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.