
Artículos

Religiosidad popular. 50 años de una reflexión compleja

Popular religiosity. 50 years of complex reflection

revista
TEOLOGÍA

 Hugo José Suárez

Instituto de Investigaciones Sociales. Iniversidad
Nacional de México , México
hugojose@unam.mx

Revista Teología

vol. 62, núm. 146, 2025
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos
Aires, Argentina
ISSN: 0328-1396
ISSN-E: 2683-7307
Periodicidad: Cuatrimestral
revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 15 junio 2024
Aprobación: 17 agosto 2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p11-32>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8005260001/>

Resumen: Los intentos por definir la experiencia religiosa en América Latina han sido variados y en ocasiones contrapuestos. El artículo se concentra en el concepto de religiosidad popular. Para ello, realiza un repaso por las distintas posiciones, las implicaciones de un concepto complejo y sus riesgos, y desarrolla los parámetros desde las ciencias sociales para explicar ese fenómeno. Concluye exponiendo los rasgos de la religiosidad popular en la actualidad en el continente y reflexiona sobre la agenda de las ciencias sociales de la religión para los años venideros.

Palabras clave: Religiosidad popular, Religión en América Latina, Catolicismo popular, Ciencias sociales.

Abstract: The attempts to define the religious experience in Latin America have been varied and sometimes contradictory. The article focuses on the concept of popular religiosity. To do this, it reviews the different positions, the implications of a complex concept and its risks, and develops the parameters from the social sciences to explain this phenomenon. It concludes by presenting the characteristics of popular religiosity in the present day on the continent and reflects on the social sciences agenda of religion for the coming years.

Keywords: Popular religiosity, religion in Latin America, popular Catholicism.

Notas de autor

Investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina – Bélgica (2001). Académico de número de la Academia Boliviana de la Lengua. Profesor invitado por la Cátedra Alfonso Reyes en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (Universidad Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2018). Profesor invitado por la Cátedra Jacques Leclercq (Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, 2018). Miembro del Comité de Redacción de la revista internacional de Sociología de las religiones Social Compass.

Introducción. La complejidad de un concepto escurridizo

El concepto de religiosidad popular ha ocupado a distintos autores hace varias décadas. No son pocos los libros, documentos, investigaciones y seminarios que han tratado de explicarla y comprenderla. Uno de los primeros esfuerzos fue aquel que se realizó en la Pontificia Universidad Católica de Chile en 1973 que dio como resultado el documento *Religiosidad y fe en América Latina*; al conmemorar medio siglo de ese encuentro, en diciembre del 2023, reunió en el mismo espacio académico otro colectivo para volver a discutir el tema.

El desafío analítico para explicar la religiosidad popular ha sido mayor por ser una idea atravesada al menos por tres dimensiones inevitables. En primer lugar, se trata de un concepto multidisciplinario utilizado por distintas disciplinas: la teología, la pastoral, las humanidades y las ciencias sociales en sus múltiples vertientes. En segundo lugar, en los distintos períodos desde la conquista hasta nuestros días, la religiosidad popular se ha expresado de variadas maneras y en las más diferenciadas formas. Finalmente, la diferencia sociocultural que responde a los territorios diferentes y las culturas convergentes en el continente, han impreso un sello todavía más complejo para entender el fenómeno.

Algunos autores han advertido las aristas. Giménez afirma que por la ambigüedad de la religiosidad popular se la llamó de muchas maneras, él se refiere simplemente al «catolicismo popular».^[1] Parker habla de la dificultad de «cualquier enfoque científico sobre este jabonoso y conflictivo objeto de estudio que ha sido llamado ‘religión popular’ (o ‘religiosidades populares’)»;^[2] advierte que se debe cuestionar el concepto por su falta de rigurosidad. Primero, se entiende «religiosidad» como «sentimiento» o «sentimiento religioso», que es una idea subjetiva e indefinida. En segundo lugar, «religiosidad» tiene «una carga semántica negativa, toda vez que se opone a ‘religión’, es decir, denota un conjunto de creencias, rituales y prácticas religiosas que serían ‘desviadas’ de los patrones establecidos por la ortodoxia oficial». Además, normalmente no se define el adjetivo «popular» «ni se relaciona explícitamente con la estructura social y cultural de una sociedad dada, sino que más bien denota una realidad genérica vasta y expandida por la población». Finalmente, critica que los estudios sobre el tema no introducen la religiosidad popular en un contexto sociocultural e histórico.^[3] Marzal explica que la discusión fue amplia

«por la gran dificultad de encontrar una definición que pudiera abarcar una realidad tan compleja, y porque, bajo dicha definición, estaba a menudo el problema de la valoración de dicho catolicismo. Éste era considerado, por unos, una expresión de la verdadera fe y el mayor fruto de la tradición de la Iglesia en el continente, y, por otros, era un catolicismo teñido de viejos sincretismos y de moderadas alienaciones religiosas».^[4]

Marzal utiliza como sinónimos indistintos los términos «catolicismo popular», «religiosidad popular», «religión popular», «religión del pueblo» y «piedad popular».^[5] Finalmente, el antropólogo define el catolicismo popular «como la forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, las mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso».^[6] Martín plantea el dilema, la incoherencia, los límites y las inconsistencias del concepto. Identifica tres matrices analíticas: la de influencia católica, la funcionalista, la que se sintetiza en la idea de «otra lógica».^[7] Su perspectiva refuerza el análisis de la religiosidad popular «en términos de prácticas de sacralización: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado».^[8]

En este entramado de críticas, el presente documento analiza las implicaciones del concepto desde un enfoque sociológico, y reflexiona sobre sus características en la actualidad. Para ello, el capítulo está dividido en tres partes: las posiciones dominantes respecto de la religiosidad popular, el esbozo de una definición, y sus expresiones hoy.

Posiciones frente a la religiosidad popular en el ámbito católico

En su libro *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, publicado originalmente en los años setenta ^[9] y reeditado en el 2013,^[10] Giménez reflexiona sobre las posiciones en el ámbito católico sobre la religiosidad popular. Desde su lectura, y acudiendo a la literatura de entonces, existen al menos cuatro orientaciones.

La primera, la ve como un residuo incómodo que se aleja de la prescripción oficial de la iglesia católica y del dogma. Dos citas ilustran esta postura. Por un lado, la afirmación del Instituto Pastoral Latinoamericano que dice: «El catolicismo es una religión que se incorpora a una institución específica: la Iglesia católica. Dado que ella determina doctrina, ritos, normas, el catolicismo popular debería ser encarado como un desvío en relación a lo que ella oficialmente propone».^[11] En el mismo sentido, se encuentran quienes sostienen que la religiosidad popular es una expresión de la «cultura de la pobreza que «florece en sociedades caracterizadas por el subdesarrollo: marginalidad, dependencia y alienación, son notas que matizan profundamente la condición de los que practican la religiosidad popular».^[12]

Giménez revira el argumento considerándolo prisionero de una visión católico-normativa que impide entender el fenómeno en su cabal dimensión pues la percibe y encasilla como una desviación de la norma eclesial-institucional:

«Los pastoralistas tienden a interpretar la religión popular como un residuo, una carencia o una desviación con respecto a la religión oficialmente prescrita (la constelación sacramental), sin percatarse de que de ese modo están asumiendo el punto de vista de los clérigos y de las élites católicas urbanas. Lo que equivale a definir la religión popular, no como expresión de una cultura en sí, sustantiva y diferente, sino como un estado de carencia en relación con la cultura y la religión de los grupos minoritarios dominantes».^[13]

Una segunda perspectiva considera la religiosidad popular como una expresión del pueblo que, aunque equívoca, debe ser respetada. El documento del CELAM de 1968 expresa esta postura cuando habla de «etapas diversas en el caminar hacia Dios», sostiene que en la religiosidad popular hay «mucho imperfección de motivaciones», pero «una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas», «gérmenes de un llamado de Dios», y «balbuceos de una auténtica religiosidad».^[14] El reconocimiento de la «reserva de virtudes» es contrastada con la pobre adhesión a la práctica sacramental de la iglesia. Giménez cita al obispo venezolano L.E. Hernández que en el CELAM de Medellín afirma: «La Iglesia debe continuar siendo una Iglesia de masas que cobija a un gran pueblo, o condenarse a ser una secta [...]; para nosotros, abandonar nuestras masas católicas sería un suicidio y una traición al Evangelio».^[15]

La tercera orientación es una crítica a la religiosidad popular pero proveniente de un sector progresista que ve en ella una fuente de alienación y enajenación que no abona a liberar al pueblo creyente de las estructuras de dominación. Un documento evocado por Giménez afirma:

«Las manifestaciones de la religiosidad popular, si bien es cierto que a veces tienen aspectos positivos, en la actual evolución acelerada de la sociedad son expresión de un grupo alineado, es decir, de un grupo que vive masificado y despersonalizado; que es conformista e incapaz de crítica, que no se compromete en el cambio del sistema social. Este tipo de religiosidad, de hecho, es conservadora, y hasta en parte causada por las superestructuras dominantes de las cuales forma parte la actual organización eclesiástica, por ejemplo: la implantación de nuevas formas de religiosidad, la comercialización de las mismas en los santuarios, la explotación turística del folklore religioso y la forma de celebración de Congresos Eucarísticos. A su vez, el fomento de este tipo de religiosidad frena el cambio de las estructuras sociales».^[16]

Por último, en sentido contrario, se identifica al progresismo liberador que ve con empatía a la religiosidad popular, como una semilla de liberación y expresión del antiimperialismo. Así, el pueblo es «sujeto y agente de la historia (...), es una realidad histórica, política y cultural provista de un proyecto de liberación».^[17] G. Rodríguez ilustra esta postura: El pueblo se opone a «proyectos no populares protagonizados por 'élites' que monopolizan en sí el rol de responsables de la historia humana y pretenden reducir al pueblo al rol pasivo beneficiario o de simple objeto usufructable». La cultura popular «lleva en sí misma una dinámica revolucionaria que impulsa la liberación», se trata de una «fuerza subversiva de la religiosidad popular».^[18]

En estas interpretaciones diferenciadas y con distintos argumentos, confluyen en la idea de que la religiosidad popular es «una expresión más o menos deformada de la religión oficialmente prescrita, imputable al simplismo, a la escasa escolarización y, sobre todo, a la deficiente evangelización de las masas».^[19] El autor sugiere que para entender el fenómeno, se debe partir en otras direcciones.

La religiosidad popular desde las ciencias sociales

Tanto Giménez como Parker insisten en una deconstrucción del concepto, evitando la doxa doctrinal o disciplinaria, para llegar a una idea más fiel, útil y universal del fenómeno en términos sociológicos. Giménez opta por el *descentramiento* (a la Piaget) como postura epistemológica, que implica salir de la interpretación ideológica, normativa, pastoralista, ello implica no pensarla a partir de su distancia o cercanía con el modelo central del catolicismo -como residuo o desviación-, «sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto».^[20] Parte de su concepto básico de religiosidad popular rural: «entendemos por tal el conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos pueblerinos tradicionales, dentro del conjunto de sus prácticas y de sus relaciones sociales».^[21] Dos aspectos se desprenden de esta afirmación: considerarla «en sí misma, en cuanto práctica semiótica específica que comporta una estructura de significación», e insertarla «en su contexto económico social correspondiente, procurando definir sus condiciones sociales de producción y eficacia social específica»; lo anterior lo conduce a observar «la práctica simbólica específica» en su manifestación empírica,^[22] por tanto no separar prácticas vs creencias, y considerar las prácticas «en sí mismas» como «inmediaciones significantes. Lo que equivale a decir que las creencias y los valores se hallan imbricados en las prácticas».^[23]

Por su parte, Parker dice que para estudiar la religiosidad popular se requiere una doble «ruptura epistemológica», tanto con el sentido común como con el «sentido común sociológico dominante».^[24] Luego de una revisión de la complejidad del análisis de lo religioso en América Latina y sus múltiples influencias (políticas, eclesiales, económicas, sociales), emprende la tarea de abordar la religión popular urbana como «las expresiones religiosas del proletariado y del subproletariado en las grandes urbes del capitalismo dependiente latinoamericano».^[25] Para ello, desarrolla el concepto de *pueblo* como el «conjunto de clases subalternas del capitalismo dependiente» vinculado a una situación y posición de clase;^[26] lo *urbano* y su rostro de urbanización «en el marco del *desarrollo del subdesarrollo* dependiente»;^[27] y de la *religión* como «el componente del campo simbólico-cultural de un grupo o sociedad que, desde el punto de vista de sus significaciones, reenvía explícitamente a una realidad extraordinaria y metasocial».^[28]

Para Parker la religiosidad popular es una «manifestación de mentalidad colectiva sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambios en las estructuras productivas y culturales».^[29] *Grosso modo*, retoma cuatro mediadores simbólico-semánticos en el intercambio entre el hombre y lo sagrado: conocimientos y representaciones, rituales, normas éticas y organizaciones.^[30] El sociólogo sugiere entender esta expresión religiosa como un

«producto simbólico de grupos sociales histórica y estructuralmente situados, no es una realidad *en sí*, ni como realidad universal ahistórica, ni como categoría autónoma, fenoménica, libre de todo condicionamiento social. Hay una multiplicidad de manifestaciones de esto que conceptualmente reducimos a un término unitario, pero que, en verdad, recubre una heterogeneidad enorme, tanto desde el punto de vista morfológico y semiótico (en sus representaciones, mitos, creencias y ritos) como desde el punto de vista sociorreligioso (institucional), sociocultural (como expresión de cultura y visión de mundo), social (de diversos grupos étnicos, clases y subculturas) e histórico (de las diversas configuraciones en las épocas y en las coyunturas».^[31]

Esta definición es sugerente porque subraya una premisa capital para acercarse al tema hoy: la diversidad. Propone Parker trabajar a través de *modelos religiosos* «presentes en la mentalidad colectiva» de determinados actores que se encuentran en «*situaciones objetivas de clase*».^[32]

Tanto Giménez como Parker abonan a la intención de entender la religiosidad popular con los parámetros teóricos, como lo ha hecho la sociología de la religión. Ello conduce a visitar, por ejemplo a Durkheim, cuando definía las formas religiosas como un «sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas -es decir, cosas separadas, prohibidas-; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas».^[33] Siguiendo los parámetros expuestos en esa clásica conceptualización, se puede pensar la religiosidad popular latinoamericana poniendo atención a seis componentes analíticos:^[34]

i. Las creencias y disposiciones. La religiosidad popular es una forma de disposición religiosa particular, construida en un contexto específico. Parker sugiere que la religión es una «forma de *conocimiento* y *representación* que interviene en todo proceso cognitivo y evaluativo allí donde ella es la articulante del sentido».^[35] En efecto, en sintonía con la teoría del simbólico social y los sistemas de sentido,^[36] se debe «poner atención en el sistema de disposiciones simbólicas construidas por creyentes que, administrando distintos repertorios de creencias y construyendo nuevas transacciones en una posición particular en el campo religioso, dan sentido a su vida diaria en el marco de experiencias significativas en su historia personal».^[37]

ii. Ya varios clásicos explicaron la interacción entre prácticas, rituales y modelos culturales que sostienen y guía. Parker afirma que se debe estudiar la «religión como expresión y comunicación mediatizadas en *prácticas rituales y devocionales*: liturgias, oraciones, fiestas, o peregrinaciones».^[38] Específicamente, en la religiosidad popular, como se ha demostrado en múltiples estudios, son centrales las prácticas como la fiesta y la peregrinación ^[39].

iii. Weber explicó con claridad la existencia de un aparato burocrático encargado de la regulación y administración de lo sagrado; Bourdieu afinó la interpretación haciendo jugar en la lógica del campo religioso a los profetas, magos, sacerdotes y laicos.^[40] En la religiosidad popular, la figura dominante es el «agente para-eclesial», que es responsable de la gestión operativa de lo sagrado controlando la producción y reproducción del *habitus* religioso.^[41]

iv. Durkheim pensaba la religión no poniendo el acento en un repertorio de saberes y reglas, sino más bien en la dimensión que contiene la sentencia *lo que hace actuar y ayuda a vivir* ^[42], es decir en su vínculo con la cotidianidad. Bourdieu en su ruptura con Weber, afirma que el *interés religioso* se vincula a la necesidad de los creyentes de vivir bien y «largos años sobre la tierra»^[43]. En esa dirección, lo que sucede en la religiosidad popular no es del orden de la doctrina o de la catequesis; se trata de lo cotidiano, de las aspiraciones, promesas y frustraciones y miedos de la vida ordinaria,^[44] Ameigeiras sostiene que «vehicula una cosmovisión dinámica con fuerte capacidad de articulación de diferentes situaciones de la vida cotidiana», que coloca a los creyentes frente a la realidad.^[45]

v. La centralidad de la materialidad (la imagen, el territorio, la efigie). La materialidad es uno de los ejes que ha entrado en la discusión sobre la religión en la literatura actual.^[46] Para el caso latinoamericano, es indispensable trazar una genealogía de la relación con la imagen,^[47] con su función evangelizadora ^[48] y con sus implicaciones actuales.^[49] En la religiosidad popular es fundamental la vida de las imágenes, sus encuentros, su agencia, su uso territorial tanto en ámbitos públicos ^[50] como en esferas privadas, en especial los altares domésticos.^[51] Los santos en sus múltiples expresiones, con las innovaciones y mezclas posibles, son activos dinamizadores de lo religioso.^[52]

vi. El creyente como unidad analítica y de construcción de sentido. Distintas reflexiones han afirmado que, en la vida social contemporánea, la construcción de sentido -religioso y otros- atraviesa por un nuevo rol del individuo.^[53] Para comprender la religiosidad popular, se debe poner particular atención en el creyente en comunidad, que es el responsable de la gestión y reproducción de su fe en la vida cotidiana más allá de preceptos eclesiales.^[54]

¿Cuáles son los rasgos de la religiosidad popular en la actualidad?

Luego del repaso teórico de las páginas precedentes, conviene una reflexión que emane de investigaciones empíricas. Son varios los estudios que han explicado la importancia y vitalidad de la religiosidad popular en el continente; lejos de ser una reminiscencia del pasado, se trata de uno de los rostros de la vitalidad de la experiencia religiosa. Claramente su renovación y capacidad de adaptación están a la orden y son la fuente de su contundente dinamismo. Aunque se podría profundizar en distintos aspectos, vale la pena focalizarse en tres puntos para explicar su importancia actual: la eficacia en la vida cotidiana; la flexibilidad, capacidad de síntesis y articulación de varias tradiciones; la expansión en el mundo global.

La devoción popular muestra su eficacia cuando resuelve problemas ordinarios a los creyentes luego de que otras puertas se cerraron. En una entrevista en profundidad realizada en un barrio de escasos recursos en la Ciudad de México, una mujer joven católica, catequista, que cumplía con todos los mandatos de la iglesia y que en esa semana recibía una imagen peregrina de la Virgen en su casa, cuenta el drama de enfrentarse con un problema de salud de su hija. La niña se puso muy mal, la llevaron al hospital público pero no atendieron su dolencia. La única salida que encontró fue acudir donde una curandera:

«Para curar a mi hija, ella me pidió dos docenas de rosas blancas. No teníamos dinero ni para el transporte, pero finalmente llegamos a la casa de la señora. Después de que comenzamos a rezar, se puso a limpiar a mi hija. No sé qué sucedió en realidad, pero a mí la Virgencita del Tepeyac me habló por medio de esa señora, con otra voz que no era la suya, me dijo: ‘Mujer, ¿tú qué me vas a dar a cambio de tus hijas?, ¿qué me prometes?’ Yo no sabía qué contestarle. Y siguió: ‘¿Ves a esas dos niñas? A esas dos niñas yo les voy a asignar un ángel, pero tú, mujer, quiero que me digas qué prometes a cambio de que tus hijas estén bien’. Y yo respondí: ‘Madrecita, yo te prometo cuidarlas, ver por ellas y sacarlas adelante todos los días de mi vida; yo te prometo eso’. Y ella me contestó: ‘Muy bien, mujer. Cuida de ellas. Yo sé que son niñas de salud muy delicada, pero cuídalas como si cuidarlas a las niñas de tus ojos; cuídalas, eso es lo que quiero que me prometas’. Después la señora se sentó en el sillón. Mi hija había ido muy triste a la casa de la señora, ni se podía poner de pie, pero a los cinco minutos después, empezó a correr y a reír. Yo me quedé muy sorprendida y no sabía cómo había sido posible. Mi hija ni siquiera se paraba, y cuando lo podía hacer, se sofocaba, porque padecía de asma. Pero ahora corría y hasta gritaba. Yo pienso que Dios es muy grande y que Él nos pone pruebas para ver qué tanta fe tenemos».^[55]

Este relato muestra que, cuando el sistema de salud pública no responde, y las peticiones o rezos formales en los protocolos eclesiales no resuelven una necesidad concreta, el creyente acude sin mayores mediaciones a otras instancias. En este caso, la curandera que cura cuerpo y alma, logra la salud con un ritual doméstico que devuelve la salud y ratifica la fe. Aunque desde otro soporte, los exvotos y las mandas que están expandidos por toda Latinoamérica, son un ejemplo de lo mismo.

Un segundo aspecto se refiere a la capacidad de articulación de múltiples referentes religiosos y la flexibilidad operativa, lo que se ha llamado la capacidad de la religiosidad popular de operar como “bisagra” entre distintos universos simbólicos.^[56] En la misma investigación ya evocada, luego de una larga entrevista en profundidad a una devota de la Virgen de Guadalupe que cuidaba un altar en la puerta de su casa, frente a la pregunta si tiene alguna otra imagen, tuvo una respuesta ilustrativa:

«He ido al culto que hacen a la Santa Muerte. Tengo un altar aquí en mi casa, me gusta, soy creyente. Yo siento que si vivimos y morimos, entonces ella existe, y es mandada por Dios. Como le decía, nada se mueve si no es por Dios, por eso una creencia que tengo en mi vida es la de la Santa Muerte. Tengo un altar con flores y veladora, y en muchas ocasiones me ha ayudado. Jamás la utilizo para hacer nada malo, porque no hay que hacer lo que no nos gustaría que nos hagan. La uso para que me cuide, me ilumine, le pido mucho cuando las cosas son difíciles, y siento que nunca me ha dejado sola».^[57]

Esta creyente no encontraba ninguna contradicción al compartir su devoción hacia el ícono católico más importante de México (la Virgen de Guadalupe), con la Santa Muerte, que es una religiosidad emergente cuestionada por la autoridad eclesial. Varios estudios sobre el tema [58][59] han mostrado la fluidez entre ambas expresiones que no encuentran contradicción alguna desde la perspectiva de los fieles.

La posibilidad de diversificación en la religiosidad popular opera en distintos niveles. En primer lugar, al interior del universo simbólico popular del catolicismo: un creyente explicaba así la composición de su altar doméstico:

«En mi altar tengo a la Divina Providencia y los Niños Dios. Primero está Dios, luego la Virgen de Guadalupe. Dios es lo principal y la Virgen de Guadalupe porque es la madre de todas las creencias. Debe haber respeto para ambos por igual. También están el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que también tienen una veladora».^[60]

En segundo lugar, estudios han mostrado la expansión de “santos profanos” que, tocando las fronteras del riesgo o del universo de la violencia, convocan a decenas de creyentes en distintos contextos.^[61] También están las reinterpretaciones iconográficas de imágenes que, en el marco de luchas sociales y demandas políticas, adquieren nuevos rostros. Es el caso de la Virgen de Guadalupe zapatista, el Santo Niño de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) que acompañó la movilización de esa organización en el 2006, o recientemente la Virgen de la Gentrificación en la Ciudad de México.^[62] Por último, muchos creyentes crean conexiones entre imágenes de la religiosidad popular con devociones de orígenes diversos, desde los «hermanitos espirituales»,^[63] hasta la articulación con la devoción angelical en contextos de migración. Los distintos ejemplos conducen a la necesidad de entender las nuevas hibridaciones, debiendo retomar a fondo aquel debate.

Por último, la transnacionalización. Religiosidad popular no está circunscrita únicamente al mundo rural (como lo que observó Giménez en los años 70) sino que se expresa con fluidez en lo urbano.^[64] El estudio de Parker devela, a mediados de los años 80, que, por un lado, se reproduce en ámbitos urbanos con características nuevas, pero por otro lado, el autor describe una «diferenciación del campo simbólico del pueblo (...) "donde conviven" diversos modelos-tipos, en lo cultural y religioso que orientan la vida cotidiana de las diversas clases o fracciones de clases subalternas en las grandes ciudades de la sociedad dependiente». ^[65] En su investigación, detalla la coexistencia de cinco modelos culturales y religiosos activos en los sectores populares en Santiago.^[66] En la actualidad el fenómeno es todavía más diverso y complejo. Múltiples estudios han mostrado que las devociones populares no respetan fronteras, fluyen en los contextos más diversos y viven ajustes que implican nuevas transacciones en las sociedades de acogida.^[67] Palermo estudió la importancia de la virgen de Urkupiña (Bolivia) en Salta, Argentina,^[68] Roldán explica la manera cómo El Señor de los Milagros (Perú) se instala en Roma a través de los migrantes peruanos,^[69] Rivera, Odgers y Hernández analizan la experiencia de migrantes de Morelos (en México) hacia Estados Unidos, Suárez expone el caso de los guadalupanos en París.^[70] Hoy la experiencia de la religiosidad popular dejó de estar anclada a un territorio y se ha convertido en un fenómeno global con nuevos desafíos y, a la vez, características renovadas. En suma, la eficacia en la vida diaria, el sincretismo renovado y la transnacionalización, son tres características de la religiosidad popular en el mundo actual.

Para concluir. Por una nueva agenda de investigación

Es indudable la presencia e importancia de la religiosidad popular en América Latina, se trata de una experiencia revitalizada en el contexto moderno,^[71] pero por sus propias transformaciones, merece ser estudiada con nuevos lentes y respondiendo a desafíos emergentes que se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

i. Se debe volver a los estudios históricos, a los cronistas coloniales y producciones de distinta naturaleza que dibujaron las tensiones de la experiencia religiosa en el período en el que se gestó la principal interacción entre culturas distintas como la española, la indígena y la africana en el continente. En aquellas reflexiones, anteriores incluso a las disciplinas que tardía mente en el siglo XX se ocuparon del tema (como la sociología y la antropología), se podrán encontrar rasgos de una larga tradición de la que somos herederos.

ii. Se debe profundizar en la naturaleza “bisagra” de la religiosidad popular, su eficiencia en la articulación, su flexibilidad y capacidad de renovarse con nuevas transacciones creativas, libres y eficaces que dan siempre un nuevo rostro manteniendo el equilibrio entre tradición y cambio.

iii. La imagen, como centro articulador de los creyentes en la religiosidad popular, debe ser estudiada con mayor detenimiento para entender las nuevas mutaciones. Por ejemplo, el caso de la Virgen de Guadalupe, que fuera una imagen celosamente custodiada desde su aparición en el siglo XVI, se han disparado las modificaciones libres de todo control y apoyadas en los múltiples recursos que ofrece la tecnología. En la nueva era de la comunicación, las imágenes religiosas populares están viviendo nuevas formas y usos.

iv. A la vez, en el mundo global, ha cambiado la materialidad y la noción del espacio. Hoy el territorio sagrado es resignificado desde la religiosidad popular, y puede abarcar desde una página en internet, hasta un altar doméstico; ambos operan como territorios sagrados que permiten la alimentación de la fe. Asimismo, los objetos, la posibilidad de tocarlos, vestirlos, sentirlos, olerlos, transportarlos o modificarlos, le han dado una nueva agencia a la materia que se convierte en un actor más en la práctica religiosa.

v. Todo lo anterior, conduce a la necesidad de repensar el creyente en comunidad, como una figura responsable de la administración de lo sagrado que sobre pasa toda intención monopolizadora de la gestión de la fe, y que a la vez, se adecúa a las nuevas posibilidades y exigencias del contexto actual. Es el responsable, el creador y reproductor de la creencia, el inventor de nuevas formas y posibilidades.

A más de medio siglo de formalización del concepto de religiosidad popular por parte de varios autores en América Latina, hoy es claro que su vitalidad exige nuevos desafíos analíticos.

Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo. «“Culture populaire et religion”: Approches théoriques de la religiosité populaire au sein des cultures populaires latino-américaines». *Social Compass* 55, n.o 3 (2008): 304-15.
- Argyriadis, Kali, Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez, y Alejandra Aguilar. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/ CEMCA/ IRD/ CIESAS/ ITESO, 2008.
- Bourdieu, Pierre. «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber». *Archives Européennes de Sociologie*, 1971.
- De la Torre, Renée, ed. *El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados*. México: Centro de Investigaciones/ Estudios Superiores en Antropología Social, 2012.
- . «Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa». En *La fiesta mexicana*, editado por Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha, 243-75. México: Secretaría de Cultura-Fondo de Cultura Económica, 2016.
- . «Ultra-baroque Catholicism: Multiplied images and decentered religious symbols». *Social Compass* 63, n.o 2 (2016): 181-96.
- De la Torre, Renée, y Anel Victoria Salas. «Altars vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida». *Encartes*, n.o 05 (2020): 206-26.
- Delgadillo, Víctor. «Una santa anti-gentrificadora en la Ciudad de México. Artistas y activistas sociales recurren a Santa María La Juarica para implorar que los cure del ‘blanqueamiento social’». *El País*, 14 de septiembre de 2017.
- Dubet, Francois, y Danilo Martuccelli. *¿En qué sociedad vivimos?* Buenos Aires: Losada, 2000.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ciudad de México: UAM-C, Universidad Iberoamericana, FCE, 2012.
- Giménez, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anahuac*. CEE. México, D.F., 1978.
- . *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. 2da. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2013.
- Grudun, Kristin. *Bandoleros santificados. Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. México: COLEF, COLSAN, COLMICH, 2014.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Hernández, Alberto. «La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones». En *La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones*, 13-30. Tijuana y San Luis Potosí: El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de San Luis, 2016.
- Hiernaux, Jean Pierre. «Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique». Dissertation doctoral Vol I, Vol. II y Vol III, UCL, 1977.
- Juárez Huet, Nahayeilli, Renée De la Torre, y Cristina Gutiérrez, eds. *Religiosidad bisagra. Cotidianidad y experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo*. México: CIESAS, 2021.
- Lahire, Bernard. *La culture des individus*. París: La Découverte, 2006.

- Martín, Eloisa. «Aportes al concepto de “religiosidad popular”». En *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, 2007.
- Martín, Eloísa. «From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion». *Social Compass* 56, n.o 2 (2009): 273-85.
- . «Practices of Sacralization». En *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*, editado por Xóchitl Bada y Liliana Rivera Sánchez, 289-301. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Martuccelli, Danilo. *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago: LOM, 2007.
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada*. Madrid: Trotta, 2002.
- Menezes, Renata Castro de, y Rodrigo Toniol, eds. *Religião e materialidades: Novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Rio de Janeiro, RJ: Papéis Selvagens Edições, 2021.
- Mujica, Ramón. «Semiótica de la imagen sagrada: La teúrgia del signo en clave americana». En *XXVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte: La imagen sagrada y sacralizada I*, editado por Peter Krieger, 15-49. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Parker, Cristian. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y Modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica. Santiago, 1993.
- . *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile*. Lovaina: Université Catholique de Louvain, 1986.
- . «Religious Diversity, Popular Religions and Multiple Modernities». En *The Sociology of Latin America*, editado por Xóchitl Bada y Liliana Rivera-Sánchez, 257-72. Nueva York: Oxford University Press, 2021.
- Paterno, Ottavia. «Vivre avec la Vierge. Les relations rituelles à la Vierge Marie au sein d'un christianisme contesté (Salta Capital, Argentine)». Doctorat Anthropologie sociale et ethnologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2021.
- Portal, Ana María. «Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México». *Cuadernos de Antropología Social*, 2009.
- Portal, María Ana. «Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta». *Alteridades* 5, n.o 9 (1995): 41-50.
- Remy, Jean, Liliane Voye, y Emile Servais. *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*. Bruxelles: T. I Ed. De Boeck., 1991.
- Roldán, Verónica. «Immigration and Multiculturalism in Italy: The Religious Experience of the Peruvian Community in the Eternal City». *Religions* 10, n.o 8 (2019): 478.
- Salles, Vania, y José Manuel Valenzuela. *En muchos lugares y todos los días vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. México: El Colegio de México, 1997.
- Suárez, Hugo José. *Creyentes urbanos: sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*, 2015.
- . «Four Keys to Understanding Religious Experience in Latin America». En *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*, editado por Xóchitl Bada y Liliana Rivera-Sánchez, 273-88. Oxford University Press, 2021.

- . *Guadalupanos en París*. Ciudad de México: IIS-UNAM, 2023.
- . «“Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclésiales”». *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 2008.
- . *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. IIS-UNAM – Quinta Chilla. México, D.F., 2012.
- Yllescas, Adrian. «La Santa Muerte ¿un culto en consolidación?» En *La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones*, 65-84. Tijuana y San Luis Potosí: El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de San Luis, 2016.
- Zires, Margarita, ed. *Las transformaciones de los exvotos pictográficos guadalupanos (1848-1999)*. Los Ojos en las Manos : Estudios de Cultura Visual 3. Madrid : Frankfurt am Main : México [D.F.]: Iberoamericana ; Vervuert ; Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2014.

NOTAS

- [1] Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, 2da. (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2013), 24.
- [2] Cristian Parker, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile* (Lovaina: Université Catholique de Louvain, 1986), 469.
- [3] Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y Modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica (Santiago, 1993), 60.
- [4] Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y Modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica (Santiago, 1993), 60.
- [5] Marzal, 317.
- [6] Marzal, 315.
- [7] Eloísa Martín, «From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion», *Social Compass* 56, n.o 2 (2009): 273-85.
- [8] Eloísa Martín, «Aportes al concepto de “religiosidad popular”», en *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (Buenos Aires: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, 2007), 77.
- [9] Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, CEE (México, D.F., 1978).
- [10] Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*.
- [11] Giménez explica que el IPLA era una dependencia del Departamento de Pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), globalmente un reflejo de la visión de la jerarquía católica, Segundo Galilea uno de los principales animadores. Giménez, 26.
- [12] Giménez, 26.
- [13] Giménez, 33.
- [14] Giménez, 32.
- [15] Giménez, 31.
- [16] Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, 31.
- [17] Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, 32.
- [19] Giménez, 34.
- [20] Giménez, 34.
- [21] Giménez, 35.
- [22] Giménez, 36.

- [23] Giménez, 37.
- [24] Parker, Otra lógica en América Latina. Religión popular y Modernización capitalista, 48.
- [25] Parker, Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile, 13.
- [26] Parker, 15-16.
- [27] Parker, 17.
- [28] Parker, 18.
- [29] Parker, Otra lógica en América Latina. Religión popular y Modernización capitalista, 45.
- [30] Parker continúa con la argumentación en diálogo con la teoría de la cultura de Jean Remy y Jean Pierre Hiernaux: «Dichos medios simbólicos crean un sentido que es a su vez instituyente y regulador de conductas. Como la producción de un sentido trascendente, vinculados al problema del límite, está en la base de la religión, el conjunto de estructuras significativas se articulan en torno a oposiciones semánticas que reflejan las contradicciones vitales de los individuos y la cultura en cuestión: bien/mal, orden/caos, heteronomía/autonomía, prohibición/prescripción, dependencia/liberación, que a su vez pueden sintetizarse en la gran contradicción vida/muerte» Parker, 56.
- [31] Parker, 59.
- [32] Parker, 64.
- [33] Emile Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa (Ciudad de México: UAM-C, Universidad Iberoamericana, FCE, 2012), 100.
- [34] Hugo José Suárez, «Four Keys to Understanding Religious Experience in Latin America», en The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America, ed. Xóchitl Bada y Liliana Rivera-Sánchez (Oxford University Press, 2021), 273-88.
- [35] Parker, Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile, 18.
- [36] Jean Pierre Hiernaux, «Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique» (Dissertation doctoral Vol I, Vol. II y Vol III, Louvain-la-Neuve, UCL, 1977). Y, Jean Remy, Liliane Voye, y Emile Servais, Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne (Bruxelles: T. I Ed. De Boeck., 1991).
- [37] Hugo José Suárez, Creyentes urbanos: sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México, 2015, 186.
- [38] Parker, Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile, 19.
- [39] Renée de la Torre, «Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa», en La fiesta mexicana, ed. Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha (México: Secretaría de Cultura-Fondo de Cultura Económica, 2016), 243-75.
- [40] Pierre Bourdieu, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», Archives Européennes de Sociologie, 1971.
- [41] Hugo José Suárez, «“Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales”», Archives des Sciences Sociales des Religions, 2008.
- [42] Hugo José Suárez, «“Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales”», Archives des Sciences Sociales des Religions, 2008.
- [43] Bourdieu, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», 5.

- [44] Eloísa Martín, «Practices of Sacralization», en *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*, ed. Xóchitl Bada y Liliana Rivera Sánchez (Oxford: Oxford University Press, 2021), 289-301.
- [45] Eloísa Martín, «Practices of Sacralization», en *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*, ed. Xóchitl Bada y Liliana Rivera Sánchez (Oxford: Oxford University Press, 2021), 289-301.
- [46] Renata Castro de Menezes y Rodrigo Toniol, eds., *Religião e materialidades: Novos horizontes empíricos e desafios teóricos* (Rio de Janeiro, RJ: Papéis Selvagens Edições, 2021).
- [47] Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).
- [48] Ramón Mujica, «Semiótica de la imagen sagrada: La teúrgia del signo en clave americana», en *XXVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte: La imagen sagrada y sacralizada I*, ed. Peter Krieger (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 15-49.
- [49] Renée De la Torre, «Ultra-baroque Catholicism: Multiplied images and decentered religious symbols», *Social Compass* 63, n.o 2 (2016): 181-96. Margarita Zires, ed., *Las transformaciones de los exvotos pictográficos guadalupanos (1848-1999)*, *Los Ojos en las Manos: Estudios de Cultura Visual* 3 (Madrid: Frankfurt am Main: México [D.F.]: Iberoamericana; Vervuert; Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2014).
- [50] Hugo José Suárez, *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*, IIS-UNAM – Quinta Chilla (México, D.F., 2012).
- [51] Renée De la Torre y Anel Victoria Salas, «Altares vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida», *Encartes*, n.o 05 (2020): 206-26.
- [52] Cristian Parker, «Religious Diversity, Popular Religions and Multiple Modernities», en *The Sociology of Latin America*, ed. Xóchitl Bada y Liliana Rivera-Sánchez (Nueva York: Oxford University Press, 2021), 262-67.
- [53] Danilo Martuccelli, *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo* (Santiago: LOM, 2007). Francois Dubet y Danilo Martuccelli, *¿En qué sociedad vivimos?* (Buenos Aires: Losada, 2000). Dubet y Martuccelli. Bernard Lahire, *La culture des individus* (París: La Découverte, 2006).
- [54] Suárez, *Creyentes urbanos*.
- [55] Suárez, 195.
- [56] Nahayeilli Juárez Huet, Renée De la Torre, y Cristina Gutiérrez, eds., *Religiosidad bisagra. Cotidianidad y experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo* (México: CIESAS, 2021). Suárez, *Creyentes urbanos*, 148-78.
- [57] Suárez, *Creyentes urbanos*, 191.
- [58] Adrian Yllescas, «La Santa Muerte ¿un culto en consolidación?», en *La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones* (Tijuana y San Luis Potosí: El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de San Luis, 2016), 65-84.
- [59] Alberto Hernández, «La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones», en *La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones* (Tijuana y San Luis Potosí: El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de San Luis, 2016), 13-30.
- [60] Suárez, *Creyentes urbanos*, 191.
- [61] Kristin Grudun, *Bandoleros santificados. Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa* (México: COLEF, COLSAN, COLMICH, 2014).

- [62] Víctor Delgadillo, «Una santa anti-gentrificadora en la Ciudad de México. Artistas y activistas sociales recurren a Santa María La Juarica para implorar que los cure del ‘blanqueamiento social’», *El País*, 14 de septiembre de 2017.
- [63] Suárez, *Creyentes urbanos*, 291-92.
- [64] Ana María Portal, «Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México», *Cuadernos de Antropología Social*, 2009. María Ana Portal, «Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta», *Alteridades* 5, n.o 9 (1995): 41-50. Vania Salles y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco* (México: El Colegio de México, 1997).
- [65] Parker, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile*, 25.
- [66] Parker, 231-82.
- [67] Renée De la Torre, ed., *El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados* (México: Centro de Investigaciones/Estudios Superiores en Antropología Social, 2012). Kali Argyriadiadis et al., *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (Guadalajara: El Colegio de Jalisco/ CEMCA/ IRD/ CIESAS/ ITESO, 2008).
- [68] Ottavia Paterno, «Vivre avec la Vierge. Les relations rituelles à la Vierge Marie au sein d'un christianisme contesté (Salta Capital, Argentine)» (Doctorat Anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2021).
- [69] Verónica Roldán, «Immigration and Multiculturalism in Italy: The Religious Experience of the Peruvian Community in the Eternal City», *Religions* 10, n.o 8 (2019): 478.
- [70] Hugo José Suárez, *Guadalupanos en París* (Ciudad de México: IIS-UNAM, 2023).
- [71] Parker, «Religious Diversity, Popular Religions and Multiple Modernities», 259.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/800/8005260001/8005260001.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Hugo José Suárez

Religiosidad popular. 50 años de una reflexión compleja
Popular religiosity. 50 years of complex reflection

Revista Teología

vol. 62, núm. 146, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los
Buenos Aires, Argentina

revista_teologia@uca.edu.ar

ISSN: 0328-1396

ISSN-E: 2683-7307

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p11-32>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**