

EDITORIAL

RELIGIÃO VIVIDA: horizontes latino-americanos¹

LIVED RELIGION:
Latin American Horizons

RELIGIÓN VIVIDA:
horizontes latinoamericanos

Gustavo Morello*

Boston College
Morrissey College of Arts and Sciences
Newton, MA, Estados Unidos
E-mail: gustavo.morello@bc.edu
ORCID: [0000-0002-0332-9616](https://orcid.org/0000-0002-0332-9616)

El punto de partida, para mí, es la discusión entre modernidad y religión. Déjenme un poco contar cómo llego aquí yo. Es por lo que dice Hugo [Rabbia], de encontrar un límite en las teorías, en las categorías que usamos cuando hablamos de religión en América Latina. Yo creo que muchos autores hemos estado chocando contra eso. Las teorías nos inspiran, pero siempre falta algo. Yo creo que ha sido una búsqueda mía en los últimos años, poder generar un poco más diálogo desde América Latina con esas teorías. Pero también está esta contradicción: yo no estoy en América Latina. Hace 12 años que estoy en Estados Unidos, trabajando en Estados Unidos. Entonces, estoy

¹ Este texto é uma transcrição da conferência realizada pelo autor durante o *XII Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura*, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, entre os dias 11 e 13 de novembro de 2024, cujo tema foi *Religião Vivida e Ciência da Religião*. A conferência integrou a mesa-redonda *Religião Vivida: horizontes latino-americanos*, realizada no dia 11 de novembro de 2024, com a participação de Hugo Rabbia, da Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

* Doutor em Ciências Sociais pela Universidad de Buenos Aires, Argentina. Mestre em Ciências Sociais pela Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Graduado em Teologia e em Filosofia pela Universidad del Salvador, Argentina.

marcado por este diálogo entre los dos lugares. No me interesa el diálogo folclórico de América Latina solamente, eso de incluir a América como caso, pero sí me interesa que podamos conversar con otras geografías. Y yo creo que este paradigma, o esta aproximación de religión vivida, nos ayuda a plantear eso.

Para mí, la pregunta fundamental es cómo entender modernidad y religión en América Latina. Yo creo que ahí es donde está la gran discusión de la sociología de la religión en nuestro medio. Y el gran interlocutor en América Latina han sido las teorías de la secularización, que las nombramos de una forma más general, aunque hay matices. Hay distintos autores y autoras que hablan de esto, pero básicamente la idea es que, a más modernidad –cualquiera sea la modernidad: desarrollo económico, desarrollo de derechos, diferenciación de esferas, racionalización, individuo, lo que quiera poner dentro de la modernidad–, menos religión. Y esa ha sido la gran tensión que hemos tenido en América Latina (Arena, Morello, 2022).

Esas teorías se arman en Europa, muchas veces en Francia, en el contexto del comienzo de la Sociología de la Religión, que se relaciona con el fin del siglo XIX y la Ilustración. Y desde ahí, medio que se han establecido ciertas categorías que seguimos usando hoy y que son importantes para nuestro estudio: la distinción entre sagrado y profano, entre público y privado, lo espiritual en tensión con lo material, lo racional en tensión con lo emocional. Estas escuelas han marcado, han definido lo que nosotros entendemos por religión: ¿qué es religión? ¿Qué es magia? ¿Qué es superstición? ¿Qué son las iglesias? ¿Qué son los cultos? ¿Qué es una secta? O sea, todo ese aparato conceptual, las categorías que usamos, se han definido en ese contexto.

Inclusive, cómo debe medirse la religión: la afiliación y la asistencia al templo, que son dos prácticas que se empiezan a medir en el siglo XIX europeo, cuando los Estados nación, sobre todo Alemania e Inglaterra, que tienen iglesias oficiales y tienen que asignar recursos a esas iglesias oficiales. Empiezan en los censos del siglo XIX a medir la afiliación religiosa. Cuando en Inglaterra hay una pelea dentro del anglicanismo con los disidentes, los metodistas básicamente, que dicen “nosotros también somos religión oficial”, entonces ellos son los que pelean para que se mida la asistencia al culto. Y solamente en 1851 se hace. Pero es en ese contexto de la modernidad y de la disputa por el presupuesto en los Estados nacionales, que se empieza a pensar en modernidad y religión, y en cómo medir lo religioso (Morello, 2025).

El problema es que en América Latina hasta hoy la religión no ha disminuido.

Estos escenarios que dicen “a más modernidad, menos religión” no tienen consistencia empírica. Todos los datos que tenemos de América Latina nos dicen que la gente sigue creyendo en Dios. Tal vez no sea tanto que esté al mismo nivel que antes, eso ha descendido un poco, pero sigue habiendo vitalidad religiosa. Inclusive entre los no afiliados sigue habiendo práctica religiosa.

El problema es que las teorías de secularización se asumen como un modelo universal, un modelo normativo. De alguna manera, creen que para que una sociedad sea moderna tiene que pasar por este proceso, y van definiendo cuáles son esas etapas. Entonces, qué se entiende por religión, por ejemplo, qué se entiende por práctica religiosa, qué se entiende por membresía, aparecen desde esta perspectiva del cristianismo del Atlántico Norte. O sea, una membresía exclusiva y voluntaria, por ejemplo.

Puede ser cierta en algunos grupos pentecostales, pero hasta donde conozco, muchos santeros en Brasil se identifican como católicos. Hay ahí un problema en eso de medir esto exclusivamente. Hay prácticas que mezclan religiones católicas, tradiciones populares, por ejemplo, la veneración de personajes famosos. No sé si en Brasil hay algo alrededor de Ayrton Senna, como lo hay con Maradona en Argentina. Esta veneración de figuras populares con signos cuasi religiosos configura santos populares que se canonizan en forma no oficial.

Pero también hay tensiones en las religiones oficiales. Si ustedes se acuerdan, toda la polémica del Sínodo de la Amazonía, con la incorporación de rituales indígenas dentro de la liturgia católica. Entonces, ese tipo de combinaciones de prácticas que no son claramente identificables no pueden ser aprendidas, no son analizadas, no son captadas por las categorías que usamos para hablar de religión cuando hablamos de secularización, de una práctica racional claramente distinguible del otro, unívoca. Y ahí hay un problema.

El otro problema es la asistencia al templo como práctica privilegiada. Esto no fue el caso de América Latina en ningún momento. Tal vez haya sido en el caso de Río de Janeiro en la época colonial, pero no necesariamente del resto de Brasil en la época de la colonia. De hecho, no fue el caso en Argentina, en Chile, en Bolivia, en Uruguay. La Iglesia nunca proveyó la suficiente cantidad de curas para que la gente vaya a misa todos los domingos. Entonces la fiesta patronal se transformó en un lugar, en un evento, en un momento en el año donde la Iglesia provee los sacramentos. Van los curas y hacen todo ese tipo de tareas.

Pero seguimos midiendo *asistencia dominical*. Inclusive hay trabajos que hablan de *practicantes* sólo para referirse a quienes van frecuentemente a misa. Si alguien hace otra práctica todo el año, la mujer en México que se prepara para ir a la Virgen de Guadalupe durante todo el año, no es *practicante*. Es solamente practicante si va los domingos a misa.

Y la otra cosa, esto de las encuestas muchas veces que evalúan lo intelectual de la fe. No hay en la teoría de la secularización espacio para las emociones, no hay espacio para los afectos. Lo que se evalúa es: ¿cree en las mismas creencias que su religión dice? ¿Cree en la resurrección y no en la reencarnación?, por ejemplo. Pew Center preguntó en América Latina, literalmente, si cree en la transubstanciación. La gente dijo no. Básicamente, nadie tenía idea de lo que estaban hablando. Entonces hay muchas veces en esta forma de medir, desde la teoría de la secularización, que lo que se evalúa es lo que la gente sabe, si las personas tienen el conocimiento que las instituciones religiosas quieren que tengan.

El otro gran paradigma, tal vez más importante en América Latina porque, tal como lo entendemos, surge en América Latina, es el de la religiosidad popular; que sería una alternativa al modelo o a la explicación de la secularización. Soy consciente de la teoría del mercado religioso norteamericana, pero me parece que no ha sido tan relevante en América Latina. En todo caso, después podemos conversar un poquito más sobre eso en las preguntas si le interesa a alguno, pero en términos de volumen académico producido, de interés de los colegas latinoamericanos, me parece que el paradigma de la religiosidad popular ha sido una propuesta alternativa a la secularización, más anclada en el contexto latinoamericano.

Esta idea de religiosidad popular observa un montón de prácticas que, de alguna manera, desde una matriz católica, conectan, incorporan a los pueblos indígenas, prácticas precolombinas, tradiciones afro y de cultura popular, digamos, con un énfasis en el catolicismo popular. Por un lado, me parece que la contribución de este modelo enfatiza la tensión entre los sujetos y las instituciones, pero además muestra que hay instancias donde hay instituciones más pequeñas, *meso*: lo comunitario, que media entre el sujeto y la institución macro. Y lo comunitario tiene reglas. Hay colores que se usan para el santo, hay días en que se practica, hay formas correctas de practicar... pero no son una regulación institucional, sino que tienen que ver con esta otra instancia de lo comunitario en la cultura latinoamericana.

Yo creo que la autonomía, o sea, esto de resaltar la autonomía del sujeto, de que

estos sujetos transforman lo religioso, dialogan con lo religioso, me parece una característica moderna de la religiosidad latinoamericana; y el paradigma de la religiosidad popular lo aprecia, le da valor.

El problema que le encontramos es que el concepto de religiosidad popular se asocia con la religiosidad de los pobres. Que estos grupos que mezclan, que adaptan, que transforman, son los pobres. Y esa religión de los pobres se opone tácitamente a una religión *de la élite*. Es decir, si hay una religiosidad popular, hay una religiosidad de la élite, y si la religiosidad popular es mezclada, es adaptación, la religiosidad de la élite sería pura, ortodoxa. Y eso, creo, no refleja la realidad. Creo que aquí todos mezclan, los ricos y los pobres, todos transforman y adaptan la religiosidad.

El otro problema que tiene el paradigma de la religiosidad popular es que, en América Latina, se asocia al catolicismo. Yo entiendo que hay muchos investigadores que han tratado de adaptar, algunos inclusive llegaron a hablar de pentecostalismo como *protestantismo popular*. Yo creo que no es cierto. No es lo mismo. El catolicismo popular es catolicismo. El pentecostalismo no es luteranismo, es otra religión distinta.

Me parece que los problemas de usar esta categoría de *religiosidad popular* es que deja fuera, que no presta atención a 1) lo que pasa en las élites, a 2) lo que pasa con pentecostales, y 3) a lo que pasa con los no afiliados, por ejemplo, que las prácticas terapias alternativas, por ejemplo, no serían religiosidad popular y no entran en este paradigma.

Otro problema es que para algunos la religión popular aparece como sincrética, como mezcla. Y muchos nos preguntamos: ¿qué es *puro* en el catolicismo? O sea, hay muchos investigadores que insisten en que el catolicismo se ha construido en función de mezcla, de diálogo con el judaísmo del principio del siglo y prácticas europeas en distintas tribus. ¿Qué hay de original, de puro en el catolicismo? Y eso sería un problema a resolver si hablamos de una religiosidad popular que es “mezcla”. Hay una pureza que es muy difícil sostener en términos sociológicos para la práctica católica.

Entonces, este problema, esto de no tener un paradigma, de no estar conformes con un paradigma, nos lleva a explorar la práctica religiosa, a meternos en la religión vivida, a estudiar lo que pasa en la vida cotidiana de los latinoamericanos.

Los trabajos, yo creo que estamos cerca de los 25 artículos publicados en el marco de este proyecto de investigación; fueron muy importantes para conectarnos y generar un volumen, un corpus de trabajo sobre religión vivida, importante en América Latina. ¿Qué es lo que nos queda después de todo este proyecto de 3 años? 25 *papers*,

3 libros, un montón de conexiones con colegas².

Mirando las prácticas, entiendo que religión es aquello que las personas hacen en su vida cotidiana para conectarse con poderes sobrehumanos. Y entiendo que es una relación que tiene las vicisitudes de cualquier relación humana. A veces la gente está en un *high* de la relación y todo está bien. A veces hay enfrentamientos, hay desapegos, hay desilusión. Esa relación a veces implica un contacto permanente, todo el tiempo. A veces es algo más remoto, más distante. Pero hay religión cuando hay intento de conexión. Nos pasó muchas veces en las entrevistas que los indiferentes son indiferentes. Es muy difícil entrevistarlos, no quieren hablar de lo religioso, no les interesa lo religioso, no conectan.

Hay gente que no es indiferente. No están afiliados, no están conectados, pero de alguna forma tienen algún tipo de práctica. Incluso una militancia atea, si uno quiere, pero hay algún contacto, hay algún intento. Entonces, esta práctica cotidiana de los sujetos que quieren conectar es lo que decimos que es religión vivida. Esas prácticas, esa conexión, se origina muchas veces en una tradición religiosa. Una parte de lo que tiene, parte de una costumbre, parte de la tradición católica, pentecostal o umbanda. Pero son adaptadas, modificadas, recreadas, mezcladas por las personas.

Por ejemplo, teníamos una chica judía que había quedado con la idea del viernes a la tarde, del Shabat, de la cena de Shabat. Entonces recupera esa tradición del judaísmo y sigue conectándose con la práctica del Shabat, incluso cuando no le da el sentido institucional. No iba a la sinagoga, no participaba de la religión, pero esto sí lo tomaba. Entonces adapta, recrea una práctica que estaba ahí.

La religión vivida ocurre en los cuerpos y en las emociones. Esto que la secularización dejaba de lado: las prácticas corporales, la materialidad, lo emocional, lo afectivo. Tanto es así que nosotros no podemos hablar de lo supraempírico, porque la gente nos habló de lágrimas, de escalofríos, de piel de gallina, de tocar, de abrazar, de sentir emociones buenas y emociones malas relacionadas con lo religioso: amor, paz, junto con odio y rechazo. La religión vivida también nos permite recuperar materialidad. En la fotografía, por ejemplo, nos apareció muchísimo esto: los objetos que las personas usan, los lugares donde se practica lo religioso, donde se conecta con el más allá. Entonces empieza a haber una discusión de las categorías de *espiritual* versus *material*.

² Disponible em: <https://www.bc.edu/content/bc-web/schools/morrissey/sites/lived-religion/about.html>

Es algo personal, pero tampoco está aislado de la comunidad. Lo que veíamos era que, aunque las prácticas fueran individuales, por ejemplo, la práctica del tatuaje, siempre hablaban de alguien. El tatuaje conectaba con otra persona, conectaba con una experiencia. De alguna manera, lo comunitario se ve implicado. Y lo otro que vimos, que también es importante para nosotros como investigadores, es que la religión aparece como un *work in progress*, algo que no está definido, más bien como un viaje que como una llegada. Cuando nosotros hablamos con sujetos que practican religión, la impresión es que los ponemos en el lugar de “son religiosos, creen en esto”, pero las personas cuentan mucho más una trayectoria, un recorrido. Están en una etapa de ese recorrido, pero no necesariamente consideran que sea la etapa final. Esto cuestiona la idea de conversión. ¿Es una conversión o es otro paso del recorrido?

Una anécdota fue que cuando nos acercábamos a las personas asumiendo que eran católicas, o de otra denominación, nos pasó que muchas veces en las entrevistas la persona iba cambiando: “Bueno, más que católica me considero cristiana”, o “más que cristiana me considero anárquico-religiosa”, o “bueno, sí, soy mormona, pero también tengo otras prácticas”. Entonces, esta idea de *work in progress* refleja la dificultad de las personas para identificarse plenamente con una tradición religiosa. También fue importante a la hora de nuestra necesidad de catalogar, porque lo que terminamos haciendo fue decir: le vamos a tomar la religión que nos dicen al principio, porque si no se hacía muy difícil la catalogación del dato. Pero me parece que es importante también reflexionar esto.

De alguna forma, lo que proponemos es que la religión vivida es una aproximación, una forma más inductiva de leer la realidad que nos permite salir un poco del encasillamiento de las teorías de secularización. No es todavía, no la consideramos nosotros una teoría. No es que la religión vivida sea una teoría como alternativa a la teoría de la secularización. Nos permite romper las categorías. Ahora, después de eso, ¿cómo seguimos, digamos? Se puede pensar en un modelo teórico. Y nosotros estamos pensando en un modelo teórico que llamamos de *modernidad encantada* o de *modernidades encantadas*, si se quiere más precisión, pero básicamente queremos nombrar ciertas cosas que nos parecen importantes para entender lo religioso en América Latina.

Concretamente, en la modernidad latinoamericana hay espacios para la relación con poderes sobrehumanos en la vida cotidiana, en el espacio público y en el espacio privado. Estas conexiones no están limitadas por las instituciones religiosas.

Conexiones, esta posibilidad de comunicar, de contactar con lo *otro*, esta realidad *otra* que la cotidiana, digamos, con este otro mundo que no está limitado por las instituciones religiosas. No es que solamente pasan dentro de las tradiciones religiosas, lo que Hugo decía. Esta idea de otros entes espirituales, de que hay energías, de que hay fuerzas. Entonces, si entendemos *religión* en un sentido amplio, si salimos de las instituciones, pensar en un *encantamiento* nos puede ayudar a ver mejor lo que está pasando. Podríamos pensar en un *espectro de encantamiento*, donde hay desde algo mágico, alguna casualidad, hasta una religión completamente establecida y organizada. Este mundo, que tal vez la idea de *religión* ya no define tanto en América Latina, la palabra *religión* quedó muy encasillada en las instituciones religiosas y tendremos que buscar otra forma de hablar de lo religioso que no nos ate a religión. Y podríamos pensar en un espectro de encantamientos que también tendría que ver con las *prácticas de encantamiento*.

Usamos encantamiento porque, como saben, la idea de la secularización de alguna manera empieza con una charla que Max Weber dio en 1918, donde habla del “desencantamiento del mundo”. Entonces, hablar de encantamiento nos conecta de una manera paradójica con la tradición de la sociología de la religión, pero también con autores latinoamericanos que han estado hablando de algo similar. Cristián Parker, en Chile, había hablado de “otra lógica” para entender la modernidad latinoamericana. El antropólogo Manuel Marzal habló de una “tierra encantada” cuando describía lo que veía en los Andes peruanos, y Catalina Romero, que fue compañera en el grupo de trabajo, habla de una “secularidad encantada”. Pero el encantamiento nos permite conectar con la tradición latinoamericana y responder, de alguna manera desafiar, la teoría clásica europea, pero usando una palabra que es familiar para los sociólogos.

Es un encantamiento que no se repliega a lo privado. Si hay conexión con lo divino, esa conexión también viene a través de otras personas. Aparece mucho la conexión con los difuntos, al menos más de lo que yo esperaba que iba a aparecer, la gente que recibe mensajes de sus difuntos o que se conecta con ellos. El encantamiento tiene consecuencias sociales, digamos. Vimos también que, por ejemplo, en ámbitos súper seculares, como el de la burocracia pública o en el trabajo, el ámbito de la economía, la gente hace prácticas religiosas para conseguir entrevistas de trabajo, para que el trámite burocrático funcione, etcétera. Toda esta idea de una racionalidad que iba a dejar la religión al margen... vemos que no funciona así. La religión vuelve a

meterse en esos espacios. Entonces, ahí hay un encantamiento que desdibuja la diferencia entre lo privado y lo público.

Pero también hablamos de modernidad, o sea, no es todo encantamiento. Hay algunos datos, algunas prácticas que nos hacen enfatizar esta idea de modernidad. En español está este refrán de “a Dios rogando y con el mazo dando”. No sé si tiene traducción al portugués o algo similar, pero uno tiene que rezar mientras tanto, hacer el trabajo. Le ruega a Dios, pero mientras tanto sigue trabajando, y esto, de alguna manera, refleja algunas de las cosas que vimos.

O sea, nos pasó que la gente que busca trabajo no pide el trabajo. Pide una buena entrevista y poder desempeñarse bien en la entrevista. No piden soluciones, sino espacios de agencia. De alguna manera, le piden a la divinidad, a la energía, a Dios o a los superhumanos que les dé oportunidades para trabajar. O sea, hay la idea de que la agencia humana se complementa con lo divino, que es ayudada por lo divino, pero no se puede reemplazar. Y en eso nos pareció que es algo muy, muy moderno.

También, en un trabajo más específico con entrevistas a sectores bajos en Argentina, que hicimos justo en el momento en que el Papa Francisco, con altos rankings y alta popularidad en Argentina, estaba peleándose con el Fondo Monetario y criticando las medidas del Fondo Monetario Internacional, al mismo tiempo que el gobierno del ingeniero Mauricio Macri aplicaba medidas neoliberales en Argentina (Morello, 2019).

Y la percepción fue muy interesante. El estudio fue muy interesante porque nos mostró que las personas de sectores bajos en Córdoba estaban de acuerdo con lo que el Papa hacía a nivel internacional, pero les molestaba muchísimo la crítica del Papa a nivel nacional. El Papa criticaba al neoliberalismo afuera y adentro, pero la reacción de las personas fue: afuera está bien, porque una persona en Brasil o en Argentina no tiene acceso al Fondo Monetario, no podemos decir nada de las políticas del Fondo Monetario, entonces que una autoridad critique está bien porque defiende a los pobres. Pero en la política local, donde yo tengo espacio para votar, donde yo puedo participar, no quiero que el Papa se meta. Entonces nos parecía también que hay algo moderno en ese reconocimiento de esferas sociales. Hay una esfera de lo religioso y, en todo caso, hay una esfera del líder religioso, pero que no puede intervenir en cualquier cosa. No significa que el Papa o la autoridad religiosa pueda actuar en todos lados, sino que hay un espacio para lo religioso, y un espacio para lo secular.

Nos pareció también que es muy moderna esta distinción de esferas de valor,

que hace que las cosas no se superpongan, sino que se puedan distinguir: un espacio para lo religioso, un espacio para lo económico, un espacio para lo político. Y que el líder religioso, que puede tener capital religioso, no puede transferir ese capital al espacio político sin ningún costo. En todo caso, va a pagar el costo de la devaluación de ese capital religioso.

Con eso, me parece que es la idea de abrir este espacio de ideas, de religión, de modernidad encantada. Puede ser que haya otra palabra mejor, digamos, que no sea la idea de modernidad encantada. Me parece que es importante poder definir, pero también dejar abierta la posibilidad de definir una forma de entender lo religioso. Yo creo que la religión vivida nos abre y nos sirve de plataforma para empezar a pensar otras cosas desde América Latina, para empezar a pensar lo religioso desde América Latina. Me parece que esto es lo principal. Lo de *modernidad encantada* recoge estas cosas que nosotros vimos: la práctica de los encantamientos, la religión por fuera de las instituciones enfatiza la autonomía de los sujetos. Pero podemos discutirlo, me parece que es importante poder dejarlo abierto. Sí me parece que, si tienen que elegir algo, si están pensando en usar esta aproximación, aproximarse a la práctica, ver lo que la gente está haciendo, es un punto de partida que nos puede hacer cambiar las categorías que usamos para hablar de religión.

PERGUNTAS E RESPOSTAS

1) É possível falar de particularidades da abordagem Religião Vivida na América Latina?

Ahí creo que hay varias cosas que nosotros decimos un poco distinto de lo que dice Ammerman. Sí, lo del punto de vista del sujeto, o sea, nosotros nos tomamos en serio lo que las personas definían como religión. Críticamente también, no es que el investigador sea ingenuo, porque su definición, su práctica religiosa, sale en un contexto de investigación, pero me parece que dejar que el sujeto defina qué es religioso fue muy importante.

Por ejemplo, gente que nos dice: no tengo religión, pero tengo una piedra de cristal que lavo con agua de lluvia. Eso no entra en ninguna categoría de religión, pero a nosotros nos pareció importante incorporar eso. O sea, eso de que el sujeto defina lo que es lo religioso. Después nosotros, como hacemos con una bibliografía, criticamos

esa definición, como hacemos con Hervieu-Léger, criticamos lo que ellos dicen, pero le damos esa posibilidad de decir dónde ven lo religioso, dónde practican la religión, y no suponer a priori que nosotros sabemos dónde se hace religión y dónde no. Esto me parece importante.

El hecho de que nosotros hicimos un trabajo comparativo entre las tres ciudades, Lima, Córdoba y Montevideo, también nos permitió conectar con la historia de cada ciudad, porque las prácticas religiosas son distintas. Por ejemplo, las minorías religiosas. Cada ciudad dirigió un grupo, porque los grupos relevantes son distintos en cada ciudad. Entonces, esto de que la práctica, la *lived religion*, está condicionada por el contexto cultural, está condicionada por una historia cultural, también nos parece importante. El segundo libro de Ammerman, *Practicing Lived Religion*, retoma un poco más esto, pero no estaba tan claro en su primer trabajo. Entonces yo creo que ese énfasis en la historia socio-religiosa también aparece ahí.

Lo otro que a mí me parece importante es que, cuando uno hace estudios en Estados Unidos, hay una serie de restricciones éticas para proteger al entrevistado, que lo que termina sucediendo es que las entrevistas se hacen en la universidad. La gente viene a la universidad, uno le paga el pasaje, pero la gente viene a la universidad y habla en la universidad. Pero eso te deja afuera los sectores bajos. La gente pobre no va a la universidad. Nosotros fuimos a los lugares donde la gente vive. Hicimos las entrevistas en espacios, a veces en las casas, a veces afuera. Luego René de la Torre, Cristina Gutiérrez y Najayehilli Juárez no solamente lo toman como una posibilidad, sino que van a la casa y el investigador recoge lo que ve en las casas. Entonces, esta religión vivida en América Latina, que presta atención al contexto del sujeto, no lo hemos visto en otros trabajos. Me parece que eso es una contribución que ha ido mejorando con cada paso que hemos ido dando, habiendo como un aporte (Juárez Huet, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, 2023).

La idea de conexión, por ejemplo, de la religión como una conexión con el más allá, aparece muy clara en los trabajos de Hugo con los no afiliados. Ahí se da cuenta de una cantidad de prácticas religiosas que, aun las personas que se identificaron como religiosas, no realizan. Es decir, una persona dijo: “Yo soy religioso y no hago nada”, y otra persona dijo: “Yo no soy religioso y hago todas estas cosas”. Entonces yo creo que esta posibilidad de la práctica como una forma de mirar lo religioso más allá de la denominación también es algo que no lo tenemos formulado, pero que yo creo que queda latente en nuestro trabajo. Digamos que tenemos que buscar otras formas de

hablar de grupos de personas que no sea “católicos o protestantes”, sino otra categoría, tal vez (Rabbia, 2017).

2) Há pontos de contato entre Religião Viva e epistemologia decolonial?

Mira, yo siempre he escuchado gente en América Latina que cita por poner un ejemplo, a Hervieu-Léger cuando habla de religión en América Latina. Yo nunca he visto un trabajo de Hervieu-Léger donde ella cite a Cristina Gutiérrez Zúñiga para explicar París, o que cite a Mallimaci para explicar Buenos Aires... No se les ocurre que un latinoamericano puede servir para explicar París o Londres. Me cansé, basta, ¿no? O sea, nosotros tenemos que explicar a América Latina. No podemos seguir pensando... por supuesto, en diálogo con Europa y con Estados Unidos, pero basta. Entonces, en ese sentido, tal vez religión viva es un modo inductivo de pensar categorías que ayuden a entender la religión en América Latina, pero que también pueden aportar, idealmente, al debate sobre la religión en general. Porque yo no quiero hablar de religión latinoamericana, quiero hablar de religión. ¿Por qué los europeos o los norteamericanos pueden hablar de *religión*, y nosotros tenemos que hablar de *religión latinoamericana*? Digo... yo sí creo que la religión viva nos da esa oportunidad. No porque sea cambiar la mirada en sí misma, sino porque cambiar la mirada hacia la práctica es una oportunidad para pensar desde otro lado, digamos. Y en ese sentido, yo sí creo que puede contribuir a algo de esto, en diálogo con colegas de Europa o Estados Unidos que también miran las prácticas.

3) É possível falar de Religião Viva em nível institucional?

Yo estoy acompañando aquí a Tiago de Paula, quien está haciendo un trabajo con pentecostales brasileños en Boston, Massachusetts. Y él ha ido a las prácticas de sanación *dentro* de la iglesia pentecostal. Y una cosa es lo que dicen los *websites* y los folletos de la iglesia pentecostal sobre la sanación, otra cosa es lo que el pastor dice en el altar, y otra cosa es lo que la gente cree de lo que el pastor dice. Entonces, cuando uno empieza a ver lo que el sujeto que recibe el agua bendita hace con el agua bendita, y qué quiere curar con eso, se da cuenta de que la autoridad religiosa no maneja todo.

Otra vez, si dejamos que los sujetos nos digan qué es religión para ellos, yo creo que recuperamos una complejidad de lo religioso que se pierde cuando miramos lo que

la institución dice que la gente tiene que hacer. Digamos, ¿no? Me parece que ese punto es bien importante porque, en este caso, por ejemplo, mientras la iglesia habla de que Dios tiene poder sobre todo y el pastor te dice que podés dejar ciertas cosas (tratamientos), la persona que practica usa el agua, sobre todo migrantes brasileiros en Massachusetts, como un recurso para el ánimo personal, para un *gym* psicológico, porque necesitan sentirse bien y cerca de casa. Pero nadie deja el tratamiento contra el cáncer...

Tiago todavía está produciendo, todavía está escribiendo su disertación y tiene algún *paper* que viene en este sentido. Pero eso se ve claro en un trabajo que Alicia Maldonado Estrada, una colega de estudios religiosos que trabajó en Brooklyn, Nueva York, hizo en una fiesta donde hay una cofradía de varones. Todo esto pasa en el sótano de la iglesia, donde se prepara la imagen que van a pasear los hombres por las andas en el Brooklyn, el 16 de julio de cada año. Y ella ahí descubre una textura de lo religioso, donde una cosa es la expectativa de la religión, lo que se puede esperar, y otra cosa es lo que estos hombres van haciendo y lo que significa la religión para ellos. Entonces, me parece que esta mirada se puede conectar con lo institucional. Nosotros, me parece, no lo hicimos tanto porque, de alguna manera, nuestro diagnóstico fue que había mucho escrito sobre lo institucional, digamos, ¿no? Entonces, ¿qué pasa con estas prácticas que están afuera?

Pero si tú miras esto, nosotros encontramos esto cuando mucha gente nos decía: “Más que católico, yo soy salesiano” o “tengo esta espiritualidad franciscana”. Entonces iban buscando formas de matizar su catolicismo, hablando de una práctica que los distingue de otras formas de ser católico. Entonces, yo creo que esto se puede aplicar en estudios institucionales, pero mirando lo que los sujetos hacen con eso.

4) Qual o futuro da pesquisa em Religião Viva?

Yo trabajé después un *paper* más metodológico sobre las fotografías. Esto que contaba Hugo de que recogimos fotos. Una cosa es decir que *recogimos fotos* y otra cosa es que íeran 866 fotografías que procesar! Era un corpus que se hacía muy difícil manejarlo. Entonces, con otra alumna aquí de doctorado, Gaëlle Bargain-Darrigues, hicimos una metodología basándonos en Hugo José Suárez, de la UNAM quien ha trabajado más la fotografía en la sociología (Suárez, 2008). ¿Cómo analizar estas fotos y cómo empezar a trabajar este material fotográfico? Digamos, ¿no? Porque no

queríamos que solamente sea una ilustración, sino que la foto también es un dato. Entonces, ¿cuáles son las cosas que aparecen en las fotos y que no aparecen en las entrevistas? O qué parte de las fotos reafirman lo que se veía en las entrevistas (Bargain-Darrigues, Morello, 2023).

Y el otro, para mí, ha sido el otro *spin-off* de todo esto; es la secuela, digamos, de todo esto: el tema de los tatuajes. O sea, en las fotografías aparecen tatuajes que no eran, obviamente, religiosos: eran nombres, eran figuras. Pero en las entrevistas cuentan por qué esos tatuajes son religiosos. Y en las entrevistas aparecen otros tatuajes que la gente no trajo en fotos, pero que se muestran ahí. Entonces, a raíz de eso, me meto con el tema de tatuajes. Digo, porque es un tema interesante ¡Es la primera vez que hago investigación y los amigos me preguntan por mi tema de investigación! Digamos, no sé si les pasa eso: ustedes siempre están hablando a su familia y a sus amigos de lo que hacen, ¡y a nadie le interesa! Pero con los tatuajes la gente se interesó sobre ese tema. Es un tema interesante en ese sentido.

Pero, sobre todo, es una práctica que siempre se ha hecho, que las religiones nunca legislaron... porque no es que esté prohibido. Sino que los investigadores, los sociólogos, pensamos que *no eran religión en serio*. Bueno, que el sociólogo defina qué es religión o no, es muy importante en el tatuaje. Y esto me ayuda a mí a afirmar esta otra cuestión de religión vivida. O sea, si dejamos que los sujetos nos digan qué hacen cuando hacen religión, nos abre el panorama. No estoy diciendo que sea la única verdad, hay que ser críticos, como somos críticos con la literatura secundaria. Pero, así como leer otra literatura nos abre la cabeza, nos ayuda a conocer mejor otros mundos, preguntarles a los sujetos que practican también (Morello, 2021).

Y el tatuaje, en eso, ha sido muy, muy importante. Lo que ahora estoy tratando de publicar con algunos alumnos de grado y de posgrado aquí en Boston College es un trabajo sobre religión y los tatuajes de la selección nacional de fútbol que, como se imaginan, después del torneo del campeonato mundial, hay fotos de la selección por todos lados. Entonces fue muy fácil recuperar ese material y empezar a trabajar sobre eso. Pero, otra vez, o sea, de los 26 jugadores del plantel que salió campeón del mundo en 2022, 20 tenían tatuajes al momento de la final del campeonato, 16 tenían tatuajes religiosos. Entonces, ¿por qué seguir hablando de secularización? ¿Qué quiere decir eso?

REFERÊNCIAS

BARGAIN-DARRIGUES, Gaëlle; MORELLO, Gustavo. Lived religion beyond words: a denotative analysis of participant-produced photos of meaningful objects. **The Sociological Review**, London, v. 71, n. 5, p. 1037-1057, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1177/00380261231166527>.

BOSTON COLLEGE. **Lived Religion**: “Religión Viva”. Boston: Boston College, [20--]. Disponível em: <https://www.bc.edu/content/bc-web/schools/morrissey/sites/lived-religion/about.html>. Acesso em: 19 ago. 2026.

JUÁREZ HUET, Nahayeilli; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (org.). **Religião viva e espaço doméstico**. São Paulo: Fonte Editorial, 2023. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1OHazbjwy1Sm-tGoiWWvgC7SPqycXMoB3/view>. Acesso em: 19 ago. 2026.

MORELLO, Gustavo. Esto no es religión: La religión viva como perspectiva. **Revista Mexicana de Sociología**, Ciudad de México, v. 88, n. 1, p. 75-104, 2026. DOI: <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2026.1.62997>.

MORELLO, Gustavo. I’ve got you under my skin: tattoos and religion in three Latin American cities. **Social Compass**, London, v. 68, n. 1, p. 61-80, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768620962367>.

MORELLO, Gustavo. The symbolic efficacy of Pope Francis’s religious capital and the agency of the poor. **Sociology**, London, v. 53, n. 6, p. 1077-1093, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1177/0038038519853109>.

ARENA, Valentina Pereira; MORELLO, Gustavo. Entre el opio del pueblo y la búsqueda de la salvación: aproximaciones a la religiosidad viva desde América Latina. **Revista de Estudios Sociales**, Bogotá, n. 82, p. 3-21, 2022. DOI: <https://doi.org/10.7440/res82.2022.01>.

RABBIA, Hugo Hernán. Explorando los sin religión de pertenencia en Córdoba, Argentina. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 31, n. 3, p. 131-155, 2017. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p131-155>.

SUÁREZ, Hugo José. **La fotografía como fuente de sentidos**. San José, Costa Rica: FLACSO, Sede Académica Costa Rica, 2008. (Cuaderno de Ciencias Sociales, 150).

Conflito de interesses: O autor declara não haver conflito de interesses.

Recebido em: 21-09-2026

Aprovado em: 24-09-2026

Publicado em: 25-09-2026

Editor de seção: Leandro Evangelista Silva Castro