinal los cambios religiosos que experimentan los habitantes de la ciudad desde una perspectiva estadística, con apoyo de un muestreo aleatorio que brinda representatividad numérica significativa del total de su población (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2011a). El valor de estas encuestas fue aportar datos que permitieran atender el cambio religioso más allá de las pertenencias comúnmente medidas por las encuestas censales. La propuesta era evidenciar las identificaciones de los creyentes con postulados creyentes, imaginarios, valores y prácticas religiosas de distinta índole, que en muchas ocasiones no corresponden con los lineamientos institucionales.

Estas encuestas que realizamos en 1996 (Fortuny, 1999), 2006 (De la Torre *et al.*, 2014) y 2016 (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2020) nos han permitido dar cuenta de que el cambio religioso es resultado de trayectorias de movilidad religiosa, que constantemente erosionan fronteras fijas y estáticas de identidad institucionalizada. Concluimos que los rasgos más sobresalientes del cambio han sido: la pérdida de obligatoriedad de las religiones y sus instituciones; la creciente individualización y la desinstitucionalización que se hace patente en las creencias y prácticas religiosos, en las explicaciones del mundo, y en la jerarquía de valores morales que en conjunto marcan la pauta de lo que se acostumbra llamar "religiosidad a mi manera".

En 2006 Cristina Gutiérrez Zúñiga y yo replicamos la encuesta, y rediseñamos algunas variables que nos permitieran avanzar en la búsqueda ya no sólo de tendencias individuales, sino de modalidades grupales al interior de las adscripciones nominales. Para lograrlo nos nutrimos del análisis de *clusters*. En 2016 avanzamos a identificar modelos de identificación religiosa, inspirándonos en los resultados previos del análisis de *clusters* (conglomerados de variables).

Por ejemplo, el abanico de identificaciones se abrió cuando definimos cinco grupos: católicos incluyentes, católicos conservadores, católicos moderados, católicos nominales e indiferentes sin iglesia (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2012a). Al interior de estos grupos pudimos contemplar subgrupos que permitían atender las recomposiciones dentro de las categorías de adscripción, pero también apreciar las confluencias más allá de la pertenencia (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2020).

Las encuestas de Guadalajara sirvieron como modelo de otras dos encuestas en México: en Aguascalientes y en la colonia del Ajusco en la ciudad de México. Esto habilitó un estudio comparativo de las tres encuestas, y de éstas con los resultados de una encuesta mundial — el Programa Internacional de Encuestas Sociales (ISSP) — aplicada en 2008 en cuarenta países, que incluyen a México (De la Torre *et al*., 2014). Nuestra participación en el diseño de la prueba piloto permitió la comparabilidad de México con otros países.

Cartografía: trazar la lógica territorial de la diversidad religiosa

A partir de 2004, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Cintia Castro y yo emprendimos un levantamiento cartográfico de lugares de culto no cristianos en la ciudad de Guadalajara. Ello nos permitió contar con una perspectiva territorial que ha sido insumo complementario de los estudios cualitativos y cuantitativos. Primero se realizó un directorio de los lugares de culto mediante recorridos que cubrieron los cuatro principales municipios que componen el área conurbada (Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá). Después se realizó un estudio de seguimiento histórico de la presencia pública de las diferentes religiones en la ciudad a lo largo del siglo XX, a partir de una revisión exhaustiva del periódico *El informador* (Gutiérrez Zúñiga; De la Torre; Castro, 2011). En 2007 terminamos los recorridos del levantamiento censal y logramos identificar la existencia de 449 lugares de culto con sus respectivas fichas y fotografías y aplicamos 308 cuestionarios, después de

haber recorrido un total de 998 áreas geoestadísticas básicas (AGEBs) de las 1.114 en que se divide el área metropolitana de Guadalajara. Las cartografías religiosas permitieron ver la diversidad religiosa que permanecía oculta tras los datos censales. Además, se analizaron los patrones institucionales de concentración territorial en la ciudad mediante herramientas de análisis geográfico y de cartografías para cada una de las denominaciones detectadas. Por último, realizamos un estudio para medir la distancia entre la residencia de la feligresía y los lugares de culto de distintas denominaciones no católicas en la ciudad. Se basó en realizar preguntas a los asistentes a servicios religiosos para conocer la distancia y tiempos de traslado entre la residencia y el templo, y el acoplamiento subjetivo entre identidad, asistencia a los servicios y pertenencia religiosa. Con ello pudimos detectar que las diferentes denominaciones promovían distintos modelos de identidad, con diferentes patrones de distancia residencial entre los servicios religiosos que no podían ser captados por herramientas geográficas como los *buffers*. Los resultados apuntaban a reconocer diferentes grados de compromiso y exclusividad para con la congregación religiosa (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga; Castro, 2011). Recientemente publicamos un nuevo trabajo colectivo sobre la expansión que han tenido en Guadalajara distintas espiritualidades heterodoxas, y de nuevo tanto la etnografía de grupos que no encuentran representatividad en los censos y encuestas como el esfuerzo para hacerlas visibles en el espacio han sido fundamentales (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2026).

Encuestas para visibilizar la diversidad religiosa en México

Con la motivación de indagar sobre la manera en que se estaba experimentando el cambio religioso en México, me ha tocado liderar diferentes proyectos nacionales y colectivos que buscan atender las dinámicas de la reconfiguración de las identidades religiosas, en relación con dos realidades: las reconfiguraciones territoriales comparando regiones y los cambios identitarios comparando actitudes hacia las creencias, prácticas y valores

en cuatro grupos religiosos que son los más representativos de la diversidad religiosa en México.

México es un país con mayoría católica, pero experimenta una veloz transformación del campo religioso en los últimos años. El cambio religioso se experimenta en un descenso de la población católica, un ascenso de religiones no católicas (en especial cristianas y evangélicas) y en el aumento de la desafiliación religiosa. Pero no solo se limita a estos indicadores, sino que el cambio incluye la tendencia a la desinstitucionalización y la individualización de las creencias provocadas por la secularización contemporánea. Ello significa que cada vez más la religiosidad se practica fuera o en los márgenes de las instituciones o religiones.

Desde hace dos décadas varios investigadores mexicanos, dedicados al estudio de la religión en México (del cual he sido coordinadora de diferentes proyectos) hemos conformado una Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM),[1] desde la cual hemos impulsado y participado en proyectos de investigación de escala local y nacional que aportan una visión de conjunto sobre las dinámicas tendientes a la diversidad religiosa y a las recomposiciones que el campo religioso está experimentando debido a las transformaciones en los modos de creer y practicar en México.

Un síntoma de esta transformación ha sido la diversificación de religiones. La tendencia de este cambio de adscripción religiosa ha sido detectada por los resultados censales que aporta INEGI cada década. Un equipo de investigadores de RIFREM colaboró con INEGI en el diseño de la pregunta y del catálogo de religiones para optimizar esta herramienta censal. Posteriormente (en 2004), se emprendió un proyecto nacional denominado: "Perfiles y Tendencias del cambio religioso en México 1950-2000". Ese

1 La RIFREM es una de las redes académicas más consolidadas a nivel nacional. Ha realizado 25 encuentros anuales. Cuenta con más de 400 participantes registrados. Es presidido por un Consejo en donde participan investigadores reconocidos en el tema. Ha sido la plataforma de diferentes proyectos colectivos con repercusiones nacionales e internacionales, así como de más de 20 publicaciones colectivas.

proyecto fue financiado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONACYT), coordinado por Olga Odgers-Ortiz y Renée de la Torre y logró convocar a un equipo de 20 especialistas destacados en la temática para analizar los resultados estadísticos y cartográficos a partir de los datos arrojados por los Censos de Población y Vivienda organizados por el INEGI en 2000, desde perspectivas socioculturales que explicaban los contrastes regionales y los perfiles de los grupos religiosos de acuerdo a sus propios rasgos (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2007).

Este proyecto se encargó de armar las bases de datos a nivel municipal (que hoy están disponibles de manera pública en internet y en un CD), de realizar análisis estadísticos para atender los cambios y crecimiento por décadas, entender la distribución demográfica de las diferentes religiones y las tendencias geográficas que territorializan el cambio religioso. También permitió hacer un diagnóstico de la fuente censal, sobre todo de la pregunta y del catálogo de religiones, y de colaborar con el INEGI (la institución encargada del Censo) en la actualización del catálogo y el mejoramiento de la variable religiosa que fue aplicada en el Censo 2010 y en 2020. Esta colaboración entre académicos e una institución de gobierno ha permitido tener datos que permiten cada vez más visibilizar las tendencias a la diversidad religiosa, introduciendo otras categorías y mejorando la pregunta, pero también ha permitido reconocer aquellos fenómenos que no son detectados por la pregunta censal y proponer otras herramientas metodológicas para captarlos (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2017a). Un aporte importante de los datos censales es trazar las tendencias de crecimiento de las distintas denominaciones y tendencias religiosas, así como establecer sus estrategias territoriales a través del uso de herramientas geográficas que permiten realizar cartografías y con ellas observar tendencias misioneras de regionalización en el territorio nacional (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2015).

ENCREER: complementar las tendencias con una encuesta nacional

En 2016 volvimos a convocar a más de 40 investigadores para realizar un ejercicio estadístico que combinó una cobertura nacional, pero que a la vez ponía atención en los reacomodos transversales y las movilidades que experimentan las diversas denominaciones, que reconocíamos que no podían ser captadas por la pregunta censal. Nuestro acercamiento optó por el diseño de una encuesta que lleva por nombre Encuesta Nacional de Creencias y Prácticas Religiosas en México, ENCREER, y fue realizada por RIFREM en 2016. Esta encuesta goza de una representatividad estadística a escala nacional, que nos permitiera analizar grupos comparables a escala regional (en cinco regiones con perfiles específicos de composición religiosa); conocer perfiles y comparar cuatro grupos religiosos (católicos, evangélicos y pentecostales, bíblicos diferentes de evangélicos y sin religión), y contar con representación demográfica para garantizar los análisis multivariados (por grupos de edad, sexo, condición rural-urbana, etnicidad, nivel educativo y económico).[2]

Posteriormente (de 2017 a 2018) se consiguió apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) para realizar una segunda etapa del proyecto "Reconfiguraciones de las identidades Religiosas en México". Recibió apoyo también de CONACYT. Fue coordinado por Alberto Hernández, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre. De este proyecto se derivó la publicación de la colección *Reconfiguración de las identidades religiosas en México: análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016* (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga; Hernández, 2020) que consta de cuatro

2 Este proyecto obtuvo financiamiento del fondo de apoyo a redes temáticas de CONACYT y se gestionó desde El Colegio de la Frontera Norte. El informe de resultados estadísticos fue publicado (en versión inglés y español) en un cuadernillo de difusión Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016 (RIFREM, 2016). Ver Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2016, que se encuentra disponible en: http:/www.rifrem.mx/. Consultado el: 1 sep. 2026.

tomos: I. *Creencias, valores y prácticas religiosas* (De la Torre, 2020a); II. *Diversidad religiosa* (De la Torre, 2020b); III. *Geografías de las creencias* (Gutiérrez Zúñiga; Hernández, 2021); y IV. *Demografías religiosas* (Gutiérrez Zúñiga, 2021).

Religiosidad popular como anclaje de las nuevas formas religiosas

El estudio de la religiosidad popular ha sido una agenda de investigación presente en mi trayectoria. En 2012 publiqué un libro titulado *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Decidí llamarle así debido a que religiosidad nómada apela a apreciar los cambios culturales introducidos por la globalización, la migración, las mediaciones tecnológicas, y la cultura de consumo en interacción hibridatoria con la religiosidad popular (como son las apariciones marianas, los cultos a figuras católicas, los rituales y peregrinaciones tradicionales, el chamanismo indígena, el curanderismo popular, etcétera). Durante una investigación itinerante de cultos que sucedían fuera de los templos pude constatar la presencia de las llamadas nuevas formas religiosas que interactuaban e hibridaban a los cultos tradicionales conocidos como religiosidad popular, como son las apariciones, las devociones católicas, los rituales, fiestas, danzas, procesiones y peregrinaciones.

El término de nomadismo lo elegí para designar una nueva condición posmoderna que hace referencia a la movilidad y la itinerancia de la condición humana contemporánea. A diferencia de otros autores que han hecho énfasis en el individualismo y en la producción de "religiosidades postradicionales", decidí retomar el concepto de nomadismo vinculado con el neotribalismo posmoderno desarrollado por Michel Maffesoli (2004), para quien el desarraigo, el vacío, la anomia y la pérdida son vectores del retorno y el renacimiento de formas de asociación tribales. Por tanto, el nomadismo apela a la búsqueda espiritual, pero paradójicamente también al retorno de renovadas fraternidades y solidaridades.

Posteriormente, retomé la categoría *in between*, traducida como "entre-medio" y aportada por el antropólogo Homi Bhabha (2011) para entender la interacción de las recomposiciones de la religiosidad popular latinoamericana, en las cuales se renuevan las tradiciones, a la vez que dotan de anclaje tradicional y socializan las espiritualidades emergentes (De la Torre, 2012a).

Las religiosidades latinoamericanas se colocan en un espacio umbral donde se encuentran y se redefinen constantemente la tradición con los movimientos espirituales emergentes (De la Torre, 2013), las producciones seculares de lo sagrado con las religiones y las tradiciones instituidas, los polos institucionales que confieren estructuras de autorización y reconocimiento con las reformulaciones subjetivadas, corporalizadas y emocionales de lo sagrado (De la Torre, 2014a). Es un concepto que propone una manera de estudiar los reacomodos religiosos contemporáneos, atendiendo de manera transversal las rupturas en las continuidades, y las continuidades en las rupturas. Este concepto invita a atender lo nuevo en su interacción con la religiosidad tradicional, no sólo para contribuir a la conservación del patrimonio cultural, sino que también para establecer anclajes de continuidad a los cambios culturales y a las espiritualidades emergentes. Es decir que enlaza las producciones modernas de la creencia con una continuidad de memoria y tradición religiosa como lo había propuesto la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (1993).

Las religiosidades nómadas, entonces, se refieren al estudio de los productos híbridos, resultados de la intersección entre la religiosidad popular y las nuevas formas de la religiosidad contemporánea. Por ello el concepto traza un horizonte de investigación que plantea retomar la interacción entre la tradicionalización que la religiosidad popular hace de las nuevas formas de religiosidad contemporánea (sobre todo creencias seculares, *new age* y neoesotéricas); así como la transformación que estas nuevas matrices generan en la translocalización y resemantización de sus rituales, símbolos, especialistas sagrados, etc.

Por su parte, se concibe la religiosidad popular como una tradición cargada de memoria, de relaciones de dominación y resistencia de clase y de identidad; pero a la vez en constante renovación por sus usos heterodoxos. Esto sucede ya que aun las tradiciones están mediatizadas por las industrias culturales, las tecnologías de la información y las redes sociales; son continuamente mercantilizadas por la publicidad y el turismo; se adoptan y adaptan a los procesos de transnacionalización provocados por las diásporas y por lo tanto son constantemente transportadas y relocalizadas en nuevos contextos geográficos y culturales para generar localidad. En resumen, son constantemente recurridas como anclajes de continuidad por las religiosidades nómadas. Esto lo analice en distintos casos en torno al papel que el símbolo de la Virgen de Guadalupe es instrumentado como un emblema identitario de etnicidad y nación en los Estados Unidos (De la Torre, 2015, 2017a). Pero, sobre todo, ha sido relevante reconocer que lo tradicional — como anclaje de lo local — aparece siempre inmerso en la globalización, ya que esta genera la interacción y el intercambio entre marcos culturales distantes, emergentes, globales y exógenos.

He resaltado que se recurre a la religiosidad popular para incorporar nuevas modalidades y para renovar tradiciones. No se ve una ruptura, sino una renovada necesidad de continuidad donde quepan las transmutaciones culturales contemporáneas. En la religiosidad popular se han generado novedosas mixturas sincréticas entre varios sistemas religiosos. Por ello es el lugar de resistencia por excelencia, pero también de innovación creativa de sus rituales, sus mitos y sus símbolos. En diferentes trabajos me he concentrado en mostrar diferentes hibridismos entre religiosidad popular y nuevas formas de lo religioso como son: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo y el neochamanismo, algunas tradiciones indígenas vinculadas al animismo y la magia, las danzas rituales sincréticas herederas de las culturas de conquista y las resistencias prehispánicas, el catolicismo milagrero en torno a la devoción a los santos y vírgenes, y las peregrinaciones y fiestas religiosas. En conjunto, estos estudios muestran que la religiosidad popular sigue vigente porque brinda

anclajes de larga duración y retradicionalización colectiva a las nuevas formas nómadas de la espiritualidad subjetivizada, como son la matriz nueva era, la nebulosa esotérica y la religiosidad carismática.

Entre las prácticas estudiadas se puede revisar el nuevo papel de las apariciones guadalupanas en lo que el antropólogo francés Marc Augé (1993) ha definido como "no lugares", como son: la aparición de imágenes de la Virgen de Guadalupe en las carreteras, las vías periféricas, el metro, las casetas telefónicas e incluso en los platos de microondas. El análisis me llevó a reconocer que su manifestación transforma estos lugares anónimos en lugares de identidad, relación y enraizamiento (De la Torre, 2011).

La migración se acompaña del culto a santos tradicionales pues ofrecen protección y anclajes territoriales en pasajes de frontera y lugares de destino. Estudié la devoción a Santo Toribio Romo, un santo mártir de la Guerra Cristera (1926-1929), que fue resignificado como santo patrón de los migrantes (De la Torre; Guzmán Mundo, 2010; De la Torre, 2008a).

He constatado la refuncionalización de los saberes de yerberos y curanderos en la industria cultural, que promueve novedosos consumos neoesotéricos mediados por los medios de comunicación y por comercios de venta de productos y servicios mágicos en la ciudad de Guadalajara (De la Torre; Mora, 2001). En estos espacios se pueden apreciar los efectos de sentido y de descontextualización de lo tradicional y su hibridación con las matrices de espiritualidad holística y nueva era a partir de las mediaciones de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICS) (De la Torre, 2006b).

Otro de los anclajes más importantes es el sistema de fiestas religiosas en México (que incluye peregrinaciones y procesiones), ya que a lo largo de cinco siglos ha permitido que se mantengan las tradiciones mestizas, con su raigambre indígena y su expresión española (De la Torre, 2016a). Si bien el catolicismo popular es una religión patrimonial donde se ha transmitido la memoria y ha perdurado la tradición viva, no se puede ignorar el hecho de que es también una práctica de creatividad lúdica donde se da cita la transformación y la reinvención cultural. En las fiestas patronales

(tanto en los ranchos y pueblos, como en las ciudades) se mantiene una negociación permanente entre valores y sistemas aparentemente opuestos que conforman nuestra cotidianidad: la cultura con raigambre indígena y la colonial católica; la tradición y el espectáculo de masas; la pertenencia a un lugar y la movilidad y transnacionalización, que permiten conjugar lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo distante (De la Torre, 2016b).

Otra de las transformaciones actuales que vive la religiosidad popular y que marca nuevas tendencias de las formas en que se vive, expresa estéticamente y manifiesta lo religioso en la actualidad es lo que denominé como ultra-barroco, que funciona mediante la clonación de imágenes y que produce su descentramiento eclesial (De la Torre, 2016c). Recién acabo de terminar una investigación sobre altares domésticos y religiosidad vivida, y la investigación con más de 20 casos me mostró que los altares no solo son procurados para continuar con la herencia ritual familiar católica, sino también por aquellos cuyas espiritualidades carecen de templo, ya que los altares proporcionan un montaje material para plasmar y experimentar la espiritualidad individualizada tan en boga en la posmodernidad (De la Torre, 2021b).

Las mediaciones también traen consigo lo que he denominado como "videogracia" en distintos escenarios religiosos. La videogracia es la mediación donde las nuevas tendencias comunicativas van desplazando el valor de la escritura y la palabra (De la Torre, 2018). Me he enfocado en el análisis de ambas tendencias pues atraviesan, modulan y modelan nuevas maneras de vivir lo religioso cada vez más mediadas por los nuevos soportes de la transmisión cultural de las TICS y las industrias culturales, que imponen un nuevo régimen de la imagen y de la visibilización de lo religioso al margen de los soportes institucionales y adoptando significantes propios de mundo mediático y digital, como son los televangelistas, los *couchings* espirituales, el catolicismo DJ en una discoteca, los conciertos de rock cristiano, la incorporación de los *realitiy shows* como formas de difusión del testimonio de conversión, etcétera.

Lo tradicional acompañando la transnacionalización

Uno de mis ejes de interés ha estado concentrado en describir etnográficamente y analizar los procesos y los efectos dinámicos de transnacionalización que experimentan las religiones conocidas como "tradicionales" en tiempos de la globalización. Este tema lo emprendí en 2004 en el marco de un proyecto con Kali Argyriadis, donde buscábamos atender las dinámicas de relocalización de religiosidades vernáculas afro e indoamericanas practicadas en México.[3]

A partir de los estudios antropológicos situados en contextos tradicionales se localizaron e identificaron los procesos de circulación e intercambio que las prácticas tradicionales estaban teniendo con culturas transnacionales (turismo, migración, mercantilización, circuitos *new age*, medios masivos de comunicación e industrias culturales). En mi caso personal, mi estudio partió de la etnografía de un grupo de danza ritual conchera azteca, devotos de la Virgen de Zapopan, Jalisco (De la Torre, 2008c, 2009a), pero que por ser considerado el más tradicional atraía a buscadores espirituales para aprender las sabidurías consideradas ancestrales y autentificar nuevos movimientos religiosos.

La primera fase del trabajo fue dar cuenta de los vaivenes históricos de las danzas conchero aztecas que influyeron en sus transformaciones estéticas e identitarias (De la Torre, 2008b). Si bien las danzas fueron resultado de la cultura de conquista que por una parte las incorporó al sistema de las festividades católicas, también fue una expresión barroca de resistencia e imaginación para mantener simuladamente elementos de su cosmología indígena. Posteriormente, a inicios del siglo XX, fueron retomadas

3 De 2004 a 2007 participé en un proyecto colectivo con Kali Argyriadis, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez Huet sobre "Translocalización y relocalización de las religiones (a partir de México)". Contó con el aporte de CIESAS, del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y del Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD). Aquí surgió un estudio comparativo entre danzas concheras y santería cubana que se puede consultar en Argyriadis y de la Torre, 2007.

por el nacionalismo cultural mexicano como una expresión de la herencia prehispánica. En estas indagaciones el análisis de fotografías cobró mucha importancia para reconstruir la memoria de la estetización de la danza, debido a que sus narrativas reproducían el imaginario de herencia de los ancestros (De la Torre, 2007, 2011).

En un segundo momento emprendimos un nuevo proyecto que tenía en la mira la transnacionalización y la relocalización de religiones indo y afroamericanas. El proyecto incluía un antropología colaborativa y multisituada basada en misiones etnográficas que permitieran hacer una cartografía de las redes espirituales a escala transnacional.[4] Para ello se diseñó una metodología para las redes espirituales que detectara los circuitos de la neomexicanidad transitados por los buscadores espirituales (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2011b), reconociendo los nodos en la red (una aportación metodológica que se concretó en agentes nodales, lugares nodo, ceremonias claves) que nos permitieron identificar los puntos de confluencia, y de ahí trazar las alianzas que tejen las conexiones que articulan la red en intercambios rituales y simbólicos que ocurren entre estos grupos y las redes más amplias de carácter internacional.

El trabajo de campo consistió en misiones etnográficas que seguían las rutas de la tradición conchera, llevada por agentes claves de la red de espiritualidad holística hacia sus lugares nodos (escuelas, *ashrams*, calpullis, centros y escuelas holísticas) en contextos transnacionales. Tuvimos que diseñar una metodología de redes transnacionales basada en operacionalizar puntos articuladores de la red en agentes, lugares y ceremonias nodales (Argyriadis *et al.*, 2012). Para ello se siguieron los viajes de agentes nodales que con su andar tejían las rutas de los circuitos espirituales, que nos permitieron trazar sus conexiones y alianzas y observar y registrar los procesos de translocalización y de relocalización de algunas prácticas

4 Este proyecto de carácter transnacional fue codirigido por Kali Argyriadis y Renée de la Torre. Inició en 2008 y terminó en 2011. Recibió financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación (ANR) (Francia) y de CONACYT (México).

religiosas de diferente índole. Una reflexión crítica poscolonial sobre los avatares organizativos de este proyecto, que conjuntaba investigadores europeos, africanos y latinoamericanos, se puede consultar en: Argyriadis, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2016.

Junto con Cristina Gutiérrez Zúñiga, estudié la transnacionalización de las danzas conchero aztecas. La investigación arrancó a partir de la etnografía a profundidad, basada en la observación participante, de un grupo tradicional de danza conchera azteca, devotos de la Virgen de Zapopan (De la Torre, 2016d). Ello nos permitió establecer los vínculos con otros grupos de carácter transnacional que se llevaban la tradición para practicarla, resignificarla y enraizarla en otros contextos lejanos y en circuitos ajenos a los tradicionales. Entre ellos, seguimos sus vínculos con el circuito espiritual de "los Reginos", un movimiento híbrido tibetano-nueva era-conchero (De la Torre, 2012b). Mapeamos grupos nativo americanos y chicanos ubicados en la frontera oeste de México/Estados Unidos (Tijuana, Los Ángeles, San Diego, en California, y Taos, en Nuevo México) (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2012b) y en sitios arqueológicos (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2011c), donde sus ceremonias se cruzan con lógicas patrimoniales, turísticas y de rescate de las tradiciones prehispánicas (por ejemplo los Guachimontones, el Ixtépete y Teotihuacán, Chichen Itzá). Hacia los circuitos de neomexicanidad que se dirigen hacia la reconquista de Europa. Visitamos España (Valencia, Zaragoza y Santiago de Compostela), donde una comunidad de *new agers* fundó la primera mesa de danza conchera en Europa. Se autodenominaron "hispanecas" y se apropiaron de la tradición conchera para recuperar sus raíces "pre-hispánicas" (celtas, judías, musulmanas, vigentes antes de la unificación de las Españas en el siglo XV por los reyes católicos) (De la Torre, 2012c). E incluso recorrimos su paso por nuevos territorios imaginados y practicados en las redes de la *web* (De la Torre; Campechano, 2013).

El principal producto que aportó este proyecto es el libro *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchera azteca* (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2017b). El estudio de la transnacionalización

de las danzas nos permitió reconocer su capacidad holística y transversal a otras temáticas de actualidad que se ven entreveradas con la práctica ritual. Estas son: el patrimonio cultural y el nacionalismo; las problemáticas de frontera y la diáspora mexicana; el surgimiento de naciones espirituales desde los márgenes del Estado; las nuevas espiritualidades alternativas como el *new age*, con sus usos terapéuticos en la red neopagana denominada Camino Rojo; y las prácticas religiosas en tiempos de internet.

Religión es política aún en el México laico

Otro eje de interés a lo largo de mi trayectoria de investigación y que está presente en varios de los temas que abordo y analizo en mis publicaciones desde la década de 1990 ha sido el de la relación entre religiones y política en México. Este tema va de la mano con distintas preocupaciones:

1) La siempre dinámica y complicada división de esferas que garantizan la no inclusión de lo religioso en la política y el mantenimiento de la laicidad. Investigar el marco de las relaciones iglesia(s)-Estado, considerar el papel que la religión ha jugado históricamente en relación con el Estado, reconocer el marco legal que norma las relaciones entre Estado e iglesias, y establecer los grados y modalidades de laicización y los alcances de la religión en los asuntos de orden público y político.
2) El avance de grupos religiosos conservadores y de derecha que amenazan continuamente a la democracia, a la libertad de conciencia y sus consecuencias, y a las demandas de derechos humanos que apelan a las libertades individuales. En este sentido, es importante llevar el pulso de la posición que ocupan y ejercen diferentes grupos religiosos conservadores en el poder político. Esto lleva a preguntar ¿cómo se relacionan las iglesias y movimientos religiosos con: a) los valores públicos; b) las formas de organización social; c) las actividades e instituciones públicas y gubernamentales; d) su posicionamiento ideológico en términos de

hegemonía o subalternidad que ocupan las principales variantes de las instituciones religiosas; y e) su relevancia o carácter normativo sobre las conciencias de los ciudadanos?

En los últimos años se ha vivido en México una recomposición del papel que han jugado los grupos religiosos en la esfera pública, así como en la redefinición de la laicidad. Junto con la caída del PRI, que enarboló un proyecto de Estado jacobino e incluso anticlerical, la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) le permitió a la institución católica ganar importancia como una institución política y participar en el Estado con mayor libertad para actuar en el espacio público y para intervenir en decisiones de gobierno. Durante la primera década de los años 2000 la Iglesia, a través de su jerarquía y de sus movimientos de seglares, fue recuperando espacios que la modernidad (vía la secularización) le había quitado. Fue conquistando nuevas eclesiosferas que se localizan en el terreno público-político de la nación mexicana.

Esta agenda estuvo presente desde que realicé mi tesis de doctorado sobre la diversidad del catolicismo en México, en la cual uno de los ejes de interés era la acción cívica de grupos católicos de corte conservador que realizaban campañas para oponerse a políticas públicas que contravenían sus principios morales o bien para extender estrategias para colocarse en puestos claves de gobierno.[5]

Posteriormente, un proyecto importante que continuó con esta línea de interés fue el realizado con Juan Manuel Ramírez Sáiz sobre "El asociativismo político en el Área Metropolitana de Guadalajara. El caso de los grupos conservadores de Derechos humanos y educación cívica, 1990-1998". Este proyecto formó parte de un proyecto nacional sobre sociedad civil y gobernabilidad, a cargo de Alberto Olveda y financiado por la Fundación

5 El abordaje de la recomposición de alianzas y de las tensiones que ocasiona la participación de los católicos en la política se puede encontrar en varios capítulos contenidos en De la Torre, 2006a.

Ford. De este proyecto se derivaron varias publicaciones que abordaban diferentes temas en específico: la acción y los alcances de los movimientos cívicos conservadores (Ramírez Sáiz; De la Torre, 2005), la tensión de los intereses de los grupos conservadores con la defensa de los derechos humanos (De la Torre, 2005), la complicidad de los jerarcas católicos con los gobiernos de derecha (como ocurrió en las explosiones del 22 de abril de 1992 en la ciudad de Guadalajara) (De la Torre, 2004); las cruzadas morales al acecho de los contenidos de los medios de comunicación (De la Torre, 2006c); las distintas maneras en que los obispos católicos se colocaban e instrumentaban el discurso de los derechos humanos y las tensiones y conflictos internos que ello generaba (De la Torre, 2008d); las campañas morales que incurrían en la censura del arte, como fue el caso del atropello de la libertad de expresión artística perpetuado a la obra gráfica de "la Patrona", donde aparecía un dibujo de Marilyn Monroe en la tilma de Juan Diego (Ramírez Sáiz; De la Torre, 2009a, 2009b); siempre inspirados por la doctrina social cristiana del catolicismo.

En diferentes trabajos abordé el análisis de la balanza del quehacer público de la Iglesia Católica a finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Atendiendo su actuar como contrapeso de la democracia, la secularización, los derechos y libertades individuales.

Un tema que ha estado relacionado tiene que ver con la necesidad de entender la manera en que los católicos creyentes evalúan el quehacer y se imaginan el deber ser de la Iglesia Católica en el ámbito público de México. Este tema aborda la secularización desde el ámbito subjetivo. Para ello he analizado diferentes encuestas que nos permiten atender la distancia entre los preceptos, dogmas y posturas morales de la jerarquía y la de los fieles comunes. En un artículo analicé los datos de la encuesta realizada por Católicas por el Derecho a Decidir para conocer la distancia que existe entre las preocupaciones de la jerarquía por lograr visibilidad en el ámbito público e influencia sobre la vida política de la nación y la opinión de los católicos. Lo que detecté fue que existen dos realidades que nos hablan de una secularización paradójica hecha de contrastes y desencuentros (De la Torre,

2008e). Por un lado, cada vez más la necesidad de empoderamiento de la jerarquía pareciera alejarse de los problemas que les aquejan a los creyentes. Mientras que los obispos católicos opinan sobre cualquier asunto concerniente a la política y desean intervenir en las decisiones electorales del país, la mayoría de los mexicanos católicos aspiran a que la Iglesia Católica sea una institución que los respalde frente a los abusos que experimentan en un mundo cada vez más deshumanizado y voraz. Mientras los jerarcas se empeñan en construir grandes santuarios para promover una religiosidad de masas, los católicos quisieran que la iglesia fuera solidaria con los problemas que están enfrentando en su vida cotidiana, que los ayudara a enfrentar los problemas que sufren los niños de las calles, los problemas de salud, de falta de educación, e incluso que construyeran más iglesias para que lleven a cabo su misión evangelizadora y litúrgica; mientras los jerarcas se esmeran en endurecer la doctrina moral y en custodiar la perpetuación de las instituciones sagradas como el matrimonio y la familia, los creyentes necesitan una la iglesia que defienda a los niños y mujeres del maltrato y la violencia familiar. De acuerdo con el análisis de los datos y el contraste con la agenda de los obispos, existía un divorcio entre sus representantes y los creyentes, pues a estos últimos les gustaría que la iglesia no interviniera tanto en política, que no le gustara tanto el poder, y que fuera una institución que velara por la defensa de los derechos humanos.

Un tema más que ha sido de mi interés ha sido el de la instrumentación de símbolos y rituales católicos como conquista de la memoria y del espacio secular durante los gobiernos panistas (De la Torre, 2006d). A partir del 2000 la transición democrática permitió el ascenso de gobernadores abiertamente católicos (militantes del PAN) y de gobernantes de izquierda liberal (el caso de los gobiernos del Partido de la Revolución Democrática, o PRD, en la capital del país). Por otro lado, el ascenso de la derecha conservadora católica al gobierno les dio acceso a los católicos militantes a la toma de decisiones sobre cuestiones públicas, poniendo constantemente en riesgo la autonomía del Estado (por ejemplo, se explota el capital simbólico católico como un capital político en las campañas de los candidatos a puestos

gubernamentales de elección pública; el mejor ejemplo fue el uso del estandarte de la Virgen de Guadalupe y de un crucifijo tanto en la apertura de campaña política para la Presidencia de la República de Vicente Fox, como para celebrar su triunfo electoral). Por otro lado, los políticos también recurren constantemente a legitimar sus acciones públicas en la fe del pueblo y no en el principio de soberanía popular; las actividades confesionales que antes ocurrían en el ámbito de lo privado se vuelven parte de la agenda pública de los gobernantes (al respecto hay muestras de fe del Presidente de la República en los actos públicos, como por ejemplo en la venida del Papa Juan Pablo II, cuando el presidente Vicente Fox, en su papel de mandatario de la nación, besó el anillo del Papa); y también se utilizan los símbolos católicos de unidad nacional como símbolos patrios.

Desde 2010 hasta 2019 participé en un grupo de trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) con colegas que representan diferentes países de América Latina. En este grupo consensuamos temas relevantes para comparar y comprender las relaciones entre religión, política y sociedad en esta región. Ha sido de nuestro interés observar el protagonismo creciente de las iglesias en los ámbitos políticos de los diferentes países. Así como también aquellos espacios donde pierden hegemonía o donde se tensan las relaciones con la sociedad civil y el Estado.

Hablar de secularización en México se tornó un asunto complejo debido a que tiene una constitución que rige un Estado laico — de los más rígidos del mundo moderno —, al tiempo que la cultura está permeada por la religiosidad católica (imágenes, ritualidad, lenguaje, iconografía). Debido a su relevancia, emprendí el estudio de las dramatizaciones sociales recientes, por ser escenarios donde se evidencia la pugna por la definición de los límites entre la fe y la política (De la Torre, 2014b).

Otro tema ha sido el de los derechos humanos, que se ha convertido cada vez más en una arena de conflicto entre distintos actores de la sociedad civil, el Estado y las iglesias. En lugar de que la institución católica, debido a su legitimidad, hiciera un contrapeso frente a los atropellos de las

garantías humanas en México, se ha convertido en un estorbo para el avance de la misma (De la Torre, 2003).

Por otro lado, la alternancia tensó aún más las relaciones con la Iglesia Católica pues también facilitó el ingreso de la izquierda mexicana a algunos estados, como fue en la Ciudad de México. Algunas legislaciones tensaron estas relaciones y en correspondencia los grupos de derecha organizaron marchas, boicots, cruzadas contra la despenalización del aborto, el matrimonio de parejas homosexuales y la legislación para la adopción. Esta postura además ha confrontado a la Iglesia con organismos feministas y asociaciones en pro de los derechos de los homosexuales y de las libertades sexuales (De la Torre, 2009b, 2012d). Aquí inicia la cruzada contra la llamada "ideología de género", que fue emprendida por los católicos conservadores, pero a la cual se han sumado nuevos protagonistas como son algunas congregaciones evangélicas de tipo pentecostal (De la Torre, 2019). Estos temas también se contrastan con la opinión de los creyentes tanto de la Iglesia Católica como de los grupos protestantes a partir de los datos arrojados por la ENCREER 2016. Dichos datos muestran cuáles son los temas sensibles sobre las relaciones Iglesia-Estado, destacando en cuáles los fieles desaprueban la participación de las iglesias en política, y en cuáles estarían de acuerdo con que el Estado mexicano reconociera más libertades a la iglesias (De la Torre; Hernández; Gutiérrez Zúñiga, 2017).

Por último, no podía dejar de ser objeto de preocupación el análisis de las relaciones Iglesia-Estado enmarcadas por las visitas papales de Francisco a México, donde se disputa el interés pastoral de la Iglesia con el interés de apoyo popular de los políticos locales (De la Torre, 2017b).

Articuladores tradicionales de la religión practicada en la vida cotidiana

En mi trayectoria siempre ha habido una intersección entre los estudios etnográficos que buscan adentrarse a las prácticas y las subjetividades con los diseños y los resultados de las encuestas, de las que ya hablé líneas

arriba. Cuando terminamos el análisis de los datos de la ENCREER (2016), que si bien brindaba pautas y perfiles de las recomposiciones religiosas en México, quisimos adentrarnos a cómo es que se daban los procesos en la vida cotidiana. Para ello retomamos orientaciones teóricas y metodológicas de las investigaciones de religión vivida, como fueron las realizadas por Nancy T. Ammerman (2014) y Robert Orsi (2005), y llevadas a cabo por un equipo de investigadores latinoamericanos en tres ciudades de América del Sur (Rabbia *et al.*, 2019). En 2019 emprendimos el proyecto nacional "Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido practicado". Queríamos captar una extensa (aunque no total) gama de posibilidades de la diversidad en México, que considerara la diversidad religiosa al interior de cuatro grupos — católicos, cristianos evangélicos, espirituales heterodoxos y minorías religiosas —, pero además queríamos que se apreciaran las diferencias étnicas, regionales, de grupos de edad, de condición de identificación de género, etcétera. Fue una experiencia de trabajo grupal y horizontal en la que tuvimos talleres tanto para unificar instrumentos metodológicos (las guías temáticas, historia de vida, la fotografía, la encuesta, la observación y registro del contexto), como talleres de escritura, y seminarios de discusión de temas transversales que dinamizaban las recomposiciones religiosas. Se trabajaron 27 casos. Los talleres nos permitieron por un lado reconocer los rasgos al interior de los grupos; y por otro lado reconocer las tendencias a la recomposición religiosa que transversalizaban a los grupos. Una aportación importante fue producto de la reflexividad crítica con los alcances y los límites de la propuesta de religión vivida (De la Torre, 2021a). Por un lado, valoramos la perspectiva de reconocer como religioso lo que la gente valora y practica como tal pues coadyuva a no caer en etiquetas estigmatizadoras, o terminar utilizando categorías hegemónicas de lo qué debe ser o no religioso; no obstante el énfasis individual de la metodología no permitía articular los procesos subjetivos con estructuras culturales de larga duración, que no necesariamente se limitan a la tensión posmoderna entre individuo e institución, sino al *ethos* popular de la religiosidad colectiva, festiva, étnica, comunitaria e

identitaria. Para ello propusimos el concepto de religiosidad bisagra, que nos permite una articulación complementaria entre las nuevas formas de la religiosidad y las tradiciones culturales. La bisagra permite establecer anclajes con formas sincréticas de resistencia cultural, a la vez que con dinamismos de hibridez contemporánea. Para ello definimos las bisagras como

> puntos de articulación donde se negocian, disputan e intercambian las experiencias intersubjetivas y colectivas de lo sagrado. En estas experiencias no se anulan las diferencias, porque es en ella donde se viven distintos registros, con competencias para articular varias tradiciones en una sola narrativa o experiencia religiosa (Juárez Huet; De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2023, p. 728).

Para continuar la marcha emprendida

El concepto de bisagra es el que también me permite una trayectoria que busca reconocer nuevos problemas, pero sin perder el trazo de las preguntas originalmente trazadas.

El estudio de la religiosidad al inicio me dirigió a las iglesias e instituciones especializadas, pero a lo largo de mi historia como investigadora me ha sacado de las iglesias y me ha llevado a encontrar lo religioso en los lugares menos esperados. Pero también me ha permitido detectar cómo algunos temas que parecieran ajenos a la religiosidad los podemos encontrar incluso en los templos. Sirva esta reflexión final, no como cierre de mi trayectoria, sino como reflexión de lo que hoy estoy realizando: un estudio sobre las marcas del dolor y la violencia en la ciudad, donde continuamente los símbolos y la ritualidad religiosa juegan un importante rol en el reparto de visibilidades y sensibilidades para expresar el dolor que no cabe en las palabras. Estoy encontrando cómo, en la necesidad del duelo de los familiares y amigos de los miles de jóvenes desaparecidos en México por el crimen organizado, que viven en la incertidumbre por no encontrar el

cuerpo, encuentran consuelo a su desesperada situación en los símbolos y las ritualidades religiosas como son los santos protectores, las capillas, los cenotafios, los altares de muertos, los altares de protección presentes en las fosas clandestinas. En fin, la pregunta por el sentido de lo religioso en la sociedad actual siempre nos dirige a novedosos lugares donde no sospechábamos encontrarlo. Por eso su vigencia. Aunque quizá sea que el estudio de las problemáticas actuales siempre encuentra esperanza y sentido en el arsenal de tradiciones religiosas disponibles en diferentes materialidades. En fin, como dicen los locutores de fútbol, esto no se acaba hasta que se acaba.

Referencias bibliográficas

AMMERMAN, Nancy T. Finding Religion in Everyday Life. *Sociology of Religion*, v. 75, n. 2, p. 189–207, 2014.

ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée. Los tiempos inestables de las neoreligiones. *In:* HOFFMANN, Odile; RODRÍGUEZ, Maria Teresa (org.). *Los retos de la diferencia:* Los actores de la multiculturalidad en México y Colombia. Ciudad de México: CIESAS; IRD; ICANH; CEMCA; CREDAL, 2007. p. 471–507.

_____; _____; CAPONE, Stefania; MARY, André (org.). *Religions transnationales des Suds:* Afrique, Europe, Amériques. Paris: L'Harmattan; IRD; Academia, 2012a.

_____; _____; _____; _____ (org.). *En sentido contrario:* transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas. Ciudad de México: CIESAS; IRD, 2012b.

_____; _____; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Routes et sens postcoloniaux de la transnationalisation religieuse (Relitrans). *Revue Tiers Monde*, Paris, n. 5, p. 69–98, 2016.

AUGÉ, Marc. *Los "no lugares":* espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad. Buenos Aires: Gedisa, 1993.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986.

BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2011.

BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, Paris, v. 12, n. 3, p. 295-334, jul./sep. 1971.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. *Respuestas:* por una antropología reflexiva. Ciudad de México: Grijalbo, 1995.

DE LA TORRE, Renée. *Los hijos de la luz:* discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo. Guadalajara: Universidad de Guadalajara; ITESO; CIESAS, 1995.

_____. Religiosidad popular: anclajes locales de los imaginarios globales. *Metapolítica*, Ciudad de México, v. 5, n. 17, p. 98-117, ene./mar. 2001.

_____. La Iglesia católica y los derechos humanos en Guadalajara: de la confluencia al conflicto social. *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad*, Guadalajara, v. IX, n. 26, p. 135-158, ene./abr. 2003.

_____. Teodiceas y sociodiceas en torno a una catástrofe social: las explosiones del 22 de abril, Guadalajara, 1992. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, Michoacán, v. 25, n. 97, p. 92-122, 2004.

_____. El catolicismo y las concepciones sobre el derecho a la vida. *In:* DE LA TORRE, Renée; GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia; RAMÍREZ SAÍZ, Juan Manuel (org.). *Los rostros del conservadurismo mexicano.* Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2005. p. 239-268.

_____. *La Ecclesia Nostra.* El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; CIESAS, 2006a.

_____. Circuitos mass mediados de la oferta neo esotérica: el new age y la neo magia popular en Guadalajara. *Alteridades*, v. 16, n. 32, p. 27-39, jul./dic. 2006b.

_____. La intransigencia católica mexicana al acecho de los medios de comunicación. *Imaginario*, v. 12, n. 12, p. 387-411, 2006c.

_____. La guerra de los símbolos en la interacción entre el guadalupanismo y el patriotismo. *Revista Portal*, Chetumal, v. 2, n. 3, p. 21-34, 2006d.

_____. La reconstrucción de las tradiciones de la danza conchero azteca, mediante el análisis de un álbum fotográfico. *In:* RAMIRÉZ, Genaro Zalpa; PATIÑO, María Eugenia (org.). *La vida cotidiana:* prácticas, lugares y momentos. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2007. p. 239-273.

_____. La religiosidad peregrina de los jaliscienses: vírgenes viajeras, apariciones en los no lugares y santos polleros. *Emisférica*, v. 5, n. 1, 2008a.

_____. La estetización y los usos de las danzas concheras. *In:* ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; AGUILAR ROS, Alejandra (org.). *Raíces en movimiento:* prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales. Ciudad de México: El Colegio de Jalisco; CIESAS; IRD; CEMCA; ITESO, 2008b. p. 73-110.

_____. La Romería de la Virgen de Zapopan. *In:* PETERSEN, Diego; PALOMAR, Cecilia (org.). *Guadalajara en tres tiempos*. Hoy. Ciudad de México: Milenio, 2008c. p. 102-121.

_____. La Iglesia católica y la defensa de los derechos humanos en México. Tres obispos, tres pronunciamientos distintos. *In:* VARGUEZ, Luis (org.). *Religión y derechos humanos:* perspectivas y realidades múltiples. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Yucatán, 2008d. p. 108-168.

_____. La Iglesia Católica en el México contemporáneo: resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes. *In:* COMPAGNON, Olivier (org.). *L'Ordinaire latino-américain:* Crises et perspectives du catholicisme en Amérique latine. Toulouse: IPEALT; Université de Toulouse-Le Mirail, 2008e. p. 27-46.

_____. The Zapopan Dancers. *In:* NAJERA-RAMIREZ, Olga; CANTÚ, Norma; ROMERO, Brenda (org.). *Dancing across borders:* danzas y bailes mexicanos. Chicago: Illinois University Press; Urbana, 2009a. p. 19-47.

_____. Los laicos en la historia de las relaciones Iglesia-Estado en México durante el siglo XX. *Anuario IEHS*, Tandil, n. 24, p. 417-444, 2009b.

_____. La fotografía y el imaginario de lo azteca: ¿Rescate de la tradición o ficcionalización imaginaria?. *In:* CORONA BERKIN, Sarah (org.). *Pura Imagen*. Ciudad de México: CONACULTA, 2011. p. 265-305.

_____. La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 506-521, 2012a.

_____. Las danzas aztecas en la nueva era: estudio de caso en Guadalajara. *Cuicuilco*, Ciudad de México, v. 19, n. 55, p. 145-170, 2012b.

_____. Los hispanekas en Santiago de Compostela. Antecedentes: la reconquista espiritual de Europa. *In:* DE LA TORRE, Renée (org.). *El don de la ubicuidad:* rituales étnicos multisituados. Ciudad de México: CIESAS, 2012c. p. 122-145.

_____. Religión-Estado-sociedad civil en el México del siglo XXI. *In:* AMEIGEIRAS, Aldo Rubén (org.). *Cruces, intersecciones, conflictos:* relaciones político-religiosas en Latinoamérica. Buenos Aires: CLACSO, 2012d. p. 19-48.

_____. *Religiosidades nómadas.* Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara. Guadalajara: CIESAS, 2012e.

_____. La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 12, p. 1-26, jul. 2013.

_____. Religion and Embodiment: Religion and the Latin American Bodies That Practice It. *In:* HEDGES, Paul (org.). *Controversies in Contemporary Religion:* Education, Law, Politics, Society, and Spirituality. Vol. 1. Santa Barbara: Praeger, 2014a. p. 81-112.

_____. Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre fe y política en México. *In:* AMEIGEIRAS, Aldo Rubén (org.). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales:* los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica. Buenos Aires: CLACSO, 2014b. p. 17-39.

_____. La antorcha guadalupana México-New York: el desplazamiento de un símbolo nacional que abriga una comunidad transnacional. *In:* ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo (org.). *Circuitos religiosos:* pluralidade e interculturalidade. Porto Alegre: CirKula, 2014c. p. 67-85.

_____. Analysis of the Emergence of Contrasting Missionary Territorial Strategies in a Mexican urban context. *In:* BRUNN, Stanley D. (org.). *The*

changing world religion map: sacred places, identities, practices and politics. Dordrecht: Springer Netherlands, 2015. p. 2075–2098.

_____. Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa. *In:* FLORESCANO, Enrique (org.). *La fiesta mexicana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016a. p. 243–275.

_____. Peregrinaciones: modos populares de trazar el territorio y escribir la memoria. *In:* FLORESCANO, Enrique (org.). *La fiesta mexicana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016b. p. 348–408.

_____. Ultra-baroque Catholicism: Multiplied images and decentered religious symbols. *Social Compass*, v. 63, n. 2, p. 181–196, 2016c.

_____. La elasticidad de la memoria de las danzas aztecas. *In:* SÁNCHEZ, Jessica Marcelli (org.). *Las manifestaciones artísticas en el ámbito prehispánico:* un recorrido por la imagen, el sonido y la memoria. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016d. p. 148–180.

_____. Epifanía guadalupana en Passaic, Nueva Jersey: el milagro del territorio mexicano en Estados Unidos. *In:* DE LA TORRE, Renée; ARIAS, Patricia (org.). *Religiosidades trasplantadas:* recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte; Juan Pablo Editores, 2017a. p. 13–38.

_____. Crónica de una relación complicada: el des-efecto Francisco en México. *In:* FRIGERIO, Alejandro; ROLDÁN, Verónica (org.). *Francisco:* el impacto de su pontificado en América Latina. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2017b. p. 137–158.

_____. Videogracia y las Recomposiciones de la Religiosidad Contemporánea en Latinoamérica. *Fiar*, v. 11.1, p. 19–33, abr. 2018.

_____. Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México. *Revista Rupturas*, San Pedro de Montes de Oca, v. 9, n. 1, p. 151–174, 2019.

_____ (org.). *Creencias, valores y prácticas religiosas*. Ciudad de México: CIESAS; El Colegio de la Frontera Norte, 2020a.

_____ (org.). *Diversidad religiosa*. Ciudad de México: CIESAS; El Colegio de la Frontera Norte, 2020b.

_____. La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. *Cultura y Religión*, v. 15, n. 1, p. 259–298, 2021a.

_____. Home altars: material expressions of spiritual do-it-yourself. *International Journal of Latin American Religions*, v. 5, p. 1–24, 2021b.

_____; CAMPECHANO, Lizette. La danza conchera y la conquista del ciberespacio. *In:* TORRE, Renée de la; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JUÁREZ HUET, Nahayeilli (org.). *Variaciones y Apropriaciones Latinoamericanas Del New Age*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013. p. 355–384.

_____ *et al. Creer y practicar en México:* comparación de tres encuestas sobre religiosidad. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes; CIESAS; El Colegio de Jalisco, 2014.

_____; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Ciudad de México: CIESAS; El Colegio de Jalisco; COLEF; COLMICH; Universidad de Quintana Roo, 2007.

_____; _____. Creencias, prácticas y valores. Un seguimiento longitudinal en Guadalajara 1996-2006. *In:* ORTIZ-ODGERS, Olga (org.). *Pluralización religiosa de América Latina*. Ciudad de México: COLEF; CIESAS, 2011a. p. 39–72.

_____; _____. La neomexicanidad y los circuitos new age: ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual? *Archives de sciences sociales des religions*, n. 153, p. 183–206, 2011b.

_____; _____. Encrucijadas entre la herencia "azteca" y el patrimonio cultural. *In:* DE LA PEÑA, Guillermo (org.). *La antropología y el patrimonio cultural de México*. Ciudad de México: CONACULTA, 2011c. p. 188–247.

_____; _____. Cómo creen y practican su religiosidad los jaliscienses hoy. *In:* DE LA TORRE, Renée; BASTOS, Santiago (org.). *Jalisco hoy:* miradas antropológicas del siglo XXI. Guadalajara: CIESAS, 2012a. p. 67–104.

_____; _____. Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México / Estados Unidos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n. 21, p. 11–48, 2012b.

_____; _____. La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México. *Cultura y Religión*, v. 8, n. 2, p. 166-196, 2014.

_____; _____. Creer, habitar y practicar el territorio:tipos ideales de identidad y residencia en los cristianos no católicos de Guadalajara, Jalisco. *Espacialidades*, v. 5, n. 2, p. 39-76, 2015.

_____; _____. Census data is never enough: How to make visible the religious diversity in Mexico. *Social Compass*, v. 64, n. 2, p. 240-257, 2017a.

_____; _____ _____. *Mismos pasos y nuevos caminos.* Transnacionalización de la danza conchera azteca. Guadalajara: El Colegio de Jalisco; CIESAS, 2017b.

_____; _____. *Cambio religioso en Guadalajara:* perfiles y comportamientos a lo largo de tres décadas (1996-2016). Guadalajara: El Colegio de Jalisco; Universidad de Guadalajara, 2020.

_____; _____. *El estallido de las espiritualidades heterodoxas en Guadalajara.* Ciudad de México: Buena Prensa; ITESO; Cátedra Jorge Manzano, 2026.

_____; _____; HERNÁNDEZ, Alberto (org.). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México:* análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016. Ciudad de México: CIESAS; COLEF, 2020.

_____; GUZMÁN MUNDO, Fernando. Santo Toribio de mártir de los Altos a Santo de los emigrantes. *In:* RODRIGUEZ-SHADOW, Maria; ÁVILA, Ricardo (org.). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2010. p. 107-128.

_____; HERNÁNDEZ, Alberto; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico. *International Journal of Latin American Religions*, v. 1, n. 2, p. 180-199, 2017.

_____; MORA, José Manuel. Itinerarios creyentes: sincretismos y consumos neo-esotéricos. *Imaginário*, n. 7, p. 211-239, 2001.

FORTUNY, Patricia (org.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS; INAH, 1999.

GOFFMAN, Erving. *Internados:* ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

GUATTARI, Félix. *Psicoanálisis y transversalidad:* crítica psicoanalítica de las instituciones. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). *Demografías religiosas*. Ciudad de México: CIESAS; COLEF, 2021.

_____; DE LA TORRE, Renée. El campo religioso cristiano en Guadalajara: una cronología del Siglo XX. *In:* GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; MARCIAL, Rogelio (org.). *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2013. p. 159-226.

_____; _____; CASTRO, Cintia. *Una ciudad donde habitan muchos dioses*. Cartografía religiosa de Guadalajara. Guadalajara: El Colegio de Jalisco; CIESAS, 2011.

_____; HERNÁNDEZ, Alberto (org.). *Geografías de las creencias*. Ciudad de México: CIESAS; El Colegio de la Frontera Norte, 2021.

HERNÁNDEZ, Alberto; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; DE LA TORRE, Renée. *Informe de resultados*. Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. Ciudad de México: COLEF; COLJAL; CIESAS; CONACYT, 2016.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf, 1993.

JUÁREZ HUET, Nahayeilli; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra*. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo. Ciudad de México: CIESAS, 2023.

MAFFESOLI, Michel. *El tiempo de las tribus:* el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas. Ciudad de México: Siglo XXI, 2004.

ORSI, Robert. *Between Heaven and Earth:* The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

RABBIA, Hugo H.; MORELLO, Gustavo; DA COSTA, Néstor; ROMERO, Catalina (org.). *La religión como experiencia cotidiana:* creencias,

prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica. Córdoba; Lima; Montevideo: Editorial de la UCC; Fondo Editorial PUCP; UCU, 2019.

RAMÍREZ SÁIZ, Juan Manuel; DE LA TORRE, Renée. Reflexiones finales en torno al conservadorismo. *In:* DE LA TORRE, Renée; GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia; RAMÍREZ SÁIZ, Juan Manuel (org.). *Los rostros del conservadurismo mexicano*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2005. p. 455–466.

_____; _____. El respeto a las creencias religiosas y la libertad de expresión artística: el caso de "La Patrona" en Guadalajara. *Espiral*, Guadalajara, v. 15, n. 44, p. 199–251, 2009a.

_____; _____. La patrona, el tolete y los altermundistas: la intolerancia en Guadalajara (1999–2005). *Estudios Sociológicos*, Ciudad de México, v. 27, n. 80, p. 477–507, 2009b.

RED DE INVESTIGADORES DEL FENÓMENO RELIGIOSO EN MÉXICO. *Encuesta nacional sobre creencias y Prácticas religiosas en México*. Ciudad de México: CONACYT; COLEF; COLJAL; CIESAS, 2016.

Religión, medios y movimientismo social: un camino para entender las actorías religiosas contestatarias en el espacio público

Rolando Perez-Vela

Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) – Perú

La intersección entre el estudio de los medios y el de la religión

Mis primeros acercamientos al campo de la religión estuvieron marcados por la mirada y la comprensión de las prácticas y representaciones religiosas desde el lente de un periodista o comunicador, debido a mi formación inicial en el campo de las ciencias de la comunicación en la Universidad de Lima (UL), entre 1986 y 1992.

La comunidad de académicos con quienes compartí mis primeros acercamientos epistemológicos fueron claves para mis posteriores trabajos de investigación. La contribución de pensadores como Jesús Martín-Barbero, Nestor García Canclini y María Cristina Mata, entre otros, me encaminaron a poner énfasis no solo en el lugar y el papel de los medios para construir nuestros vínculos y relaciones como sociedad, sino también respecto a la recuperación de lo que Jesús Martín-Barbero (1987) denominó las mediaciones sociales, es decir, de los espacios e instancias culturales construidas más allá de los medios, en la vida cotidiana, desde las que se alimentan nuestras creencias, percepciones, imaginarios, sueños y utopías cotidianas.

Los trabajos de estos pioneros académicos planteaban el reto de pensar la comunicación desde la construcción de lo común, de los sentidos de comunidad, llevándonos a poner el acento en la necesidad de distanciarnos no solo de las lógicas mediatistas de la comunicación — que tienen que ver con el sobredimensionamiento del uso y apropiación de los medios —, sino también de las racionalidades comunicacionales etnocéntricas que nos impiden pasar de la lógica lineal del emisor-receptor hacia aquellas prácticas que se construyen desde el encuentro, la interacción y la reciprocidad intercultural.

En aquella época, me inspiró muchísimo el compromiso de estos pensadores con la transformación social, con la construcción de ciudadanías que promueven y defienden los derechos. Aquí empezaron mis primeras lecturas sobre la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu, los estudios culturales de Stuart Hall y los acercamientos a la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.

El enfoque cultural de la comunicación planteado por James Carey (1989) fue muy importante en este proceso. Su perspectiva ritual de la comunicación, en contraste con el paradigma funcionalista y el modelo difusionista, concibe las prácticas comunicativas como procesos culturales integrados en el tejido social de la vida cotidiana. Carey (1989, p. 18) sostiene que "[una] visión ritual de la comunicación se dirige no a la extensión de mensajes en el espacio, sino al mantenimiento de la sociedad en el tiempo; no al acto de impartir información, sino a la representación de creencias compartidas".

Siguiendo la tradición de los estudios culturales (Hoggart, 1969; Hall, 1997), fue particularmente relevante beber de la contribución de los estudiosos latinoamericanos de la comunicación (Martín-Barbero, 1987; Galindo Cáceres, 2000; García Canclini, 1997; Giménez, 2011; Reguillo, 2005; Orozco, 1998; Mata, 2023) que planteaban la necesidad de repensar los fenómenos sociales, culturales y políticos desde el lente de los procesos (inter)culturales de América Latina.

En este camino, una de las primeras investigaciones de Renée de la Torre fue sumamente útil para encontrar la intersección entre la epistemología de la comunicación y el campo de los estudios de la religión. En su estudio sobre discurso, identidad y poder en el caso de la Iglesia La Luz del Mundo en Guadalajara, Renée se aproximaba al campo de la religión desde una perspectiva bourdiana de la comunicación para plantearlo como espacio de lucha por el poder simbólico, que se estructura en concordancia con las relaciones de poder que genera el monopolio de los secretos de salvación (De la Torre, 1995, p. 50).

Siguiendo los planteamientos de Martín-Barbero (1987), en el marco de su estudio sobre el caso de la Iglesia La Luz del Mundo, Renée planteaba que los sujetos se apropian y recrean los espacios eclesiásticos institucionales, y que no basta con analizar los mensajes que se producen desde este tipo de grupo religiosos, sino que hay que adentrarnos en la forma en se interpretan, se viven y se transforman los discursos en la práctica diaria. Por tanto, sostenía Renée, el espacio de la recepción de la comunicación no se caracteriza por la pasividad, sino por la forma en que los sujetos van ajustando y transformando lo propuesto a necesidades particulares (De la Torre, 1995, p. 58).

Mi paso por el Centro de Estudios sobre Medios, Religión y Cultura (CMRC) de la Universidad de Colorado Boulder, en el 2007, fue clave para articular mi campo de estudio entre la mediatización de la religión y la incidencia del factor religioso en los movimientos sociales, que hace parte de mis trabajos recientes.

Fue una grata experiencia conocer a un grupo de referentes académicos del campo de los medios y la religión, como Robert White (1997), David Morgan (2008), Stewart Hoover (2008), Stig Hjarvard (2008) y Nick Couldry (2008), que ponen énfasis en el reconocimiento de la importancia de mirar las prácticas religiosas mediatizadas desde los procesos y prácticas culturales que se construyen en y más allá de los medios. Sus estudios me ayudaron a construir una mirada sobre los procesos de mediatización de las prácticas religiosas que plantea que no se trata solo de la reconstrucción

o reposicionamiento de los discursos religiosos en la esfera pública, sino también en la forma en que se construyen las nuevas comprensiones y adopciones respecto a los sentidos de pertenencia a las comunidades de fe, a la participación en los rituales tradicionales y a los modos de legitimación de las representaciones públicas de la autoridad religiosa (Hjarvard, 2008).

Un momento de mi caminar académico sumamente enriquecedor y lleno de aprendizajes fue el que disfrutamos un grupo de investigadores que fuimos convocados para ser parte de un gran proyecto denominado "La transformación de la religión vivida en América Latina", bajo la coordinación de Gustavo Morello. Entre el 2015 y el 2016, once investigadores de cuatro universidades (Boston College; Pontificia Universidad Católica del Perú o PUCP; Universidad Católica de Córdoba o UCC; y Universidad Católica del Uruguay o UCU) nos embarcamos en un estudio que tuvo el propósito de explorar el sentido de las prácticas religiosas desde la experiencia cotidiana de los sudamericanos.

El estudio de la religiosidad vivida me permitió retornar desde otro campo a uno de mis ejes iniciales de investigación: la mediatización de la religión. El análisis de las entrevistas efectuadas para nuestro estudio reveló que el consumo mediático constituye no sólo en un escenario de comunicación, sino también en una matriz cultural desde la cual se construyen nuevas identidades religiosas, se establecen nuevos códigos de reconocimiento y sentidos de pertenencia a las comunidades que los creyentes construyen en la vida cotidiana. Nuestras entrevistas dieron cuenta que el creyente contemporáneo no solo se apropia de la oferta, sino que genera nuevas construcciones discursivas, genera nuevas rutas de consumo para satisfacer determinadas necesidades no solo de carácter religioso. A través de sus itinerarios de consumo toman, recortan, incorporan, amalgaman y conforman nuevos menús de creencia, cuyo sentido particular es resultado de su experiencia dentro de un contexto socio cultural y a la luz de su historia personal (Pérez-Vela, 2019).

Lo profético y la ecumenicidad en los estudios sobre el movimientismo religioso

Mi interés por estudiar el rol y la incidencia de las actorías religiosas en los movimientos contestatarios de la protesta social, en defensa de los derechos humanos, tiene su antecedente en mi propia experiencia de militancia cristiana, inicialmente junto a colegas del mundo protestante y católico que en aquel momento acompañamos a las víctimas del Conflicto Armado Interno en Perú entre 1980 y el 2000. Posteriormente mi ecumenicidad se ligó al trabajo de religiosos y religiosas que acompañan desde hace muchos años a las comunidades víctimas de los extractivismos en las regiones más excluidas de varios países del continente.

Mis primeros trabajos sobre la apropiación pública de las actorías religiosas se enfocó en el análisis de las modalidades de incidencia de los grupos evangélicos en el espacio público. Y constituyó un momento importante para revisar mi propia trayectoria de militancia de fe, desde donde empezamos a reflexionar sobre el rol profético de las iglesias junto a varios colegas que tenían un interés académico por los asuntos ligados a los progresismos teológicos. Mi ligazón con el movimiento estudiantil protestante (la Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú o AGEUP) y la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), y posteriormente con las redes ecuménicas, como el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y la filial latinoamericana de la World Association for Christian Communication (WACC) fue muy importante, debido a que en estos espacios puede interactuar con otros colegas que empezaban a cruzar la frontera para mirar estos caminos y peregrinajes de fe como campos de estudio académico, que ayude a tener una comprensión más crítica de este tipo de actorías religiosas.

En este sentido, este momento de mi trayectoria constituyó un insumo importante para enfocarme en el estudio sobre las modalidades de apropiación de lo público desde el campo evangélico. Este insumo me llevó a categorizar las tendencias de la incidencia de los grupos evangélicos en espacio público: 1) *la incidencia desde la acción social*, a partir de la

cual muchas iglesias y organizaciones evangélicas construyen un nivel de influencia en diversas instancias de la sociedad, redimensionando y resignificando la tradicional acción social asistencial; 2) *la incidencia institucional burocrática*, por la cual varias de la redes y confederaciones interdenominacionales desarrollan niveles de cooperación y participación — poniendo de relieve su representatividad en nombre de "la iglesia o el pueblo evangélico" — en instancias del Estado y afines; 3) *la incidencia político-partidaria*, a partir de la cual determinados colectivos ingresan en la arena política para intervenir en las políticas públicas desde sus cosmovisiones religiosas; y 4) *la incidencia movimientista*, construida desde aquellas actorías evangélicas que se han insertado en instancias y espacios de la sociedad civil para influir en la agenda y las políticas públicas. En este caso se pueden observar iniciativas tanto desde el sector progresista como desde el ala conservadora anti-derechos (Perez-Vela, 2022).

Teniendo como marco la cuarta categoría, me sumergí, con el acompañamiento de mi colega Catalina Romero, en el estudio de un caso emblemático de incidencia política de un movimiento social en el que los actores religiosos tuvieron una participación muy activa en la protesta social. Se trata de un largo proceso de conflictividad socio-ambiental que se inició en el 2007 hasta el 2012, en la localidad de La Oroya, en la región Junín, en el sur peruano, en donde la comunidad fue afectada por la contaminación ambiental producto de la operación inescrupulosa de una empresa minera norteamericana. Este caso, al que inicialmente fui invitado para asesorar la estrategia de comunicación, me interesó como objeto de estudio debido a que me causó una gran impresión epistemológica al observar una activa participación de agentes religiosos, especialmente católicos y evangélicos, en las acciones de protesta promovidas por organizaciones y redes de la sociedad civil local, especialmente por el denominado Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO). Aquí pude observar una variedad de actores de fe participando en diferentes instancias alrededor del conflicto socio-ambiental — desde miembros de la jerarquía eclesiástica regional hasta párrocos y pastores locales, pasando por laicos comprometidos con

la pastoral social o la "misión profética" de las iglesias en el ámbito local. Dichos actores jugaron diversos roles a la vez, desde el acompañamiento pastoral a los sectores afectados, el apoyo en la generación y obtención de recursos para sostener la campaña de incidencia política, hasta la participación activa en las movilizaciones de protesta, pasando por la organización de actos religiosos y simbólicos que visibilizaron las demandas de las víctimas afectadas en medio del conflicto.

Un aspecto que me interesó estudiar fue el de las transiciones que genera en los agentes religiosos un tipo de involucramiento activo en la protesta social, o la movilización ciudadana activada desde la sociedad civil. Esto tiene que ver con el hecho de que muchos de los actores religiosos pasaban de las lógicas tradicionales del proselitismo y el adoctrinamiento a las estrategias de interacción y participación política más abiertas y con un fuerte énfasis en la incidencia social y política, acompañado de una clara resignificación del lenguaje religioso, relocalización de los rituales tradicionales y una estrategia intencionada de interacciones diversas con actores sociales que se mueven en instancias de la sociedad civil y política, más allá de los territorios propiamente religiosos.

La profundización del trabajo de campo y las nuevas lecturas de otros colegas que estudiaban el mismo fenómeno desde otros contextos me llevó a considerar la necesidad de sumar a mis marcos teóricos iniciales, enfocados inicialmente en lo comunicacional y mediático, aquellas fuentes que provienen de los campos de la movilización/la protesta social y la acción colectiva.

En este momento de mi viaje académico fue muy útil empezar a dialogar e interactuar con colegas de la comunidad de estudiosos de la religión en América Latina, como Joanildo Burity, Cristián Parker Gumucio, Alejandro Frigerio, Nicolás Panotto, Verónica Giménez Béliveau, Luis Bahamondes, Miguel Ángel Mansilla, Renée de la Torre y otros. Especialmente, fue muy enriquecedor ser parte de dos iniciativas colectivas que derivaron en dos publicaciones: *La religión ante los problemas sociales: espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina* (2020), compilado por Verónica

Giménez Béliveau, que surgió de las conversaciones en el grupo de trabajo Religiones, Espiritualidades y Poder en América Latina y el Caribe del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); y *Religiones y espacios públicos en América Latina* (2021), una iniciativa de Renée de la Torre y Pablo Semán, con el apoyo del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS). Aprovecho aquí para mencionar que esta comunidad de amigos con quienes transitamos en estos años fue fundamental en mi trayectoria, especialmente para ir encontrando una ruta, delimitando el campo y aprendiendo a convivir en la frontera, porque no es posible comprender el complejo fenómeno de la religión sin los cruces interdisciplinarios. En ese sentido, nuestra Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) constituye un espacio enriquecedor en la ruta para comprender el cada vez más complejo mundo de lo religioso.

En ese mismo sentido, cada congreso académico, como es el caso de nuestras Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, constituía el momento para refrescar la lectura de los hallazgos y releer la teoría.

Todo este proceso de intercambio, escucha y retroalimentación con la comunidad de cientistas de la religión en nuestra región fue clave para volver, con ojos críticos y con mirada latinoamericana, a los planeamientos teóricos de José Casanova, Charles Taylor, Peter Berger y otros, para repensar las implicancias de la religión pública, así como las repercusiones de las transformaciones religiosas en los procesos de democratización, ciudadanización y laicización de la sociedad contemporánea.

Entrando a mis trabajos sobre la conexión entre los estudios de las actorías evangélicas en el espacio público y su relación con los movimientos sociales, los estudios de Joanildo Burity (2015, 2020) sobre la incidencia de estos actores en el caso brasileño fueron muy útiles para leer los primeros hallazgos de mi trabajo de campo. Burity pone acento en el modo en que los diversos actores evangélicos que se apropian del espacio público ponen en evidencia el proceso de pluralización de lo religioso, que da relevancia no solo a los procesos de heterogeneización del campo religioso, sino también

a las dinámicas y los procesos de pluralización que experimentan de manera endógena los grupos minoritarios, como es el caso de los evangélicos.

Desde este planteamiento, fue importante considerar que al analizar las prácticas públicas de los actores religiosos en el marco de los procesos de la acción colectiva es posible percibir no solo el modo en que se ponen en escena las tensiones respecto a las formas de abordar los problemas públicos, sino también cómo se estructuran y desestructuran las relaciones de poder, en el que, como diría Renée de la Torre (2013), los símbolos dominantes se transforman de canónicos a transgresores del orden y de las estructuras establecidas. En este escenario, los agentes religiosos pueden contribuir ya no solo a reforzar lo oficial, sino también a generar metáforas que permiten transgredir el orden de las instituciones y de las divisiones establecidas por la supuesta especialización de los campos de poder.

Fue importante encontrar otros estudios que me permitieron constatar que mis hallazgos en Perú confirmaban una tendencia latinoamericana respecto a la participación de sectores católicos y evangélicos en los procesos políticos. En ese sentido, varios de mis colegas (Algranti, 2010; Beltrán Cely, 2013; Carbonelli, 2016; Panotto, 2020) ponían el acento sobre el hecho de que la relación entre religión y política ya no se reduce a la participación de grupos religiosos en los eventos políticos coyunturales, como es el caso de los procesos electorales o las incidencias políticas que se generan no solo desde el Estado, sino también desde instancias cotidianas y no institucionalizadas de la vida pública y política. La mayoría de estos estudios revelan un intenso proceso de relocalización de la actuación pública religiosa y la resignificación de los discursos y narrativas de lo sagrado. Lo interesante es que este proceso habla ya no solo de esfuerzos que despliegan los grupos religiosos minoritarios para construir una mayor visibilidad pública, sino de variadas interlocuciones que los agentes de fe establecen con las actorías sociales y políticas que se mueven en las esferas del poder.

El factor religioso en la movilización social de las actorías locales

Al escribir estas líneas, he tomado conciencia de un asunto personal que ha ido direccionando mis investigaciones sobre aquellos actores religiosos que, desde la subalternidad, se apropian de lo público y juegan el papel de contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social (Fraser, 1990). Y tiene que ver con mis transiciones de fe hacia la opción por un Dios que se regocija con las históricas luchas contra la opresión y que tiene un especial interés por la liberación y el bienestar de los más pobres. Aquí es donde observo una intersección entre mi opción teológica liberacionista y mi interés por hacer de la investigación científica un instrumento que ayude a visibilizar las actorías sociales negadas por los sistemas hegemónicos de poder. Esto cobra mayor relevancia en un contexto de relocalización pública de los actores religiosos anti-derechos, que también construyen cada vez más un perfil movimientista para apropiarse de lo público e incidir en las políticas públicas desde su agenda moral. Aquí pensé que es importante tomar conciencia, en tanto investigador que no estudia los fenómenos desde la neutralidad o la distancia ideológica, respecto a la importancia de estudiar a un tipo de actor religioso contestatario en un escenario de disputas de narrativas de diversas expresiones de espiritualidad y confrontaciones de variadas concepciones teopolíticas. Ha sido cada vez más importante ser consciente que nuestros estudios visibilizan rostros que dan cuenta de la diversidad religiosa, revelan estructuras de poder en las que el factor religioso incide significativamente, dan cuenta de las inequidades sociales, y ponen en agenda las racionalidades teológicas desde las que se inscriben las luchas por el poder.

Por ello, siguiendo los trabajos de varios de los colegas antes mencionados, he puesto cada vez más atención en el valor ciudadano alrededor de la construcción de actorías religiosas en el contexto de la activación de la protesta social. Ha sido inspirador constatar, como sostiene Cristián Parker (2008), la activa presencia de actores religiosos que desde sus territorios

construyen tejido sociales y ciudadanía... Se trata de sujetos de movilizaciones múltiples, pero más centrados en esferas vinculadas a redes sociales inmediatas o locales (familia, vecindario, comunidades) y no tanto en asociaciones funcionales (sindicatos y partidos). Se trata quizás de una "nueva ciudadanía" legitimada en opciones de origen religioso, pero secularizada (Parker, 2008, p. 345). En contraste con los grupos ligados al neoconservadurismo evangélico, aquellos que se mueven desde el ala progresista contestataria desarrollan una práctica movimientista de carácter profético y ecuménico. Sobre lo profético, desde el marco de la teoría de los movimientos sociales, Alberto Melucci (1999) acuña la noción de la función profética para describir el papel contestatario de determinados sectores que participan de la acción colectiva política. Para Melucci, la acción profética de estos grupos contestatarios se sostiene en la configuración de un tipo de utopismo moral. El autor defiende que determinados proyectos colectivos de movilización social "ofrecen un canal para expresar ese utopismo moral, que de otro modo sobreviviría en enclaves marginales" (Melucci, 1999, p. 96).

Un factor importante de mi peregrinaje académico tiene que ver con la convivencia que he mantenido en estos años entre la militancia en el movimiento de derechos humanos y mi pertenencia a la comunidad de colegas que investigamos la religión desde la frontera de la otredad y las alteridades. En ese sentido, esta doble militancia me ha permitido no solo tener un insumo actualizado para alimentar mis lecturas sobre las problemáticas ligadas a la religión, sino también acercarme a los agentes religiosos desde una lógica más comprensiva, más afectiva, más holística. Es decir, me ayudó a pensar sus prácticas y comprender sus discursos desde sus propias matrices culturales, desde sus imaginarios sociales.

En este caminar, en los últimos años, me he encontrado con un grupo de religiosos y religiosas que acompañan a las comunidades indígenas afectadas por los extractivismos, y que hacen parte de la Red Iglesias y Minería. La experiencia de estos agentes religiosos me llevó a pensar en nuevas aristas para estudiar el papel contestatario, profético y militante de los actores religiosos. Estudiar a los actores en distintos momentos y coyunturas es

epistemológicamente desafiante, porque nos ayuda a percibir no solo sus narrativas, sino también sus procesos.

Es muy interpelante acercarnos a la experiencia de los actores que construyen sus prácticas desde el interior de nuestros países, porque nos permite conocerlos desde la complejidad. Por ejemplo, la experiencia de los pueblos originarios en resistencia a los extractivismos me llevó a repensar otra modalidad de ecumenismo religioso, con otros matices que no había visto en mis estudios urbanos sobre la militancia religiosa contestataria. Por un lado, se trata de un tipo de práctica ecuménica que se construye desde la resistencia compartida con las víctimas de los atropellos. Por otro lado, se trata de una modalidad de ecumenismo que no se reduce al encuentro y la cooperación interconfesional. Aquí la ecumenicidad profética se expresa en la construcción de un espacio en donde confluyen todas las hierodiversidades, todas las vivencias espirituales, las sacralidades institucionalizadas y aquellas que se construyen desde las memorias de la religiosidad popular.

Aquí volví a colocar mi lente comunicacional para ver el factor de la mediatización en los activismos movimientistas alrededor de la protesta. Y encontré a un tipo de activista religioso que usa los medios para construir su actoría pública a partir de una concepción diferente de aquellos que se mueven desde la lógica del proselitismo religioso mediático. Encontré que estos agentes se apropian de los medios desde la lógica de la interacción pública y no del adoctrinamiento mediático. Aquí es interesante observar, como sostiene Hjarvard (2008), el modo como la presencia y la actuación pública de los movimientos religiosos en el contexto del fenómeno de la mediatización de la acción colectiva plantea nuevos elementos para el debate, como la construcción de las nuevas representaciones y legitimidades del poder religioso en el espacio público, la resignificación del discurso religioso-político y la reconstrucción de las alianzas religioso-seculares en relación a determinados problemas sociales que hoy constituyen objeto de interés de determinados sectores religiosos.

Apuntes finales

Al concluir este relato puedo decir que considero que mi peregrinaje ha estado marcado por profundizar mi comprensión de la religión como un campo desde donde es posible observar las narrativas de poder en disputa en el espacio público. Mis trabajos sobre el análisis de los discursos y prácticas de las actorías religiosas contestatarias implicó plantear al mismo tiempo una mirada crítica al campo en el que se mueven las otras actorías, en el que también se construyen estrategias comunicacionales desde la lógica movimientista.

Mi interés por comprender el modo como los actores religiosos se apropian de lo público en contextos de desigualdades, exclusiones y distribuciones inequitativas del poder me llevó a plantear algunas pistas para repensar no solo el papel político de las actorías religiosas en los procesos de movilización y protesta social, sino también el modo como determinados grupos, como es el caso de los actores evangélicos ligados al progresismo contestatario, han encontrado un lugar de intervención en la esfera pública más allá de las instancias de participación política electoral. De esta manera, podemos observar el modo como determinados colectivos y movimientos religiosos han empezado a jugar roles importantes en diversas direcciones políticas y desde varias plataformas comunicacionales, buscando no solo conseguir legitimidad pública sino también incidir — desde sus cosmovisiones religiosas — en las políticas públicas.

En contraste con una presencia y participación cada vez más activa de aquellos movimientos vinculados al neoconservadurismo evangélico, que se movilizan en reacción y oposición a las políticas públicas vinculadas con la equidad de género y los derechos sexuales y reproductivos, observamos una presencia también activa de grupos que se mueven desde el ecumenismo ciudadano pro derechos.

Me gustaría compartir algunos desafíos que puedo extraer de mi humilde experiencia, para seguir profundizando nuestros estudios en el campo del movimientismo religioso contestatario y profético.

Primero, el estudio de este tipo de activismo religioso plantea un desafío epistemológico para poner la atención en el rol de aquellos actores religiosos que entran a la arena política desde esferas que no corresponden necesariamente a las instancias religiosas institucionalizadas, sino a movimientos que provienen desde el laicado religioso. Por un lado, nos plantea nuevas preguntas sobre las lógicas de legitimidad de las actorías religiosas en el espacio público, que a diferencia del pasado no necesariamente pasan por la anuencia de la autoridad religiosa institucional, sino por otras legitimidades y mediaciones comunicacionales y políticas.

Segundo, las estrategias de inserción y apropiación de lo público desde el campo religioso no conservador plantean un gran desafío político para una sociedad que procura construir los cimientos de la democracia sobre la base de la defensa de los derechos, la construcción de ciudadanías e incluso el reconocimiento de la laicidad, en donde los sectores democráticos religiosos reclaman un lugar ciudadano. Adicionalmente, tenemos la necesidad de estudiar no solo las nuevas dimensiones políticas de lo religioso, sino también las resignificaciones de las racionalidades religiosas en el espacio público.

Tercero, la mirada de la religiosidad vivida desde las prácticas del consumo y la apropiación mediática constituye un nuevo reto para el estudio de las identidades y pertenencias religiosas, pues significa atender de manera simultánea y en interacción los marcos de identidades de pertenencia con los registros referenciales de las nuevas identificaciones, y las nuevas identidades que dicha interacción produce. En ese sentido, es necesario profundizar en el estudio del perfil del creyente religioso contemporáneo, quien hoy no es más el consumidor exclusivo de los bienes religiosos que la institución religiosa produce. Nuestros estudios dan cuenta que este no solo se apropia de la oferta, sino que genera nuevas construcciones discursivas, así como nuevas rutas de consumo para satisfacer determinadas necesidades no solo de carácter religioso.

Finalmente, se abre un campo fértil para la investigación desde la sociología de la religión que nos debería llevar a indagar aspectos como las

nuevas reconfiguraciones de las identidades religiosas en el espacio público, las modalidades contemporáneas de la militancia política desde la religión, las lógicas de la racionalidad religiosa sobre la apropiación del poder político, así como el impacto de los movimientos religiosos disruptivos en los procesos de construcción de ciudadanía y desarrollo, en particular, y el fortalecimiento de la democracia, en general.

Referencias bibliográficas

ALGRANTI, Joaquín María. *Política y religión en los márgenes:* nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2010.

BELTRÁN CELY, William Mauricio. Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, v. 63, n. 175, p. 57-85, 2013.

BURITY, Joanildo. Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 30, n. 2, p. 31-73, jul./dic. 2015.

_____. El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. *Encartes*, Ciudad de México, v. 3, n. 6, p. 1-35, sep. 2020.

CAREY, James. *Communication as culture:* essays on media and society. Boston: Unwin Hyman, 1989.

CARBONELLI, Marcos. Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea. *Estudios Políticos*, Ciudad de México, n. 37, p. 193-219, 2016.

COULDRY, Nick. Mediatization or mediation?. *New Media and Society*, Chicago, v. 3, n. 10, p. 373-379, 2008.

DE LA TORRE, Renée. *Los hijos de la luz:* discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo. Guadalajara: CIESAS; ITESO; Universidad de Guadalajara, 1995.

_____. Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. *In:* GIMÉNEZ BÉLIVEAU,

Verónica; GIUMBELLI, Emerson (org.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 109-136.

_____; SEMÁN, Pablo (org.). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires; Ciudad de México: CLACSO; Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados, 2021.

FRASER, Nancy. *Rethinking the Public Sphere:* A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, n. 25/26, p. 56-80, 1990.

GALINDO CÁCERES, Jesús. Oralidad y cultura: la comunicación y la historia como cosmovisiones y prácticas divergentes. *Ámbitos: Revista internacional de Comunicación*, n. 5, 2000.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Cultura y comunicación:* entre lo global y lo local. La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social; Universidad Nacional de la Plata, 1997.

GIMÉNEZ, Gilberto. Comunicación, cultura e identidad: reflexiones epistemológicas. *Cultura y Representaciones Sociales*, v. 6, n. 11, p. 109-132, 2011.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (org.). *La religión ante los problemas sociales:* espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2020.

HALL, Stuart (org.). *Representation:* cultural representations and signifying practices. London: Sage Publications; Open University, 1997.

HJARVARD, Stig. The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook*, v. 6, n. 1, p. 9-26, 2008.

HOGGART, Richard. *The Uses of Literacy*. London: Pelican, 1969.

HOOVER, Stewart. Audiences. *In:* MORGAN, David (org.). *Key Words in Religion, Media and Culture*. London: Routledge, 2008. p. 31-43.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones:* comunicación, cultura y hegemonía. Ciudad de México: Editorial Gustavo Gili, 1987.

MATA, Marita. *Indisciplinada:* textos reunidos (1980–2022). Bogotá: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2023.

MELUCCI, Alberto. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1999.

MORGAN, David (org.). *Key Words in Religion, Media and Culture*. London: Routledge, 2008.

OROZCO, Guillermo. Las prácticas en el contexto comunicativo. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, Quito, n. 62, p. 4-6, jun. 1998.

PANOTTO, Nicolás. Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minoritización y el desplazamiento de matrices analíticas. *Religião & Sociedade*, Río de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 21-42, 2020.

PARKER, Cristián. Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 281-353, 2008.

PÉREZ-VELA, Rolando. Apropiaciones mediáticas de la religiosidad vivida. *In:* RABBIA, Hugo; MORELLO, Gustavo; DA COSTA, Néstor; ROMERO, Catalina (org.). *La religión como experiencia cotidiana:* creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2019. p. 117-127.

_____. Activismos religiosos neo-progresistas: la narrativa contestataria evangélica en el espacio público peruano. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, v. 43, n. 92, p. 73-110, 2022.

REGUILLO, Rossana. *Horizontes fragmentados*. Comunicación, cultura, pospolítica: el (des)orden global y sus figuras. Guadalajara: Iteso, 2005.

WHITE, Robert. Religion and media in the construction of culture. *In:* HOOVER, Stewart M.; LUNDBY, Knut (org.). *Rethinking media, religion, and culture*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1997. p. 37-64.

Apuntes sobre una trayectoria de investigación sobre la temática religiosa en un país laico

Lelio Nicolás Guigou
Universidad de la República (UDELAR) – Uruguay

De las maneras de comenzar a estudiar religiones, creencia y espiritualidades

Los inicios de mis trabajos sobre la temática religiosa estuvieron marcados por la atmósfera de la post-dictadura uruguaya. La dictadura cívico-militar en ese país finaliza en el año 1985, aunque esta suerte de ambiente o atmósfera post-dictatorial supo durar hasta bien entrada la década de los años noventa del siglo XX. En este ambiente y bajo una novel y frágil democracia, en esa ágora y en ese espacio público recién reconquistados, un conjunto de presencias religiosas emergen, se consolidan y comienzan a volverse habitantes regulares de esta polis democratizada. Algunas de ellas, como las religiones de matriz africana, ya se encontraban allí hacía un buen tiempo, si bien invisibilizadas, marginadas y aún recuperándose de las persecuciones sufridas por la represión dictatorial. Otras comenzaban a aparecer de forma estridente y rupturista, ocupando viejos cines y teatros y llamando poderosamente la atención de los medios de la época: se trataba del pentecostalismo o (neo)pentecostalismo brasileño y en menor medida, el argentino.

Pero también en ese ambiente post-dictatorial arribaban a los centros de investigación y a la propia Universidad de la República (UDELAR), una multitud de profesores e investigadores que regresaban del exilio, integrándose a los procesos de refundación de los diferentes departamentos académicos dedicados a las ciencias sociales y humanas.

Entre ellos, el antiguo Departamento de Antropología Social de la UDELAR, en el que el profesor Renzo Pi Hugarte, recién llegado a este país, crea y coordina un programa de investigación dedicado al estudio de las religiones presentes en el territorio.

Como estudiante de grado de la licenciatura en ciencias antropológicas, me integré a su equipo académico en los años noventa, trabajando en varios proyectos. Dichas investigaciones trataban de abordar el desarrollo de las religiones afro y de los variados pentecostalismos que se iban instalando en el Uruguay. Asimismo se sumaba a estos tópicos de investigación una problemática sin duda más profunda y compleja: comprender la ampliación, pluralización y transformación del campo religioso en el Uruguay y también en el Cono Sur.

Esta última preocupación estaba vinculada tanto con los orígenes regionales e internacionales de algunos de los movimientos religiosos presentes en el país, así como con la constatación de situaciones y fenómenos religiosos que requerían, para una comprensión más profunda, de la elaboración de una perspectiva regional a la vez que comparatista.

Estas convergencias, temáticas, búsquedas y problemáticas de pesquisa comunes contribuyeron a la confluencia y a una gradual articulación en los años noventa y principios del siglo XXI entre investigadores, equipos y estructuras universitarias y académicas de la región.

Diferentes jornadas, encuentros y congresos desarrollados en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay consolidan un red de investigadores que logró cristalizar en asociaciones académicas y nucleamientos de investigadores de la religión que cubrirá primero el área del Cono Sur, para extenderse luego a toda América Latina.

Estas articulaciones regionales e internacionales resultaron — y resultan — esenciales para el desarrollo de las ciencias y saberes dedicados al estudio de la dimensión religiosa en esta parte del mundo. Fueron fundamentales para mi formación los encuentros coordinados inicialmente por Alejandro Frigerio en Buenos Aires, las conocidas Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina, a las cuales asistíamos a pleno los integrantes del equipo de investigación de la UDELAR. Allí tuve la oportunidad de conocer a muchos colegas — principalmente argentinos y brasileños —, con los que compartí varios momentos vitales y académicos. De aquellas épocas destaco las múltiples conversaciones con los ya citados, a los que sumo los diálogos permanentes con María Julia Carozzi y Pablo Semán en estos eventos.

También fueron importantes en mi trayectoria y de las que pude participar varias veces, las Jornadas de Ciencias Sociales y Religión organizadas por Fortunato Mallimaci y su equipo del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

En este conjunto de reuniones académicas también comenzamos a conocer a muchas y muchos colegas de diferentes universidades brasileñas, entre ellos a los investigadores adscriptos a la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS) y aglutinados en el Núcleo de Antropología de la Religión (NER) del Programa de Posgraduación en Antropología Social (PPGAS) de dicha universidad.

Allí, y en varios encuentros sucedidos en Argentina, Brasil y el Uruguay, conocí a los profesores Ari Pedro Oro — quien será mi futuro tutor de maestría y doctorado en antropología social en la UFRGS —, y Carlos Alberto Steil (también integrante del NER), además de otros colegas de la UFRGS.

Apenas terminadas las dos graduaciones llevadas a cabo en el Uruguay — una dedicada a la antropología social, otra, a las artes plásticas —, tuve la oportunidad de llevar a cabo mi maestría en antropología social en la UFRGS.

En aquellas maestrías que duraban tres años, inicié mis trabajos académicos sobre la temática del proceso laico en el Uruguay. También en la UFRGS llevé a cabo mi doctorado en antropología social, en el cual trabajé sobre el entramado de memoria y religión. En el marco de estos estudios de posgrado, integré el NER del PPGAS de la UFRGS presencialmente por siete años, mientras realizaba mis estudios de posgrado, y, virtualmente, hasta el día de hoy. El NER fue y sigue siendo uno de los focos de producción en antropología y ciencias sociales de la religión más importantes de Brasil y la región, y sin duda, un lugar de encuentro para muchos investigadores brasileños y extranjeros. Durante mi estadía en Brasil, me tocó vivir diferentes etapas del NER bajo las coordinaciones de los profesores Ari Pedro Oro y Carlos Alberto Steil, etapas siempre febriles caracterizadas por las constante producción de eventos académicos, paneles, mesas de intercambio y de debate, por la circulación de investigadores de diferentes ámbitos académicos y por el desarrollo de publicaciones y de proyectos de investigación, actividades a las que se sumaban las constantes producciones de tesis de posgrado en sus diferentes niveles, cuyo centro era la temática religiosa.

Conformación de los estudios de las religiones en el Uruguay

Con respecto a las afectaciones de las dimensiones políticas, sociales y académicas en la configuración del campo de estudios vernáculo de la religión, es de destacar que si bien una matriz fuerte e institucionalmente laicizante supo dificultar de forma perenne los estudios sobre el espacio de las creencias en el Uruguay, la valoración de la relevancia e importancia de los estudios académicos dedicados a las espiritualidades, creencias, religiones y dimensiones intersticiales entre estos conceptos comenzó a construirse mediante una mayor y visible producción académica, y también un mayor número de investigadores y de investigaciones que tomaron a la temática religiosa como eje principal de sus labores.

Por otra parte, las transformacionales en el campo religioso, su mayor amplitud, heterogeneidad y pluralidad, a lo que debe sumarse un conjunto de proyecciones sociales que de diferentes lugares cuestionaban el modelo laicizante uruguayo y sus efectos excluyentes, conjuntamente con una nueva configuración cultural más porosa y dialogante con los diferentes lugares sociales asumidos por las creencias y espiritualidades, aportaron una mayor escucha y brindaron una mayor legitimación social a los espacios universitarios dedicados al estudio de la dimensión religiosa. La realización de un número importante de encuentros, congresos y jornadas en el país y cuya temática central fuera la indagación académica de la dimensión religiosa, sumado a este esfuerzo los espacios relevantes que los estudios religiosos han sabido tener mediante la presencia de mesas, grupos de trabajos, conferencias y exposiciones en los eventos más generales organizados en el campo más amplio de las ciencias sociales y humanas, han colaborado de manera cierta a la consolidación de los estudios religiosos en el Uruguay.

También es de destacar el desarrollo de cursos de grado y posgrado que comenzaron a dictarse de manera rutinaria en la UDELAR, curricularizando la enseñanza de tópicos e investigaciones sobre la religión.

Asimismo, y en un plano más amplio, las transformaciones teológicas-políticas acaecidas en América Latina, la construcción de alianzas cada vez más evidentes y públicas entre las esfera de lo político y lo religioso, la presencia evangélica en los diferentes parlamentos y partidos políticos, la construcción de liderazgos políticos-religiosos por parte de integrantes de religiones de matriz afro, la incidencia de los diferentes papados y el peculiar lugar de los católicos en el mundo político y un largo e interminable etcétera, hicieron que las nuevas modalidades de articulación entre religión y política debieran de ser necesariamente actualizadas mediante investigaciones con un fuerte contenido comparativo y una perspectiva regional, considerando la movilidad, los intercambios, los flujos institucionales, simbólicos, de bienes y personas con impronta religiosa,

todavía acelerados en este territorio — y en el mundo — por la contemporánea revolución tecno-comunicacional.

Las citadas transformaciones teológico-políticas latinoamericanas — inclusive las de carácter más micropolítico y que remiten en general a las espiritualidades más desinstitucionalizadas — continúan siendo uno de los tópicos y ejes de desarrollo de los estudios en antropología y ciencia sociales orientados hacia la religión en el Uruguay.

Acerca de opciones e inflexiones teóricas

Con respecto a las opciones teóricas y a las direcciones de mi pensamiento, las mismas han tratado de abrevar en preocupaciones estrictamente teóricas — por ejemplo las vinculaciones entre el estructuralismo, los así llamados pos-estructuralistas y su oposición a algunos miradas provenientes del giro hermenéutico —, aunque siempre estuvieron vinculadas o, digamos, aterrizadas en opciones de investigación muy concretas.

A modo de ejemplo, mis estudios sobre la laicidad en el Uruguay, que comenzaron a finales de los años noventa y prosiguen hasta la actualidad, tuvieron, inicialmente, una fuerte incidencia del pensamiento bourdiano, algunas derivas estructuralistas — particularmente para reflexionar sobre la mitología laica del estado-nación uruguayo — y el más antropológico aporte de las derivas del concepto de mito-praxis, de gran utilidad en ese momento para comprender las transformaciones mitológicas nacionales.

Las investigaciones que fueron orientadas por estos direccionamientos poseían una matriz histórica-(pos)estructuralista — aunque esto suene a un oxímoron teórico — trabajando así sobre el tiempo, los mitos y las temporalidades, aunque desde un lugar mucho más sintáctico que semántico.

Un espacio sin duda fecundo, aunque con algunos límites en la indagación de las temporalidades particularmente vinculadas al estudio sobre las memorias, espacio asentado en territorios más semánticos que sintácticos, en los cuales la primacía descansa en el símbolo y no en el signo.

Es así que en la construcción de mi tesis doctoral sobre una colonia religiosa de origen ruso en el Uruguay llamada San Javier — en la que habitaban y habitan múltiples temporalidades que incluyen la historia casi a pleno del siglo XX —, me orienté a trabajar de manera crítica con un espacio teórico más orientado hacia la hermenéutica ricoeuriana, de manera de trabajar sobre las memorias bajo la primacía del símbolo y la semántica, al mismo tiempo que considerando la permanente conflictividad inclusive conceptual entre memorias colectivas, históricas y sociales (Guigou, 2008).

En la actualidad, mis preocupaciones teóricas abordan la temática de la construcción simbólica de la nación, considerando en dicha construcción tanto las narrativas como las memorias, representaciones y mitos fundacionales que conforman el primer modelo de identidad igualitaria y homogeneizadora, así como sus actualizaciones contemporáneas bajo la égida del multiculturalismo liberal, las políticas de reconocimiento y promoción de la diversidad cultural, y la permanente labor interpelante de las narrativas y memorias de las márgenes de la nación, expresadas en la propuesta de indagación de las narrativas y memorias de las singularidades culturales afro e indígenas vernáculas.

La construcción simbólica de la nación — heterogénea y tensional —, resulta habitada de manera constitutiva y relacional por diferentes identidades que se entrelazan de manera jerárquica y asimétrica, en el marco de relaciones de fuerza y de sentido en disputa. El estudio antropológico de las narrativas implica la articulación entre la elaboración discursiva del tiempo por parte de los sujetos y su imbricación en la producción de identidades narrativas no idénticas a sí mismas, sino transformables a través del tiempo, en plena relación con las memorias colectivas, históricas y sociales.

Los mitos y las representaciones de la nación en tanto producción de sentido son utilizados en términos móviles y dinámicos, esto es, sistemas de comunicación y sentido afectados por la praxis social y simbólica de los sujetos involucrados. Las etnografías escritas y audiovisuales de la diferencia, la diversidad, el racismo y la discriminación en el ámbito de la nación,

consideran como espacio de trabajo etnográfico a las singularidades culturales afro e indígenas presentes en el Uruguay.

Referencias bibliográficas

GUIGOU, Lélio Nicolás. *Religião e produção do outro:* mitologias, memórias e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias russas no Uruguai. 2008. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidad Federal de Río Grande del Sur, Porto Alegre, 2008.

Entre la laicidad y la religión vivida: itinerario de una búsqueda sociológica en Uruguay y América Latina

Néstor Da Costa
Universidad Católica del Uruguay (UCU) – Uruguay

Investigar la religión donde parecía no existir

Escribir sobre la propia trayectoria en el campo de los estudios de la religión tiene algo de ejercicio retrospectivo, pero también de reconstrucción. No se trata solo de ordenar etapas o enumerar asuntos, sino de intentar entender cómo, en determinadas condiciones, ciertas preguntas se vuelven persistentes y terminan marcando un camino.

En mi caso, ese punto de partida está marcado por una paradoja: haber elegido como objeto de estudio un fenómeno que, en el Uruguay de mi formación, parecía no tener cabida en la agenda académica. Cuando empecé a interesarme por la sociología de la religión, a finales de los años ochenta, ninguna de las universidades que ofrecían la carrera de sociología en Uruguay contemplaba esa disciplina como área de estudio. No había cursos, no había investigadores, no había bibliografía accesible, y el tema tampoco ocupaba un lugar relevante en el debate público.

Sin embargo, esa misma ausencia fue, en cierto modo, el punto de partida. La pregunta por lo religioso surgió de la necesidad de comprender una presencia social que, al mismo tiempo, parecía invisibilizada. La tensión entre una realidad observable — personas que practican, creen y participan en comunidades — y su escasa visibilidad en el espacio

intelectual uruguayo fue lo que desató una inquietud que no ha dejado de acompañarme.

A partir de ahí, la trayectoria fue tomando forma de manera poco lineal: marcada por encuentros fortuitos, redes construidas con esfuerzo, oportunidades inesperadas y la necesidad permanente de salir de Uruguay para encontrar los interlocutores que el entorno local no ofrecía. Más que una historia de ascenso ordenado dentro de una carrera académica, lo que sigue es el relato de un recorrido construido, en gran medida, en el camino mismo.

Experiencia, extrañamiento y pregunta sociológica

Mi interés por la religión no nació en el ámbito académico, sino en la experiencia vivida. Durante mi juventud participé activamente en la pastoral juvenil de la Arquidiócesis de Montevideo, en un contexto marcado por la dictadura uruguaya de los años setenta y ochenta. En aquel momento, la Iglesia mantenía un fuerte compromiso con los derechos humanos, la justicia, la democracia, los pobres y los sectores populares, lo que configuraba una vivencia de la fe profundamente vinculada a las condiciones históricas concretas. El obispo de la diócesis era una figura progresista que había transformado radicalmente la Iglesia local, rompiendo su histórica alianza con las clases altas para acercarse a los sectores medios y populares.

Sin embargo, esa experiencia coexistía con una percepción social distinta. Muchos de mis contemporáneos veían con recelo o con cierta distancia la participación religiosa, lo que generaba una disonancia que, con el tiempo, se transformó en una pregunta sociológica. ¿Por qué, en un país como Uruguay, lo religioso parecía ocupar un lugar tan marginal en la vida pública y en el imaginario colectivo? ¿Qué particularidades tenía esta relación entre sociedad y religión, tan diferente a la que podía observarse en países vecinos?

Recuerdo que en mis viajes a Buenos Aires me llamaba la atención que en los quioscos se vendieran revistas religiosas, algo impensable en

Montevideo. En Chile la diferencia era aún más marcada. Esa comparación cotidiana e informal fue, sin que yo lo supiera todavía, el primer gesto de una sociología comparada de la religión: la percepción de que hay formas diversas de relacionarse con lo religioso, y que la uruguaya era particularmente específica, no necesariamente más avanzada ni más racional, sino diferente.

Esa tensión entre experiencia personal y percepción social fue decisiva. Más que una vocación académica temprana, surgió una inquietud por comprender una realidad que no encajaba en las categorías disponibles. En este sentido, mi entrada al campo puede entenderse como resultado de un proceso de extrañamiento: la necesidad de explicar sociológicamente algo que el entorno cultural tendía a ignorar o a dar por resuelto ni merecedor de atención académica.

Con el tiempo he llegado a pensar que ese origen experiencial no fue un lastre, sino una ventaja. Haber conocido el fenómeno religioso desde adentro — participar, observar, interrogarse — me dio acceso a dimensiones que no son fácilmente captables desde fuera. Pero también exigió un trabajo de distanciamiento intelectual que la formación sociológica fue, progresivamente, haciendo posible.

Investigar sin campo: ausencia institucional y primeras búsquedas

A la inquietud inicial se sumaba una dificultad estructural: la inexistencia de un campo académico consolidado en sociología de la religión en Uruguay. No había cursos ni líneas de investigación específicas, y el acceso a la bibliografía era extremadamente limitado. Conseguir ciertos libros implicaba realizar viajes o establecer contactos informales. Para hacerse con *Las formas elementales de la vida religiosa* (1937) de Émile Durkheim, por ejemplo, fue necesario viajar hasta Chile, dado que no se encontraba disponible ni en Montevideo ni en Buenos Aires.

El primer libro de sociología de la religión que llegó a mis manos fue *El dosel sagrado: elementos para una teoría sociológica de la religión* (1969), de Peter Berger, que me regaló un jesuita español mientras colaboraba en una encuesta sobre el clero uruguayo. Ese libro fue algo más que una lectura: fue la primera vez que encontré un lenguaje conceptual para pensar lo que me preocupaba. La posibilidad de estudiar la religión como fenómeno social y de aplicarle las herramientas de la sociología del conocimiento abriría un horizonte que hasta entonces no había podido formular con claridad.

En ese contexto, algunos espacios resultaron fundamentales. La Asociación Civil Observatorio del Sur (OBSUR) funcionó como un primer ámbito de inserción, donde tuve la oportunidad de realizar estudios empíricos y comenzar a desarrollar herramientas de análisis. Fue allí donde Patricio Rodé me encargó el primer estudio sociológico formal: una investigación sobre el diaconado permanente en Uruguay. Este trabajo, aunque modesto, fue clave para consolidar una práctica de investigación en un terreno prácticamente inexistente.

La ausencia de condiciones institucionales no solo dificultaba el trabajo, sino que obligaba a inventar el campo en la práctica. La sociología de la religión en Uruguay no era una opción dentro de una oferta académica establecida; era una apuesta que requería construir sus propias condiciones de posibilidad. Durante muchos años, este trabajo fue, en sentido estricto, vocacional: se hacía a tiempo parcial, con empleos en otras áreas que permitían financiar lecturas y proyectos puntuales. Solo en 2018, cuando la Universidad Católica del Uruguay (UCU) me propuso crear el Instituto de Sociedad y Religión, fue posible dedicarme a esta área de manera plena y sistemática.

Esa demora de décadas entre el inicio de la inquietud intelectual y la posibilidad de ejercerla profesionalmente de manera exclusiva es, en sí misma, un dato sociológico relevante. Muestra hasta qué punto el campo de los estudios de la religión en Uruguay carecía de reconocimiento institucional y de una demanda social explícita que justificara su desarrollo. Durante

mucho tiempo, el tema no se consideraba de utilidad social. Construirlo también fue una tarea de legitimación.

Redes que hacen posible la disciplina

En este proceso, las redes académicas internacionales no fueron un complemento deseable, sino una condición estructural indispensable. Ante la ausencia de interlocutores locales, la conexión con investigadores de otros países se convirtió en el principal modo de hacer posible el trabajo.

Un primer referente fue Buenos Aires. El contacto con Fortunato Mallimaci, quien regresaba entonces de su exilio en Francia e impulsaba el estudio sociológico de la religión junto a un pequeño equipo, fue decisivo. Mallimaci no solo aportó bibliografía y orientaciones conceptuales; con el tiempo se convirtió en mi director de tesis doctoral, pero, sobre todo, en un interlocutor permanente, alguien con quien pensar el campo en su complejidad. Con Floreal Forni, la experiencia fue complementaria: conversaciones personales, no institucionalizadas, en las que la sociología de la religión se iba construyendo en el intercambio mismo. Visitarlo algunos fines de semana para discutir lecturas y enfoques fue, durante un período, una de las formas más importantes de mi formación.

El paso por Europa abrió otras dimensiones. En 1993, desde mi trabajo en OBSUR, llegó un aviso sobre el congreso de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión (SISR) en Budapest. Aproveché un viaje a Europa ya planificado por OBSUR para asistir al evento. Fue un momento de impacto difícil de describir: encontrarme con académicos que hasta entonces solo conocía a través de sus libros, escuchar debates en los que empezaba a reconocer mi propio problema, percibir que lo que yo estaba haciendo desde Uruguay tenía sentido en un campo más amplio.

En Budapest conocí a Enzo Pace, secretario de la SISR, y a Javier Elzo, decano de la Facultad de Sociología de la Universidad de Deusto. Ambos serían fundamentales en los años siguientes. También conocí a Carlos Garma y Roberto Blancarte, colegas mexicanos, y escuché a figuras como Ralf

Dahrendorf y Danièle Hervieu-Léger, cuya obra conocía, pero cuya presencia tenía otro peso.

Ese viaje no fue solo formativo en el plano intelectual; también fue organizativo. A la vuelta, desde OBSUR, propusimos organizar la siguiente edición de las Jornadas de Alternativas Religiosas en Sectores Populares en Montevideo. Hasta el momento se habían organizado solo en Argentina. Invitamos a Pace y a Elzo, que aceptaron y se autofinanciaron el viaje — un gesto de generosidad que no he olvidado —, y el evento fue una plataforma para un paso más importante: la fundación de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM), que luego se convertiría en la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL).

La idea nació durante un almuerzo en el Mercado del Puerto, en Montevideo, entre colegas argentinos, brasileños, chilenos y uruguayos. Respondía a una necesidad real: la mayoría de los investigadores de la región se habían formado en el exterior — Francia, Bélgica, Estados Unidos — y volvían con marcos teóricos y bibliografías que no siempre se articulaban entre sí. La fragmentación era notable. La Asociación quería ser el espacio donde pudiéramos leernos entre nosotros, debatir desde nuestros propios contextos, construir una sociología de la religión con acento latinoamericano. Fortunato Mallimaci fue su primer presidente; a mí me tocó ser el primer secretario.

La asociación fue creciendo y expandiéndose a lo largo de los años. Con Hugo José Suárez, por ejemplo, fuimos a La Paz en 2012 para conectar con investigadores bolivianos, y el proceso de integración de nuevos países fue gradual pero sostenido. Hoy la ACSRAL es la red regional más importante en el campo, y su existencia ha sido un factor determinante en la consolidación de los estudios sobre religión en América Latina.

Otras redes también fueron significativas. La beca Fulbright obtenida en 2005 para estudiar religión, pluralismo y presencia pública en la Universidad de California en Santa Bárbara fue una experiencia formativa en múltiples dimensiones. No solo amplió el conocimiento sobre el fenómeno

religioso en Estados Unidos — incluyendo visitas de campo a comunidades en Los Ángeles, Santa Bárbara, Salt Lake City, Atlanta y Washington —, sino que también generó vínculos que perduran hasta hoy con colegas de Argentina, Armenia, China y Filipinas. Esa amplitud geográfica de las redes no fue un accidente; fue el resultado de una disposición a aprovechar cada encuentro como una oportunidad de aprendizaje y conexión.

El vínculo con China, en particular, tuvo un carácter inesperado pero fructífero. A raíz de la invitación de un colega historiador, viajé por primera vez a la Universidad de Shanghái en 2008 para participar en eventos académicos. Desde entonces he vuelto en cuatro ocasiones más a dictar cursos. Esa experiencia reforzó una convicción: que el estudio de la religión desde una perspectiva comparada requiere salir de los marcos de referencia habituales, incluidos los latinoamericanos y los europeos.

La participación en grandes proyectos internacionales también fue fundamental. El programa América Latina - Formación Académica (ALFA) de la Unión Europea, que me tocó coordinar, vinculó durante tres años a la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, a la Universidad de Roma III con Roberto Cipriani, a la Universidad de Deusto, a la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), a la Universidad de Buenos Aires (UBA) y al Universidad Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) de Uruguay. El proyecto implicó eventos semestrales en cada universidad, intercambios académicos y publicaciones conjuntas. Fue una experiencia de formación en red que, al mismo tiempo, permitió contribuir a la producción del campo.

Más adelante, junto con Gustavo Morello — quien se había incorporado al Boston College —, desarrollamos el proyecto "La transformación de la religión vivida en América Latina", financiado por la Fundación John Templeton. El proceso de obtener ese financiamiento fue, en sí mismo, una lección: la primera propuesta no fue aprobada; la segunda, más refinada, sí. El proyecto reunió al Boston College, la PUCP, la Universidad Católica de Córdoba (UCC) y la UCU, con trece investigadores y jóvenes que fueron incorporándose. Durante tres años realizamos investigaciones,

intercambiamos experiencias y publicamos resultados. Tuvimos el privilegio de contar con Peter Berger, José Casanova, Daniel Levine, Renée de la Torre y Silvia Fernandes como evaluadores externos.

En otro plano, en mi rol de presidente de la ACSRAL en 2011, se establecieron convenios con la American Academy of Religion (AAR) y se realizó un primer acercamiento formal con la International Association for the History of Religions (IAHR). Esos vínculos han perdurado y han ampliado las posibilidades de participación de investigadores latinoamericanos en redes globales.

Con el paso del tiempo, esas redes fueron adquiriendo una dimensión que iba más allá de lo estrictamente académico. Muchas de esas relaciones se transformaron en amistades duraderas, en vínculos de confianza y afecto que acompañaron el trabajo de investigación y, en no pocos casos, también la vida personal. América Latina, en particular, ha sido un espacio en el que el intercambio intelectual se entrelaza de manera muy natural con la hospitalidad, la conversación y el encuentro.

Mirado en perspectiva, resulta difícil separar por completo lo que fue formación intelectual de lo que fue experiencia humana. Las discusiones teóricas, los debates, los encuentros se dieron muchas veces en contextos informales: caminatas, sobremesas, viajes compartidos. Esa dimensión ha sido fundamental para sostener la trayectoria. Congresos, jornadas y proyectos compartidos también fueron ocasiones para construir lazos que trascienden la lógica de la producción académica.

En un campo que, al menos en sus inicios, carecía de estructuras sólidas en la región, fueron también esos vínculos personales los que sostuvieron, alentaron y dieron continuidad a una trayectoria que, de otro modo, habría sido mucho más difícil de construir.

Maestros, lecturas y encuentros formativos

Si miro hacia atrás y trato de reconstruir mi formación en sociología de la religión, no la pienso en términos de instituciones o programas

curriculares, sino como una serie de encuentros. En un contexto en el que el campo prácticamente no existía en Uruguay, fueron las personas — más que las estructuras — las que abrieron camino.

Las figuras de Fortunato Mallimaci y Floreal Forni ocuparon un lugar central, como ya he mencionado. Pero más allá de los contenidos, lo que marcó fue la actitud: la generosidad intelectual, la disposición al diálogo con alguien que venía de un contexto institucional muy precario, la confirmación de que tenía sentido insistir en este campo aun cuando en Uruguay no parecía haber lugar para él.

En Europa, el encuentro con Javier Elzo fue particularmente importante. No solo por lo que implicó en términos intelectuales, sino también por la posibilidad que abrió de cursar el doctorado en la Universidad de Deusto. El camino hacia ese doctorado también tuvo algo de accidental: llegué a Deusto porque Lovaina, donde tenía una puerta abierta, ya no era la opción adecuada — Jean Rémy, que se ocupaba de la sociología de la religión, se había jubilado y no había quien lo reemplazara. Fue entonces cuando Elzo me invitó a postularme a un programa especial para América Latina que comenzaba en Deusto. Me inscribí sin tenerlo en mis planes, y en septiembre de 1994 recibí la notificación de que había obtenido la beca.

En Deusto, la figura de José María Mardones aportó una profundidad distinta, más ligada a la reflexión sobre la modernidad y la religión, y al estatuto de lo sagrado en sociedades secularizadas. Esa dimensión filosófica y teológica enriqueció las preguntas sociológicas que traía consigo y ayudó a complejizar los marcos interpretativos.

Mención especial merece el encuentro con la obra de Peter Berger. *El dosel sagrado* (1969) fue, como ya dije, el primer libro de sociología de la religión que tuve en mis manos. Pero su significación fue más allá de ese primer contacto: Berger ofrecía una manera de pensar la religión como construcción social, como respuesta al problema de la contingencia humana, como forma de dotar de sentido al mundo. En el contexto uruguayo, esa perspectiva era casi revolucionaria. Con el tiempo, la vida me fue cruzando

con Berger en diversas ocasiones, incluso de forma personal, lo que añadió otra dimensión a esa relación intelectual.

La obra de Danièle Hervieu-Léger fue igualmente sugerente para entender que la secularización no implica la desaparición de lo religioso, sino su transformación. Sus ideas sobre la memoria colectiva como fundamento de la identidad religiosa, y sobre las nuevas formas de creencia y pertenencia características de la modernidad tardía, ayudaban a captar fenómenos que en Uruguay también se percibían, aunque no siempre se supiera cómo nombrarlos: formas de religiosidad menos institucionales, más dispersas, pero no por eso menos significativas.

El encuentro con la obra de Pierre Bourdieu permitió incorporar otra dimensión al análisis. Su manera de pensar en términos de campo, de posiciones, de capitales y disputas, ofrecía herramientas muy potentes para entender la religión no solo como experiencia o creencia, sino también como espacio de relaciones de poder, de legitimación y de competencia entre agentes. Fue, en cierto modo, una forma de volver a mirar lo que ya estaba estudiando, pero desde un ángulo diferente.

Entre las lecturas que más marcaron mi manera de pensar, no debo dejar de mencionar que la obra de José Casanova ocupa un lugar destacado. Su libro *Public religions in the modern world* (Casanova, 1994) llegó en un momento en que el debate sobre la secularización dominaba la sociología de la religión, y su argumento fue, para mí, una herramienta conceptual de enorme utilidad.

En el plano teórico sobre la laicidad, referencias europeas, canadienses y latinoamericanas resultaron especialmente importantes. La obra de Micheline Milot, en particular su desarrollo del concepto de laicidad como principio de organización política orientado a garantizar la convivencia en sociedades plurales, aportó un marco que permitía ir más allá de la versión restrictiva dominante en Uruguay. Su enfoque ayudaba a pensar la laicidad no como exclusión de lo religioso, sino como condición de posibilidad para la diversidad. Jean Baubérot, por su parte, con su historia comparada de la laicidad y su propuesta de los *umbrales* de laicización, ofreció herramientas

para situar el caso uruguayo dentro de una tipología más amplia y mostrar que el modelo local era uno entre varios posibles, con una genealogía histórica específica y no una norma universal. Así como la vasta obra del colega mexicano Roberto Blancarte.

En términos de religión vivida, la obra de Nancy T. Ammerman ha sido fundamental para comprender perspectivas y metodologías que luego se han trabajado en el proyecto de investigación ya mencionado.

Visto en conjunto, este recorrido formativo no responde a una escuela ni a un itinerario ordenado. Fue tomando forma en la intersección entre personas, lecturas y oportunidades que a veces surgían de manera bastante inesperada y que había que aprovechar. Si algo define esa formación es justamente eso: haber sido construida en relación con otros, en diálogo constante, y muchas veces a contracorriente de las condiciones locales. Quizás por eso mismo, cada uno de estos encuentros dejó una huella especialmente profunda.

Contexto uruguayo y latinoamericano: laicidad, cultura y política

El contexto uruguayo ha sido determinante en la configuración de mi trabajo, y no solo como escenario de investigación. Ha sido, también, un objeto de interrogación constante. Uruguay es un caso singular en el panorama latinoamericano: con un altísimo porcentaje de personas sin afiliación religiosa — más del 50% de la población —, una historia de separación temprana entre Iglesia y Estado y una cultura laica profundamente arraigada, el país plantea preguntas específicas que no siempre encajan bien en los marcos interpretativos dominantes en la región.

La laicidad, más que un principio jurídico, constituye en Uruguay un elemento central de la identidad cultural nacional. Su fuerza radica, paradójicamente, en su naturalización: muchos uruguayos la perciben como un rasgo constitutivo de la nación, anterior al Estado, casi prepolítico, sin necesariamente conocer sus fundamentos históricos, legales o filosóficos.

Una de las paradojas que más me han interesado es que la palabra *laicidad* no figura en la Constitución ni en ningún otro documento legal fundamental: solo aparece en la Ley de Educación de 2008. Y, sin embargo, es uno de los conceptos más invocados en el debate público uruguayo.

Esa potencia cultural de la laicidad tiene raíces históricas concretas. El Uruguay de principios del siglo XX construyó una identidad nacional asociada a una serie de logros transformadores: la integración de migrantes, la ley de divorcio desde 1907, la educación pública gratuita y laica, y la protección social temprana. La laicidad se convirtió en parte inseparable de ese relato de modernización y progreso. Con el tiempo, ese modelo generó un molde cultural profundamente arraigado.

Un ejemplo que siempre me ha parecido muy elocuente: cuando una amiga era niña y había hecho la primera comunión, llevó a su escuela pública unas estampitas religiosas para compartir con sus compañeros; la maestra las rompió y las tiró a la papelera, argumentando que la laicidad no lo permitía. Ese gesto condensaba algo importante: la confusión entre el principio jurídico de neutralidad del Estado y una práctica cultural más amplia de exclusión de lo religioso del espacio compartido.

Este modelo — que podría llamarse más bien laicismo que laicidad, en el sentido de que va más allá de la neutralidad del Estado para configurar una actitud cultural de distancia, recelo o rechazo frente a lo religioso — tiene consecuencias importantes para la visibilidad del fenómeno religioso. En Uruguay tendemos a identificar lo público con el Estado, y el Estado con lo público, lo que deja sin espacio a una esfera de la sociedad civil donde lo religioso pueda expresarse como una forma más de participación ciudadana.

Sin embargo, uno de los aprendizajes más importantes de mi trayectoria ha sido precisamente que no existe un único modelo de laicidad. El análisis comparado, que solo fue posible gracias a los vínculos internacionales que he descrito, permite desnaturalizar el caso uruguayo: lo muestra no como una norma universal de la que otros países se desvían, sino como una configuración histórica específica, con sus propias ventajas y

limitaciones. Salir de Uruguay y observar cómo funciona la relación entre religión y espacio público en Francia, en Estados Unidos, en México o en Bolivia fue una experiencia intelectualmente desestabilizadora y, al mismo tiempo, enormemente enriquecedora.

En el contexto latinoamericano más amplio, la religión ha estado históricamente entrelazada con la política y los procesos sociales de maneras que el caso uruguayo tiende a invisibilizar. Las dictaduras militares de los años setenta y ochenta plantearon a las iglesias — especialmente a la Iglesia Católica — dilemas profundos sobre su rol en la defensa de los derechos humanos y en el acompañamiento de los sectores populares. La Teología de la Liberación fue, en ese contexto, mucho más que un movimiento teológico: fue un actor político con consecuencias históricas concretas. Las transiciones democráticas de los años ochenta y noventa plantearon, a su vez, nuevas preguntas sobre la relación entre las instituciones religiosas y los sistemas políticos emergentes.

A esto se sumó el crecimiento extraordinario del neopentecostalismo en la región, que transformó el mapa religioso latinoamericano de manera radical en pocas décadas, y cuyas implicaciones políticas, culturales y sociales todavía estamos tratando de entender cabalmente. Uruguay no fue ajeno a estos procesos, pero la fortaleza de su sistema de partidos políticos aún no le ha dejado margen.

Giros teóricos: de la laicidad a la religión vivida

A lo largo de mi trayectoria, el estudio de la laicidad ha sido un eje constante. Más de una vez pensé que ya había dicho lo que tenía que decir sobre el tema, que era momento de pasar a otra cosa. Y más de una vez el tema volvió a aparecer, con nuevas preguntas o desde nuevos ángulos.

Sin embargo, a lo largo de los años también se produjo un desplazamiento teórico significativo hacia lo que se denomina el enfoque de la *religión vivida*. Este giro no fue abrupto ni supuso un abandono de las

preocupaciones anteriores; fue más bien una ampliación del horizonte analítico que permitió ver el fenómeno religioso desde una perspectiva distinta.

El punto de inflexión fue el proyecto de la John Templeton Foundation que desarrollamos con Gustavo Morello y otros colegas. La investigación nos llevó a centrarnos no en las instituciones religiosas ni en los grandes marcos culturales, sino en las formas en que las personas concretas experimentan y viven su religiosidad en la vida cotidiana. ¿Qué hace alguien con su fe un miércoles por la tarde? ¿Cómo se mezclan, en la práctica cotidiana, elementos de distintas tradiciones? ¿Qué papel desempeñan la familia, el barrio, los amigos y los rituales personales?

Este enfoque abría una ventana que el análisis macroestructural de la laicidad — basado en encuestas, estudios históricos y análisis culturales — no permitía. Mientras la laicidad permite comprender las condiciones estructurales del campo religioso, la religión vivida permite acceder a su dimensión experiencial, a los matices y "contradicciones", si es que puede llamársele así, de la práctica real.

Uno de los hallazgos más llamativos de esa investigación fue la constatación de que la hibridación es la norma en la religión, no la excepción. Las personas no adoptan un sistema de creencias como quien firma un contrato, aceptando un paquete cerrado de verdades inamovibles. Combinan elementos de distintas tradiciones según lo que tiene sentido en sus vidas, su historia, su entorno familiar. En una entrevista realizada durante esa investigación, conocimos a una mujer mormona que tenía en su dormitorio imágenes de la Virgen y rosarios católicos; para ella, ese espacio privado era donde podía mantener esa convivencia simbólica sin entrar en conflicto aparente con su identidad religiosa oficial.

Esa imagen condensa algo que el trabajo sobre religión vivida ha puesto más en evidencia: que el catolicismo, el pentecostalismo y otras tradiciones no son entidades homogéneas ni mundos cerrados, sino fenómenos sociales en constante transformación que generan nuevas formas de pertenencia, nuevas estrategias de sentido y nuevos comportamientos.

Estudiarlos en toda su complejidad requiere métodos y marcos conceptuales que no pueden limitarse a los grandes clivajes institucionales.

Desde la perspectiva uruguaya, este giro resultó especialmente revelador. El enfoque de la religión vivida permitió ver con otros ojos a ese 24% de uruguayos que declaran creer en Dios sin pertenecer a ninguna institución religiosa, o a ese 17% que se identifica como ateo (datos a 2014): ¿qué significa ser ateo en un contexto cultural donde el ateísmo es casi una identidad heredada, transmitida en la familia como una forma de pertenencia cultural? ¿Qué formas de espiritualidad o de búsqueda de sentido aparecen en esas trayectorias? Estas preguntas no pueden responderse mediante encuestas sobre la frecuencia religiosa; requieren otro tipo de abordaje.

En este sentido, la falsa dicotomía entre *religión institucional* y *religión vivida* que a veces aparece en el debate académico me parece contraproducente. No se trata de enfoques opuestos, sino complementarios. Las instituciones importan: configuran marcos, ofrecen recursos simbólicos, regulan prácticas, concentran poder. Pero el fenómeno religioso desborda siempre sus formas institucionales, y captarlo en esa complejidad requiere múltiples entradas analíticas.

Aportes: visibilizar lo invisible

Si tuviera que sintetizar las contribuciones que considero más relevantes de mi trayectoria al estudio científico de la religión, identificaría al menos tres dimensiones que, aunque interrelacionadas, tienen especificidades propias.

La primera consiste en problematizar la laicidad uruguaya como objeto de estudio sociológico. Esto ha implicado, antes que nada, desnaturalizar un concepto que en Uruguay se da por sentado, desesencializarlo. Mostrar que formato de laicidad, o arreglo laico, como diría Micheline Milot, tiene historia — que surgió en un momento específico, en respuesta a condiciones específicas, impulsada por actores con intereses específicos — es ya un gesto analítico no trivial en un contexto donde ese concepto

tiende a tratarse como un dato de la realidad y no como una construcción histórica y cultural, e incluso muchas veces como un dogma que "no debe ser tocado". A esto se suma la tarea de comparar el modelo uruguayo con otros modelos de laicidad, lo que muestra que no existe una única manera de organizar la relación entre religión y Estado y que el caso uruguayo es uno entre varios, con sus particularidades y limitaciones.

El libro *100 años de laicidad en Uruguay: debates y procesos (1934-2008)*, escrito junto a Mónica Maronna y publicado en 2019 con motivo del centenario de la separación formal entre Iglesia y Estado, intentó recoger ese trabajo de problematización histórica y conceptual. *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI: un estudio de la religiosidad en Montevideo*, publicado en 2003, fue un primer intento sistemático de aportar datos empíricos que contrastaban con el pensamiento cotidiano sobre el rol de la religión en el país que tendía a ignorarla.

La segunda dimensión consiste en visibilizar la diversidad religiosa en Uruguay. Trabajos como la *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*, publicada en 2008 en coautoría con diez jóvenes estudiantes, tuvieron un propósito deliberado: mostrar que Uruguay no es el país sin religión que el imaginario laicista tiende a representar. En ese libro documentamos 58 grupos religiosos de los más de 100 que existían en Montevideo en aquel momento — incluidas tradiciones afrobrasileñas, evangélicas, orientales, esotéricas y muchas otras. Fue el primer trabajo publicado por una editorial grande (Taurus) sobre este tema, y tenía una intención explícitamente divulgadora: poner en circulación información que contradecía el sentido común dominante.

El impacto de ese libro fue interesante: suscitó reacciones que reflejaban exactamente el fenómeno que queríamos analizar. Muchas personas no podían creerlo. ¿Tantos grupos religiosos en Montevideo? Esa incredulidad era, en sí misma, un dato sociológico: la invisibilización de la diversidad religiosa no era solo un problema de conocimiento, sino también un efecto de la cultura dominante.

La tercera dimensión consiste en incorporar el enfoque de la religión vivida al estudio del fenómeno religioso en Uruguay y en América Latina. Este aporte tiene una dimensión metodológica — el trabajo de campo cualitativo, las entrevistas en profundidad, la observación — y una dimensión conceptual: la propuesta de mirar la religión no solo como sistema de creencias o como institución, sino también como práctica cotidiana, como forma de orientarse en el mundo, y como recurso de sentido que las personas movilizan de maneras diversas y a menudo inesperadas.

Un artículo publicado en el *Journal of the American Academy of Religion* sobre las personas sin afiliación religiosa en Uruguay intentó aplicar ese enfoque al análisis de un fenómeno específicamente relevante para Uruguay (Da Costa *et al.*, 2021). Entender ese porcentaje de personas sin religión no como ausencia de fenómeno, sino como un fenómeno en sí mismo que requiere explicación fue parte de esa tarea.

En conjunto, estos aportes pueden entenderse como un intento de ampliar el objeto y el horizonte del estudio de la religión en Uruguay: mostrar que el campo existe y es complejo, que los fenómenos religiosos son socialmente relevantes y que su análisis requiere marcos conceptuales y metodológicos que no se limiten a las formas más visibles de la institucionalidad religiosa.

Sociología pública y responsabilidad académica

Un aspecto que ha atravesado toda mi trayectoria, y que me parece importante mencionar de manera explícita, es la relación con el espacio público. Desde hace muchos años participo en medios de comunicación — prensa, radio, televisión — cuando se plantean temas relacionados con la religión, la laicidad o la diversidad cultural.

Esta dimensión no es un accesorio de la tarea académica: es, a mi entender, parte de la responsabilidad que conlleva producir conocimiento sobre temas socialmente relevantes. La primera vez que participé en un programa de televisión fue memorable por su modestia: un martes 13, entre

un humorista y yo — los dos invitados del programa —, hablamos de religión en Uruguay. Esa anécdota dice mucho sobre el lugar que el tema ocupaba en el imaginario público del país. Pero también me mostró que había un espacio para esa conversación, y que valía la pena habitarlo.

El contexto uruguayo plantea dificultades específicas para esta tarea. El modelo de laicidad restrictivo que describí antes también opera en el espacio mediático: lo religioso suele percibirse como algo que *no corresponde* al debate público, que pertenece a la esfera privada y que irrumpe en lo público solo en situaciones de conflicto o escándalo. Contribuir a normalizar la presencia del análisis sociológico de la religión en el espacio público es, también, una forma de disputar ese modelo.

Al mismo tiempo, hay una convicción más general que subyace a esta práctica: el conocimiento académico no puede limitarse a la producción de artículos especializados para un público restringido. Tiene una responsabilidad pública que se expresa en la capacidad de hacer inteligibles fenómenos complejos para audiencias más amplias, de contribuir a que la sociedad pueda entenderse a sí misma con mayor precisión y matiz. En tiempos en que la legitimidad de las instituciones académicas es cuestionada y la distancia entre la universidad y la sociedad se percibe como un problema, esta responsabilidad cobra mayor urgencia.

También hay, en esta práctica, una dimensión pedagógica. Uruguay es un país en el que las encuestas muestran, año tras año, un alto nivel de desconocimiento de las propias tradiciones religiosas. Muchos uruguayos ignoran, por ejemplo, que las religiones afrobrasileñas tienen una presencia importante y arraigada en el país, o que existen comunidades judías, islámicas, budistas o de múltiples denominaciones evangélicas. Poner esa información en circulación, hacerla accesible y contribuir a una cultura de reconocimiento de la diversidad también es parte del trabajo y también forma parte de la construcción de lo público y de la democracia.

Balance y perspectivas: el campo que sigue construyéndose

Al volver sobre este recorrido, resulta evidente que la trayectoria no puede entenderse solo como una historia individual. Está atravesada por contextos, encuentros y condiciones que la hicieron posible — o, en ciertos momentos, casi imposible. Trabajar en sociología de la religión en Uruguay implicó construir un espacio mientras se intentaba habitarlo. Las redes internacionales fueron, en ese proceso, no un lujo sino una condición estructural.

Con el tiempo, la sociología de la religión comenzó a ganar visibilidad y legitimidad en Uruguay. La creación del Instituto de Sociedad y Religión en la UCU, y el doctorado internacional en Religion, Culture and Public Life que desarrollamos en colaboración con las universidades de Padua, Torino y Nicosia son señales de esa consolidación.

Hoy continúo con dos líneas de investigación que condensan muchas de las preocupaciones que he descrito. Por un lado, el estudio del catolicismo uruguayo desde la perspectiva de la religión vivida: ¿qué significa ser católico en Uruguay hoy? ¿Qué formas adopta esa identidad en la vida cotidiana, más allá de las estadísticas y las declaraciones de pertenencia? Este trabajo cualitativo combina entrevistas en profundidad con una revisión teórica de la literatura sobre la diversidad católica en América Latina y Europa.

Por otro lado, una investigación que comenzó casi como un hallazgo accidental en 2008, durante un trimestre de trabajo en los Archivos Vaticanos. Buscando materiales sobre Monseñor Mariano Soler, obispo uruguayo de finales del siglo XIX y principios del XX, que en esa época tenía una posición favorable a la separación entre la Iglesia y el Estado, encontré documentación sobre un período de nueve años — entre 1908 y 1919 — en que Uruguay no tuvo obispo debido al conflicto entre la Iglesia y el Estado. Y casi por casualidad, tropecé con los archivos de Juan Francisco Aragone, obispo de Montevideo, que fue expulsado en 1940 en circunstancias que las

versiones oficiales explicaban (en voz baja) por razones económicas, mientras que otros dudaban. La documentación vaticana mostraba algo mucho más complejo: cartas anónimas de denuncia, disputas dentro del catolicismo uruguayo y juegos de poder en los que intervenían la Unión Cívica y otros actores. Cuando el Archivo Apostólico Vaticano — antes llamado Archivo Secreto — reabrió el acceso al período que comenzó en 1939, volví para completar la historia. Es una investigación que me apasiona, aunque ocupa un lugar secundario entre mis preocupaciones. Tiene algo de trabajo detectivesco: reconstruir una historia que en Uruguay no dejó ningún rastro, porque el sucesor de Aragone destruyó todos sus papeles.

Mirando al futuro, me parece que el campo de los estudios de la religión en América Latina está en un momento clave. Los desafíos son varios: la creciente complejidad del mapa religioso en la región, con el avance del pentecostalismo y de las espiritualidades no institucionales; el papel creciente de las iglesias en la política en varios países; las tensiones entre laicidad y pluralismo religioso; y la emergencia de nuevas generaciones de investigadores que se forman en contextos distintos a los de la generación fundadora.

Queda también la tarea de seguir construyendo una sociología de la religión con acento propiamente latinoamericano: que recoja los debates globales sin perder de vista las especificidades regionales, que dialogue con la teoría sin renunciar a la empiria, que mantenga el rigor analítico sin perder de vista la responsabilidad pública.

Conclusión

Hay, sin embargo, un aspecto que no siempre aparece en los relatos académicos y que ha sido decisivo: los vínculos humanos, las amistades. A lo largo de estos años, especialmente en América Latina, el trabajo intelectual se entrelazó con vínculos personales de gran valor.

Esos lazos no solo acompañaron el desarrollo del campo; en muchos casos, lo hicieron posible. La sociología de la religión en América Latina es también una historia de vínculos, generosidad y afectos.

Las preguntas que dispararon este recorrido — ¿por qué en Uruguay lo religioso parece ocupar un lugar tan diferente al de otros países? ¿Cómo viven las personas su fe o su distancia respecto de la fe en la vida cotidiana? — no han desaparecido. Se han complejizado, se han ramificado, se han cruzado con otras preguntas. Siguen siendo, de alguna manera, el hilo conductor de todo el camino.

Lo que ha cambiado es el contexto. Cuando empecé, el campo era prácticamente inexistente en Uruguay y muy incipiente en América Latina. Hoy existe una comunidad de investigadores, asociaciones activas, redes consolidadas y programas de formación específicos. Ese cambio no es solo cuantitativo: implica la posibilidad de debates más ricos, de acumulación de conocimiento, de formación de nuevas generaciones que no tienen que partir desde cero.

En ese proceso, las redes han sido decisivas. No solo las redes académicas formales, sino también los vínculos personales, las amistades intelectuales, las conversaciones en los pasillos de congresos o durante almuerzos en bares o en el Mercado del Puerto. La sociología de la religión en América Latina se construyó, en gran medida, en esos espacios informales de intercambio y reconocimiento mutuo, y hoy se expresa en una comunidad viva en la ACSRAL.

Y queda, también, la convicción de que este trabajo tiene sentido más allá de las publicaciones académicas. Contribuir a que la sociedad uruguaya y latinoamericana pueda entender mejor su propia diversidad religiosa, cuestionar las naturalizaciones que impiden ver fenómenos relevantes, poner en circulación conocimiento que de otro modo quedaría encerrado en las revistas especializadas: esa es una dimensión del trabajo que no me parece accesoria, sino esencial.

La vida continúa.

Referéncias bibliograficas

BERGER, Peter. *El dosel sagrado:* elementos para una teoría sociológica de la religión. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1969.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

DA COSTA, Néstor. *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI:* un estudio de la religiosidad en Montevideo. Montevideo: CLAEH; Centro Unesco de Montevideo, 2003.

_____ *et al. Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*. Montevideo: Ediciones Santillana, 2008.

_____; MARONNA, Mónica. *100 años de laicidad en Uruguay:* debates y procesos (1934-2008). Montevideo: Planeta, 2019.

_____; MORELLO, Gustavo; RABBIA, Hugo H.; ROMERO, Catalina. Exploring the Nonaffiliated in South America. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 89, n. 2, p. 562–587, jun. 2021.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Santiago de Chile: Librería Cultura, 1937.

Sobre las autoras y autores

Alejandro Frigerio: Doctor en Antropología por la Universidad de California, Los Angeles, e Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina. Profesor de Sociología de la Religión en la Universidad Católica Argentina. Coordinador de la Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina.

Ari Pedro Oro: Doctor en Antropología Social por la Universidad de Paris III. Profesor Titular jubilado e invitado permanente del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Río Grande del Sur. Investigador del Programa de Productividad del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico.

Carlos Alberto Steil: Doctor en Antropología Social por el Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro, con postdoctorado en la Universidad de California, San Diego. Profesor colaborador del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Estatal de Campinas e Investigador del Programa de Productividad del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico.

Cristián Parker Gumucio: Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, y Profesor Titular e Investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Se especializa en sociología de la religión, y estudios sobre las dimensiones culturales del desarrollo sustentable en América Latina. Es autor de más de 300 publicaciones académicas, entre ellas 24 libros. Actualmente es profesor del Doctorado en Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile.

Cristina Gutiérrez Zúñiga: Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Profesora Investigadora Titular del Departamento de Estudios de

la Comunicación Social, Universidad de Guadalajara, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 2004.

Fortunato Mallimaci: Profesor Emérito de la Universidad de Buenos Aires, Titular jubilado en Historia Social Argentina y en el Seminario Sociedad y Religión en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, de la cual fue su decano entre 1998 y 2002. Profesor en Maestrías y Doctorados en Argentina y a nivel internacional. Doctor en Sociología de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris en 1988. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas donde dirigió durante años el Programa Sociedad, Cultura y Religión.

Hugo José Suárez: Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina. Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Boliviana de la Lengua.

Joanildo Burity: Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Essex, Reino Unido, con postdoctorado en el Centro para el Estudio de la Democracia de la Universidad de Westminster, Reino Unido. Investigador titular en el Centro de Estudios de Cultura, Identidad y Memoria, y profesor en la Maestría Profesional de Sociología en Red Nacional, en la Fundación Joaquim Nabuco, Recife, Brasil.

Miguel Ángel Mansilla: Sociólogo y magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Arturo Prat, y doctor en Antropología por la Universidad de Tarapacá. Actualmente se desempeña como Profesor Titular e Investigador del Instituto de Estudios Culturales y Territoriales de la Universidad Arturo Prat. Además, lidera proyectos financiados por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Ministerio de Ciencia de Chile) y codirige la revista *Protesta y Carisma*, editada en conjunto con el

Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Néstor Da Costa: Doctor en Sociología por la Universidad de Deusto, País Vasco, España. Profesor Titular en la Universidad Católica del Uruguay donde coordina el doctorado internacional en Religión, Culture and Public Life conjuntamente con las universidades de Padua, de Torino y de Nicosia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay.

Nicolas Guigou: Doctor en Antropología Social por la Universidad Federal de Río Grande del Sur. Profesor Titular de la Universidad de la República, Uruguay. Coordinador del Departamento de Ciencias Humanas y Sociales y también del Departamento de las Estéticas, Universidad de la República.

Pablo Semán: Doctor en Antropología Social por la Universidad Federal de Río Grande del Sur. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. En su trayectoria ha realizado investigaciones sobre religiosidad popular, cultura masiva, música, literatura y política.

Reginaldo Prandi: Profesor emérito de la Universidad de São Paulo, Titular Sénior del Departamento de Sociología de la misma universidad, Investigador Becario Sénior del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico y autor, entre otros libros, de *Mitología de los orixás, Motivos y razones para matar y morir, Mi querida aparición, Aimó, La muerte y el niño sin destino, Brasil africano, Secretos guardados y En nombre del Padre.*

Renée de la Torre: Doctora en Ciencias Sociales por Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y la Universidad de Guadalajara. Profesora-investigadora en el Centro de Investigaciones

y Estudios Superiores en Antropología Social en la unidad Occidente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras, nivel III, y de la Academia Nacional de la Ciencia.

Rolando Perez-Vela: Doctor en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Master of Arts en Medios, Religión y Cultura por la Universidad de Colorado, Estados Unidos. Profesor Titular del Departamento de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigador registrado en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Perú.

Verónica Giménez Béliveau: Doctora en Sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, y la Universidad de Buenos Aires. Inv estigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Profesora Titular del Seminario Sociedad y Religión, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

ABA PUBLICAÇÕES

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CAPES

PPGAS UNICAMP

TRIBO DA ILHA EDITORA

ISBN: 978-65-87289-64-9