



LIVED RELIGION Y PRÁCTICA RELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA: UNA REVISIÓN DE LAS CATEGORÍAS RELIGIOSAS CENTRALES DE LA TEORÍA SOCIAL CLÁSICA

Lived Religion and Religious Practice in Latin America: a Review of the Central Religious Categories of Classical Social Theory

Felipe Orellana¹  

¹ Universidad Alberto Hurtado, Chile

RESUMEN

El artículo busca valorar un marco conceptual para interpretar la religión en América latina en el s. XXI. A partir de las condiciones de movilidad, globalización y/o distanciamiento —producto de la pandemia del Covid-19— se plantean desafíos para comprender la religiosidad en las instituciones religiosas y más allá de ellas. Junto con ello, las condiciones actuales de globalización provocan un escenario social distinto al de la teorización de los fundadores de la disciplina sociológica; con lo que se hace necesario analizar las categorías religiosas de la teoría social clásica, donde lo sagrado/profano y la magia/religión presentan características distintas, desde el contexto latinoamericano, a las formuladas por Durkheim y Weber. El artículo se centra en la *lived religion*, como un enfoque de análisis contemporáneo de la religiosidad latinoamericana, y propone que ciertas religiones otorgan un rasgo encantado a América Latina que cuestiona la tesis del desencanto del mundo de Weber por la presencia de espíritus o por la interrelación de prácticas mágicas con religiosas.

Palabras clave: *lived religion*; sagrado/profano; magia/religión; desencantamiento del mundo; América Latina.

ABSTRACT

The article seeks to assess a conceptual framework to interpret religion in Latin America in the XXI century. Based on the conditions of mobility, globalization and/or distancing -a product of the Covid-19 pandemic- challenges are posed to understand religiosity in religious institutions and beyond them. Along with this, the current conditions of globalization cause a social scenario different from the theorization of the founders of the sociological discipline; with which it is necessary to analyze the religious categories of classical social theory, where the sacred/profane and magic/religion present different characteristics from the Latin American context to those formulated by Durkheim and Weber. The article focuses on lived religion, as an approach to contemporary analysis of Latin American religiosity, and proposes that certain religions give Latin America an enchanted trait that questions Weber's thesis of disenchantment with the world by the presence of spirits or by the interrelation of magical and religious practices.

Keywords: lived religion; sacred/profane; magic/religion; world disenchantment; Latin America.

Fecha de Recepción	2022-10-26
Fecha de Evaluación	2022-12-30
Fecha de Aceptación	2023-01-25

INTRODUCCIÓN

La religión en la actualidad está sujeta a un nivel de flujos migratorios, comunicacionales y globalizadores que han aumentado el nivel de interacción entre tradiciones diversas y personas de distintos orígenes culturales. En términos más precisos, la religión en la sociedad contemporánea se ha glocalizado (Beyer, 2006, 2020), es decir, los movimientos religiosos se han expandido transnacionalmente, pero adaptándose a las culturas locales. Un ejemplo de ello es el pentecostalismo, que corresponde a un movimiento global por excelencia y que en América Latina ha adoptado rasgos culturales de la región —como reproducir de algún modo el liderazgo del modelo de la Hacienda en la figura del pastor pentecostal (Martin, 1998)— y ha combatido otros rasgos culturales y/o religiosos —como oponerse al machismo tradicional (Brusco, 1993) y al culto a los espíritus tanto en el vudú como en el candomblé (Casanova, 2001; Van de Port, 2008). Más aún, los flujos migratorios en la región han implicado una diversificación e interculturalidad creciente en las parroquias nacionales (Orellana, 2021a), donde es posible observar miembros de distintos orígenes nacionales en las comunidades parroquiales. Tanto la globalización religiosa en América Latina (Ramírez, 2008), así como la presencia de inmigrantes en parroquias nacionales, dan cuenta de fenómenos actuales —como la intensificación o aceleración de la globalización, la migración o el consumo religioso— que no fueron considerados por las teorizaciones clásicas sobre religión y, al mismo tiempo, señalan las nuevas interacciones existentes entre religión y sociedad, mediadas por la tecnología y las comunicaciones.

Es así como, a partir de los fenómenos sociales contemporáneos en interacción con la religión, junto al contexto de anormalidad que ha implicado el confinamiento por el Covid-19 (Baker *et al.* 2020; Calvo, 2021; Giménez Béliveau, 2021; Bandeira and Carranza, 2020; Serrão and Chaves, 2020), el estudio de la religión contemporánea se enfrenta a nuevos desafíos. De esta manera, las teorías clásicas en antropología y sociología de la religión necesitan ser evaluadas en un contexto contemporáneo que difiere del momento en que fueron formuladas. Específicamente, me refiero aquí a dos grandes teóricos de la sociedad y la religión: Emile Durkheim y Max Weber, que escribieron a inicios del s. XX; el primero acerca de las sociedades primitivas para determinar lo fundamental del hecho religioso, y el segundo acerca de la especificidad del desarrollo histórico del contexto europeo, junto a un análisis histórico de las religiones mundiales. Por otra parte, la región latinoamericana no fue parte de la teorización de estos autores; de ahí que sea especialmente relevante analizar cómo se interpreta o entienden sus teorías desde esta región. De esta manera, el objetivo del presente artículo es valorar un aparato conceptual que permita interpretar el hecho

religioso a inicios de la segunda década del s. XXI. con especial énfasis en la realidad latinoamericana.

LA DISTINCIÓN SAGRADO-PROFANO Y ALGUNAS PREMISAS DURKHEIMIANAS

Ante el escenario de distanciamiento físico de las instituciones religiosas que implicó el Covid-19, es posible afirmar que la pandemia ha hecho replantear algunos fundamentos centrales de la teoría antropológica de la religión. En otras palabras, la clásica distinción durkheimiana entre lo sagrado-profano (Durkheim, 1990; 2012; Pickering, 2009), entendida como el antagonismo entre un ámbito prohibido y restringido y otro cotidiano y de habitual acceso quedan difuminadas bajo el contexto contemporáneo. Es decir, una premisa básica de la teoría de Durkheim concibe los momentos religiosos como aquellos excepcionales en que el grupo se reúne de forma comunitaria y se experimenta una efervescencia colectiva en torno a lo sagrado. Por otra parte, lo profano es lo que acontece en la vida cotidiana y que no remite a estos momentos de comunicación con lo sagrado. Sin embargo, a partir de la pandemia, se puede postular que esta dicotomía de alguna manera se ve modificada ya que las personas creyentes deben vincular el ámbito de lo sagrado con el ámbito profano que representa sus vidas domésticas. Si las personas no pueden asistir a congregarse en la iglesia, de alguna manera hay que trasladar a esta a sus lugares de residencia y aquí es como los altares caseros y devociones marianas adquieren notoriedad. En este sentido, “confinados en casa y sin posibilidades de asistir a los lugares de culto, los fieles reinventaron sus vínculos hacia las creencias y rituales” (Giménez Béliveau, 2021, p. 249). Junto con ello, el distanciamiento ha implicado diversas actividades *online* y *offline* por parte de las iglesias para sobrellevar la ausencia física; es así como se han desarrollado “una serie de actividades a través de varios medios, especialmente a través de internet: ritos y oraciones, cursos educacionales, mensajes, sermones, conciertos religiosos, información práctica en salud y acciones sociales en favor de los más necesitados” (Meza, 2020, p. 220).

Por otra parte, con relación a la mencionada difuminación de la dicotomía sagrado-profano, hay que señalar que esta ha sido analizada con anterioridad en la región. Por ejemplo, Parker (1994) hace más de dos décadas efectuó un diagnóstico con respecto a la religiosidad popular e incluso propuso que la anterior dicotomía tenía un sentido específico que no era aplicable directamente a la realidad socio-religiosa de América Latina. De hecho, “la experiencia indica que nunca lo sagrado está enteramente divorciado, social y significativamente, de lo profano y viceversa” (Parker, 1994, p.

240). De igual modo, la definición de lo sagrado corresponde a una jerarquía de especialistas religiosos; es a partir de ellos que se difunden los objetos, lugares o momentos que el grupo va a considerar como sagrados. Sin embargo, existe una capacidad creadora de los laicos para relacionarse con lo sagrado y asignar esta característica a elementos concebidos de manera popular; de esta forma, se establecen las bases del fenómeno de la religión popular en el continente latinoamericano ya que el sujeto popular integra un espacio para lo sagrado en el ámbito de lo cotidiano en la privacidad del hogar, mediante imágenes, “santitos”, vírgenes, etc. y también busca la intercesión de lo sagrado en el tiempo profano: en el trabajo, en la vía pública, en el autobús, etc. (Parker, 1994).

En relación con el contexto europeo, de igual modo, se ha establecido que la distinción sagrado-profano no opera necesariamente como la teoría durkheimiana la concibe, es decir, de manera excluyente (o se está en lo profano o se está en lo sagrado); ya que desde la época medieval las personas han interrelacionado ambos ámbitos en su práctica religiosa (McGuire, 2007). Es así como, “el sentido medieval parece haber sido uno en que lo sagrado era ubicuo, familiar y altamente accesible para todos” (McGuire, 2007, p. 61), porque las personas podían encontrar lo sagrado en su vida cotidiana, situándolo en distintos lugares (cruces de camino, altares caseros, etc.) y no solo limitando su interacción con lo sacro en las instituciones religiosas (iglesias) y de acuerdo a lo que la jerarquía religiosa establecía. De esta manera, la interrelación sagrado-profano en la vida cotidiana no es nueva. Desde Durkheim se tiende a separar esos ámbitos, pero en el medioevo interactuaban en la experiencia popular y cotidiana de la religión católica.

En adición, Pickering (2009) en su detallado estudio de la sociología de la religión de Durkheim, y a partir de una conferencia de este último sobre “religión y moralidad” de 1905-1906, señala que hay una relación entre Dios y la sociedad, ya que la sociedad vendría a representar la autoridad moral antiguamente atribuida a Dios, pero más sugerente aún es el argumento de que las cualidades con las cuales asociamos la sociedad son aquellas que atribuimos a Dios. De esta manera,

para los grupos bárbaros existe un dios étnico que lucha contra los dioses vecinos; para la gente civilizada existe sólo un dios que los hace a todos hermanos. El ensanchamiento de la vida social ha ampliado la concepción de Dios y esto ha dado auge al monoteísmo. (Citado en Pickering, 2009, p. 236)

Este argumento va a ser de alguna manera retomado por el teólogo Harvey Cox (1999) cuando plantea la metáfora del “mercado como Dios”, ya que el mercado contemporáneo es omnisciente y omnipresente (dos atributos propios de Dios), ya que conoce todos nuestros deseos y necesidades y se encuentra presente de manera ubicua a nivel mundial.

Desde el argumento durkheimiano se puede visualizar que la concepción de Dios se adapta según la sociedad en que se sitúe; de ahí que adquirirá características disímiles en una comunidad pequeña vinculada por una consciencia colectiva muy fuerte y presente en los miembros de esta comunidad, por una parte, y en una sociedad habitada por millones de sujetos en ambientes urbanos y en donde se interactúa mayormente con extraños, por otra. En este último sentido, se puede analizar qué características sociales, como la tecnología y la instantaneidad que conlleva, pueden reflejar una concepción de Dios contemporáneamente en América Latina. Para ello, es provechoso recurrir a la investigación sobre *lived religion* en América Latina y, de esta manera, lograr una aproximación a la interacción de los sujetos creyentes de la región con Dios.

Un aporte en esta línea lo constituye la investigación de Morello (2021) sobre la oración en tres ciudades latinoamericanas (Montevideo, Córdoba y Lima). El primer elemento para destacar lo constituye la distinción que realizan los sujetos entrevistados entre rezar y orar; entendiendo por el primero la repetición de plegarias institucionales del catolicismo (como el Padre Nuestro, el Credo o el Rosario); en cambio, orar se concibe como un diálogo personal con Dios y como una forma más auténtica y directa de establecer comunicación con él. De igual manera, los sujetos del estudio conciben a Dios como una persona, alguien como ellos, y le asignan características humanas. Más aún, lo consideran un amigo, quien los acompaña en el día a día, con quien establecen conexión directa y “tienden a pensar en la divinidad como un dios personal, creador y con un plan. Una consecuencia de esta forma de pensar es que [los sujetos participantes del estudio] creen que los seres humanos tienen que cumplir una misión encomendada por Dios” (Morello, 2020, p. 146). Los sujetos se conectan con Dios o Jesús en cualquier lugar y momento, y es posible identificar algo así como una estructura en su oración: primero, un momento para dar las “gracias”, luego uno de “perdón” y otro para “pedir”, seguido de un instante de conversación y un ritual para finalizar (Morello, 2020). Por otra parte, si bien el acto de orar puede remitir a una actividad privada, esta no es una acción aislada ya que se pide por el cuidado y protección de otras personas lo que le da un tinte interpersonal (Morello, 2021).

Esta evidencia empírica permite entender a Dios como un interlocutor con el cual los sujetos creyentes se comunican directamente. Se aprecia aquí que no hay una distancia sideral con Dios (como acontecía en la doctrina calvinista) y este no es una entidad espiritual represiva y distante. Se afirma esto, porque los sujetos del estudio señalado más arriba conciben la presencia de Dios en sus vidas cotidianas y le piden por multitud de propósitos desde los más cotidianos (obtener una licencia de conducir, la exitosa celebración de un aniversario, etc.) y no solo remitiendo a

cuestiones de orden espiritual. La interacción con Dios ayuda a los pobres latinoamericanos a lidiar con los efectos del neoliberalismo y la diferenciación de funciones de las sociedades latinoamericanas, donde se pide ayuda para contrarrestar los efectos de una economía de mercado altamente competitiva y desigual, o de un sistema de salud que los somete a largas esperas por una atención (Auyero, 2011).

EL ENFOQUE DE LA *LIVED RELIGION*

De esta forma, el desarrollo de un enfoque que conciba la religiosidad más allá de la participación y pertenencia en instituciones religiosas puede dar cuenta de cómo las personas experimentan lo sagrado diariamente. Una manera de aproximación a este enfoque es visualizar que en la religión popular la distinción durkheimiana se disuelve (ya sea en el contexto latinoamericano o en la religión popular medieval) o que las prácticas domésticas y cotidianas expresan una religiosidad que rebasa a las iglesias. En este sentido, el enfoque teórico de la *lived religion* (Ammerman, 2013; 2014; 2020; McGuire, 2007; 2008) concibe que la vida religiosa de los sujetos no se limita o reduce a la participación en las instituciones religiosas. En efecto, la vida cotidiana (con todas sus actividades mundanas o netamente prácticas) es un escenario donde se vive la religiosidad de maneras originales y con apropiaciones personales por parte de los sujetos. De esta forma, es posible encontrar religión más allá de las instituciones o, en otras palabras, encontrar la presencia de la religión en lugares y situaciones que son seculares, por lo que el análisis de la religión no se limita a un solo lugar establecido u oficial, la religión se puede encontrar en diferentes lugares y contextos (Ammerman, 2014).

Lo anterior no significa que la religiosidad, dentro de las instituciones religiosas, tenga un puesto secundario o se encuentre cediendo lugar al ámbito de la vida cotidiana fuera de las iglesias. Ammerman (2014) ha argumentado que la participación en las instituciones religiosas es un elemento clave de la vida religiosa grupal e individual. Es aquí donde los sujetos establecen capital social y también lazos de amistad que los instan a continuar la participación en las instituciones. El elemento clave a identificar es que la religión de las personas no se agota en la participación en la institución, continúa en sus rutinas cotidianas y en contextos domésticos y es en este ámbito donde el enfoque de la *lived religion* hace su contribución.

De igual manera, se puede entender que la dicotomía espiritual v/s religioso —aludiendo por el primer término una religiosidad individual y por el segundo una religiosidad enmarcada en las instituciones religiosas— se diluye desde el enfoque de la *lived religion*, puesto que los sujetos

aprenden y son socializados religiosamente en las instituciones de ese ámbito, pero esa formación se ve confrontada con conocimientos e ideas posteriores que les permiten reformular o modificar sus creencias religiosas (Ammerman, 2013), con lo que hay más bien un continuo entre una educación religiosa que da pie a una espiritualidad, en lugar de una dicotomía mutuamente excluyente. También se puede añadir que las tendencias al individualismo religioso (como podríamos entender la búsqueda espiritual por los sujetos mismos) se realiza desde recursos simbólicos enmarcados en un ambiente cultural (Hervieu-Léger, 2010), siendo la religión una de las principales fuentes que otorga estos recursos. En adición, lo que distingue a la época contemporánea es el continuo crecimiento o expansión del rango de recursos que utilizan los sujetos para construir su vida espiritual y religiosa (Hervieu-Léger, 2010); el pluralismo cultural y religioso, las migraciones y el transnacionalismo, el uso de tecnología de la información y comunicación, entre otros, permiten a los sujetos estar en contacto con una diversidad que modelos sociales anteriores no conocieron.

De igual modo, las tendencias al individualismo y la reflexividad religiosa (Beck & Beck-Gernsheim, 2002; Marti, 2015) generan que los sujetos contemporáneos puedan construir sus cosmovisiones religiosas seleccionando elementos de distintas fuentes y no simplemente adoptando una religión mediante un modelo heredado. En América Latina, se puede apreciar esto entre la población universitaria que adhiere a prácticas heterodoxas (Parker, 2008) y también a las experiencias religiosas que combinan tradiciones distintas, como puede ser el catolicismo y la umbanda (Morello, 2020) o el catolicismo y el vudú, en el caso haitiano (Rey, 1999). En Europa, autores como Hervieu-Léger (2010) han afirmado que la iglesia y su modelo parroquial ya no constituyen la principal o exclusiva fuente de sentido que los sujetos utilizan para configurar su identidad personal; sin embargo, en América Latina, en 1910 un 95% de la población creía en Dios y se identificaba como miembro de una institución religiosa y un siglo después ese porcentaje solo bajó a un 92% (Morello, 2019, 2020; Morello *et al.*, 2017), con lo que es posible identificar la raigambre que aún mantiene la religión en la región. Más que el individualismo religioso presente en el contexto europeo occidental, en América Latina apreciamos una vitalidad religiosa, aunque no necesariamente en las líneas establecidas por la Iglesia; lo que no limita la influencia cultural del catolicismo. En este sentido,

El catolicismo predicado por la Iglesia católica, por ejemplo, no ha sido necesariamente el catolicismo practicado por los latinoamericanos. La gente rinde culto en los rituales católicos a cantantes pop y figuras populares, o veneran al Dios cristiano con rituales y prácticas de los pueblos originarios. (Morello, 2020, p. 51)

En adición, McGuire (2008) proporciona otro elemento que permite interpretar la teoría social clásica desde el enfoque de la *lived religion*, ya que la tipología de la acción social elaborada por Weber (2014) postulaba que la acción tradicional era aquella en que los grupos y sujetos reproducían determinados patrones de comportamiento según las costumbres tradicionales. Sin embargo, en la práctica religiosa, los sujetos reinventan las maneras tradicionales, seleccionando creativamente nuevos significados y maneras de expresar las prácticas rituales. En este sentido, la práctica religiosa obedece a ciertos criterios tradicionales, pero también implica formas innovadoras de realización, combinando diversos recursos vinculados a la herencia familiar, étnica y/o cultural. A partir de esto se entiende que las prácticas religiosas populares han tendido a verse como altamente tradicionales, donde se replica y reproduce los patrones heredados y no hay mucho espacio para la elección; sin embargo, ¿qué sucede “si las acciones tradicionales, como las prácticas religiosas populares, son informadas también por el eclecticismo y bricolaje individual y/o colectivo?” (McGuire, 2008, p. 64).

Este hallazgo de la *lived religion* permite apreciar desde una nueva óptica la acción tradicional weberiana, ya que nos muestra que la tradición no es un producto inmutable que se traspa de generación a generación, sino un recurso que los sujetos apropian creativamente adaptándolo a sus situaciones vitales y a los contextos en que desarrollan sus vidas cotidianas. Es en estos últimos donde se desarrolla la interacción con Dios, porque la comunicación y la veneración de Dios se realiza por los sujetos con sus propias experiencias, necesidades, expectativas, etc. dando forma a sus requerimientos a partir de cierta tradición religiosa, pero adoptando innovaciones propias. Este punto tiene vinculación con la metodología de Weber (2006) puesto que existe una cultura (entendida como realidad empírica relacionada con ideas de valor) en la cual los sujetos orientan significativamente sus marcos de elección. En otras palabras, “solo una parte de la realidad individual reviste para nosotros interés y significación, porque únicamente ella muestra relación con las ideas de valor culturales con las cuales abordamos la sociedad” (Weber, 2006, pp. 67-68). En otros términos, los sujetos desde un parámetro cultural establecen apropiaciones individuales significativas. Esto se puede argumentar, desde el espectro religioso, como que la tradición es abordada subjetivamente de manera variada, ya que a partir de la socialización religiosa los sujetos se apropian creativamente de las expresiones de este ámbito (como se señaló más arriba). Con esto se puede apreciar como un plano estructural es apropiado creativamente desde el agente. Por ejemplo, Morello (2020, 2021), en su investigación sobre *lived religion* en América Latina, muestra cómo la oración sigue inicialmente la forma y los contenidos estipulados por la tradición religiosa (como el Padre Nuestro o el Credo), para dar paso a conversaciones informales, directas y en sus

propios términos entre los creyentes latinoamericanos y Dios. Es así como, los creyentes latinoamericanos combinan de maneras creativas los elementos religiosos o seculares necesarios para interactuar con Dios. De tal forma, se expresa también el hecho de que la religiosidad cotidiana se manifiesta de múltiples maneras, donde es posible apreciar:

Numerosos estudios registran otras formas de practicar la religión, otras manifestaciones del vínculo emocional con la divinidad, como por ejemplo realizar una promesa, prácticas devocionales relacionadas con entidades espirituales, contactar con otros seres, purificaciones, veneraciones de los muertos, ritos que involucran “energía”, altares caseros, distintas formas de oraciones personales, peregrinaciones, sanaciones, usos de tecnología y redes sociales, lecturas de distintos textos, consumir programas religioso en la radio o la TV. (Morello, 2020, p. 157)

LA DICOTOMÍA MAGIA-RELIGIÓN EN EL ENFOQUE WEBERIANO

En relación a la dicotomía magia-religión, hay que destacar que tanto Durkheim (1990, 2012; Pickering, 2009) como Weber (1997, 1998) hicieron una distinción entre estos fenómenos; entendiendo la magia como una reacción clientelística entre el mago y los usuarios que recurren a él con tal de obtener algún servicio, pero en la cual no se forma vínculo y tampoco una comunidad moral que comparte ciertas creencias. En palabras de Durkheim (2012) “no existe una iglesia mágica” (p. 97), ni tampoco se establecen lazos de solidaridad entre los que recurren al mago. Por otra parte, Weber (1997) identifica que en la acción mágica existe una coerción divina mediante hechiceros que buscan incidir en la voluntad de las divinidades; lo que se busca es obtener resultados favorables y de ahí que se intente influir en los dioses. De esta manera, la teoría socioantropológica tradicional ha entendido la religión como una súplica a un ser superior, en cambio la magia correspondería a una manipulación de un poder en una relación de causalidad (Marzal, 2002). Por otra parte, la teoría weberiana concibe el ejercicio de la magia en un nivel de desarrollo anterior o tradicional, ya que producto de un desencanto del mundo iniciado hace milenios el mundo moderno es uno que ha dejado en lugar secundario el universo mágico. De igual modo, “los sentimientos y experiencias religiosos son tratados intelectualmente...la religión cambia, de magia a doctrina” (Weber 1995, p. 330). Esto se traduce en que las explicaciones a los distintos fenómenos naturales, del conocimiento o sociales se hacen desde una racionalidad ligada al conocimiento científico y tomando distancia de las interpretaciones teológicas, trascendentales y/o mágicas. Es así como el sentido weberiano de la tesis del desencanto del mundo alude a un retroceso de lo sobrenatural, un proceso de intelectualización de la vida social y la pérdida de la capacidad unificadora de sentido a nivel social.

Con respecto a la distinción entre magia y religión, que obedece a un enfoque conceptual tradicional en antropología de la religión, existe evidencia histórica y contemporánea que muestra que en la práctica religiosa ambos elementos están en interacción más que en una posición antagonica. Todo esto, porque la religiosidad medieval de los sectores populares correspondía a una en que ambas expresiones estaban en directa interrelación en el día a día (McGuire, 2008); por ejemplo, mediante el uso de amuletos para obtener buena suerte o protección contra hechizos. De igual modo, en América Latina la distinción magia-religión se diluye mediante la participación y práctica en religiones afrobrasileñas (Frigerio, 1999), donde los creyentes hacen peticiones a los espíritus y estos, a su vez, demandan una fidelidad cada vez más exigente.

Para el caso weberiano, un argumento contemporáneo propone que el proceso de desencanto del mundo tiende a una sistematización del conocimiento mágico, más que a su supresión (Joas, 2021), ya que la magia no se ha eliminado para dar paso a una doctrina religiosa, sino lo que se aprecia es que ambas coexisten. De igual modo, se cuestiona que el mundo contemporáneo sea un vacío de significado por el retroceso de lo sobrenatural, ya que el conocimiento científico ha permitido tener un sentimiento de asombro o maravilla frente a fenómenos inescrutables como lo vasto del universo o la perspectiva de la evolución de las especies, que desafía interpretaciones religiosas sobre el origen de la vida (Taylor, 2011).

Sin embargo, con respecto a América Latina, se propone entender el panorama religioso como una tierra o modernidad “encantada” (Marzal, 2002; Morello, 2020; Morello *et al.*, 2017) por la presencia ubicua de Dios en la vida de los sujetos que se expresa tanto a nivel de las instituciones religiosas, en sus vidas cotidianas y en distintos momentos de sus jornadas. También, Parker (1994, 2019) ha postulado que en América Latina la religión se vivencia desde “otra lógica” diferente a la racionalidad ilustrada Europea; ya que lo que existe en la región es la colonización de un catolicismo barroco que tiende a la exuberancia y a la celebración festiva (Paz, 2015). En el contexto latinoamericano, se ha investigado que no hay necesariamente un retroceso de lo sobrenatural ni un proceso de intelectualización, ya que Dios es una presencia constante en distintos lugares y se interactúa con él junto a creencias heterodoxas (Morello, 2019, 2020; Morello *et al.*, 2017). Incluso, su antagonista por excelencia tiene presencia en las culturas latinoamericanas, ya que el demonio es parte del folclor en numerosas zonas del continente; su figura fue introducida en el continente por los conquistadores europeos y, por ejemplo, se le asocia con el enriquecimiento ostentoso entre los campesinos de Colombia (Sánchez, 2018; Taussig, 2008). En el caso chileno, los adherentes al movimiento pentecostal de los sectores socioeconómicos bajos y la élite económica (los gerentes de

las principales empresas del país) tienen una marcada creencia en el poder y la acción del diablo (Orellana, 2013).

De igual manera, un argumento contemporáneo postula que el monopolio del catolicismo en América latina no se traduce necesariamente, ni ahora ni en el pasado colonial, en una práctica religiosa dentro de los márgenes del catolicismo exclusivamente (Frigerio, 2018, 2020, 2021a, 2021b). Todo esto porque el catolicismo ha ostentado un monopolio sobre las creencias legítimamente reconocidas, pero el rango de creencias y prácticas religiosas que los latinoamericanos han desarrollado rebasa los límites del catolicismo. Esto permite el argumento de que diversidad religiosa ha existido desde hace siglos en América Latina, pero un pluralismo religioso —entendido como una aceptación positiva de la diversidad (y bajo el cual no se corre peligro de expresar la práctica religiosa)— es un fenómeno contemporáneo (Frigerio, 2018, 2020, 2021b). Con respecto a lo “encantado” de América Latina, es posible ilustrar con la presencia de espíritus, tanto en la vida privada como pública, que proporcionan religiones como el candomblé en Bahía, Brasil. En esta ciudad, esta religión pasó de ser considerada un culto con connotaciones negativas a una religión con plena presencia en el espacio público a través de la sintonía de los movimientos gay, ecologistas y negros con la cosmovisión y los espíritus del candomblé (Van de Port, 2008). En adición, el estudio del candomblé necesariamente debe reformularse desde los enfoques tradicionales que concebían a los sacerdotes y sacerdotisas como los principales interlocutores; al templo, como el lugar de estudio por excelencia y la iniciación en el candomblé como la vía más directa para lograr el conocimiento de esta religión; porque se transita desde una religión con carácter cáltico a otra que termina siendo parte de la identidad bahiana que permea e interactúa con la sociedad y donde se vuelve necesario investigarla en las manifestaciones sociales, políticas y culturales del espacio público (Van de Port, 2008). Es así como, las “teorías de la secularización...son simplemente inútiles en Bahía, donde uno siempre actúa en frente de una audiencia de santos, espíritus y dioses” (Van de Port, 2008, p. 586). Destaca aquí el hecho de la presencia de espíritus más allá de los límites del templo, donde los movimientos gay y la posesión por parte de espíritus femeninos o la preocupación y representación del medioambiente por ciertos espíritus están en sintonía con los intereses de algunos movimientos sociales. Incluso, personeros del gobierno brasileño se identifican con esta religión y esta tiene presencia dentro de los sectores socioeconómicos medios y altos y no exclusivamente en los populares. La cosmovisión que proporciona esta religión reconoce la presencia de los espíritus y sus adherentes los identifican en diversos escenarios; de ahí que sea posible afirmar que un elemento como la disminución de lo sobrenatural, entendido como uno de

los criterios de la tesis del desencanto del mundo —en la perspectiva weberiana—, no aplica para el contexto de Bahía mencionado.

Más aún, es posible comentar sobre otros contextos, como la cosmovisión religiosa haitiana, que posee una característica “más encantada aún”. Se afirma esto, porque en ella se concibe a los espíritus del vudú (*lwas*) como los responsables de la suerte de los haitianos, a nivel individual, y de Haití mismo, a nivel colectivo. En otros términos, la presencia de estos espíritus ejerce notable influencia entre los haitianos que adhieren a esta religión y se expresa incluso de manera transnacional, es decir, los inmigrantes haitianos pueden moverse a otro país o continente, pero esto no significa que se termine la relación con el espíritu por el abandono del país de origen (Orellana, 2021b). Es así como podemos identificar un escenario religioso donde los espíritus tienen una fuerte presencia y los efectos de sus poderes se dejan sentir sobre los haitianos y Haití. En el contexto latinoamericano, por ejemplo, en el pentecostalismo, la conversión se puede entender como un recurso para resistir los efectos de la modernización o el neoliberalismo; por otra parte, en el caso haitiano, la conversión al pentecostalismo obedece fuertemente a la necesidad de erradicar la influencia de los espíritus (*lwas*) sobre los sujetos y sus familias (Orellana, 2021b). De esta manera, se podría entender que es una modernidad “más encantada aún” que el panorama religioso latinoamericano; ya que en este último la conversión y el involucramiento en el pentecostalismo o catolicismo no obedece a la necesidad de terminar con la influencia de espíritus.

En adición, en Durkheim y Weber hay una preocupación por entender los fenómenos sociales, entre ellos la religión, a través de la historia humana. Hay una perspectiva histórica que la sociología contemporánea como disciplina no presenta por su creciente especialización y atención al presente (Joas, 2021). Un ejemplo concreto de esta falta de perspectiva histórica es la concepción de la secularización ofrecida por Stark y Finke (2000) que entiende el nivel de religiosidad de una sociedad y las tendencias a la secularización según la participación en los servicios religiosos. Sin embargo, como demuestra McGuire (2007, 2008) en la Europa medieval había una abundante vida religiosa por fuera de las iglesias y en donde se entremezclaban elementos sacros con otros cotidianos, así como también lo mágico y lo religioso; por lo que el criterio de evaluar religiosidad y las tendencias a la secularización desde la asistencia a las iglesias puede mostrarse insuficiente para una comprensión de la vida religiosa de ciertas sociedades.

En esta línea, en América Latina el período colonial fue uno de gran escasez de sacerdotes y las parroquias cubrían inmensos territorios geográficos, por lo que no fue posible un efectivo control de la religiosidad de los habitantes de estos territorios —donde lo que se practicaba era más

bien un sincretismo entre la religión católica y las religiones indígenas—. Si el criterio a utilizar es nuevamente la asistencia a las iglesias, la religión católica colonial se habría visto muy disminuida; pero, lo que proporciona la perspectiva histórica es la comprensión de que se practicaba de otra manera, y muy viva, la religión en el continente. También, es posible señalar la importancia de la visión histórica para entender la religiosidad popular de América Latina (de la Torre, 2021) que se entiende como las prácticas grupales de interacción entre el catolicismo y las variantes culturales locales y que se inscriben en una perspectiva que comprende desde los inicios de la conquista y las políticas de imposición del catolicismo, así como también de la evangelización inculturada. Por el último concepto, se entiende las prácticas que procuraban combatir las prácticas supersticiosas y sacrílegas, pero mantener o no cambiar las que no se oponían a la religión católica, como proponía el jesuita José de Acosta (Marzal, 2002). El mundo indígena, ya sea en Perú o México, acabó aceptando el Dios único del catolicismo, a través de los intermediarios sagrados que constituían los santos y su capacidad para escuchar solicitudes y hacer milagros. Esta capacidad de los santos de hacer milagros se mantienen hasta hoy en el catolicismo popular (Marzal, 2002). Las bases de la religiosidad popular se establecen en los paralelismos entre los santos y el panteón indígena o el Dios católico con los seres superiores de los pueblos que habitaban América del Norte (México) o América del Sur en la época de la Colonia. Hoy en día, la popularidad de los santos se plasma en las apropiaciones locales que incluyen exvotos para la Santa Muerte o, incluso, a santos venerados en el mundo del narcotráfico (de la Torre, 2021), con lo que es posible observar la continuidad histórica en la práctica del culto a los santos.

En línea con las prácticas de sincretismo, y como ejemplo de religiosidad colonial en un sector de América Latina, las prácticas de discontinuidad o ruptura con el pasado fueron un factor central de la evangelización en el altiplano boliviano y es posible encontrar sus raíces siglos atrás. En efecto, desde “los misioneros del siglo XVI exigían una negación del pasado, y de los ancestros pre-cristianos, en términos más absolutos que los que suscribían esquemas temporales indígenas” (Harris, 2006, p. 53). Por ejemplo, una importante práctica religiosa precolombina fue el culto a los muertos, pero el cristianismo propone que el lugar de los muertos es el purgatorio; por tanto, esta última interpretación del lugar de los muertos en el más allá produjo problemas importantes para una cultura en la que el culto a los ancestros era importante (Harris, 2006).

En relación con el cristianismo de los conversos, en el contexto contemporáneo en el altiplano boliviano, “Jesucristo mismo no es una figura significativa en las formas locales del cristianismo” (Harris, 2006, p. 59) debido a un legado que lo celebraba en fechas fijas y en las

iglesias principales, mientras que el culto a los santos tenía más flexibilidad y se realizaba en lugares alejados de las iglesias principales. El cristianismo convive con el culto a los muertos, a los ancestros y a los santos locales y muchas veces estos son adorados clandestinamente, “porque la gente sabe que los de afuera lo consideran transgresor” (Harris, 2006, p. 71). Es importante recalcar que las costumbres antiguas siguen siendo importantes, pero se realizan como actividades ocultas debido a que el cristianismo impone su doctrina sobre las costumbres locales en el altiplano boliviano. Esto “podría interpretarse como un ejemplo clásico de sincretismo, en el que dos tradiciones religiosas distintas se unen en una síntesis nueva y creativa” (Harris, 2006, p. 69).

DISCUSIÓN

Para Durkheim (2012) la religión es un fenómeno eminentemente colectivo presente en todas las sociedades establecidas. Se impone bajo prescripciones morales que regulan el comportamiento colectivo y, de esta manera, tiende a la unificación del grupo. Incluso, las expresiones individuales religiosas tienen su origen en las comunidades morales que comparten una relación con lo sagrado —identificadas por el autor como iglesias— (Durkheim, 1990, 2012; Maryanski, 2014; Pickering, 2009). Esta concepción de la religión como un fenómeno social, vinculado a la moral y el ordenamiento grupal, viene de la influencia del orientalista escocés y especialista en el Antiguo Testamento William Robertson Smith quien afirmó en su obra sobre la religión de los semitas:

La religión no es una relación arbitraria del hombre individual con un poder sobrenatural, es una relación de todos los miembros de una comunidad con un poder que se preocupa por el bien de la comunidad y protege su ley y orden moral. (Citado en Maryanski, 2014, p. 363)

De igual manera, la interacción grupal entre sujetos y comunidades que no comparten lazos sanguíneos o de parentesco (y que va estar a la base de la teoría de Durkheim sobre la integración social) tiene sus orígenes en la concepción del totemismo como un mecanismo unificador de grupos exógenos bajo símbolos comunes, establecida por Robertson Smith (Maryanski, 2014). Es pertinente comentar esto aquí, ya que la concepción de unificación de grupos distintos, proveniente de los dos autores recién mencionados, permite entender el sentimiento de comunidad que permea a los miembros de una religión. Para ser más precisos, la religión constituye una comunidad imaginada (McGuire, 2008), en donde miembros que no se conocen entre sí, se reconocen como partícipes de una comunidad que comparte ciertos criterios y comportamientos en torno a lo sagrado. En el caso de la *lived religion* latinoamericana revisado aquí, podemos ver cómo a partir de la raigambre religiosa común los católicos latinoamericanos realizan apropiaciones singulares y domésticas del catolicismo.

Durkheim (2001) resalta el lugar del individuo en la sociedad moderna, pero su análisis del fenómeno religioso lo concibe como uno eminentemente grupal y que incide en la cohesión del grupo. De esta manera, las expresiones religiosas individuales tienen un espacio o provienen de una fuente común; es lo que se puede apreciar en las prácticas religiosas individuales de sujetos latinoamericanos. Sin embargo, la teoría durkheimiana no consideró la interrelación entre lo sagrado y lo profano en la vida de los sujetos religiosos cuando contempla a la religión como un fenómeno social, del cual derivan expresiones religiosas individuales, y a la unificación grupal bajo símbolos comunes, proporciona elementos para la comprensión de la religión contemporánea como comunidad imaginada o como la expresión de un individualismo religioso; pero falta el análisis de la interrelación de lo sagrado-profano en la vida cotidiana o en distintos lugares más allá de las instituciones religiosas.

Por otra parte, la tesis del desencanto del mundo de Weber (1998) interpreta el paso hacia el mundo moderno como uno de creciente intelectualización y racionalización. Sin embargo, el retroceso de lo sobrenatural o lo mágico no acontece en otros contextos como podría ser el escenario religioso latinoamericano. De algún modo, la tesis del politeísmo valórico inherente a la modernidad (Weber, 1998) enlaza con la tesis de Durkheim (2001), puesto que ambos dan cuenta del individualismo moderno. Sin embargo, en estos autores no hay un reconocimiento de que lo que los sujetos realizan fuera de las instituciones religiosas y sus prácticas religiosas en el ámbito privado o doméstico, también corresponden a religión (Ammerman, 2016).

Por último, es relevante destacar la interacción del catolicismo con la cultura y sociedad latinoamericana, puesto que permite apreciar cómo la religión interactúa como fenómeno social más allá de la apropiación individual arriba mencionada. Con respecto a la cultura Martín (2017) ha argumentado la presencia de dos “doses” sagrados en la región: la presencia protagónica del catolicismo sobre las cosmovisiones legítimamente aceptadas y también la presencia de una religiosidad nativa (junto con la religiosidad popular) practicada bajo una cosmovisión popular que entremezcla las relaciones entre la naturaleza, el cielo y los seres humanos en un todo cósmico y armónico. De la misma manera, y para el Chile neoliberal, se puede apreciar la imbricación entre religión y sociedad puesto que la mercantilización que ha alcanzado a diversos servicios sociales — junto a la flexibilidad en la vida cotidiana (plasmada en los ámbitos laboral, familiar, educacional)— ha significado que los sujetos se aproximen al fenómeno religioso como consumidores que buscan el mejor servicio (Bahamondes, 2021). En este sentido, desde la investigación de Bahamondes (2021) sobre el consumo de mercancías y servicios religiosos en

Santiago, se desprende que los sujetos actúan escogiendo productos en el mercado y esta práctica se trasladaría al ámbito religioso. Esto da pie a que en el mercado no se actúa necesariamente movido por intereses comunitarios, sino más bien por una actitud estratégica de obtener más beneficios a menores costos, lo que en términos religiosos tiene que ver con que, si el Dios cristiano no responde o no resuelve la necesidad de un consumidor religioso, se recurre a otro trabajo o limpieza de tinte espiritual.

CONCLUSIONES

El análisis del desencantamiento del mundo se ha enfocado en la sustracción de la divinidad del mundo natural (Bilgrami, 2010) —dando paso a una explotación de los recursos naturales donde no existe una cosmovisión que situase ciertos elementos naturales como sagrados o vinculados a una divinidad—, junto a la supresión también en el ámbito artístico, cultural, científico o social (Taylor, 2007) —lo que se refleja en que los motivos literarios y el conocimiento se independizan de la presencia religiosa en su desarrollo— y a nivel social en la total supresión de una justificación religiosa (como pudo haber sido el caso de las monarquías absolutas) para afirmar la jerarquía y estructura social.

Sin embargo, esta teorización propuesta para el mundo occidental o del Atlántico Norte, debe ser repensada si analizamos la realidad socio-religiosa de América Latina. Afirmo esto porque en esta región la presencia importante de espíritus, en el candomblé o el vudú, en la vida cotidiana y religiosa de los adherentes a estas religiones vuelve sumamente dificultoso afirmar que la cosmovisión social y/o religiosa se ha escindido de la presencia de lo sobrenatural. De igual manera, si pensamos en la religiosidad popular, es posible hallar que los santos en el catolicismo juegan un papel importante de mediación y están presentes cotidianamente en la vida de los creyentes latinoamericanos (Marzal, 2002; Parker, 2019) con lo que nuevamente resalta la presencia del elemento espiritual entre los católicos de la región. En adición, la posesión espiritual y técnicas como la sanación por la imposición de manos juegan un papel importante en las comunidades pentecostales (Anderson, 2013; Freston, 1998), siendo ambos elementos interpretables más directamente desde una visión religiosa-sobrenatural que racional-científica. De igual manera, las clases medias-altas que adhieren al candomblé (Van de Port, 2008) o los sectores con educación superior que tienen creencias y prácticas heterodoxas (Parker, 2008) ilustran que las creencias mágicas no solo se encuentran entre los sectores populares o con menores niveles educativos.

Otro elemento para destacar es que el escenario de distanciamiento social impuesto por el Covid-19, y el uso de tecnología que ha conllevado, obliga a actualizar los recursos teóricos para el análisis de la religión en la región y ahí la *lived religion* contribuye. Este enfoque teórico ha sido utilizado recientemente en América Latina (Morello, 2020; 2021) y nos permite indagar en la religiosidad cotidiana de los latinoamericanos y más allá de las iglesias. De igual modo, se reconoce que su análisis se centra en un nivel individual (Ammerman, 2016; de la Torre, 2021), por lo que presenta limitaciones para entender la religiosidad a un nivel colectivo, es decir, a diferencia de las prácticas de la religiosidad popular (procesiones, fiestas religiosas) que se desarrollan de manera grupal, la *lived religion* investiga cómo los sujetos de un determinado grupo (una clase social, por ejemplo) quienes vivencian la religiosidad. De esta manera, se vuelve necesaria una complementariedad entre estos enfoques en el estudio de la religión en América Latina.

Más aún, en una sociedad neoliberal e individualista, Dios se transforma en un interlocutor y compañía. Todo esto, porque hay una interacción entre los atributos de Dios y la sociedad (Bendix, 1962; Pickering, 2009), donde el mercado adquiere las características de omnisciencia y omnipresencia atribuidos a Dios (Cox, 1999), y este último no es necesariamente un Dios colectivo que protege al grupo, sino un interlocutor de individuos diferenciados que deben lidiar en sus vidas con los efectos del sistema económico. El modelo neoliberal implantado en América Latina implica una atomización y una competitividad entre individuos en el ámbito educacional o el mercado del trabajo, de esta forma se vuelve necesario un interlocutor que ayude a sobrellevar las dificultades de la vida moderna en las sobrepobladas urbes latinoamericanas.

Finalmente, es interesante recalcar la necesidad de atención al contexto histórico y no hacer sociología solo desde el presente, ya que la continuidad de ciertas prácticas —como el culto a los santos (Marzal, 2002)— adquieren sentido en perspectiva. Este aporte precisamente se desprende desde la *lived religion*, porque nos ilustra que las dicotomías tradicionales en antropología o sociología de la religión (sagrado/profano, magia/religión) se comprenden desde una mirada histórica. El origen de las anteriores categorías se ubica en la teoría sobre religión de fines del s. XIX y comienzos del s. XX, pero reconocer de manera diacrónica, por ejemplo, las características de la religiosidad medieval, nos proporciona el importante argumento de que, si la teorización prescinde de la mirada histórica, se obtiene una mirada muy parcial y acotada del fenómeno religioso.

REFERENCIAS

- Ammerman, N. T. (2013). Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258-278. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>
- Ammerman, N. T. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Oxford University. <https://doi.org/kx6d>
- Ammerman, N. T. (2016). Lived religion as an emerging field: An assessment of its contours and frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83-99. <https://doi.org/kx6f>
- Ammerman, N. T. (2020). Rethinking Religion: Toward a Practice Approach. *American Journal of Sociology*, 126(1), 6-51. <https://doi.org/10.1086/709779>
- Anderson, A. (2013). *To the Ends of the Earth. Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*. Oxford University.
- Auyero, J. (2011). Patients of the State: An Ethnographic Account of Poor People's Waiting. *Latin American Research Review*, 46(1), 5-29.
- Bahamondes, L. (2021). Mercantilización de lo sagrado en Santiago de Chile: fieles, consumidores y creyentes en un contexto de crisis. En L. Bahamondes (Ed.), *Prospección religiosa en el Cono Sur* (pp. 37-57). Crann.
- Baker, J. O., Martí, G., Braunstein, R., Whitehead, A. L. y Yukich, G. (2020). Religion in the Age of Social Distancing: How COVID-19 Presents New Directions for Research. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 81(4), 357-370. <https://doi.org/10.1093/socrel/sraa039>
- Bandeira, O. y Carranza, B. (2020). Reactions to the Pandemic in Latin America and Brazil: Are Religions Essential Services? *International Journal of Latin American Religions*, 4(2), 170-193. <https://doi.org/10.1007/s41603-020-00116-0>
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. Sage.
- Bendix, R. (1962). *Max Weber. An Intellectual Portrait*. Anchor Books.
- Beyer, P. (2006). *Religions in Global Society*. Routledge.
- Beyer, P. (2020). Religion in Interesting Times: Contesting Form, Function, and Future. *Sociology of Religion*, 81(1), 1-19. <https://doi.org/10.1093/socrel/srz035>
- Bilgrami, A. (2010). What is Enchantment? En M. Warner, J. Van Antwerpen y C. Calhoun (Eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (pp. 145-165). Harvard University.
- Brusco, E. (1993). The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals. En V. G. Garrad-Burnett y D. Stoll (Eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (pp. 143-158). Temple University.
- Calvo, D. (2021). "Apart but Together": Isolation, Connections and Affection Among the Members of Afro-Brazilian Religions During the Covid-19 Pandemic. *International Journal of Latin American Religions*, 5, 25-42. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00135-5>

- Casanova, J. (2001). Religion, the New Millennium, and Globalization. *Sociology of Religion*, 62(4), 415-441. <https://doi.org/10.2307/3712434>
- Cox, H. (1999). The Market as God. *The Atlantic Monthly*, 18-23.
- de la Torre, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en Proyectos de descolonización. *Cultura y Religión*, 15(1), 259-298. <https://doi.org/10.4067/so718-47272021000100259>
- Durkheim, E. (1990). The Genesis of Religious Phenomena. En A. Giddens (Ed.), *Emile Durkheim. Selected Writings*. (pp. 224-232). Cambridge University.
- Durkheim, E. (2001). *La división del trabajo social*. Akal.
- Durkheim, E. (2012). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Fondo de Cultura Económica.
- Freston, P. (1998). Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies. *Social Compass*, 45(3), 335-358.
- Frigerio, A. (1999). El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias Sociales y Religión*, 1(1), 51-88.
- Frigerio, A. (2018). ¿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*, 12(4), 51-95. <https://cutt.ly/LwTiy347>
- Frigerio, A. (2020). Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo que hay entre las “iglesias” y el “individuo”. *Religio e Sociedade*, 40(3), 21-47. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap01>
- Frigerio, A. (2021a). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Cultura y Religión*, 15(1), 301-331. <https://doi.org/10.4067/So718-47272021000100299>
- Frigerio, A. (2021b). Religión, by any means necessary. Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor. *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), 270-299.
- Giménez Béliveau, V. (2021). Catholicism in Day-to-Day Life in Argentina During a Pandemic Year: Blurring the Institutional Boundaries. *International Journal of Latin American Religions*, 5, 246-264. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00136-4>
- Harris, O. (2006). The Eternal Return of Conversion. Christianity as Contested Domain in Highland Bolivia. En F. Cannell (Ed.), *The Anthropology of Christianity* (pp. 51-76). Duke University.
- Hervieu-Léger, D. (2010). Dynamics of ultramodern religiosity and new forms of religious spatiality. En E. Ben-Rafael e Y. Sternberg (Eds.), *World religions and multiculturalism: A dialectic relation* (pp. 85-92). Brill.
- Joas, H. (2021). *The Power of the Sacred. An Alternative to the Narrative of Disenchantment*. Oxford University.
- Marti, G. (2015). Religious Reflexivity: The Effect of Continual Novelty and Diversity on Individual Religiosity. *Sociology of Religion*, 76(1), 1-13. <https://doi.org/10.1093/socrel/sru084>

- Martin, B. (1998). From pre- to post Modernity in Latin America: the case of Pentecostalism. En P. Heelas (Ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (pp. 102-146). Blackwell.
- Martín, E. (2017). Peter Berger's Theory of Secularization in Latin America: The Two Sacred Canopies. *Journal of the American Academy of Religion*, 85(4), 1137-1146.
- Maryanski, A. (2014). The birth of the gods: Robertson Smith and Durkheim's turn to religion as the basis of social integration. *Sociological Theory*, 32(4), 352-376. <https://doi.org/10.1177/0735275114558943>
- Marzal, M. (2002). *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Trotta.
- McGuire, M. B. (2007). Sacred place and sacred power: Conceptual boundaries and the marginalization of religious practices. *International Studies in Religion and Society*, 6, 57-77. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.22>
- McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University.
- Meza, D. (2020). In a Pandemic Are We More Religious? Traditional Practices of Catholics and the COVID-19 in Southwestern Colombia. *International Journal of Latin American Religions*, 4, 218-234. <https://doi.org/10.1007/s41603-020-00108-0>
- Morello, G. (2019). Why Study Religion from a Latin American Sociological Perspective? *Religions*, 10(6), 1-13.
- Morello, G. (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en latinoamérica*. Universidad Católica de Córdoba.
- Morello, G. (2021). Nobody Prays Alone: the Practice of Prayer Among Catholics in Three Latin American Cities. *International Journal of Latin American Religions*, 5(2), 265-286. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00144-4>
- Morello, G., Romero, C., Rabbia, H. y da Costa, N. (2017). An Enchanted Modernity: Making Sense of Latin America's Religious Landscape. *Critical Research on Religion*, 5(3), 308-326. <https://doi.org/10.1177/2050303217732131>
- Orellana, F. (2013). El diablo y su posicionamiento en la postmodernidad: una reflexión desde la teoría social. *Universum*, 28(2), 189-208. <https://doi.org/10.4067/s0718-23762013000200010>
- Orellana, F. (2021a). Cultural Diversity and Religious Reflexivity in an Intercultural Chilean Parish. *Religions*, 12(118), 1-14. <https://doi.org/10.3390/rel12020118>
- Orellana, F. (2021b). Migration, Vodou, and Pentecostalism: Haitian Immigrants—Their Conversion and Involvement in Pentecostal Churches. *International Journal of Latin American Religions*, 5, 484-500. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00149-z>
- Parker, C. (1994). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(4), 229-254.
- Parker, C. (2019). Popular religions and multiple modernities: A framework for understanding current religious transformations. *Religions*, 10: 565. <https://doi.org/10.3390/rel10100565>
- Parker, C. (2008). Mentalidad religiosa post-ilustrada: Creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. En A. Alonso (Ed.) *América Latina y El Caribe. Territorios Religiosos y*

- Desafíos Para El Diálogo* (pp. 337-364). CLACSO.
- Paz, O. (2015). *El Laberinto de la Soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Pickering, W. S. F. (2009). *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*. James Clarke & Co.
- Ramírez, J. (2008). El Campo Religioso Latinoamericano y Caribeño. Efectos de la Globalización Neoliberal. En A. Alonso (Ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios Religiosos y Desafíos para el Diálogo* (pp. 83-108). CLACSO.
- Rey, T. (1999). *Our Lady of Class Struggle. The Cult of the Virgin Mary in Haiti*. Africa World Press.
- Sánchez, J. (2018). El diablo y las culturas. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Serrão, R. y Chaves, J. (2020). Immigrant Evangelicalism in the COVID-19 Crisis: Reactions and Responses from Brazilian Evangelical Churches in Florida. *International Journal of Latin American Religions*, 4, 235-249. <https://doi.org/10.1007/s41603-020-00111-5>
- Stark, R. y Finke, R. (2000). *Acts of Faith: explaining the human side of religion*. University of California.
- Taussig, M. (2008). The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry: Devil's Labor and Baptism of Money. En M. Lambek (Ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion* (pp. 447-463). Blackwell.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University.
- Taylor, C. (2011). Disenchantment- Reenchantment. In *Dilemmas and connections. Selected Essays* (pp. 287-302). The Belknap press of Harvard University.
- van de Port, M. (2008). Candomblé in Pink, Green, and Black: Re-scripting the Afro-Brazilian Religious Heritage in the Public Sphere of Salvador, Bahia. En M. Lambek (Ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion* (pp. 573-589). Blackwell.
- Weber, M. (1995). *Biografía de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1997). *Sociología de la Religión*. Akal.
- Weber, M. (1998). *El Político y el Científico*. Alianza.
- Weber, M. (2006) *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Amorrortu.
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.