
Artículos

Cristianismo Popular en América Latina: una visión comprensiva latinoamericana

revista
TEOLOGÍA

Popular Christianity in Latin America: A Comprehensive Latin American Perspective

 Cristian Parker

Universidad de Santiago (USACH). Chile, Chile
cristian.parker@usach.cl

Revista Teología

vol. 62, núm. 147, p. 89 - 138, 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: 16 diciembre 2024

Aprobación: 03 abril 2025

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.147.2025.p89-138>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8005401005/>

Resumen: Las limitaciones de una visión teórica eurocéntrica, acerca de lo religioso, es incapaz de comprender adecuadamente los fenómenos de las religiones populares, y especialmente al cristianismo popular latinoamericano. En esta contribución el autor se ubica en el contexto de las aproximaciones sociológicas al fenómeno, por tanto, aunque muy relevante, no abordaremos el debate teológico ni filosófico al respecto. Es necesario avanzar en una perspectiva latinoamericanista, comprensiva y decolonial, para para entender las manifestaciones y significaciones de las múltiples expresiones del cristianismo popular latinoamericano.

Palabras clave: Religión, Sociología, Perspectiva latinoamericanista, Decolonialidad.

Abstract: The limitations of a Eurocentric theoretical view of religion make it impossible to adequately understand the phenomena of popular religions, especially popular Latin American Christianity. In this contribution, the author places himself in the context of sociological approaches to the phenomenon; therefore, although highly relevant, we will not address the theological or philosophical debate on the subject. It is necessary to advance a Latin Americanist, comprehensive, and decolonial perspective in order to understand the manifestations and meanings of the multiple expressions of Latin American popular Christianity.

Keywords: Religion, Sociology, Latin American Perspective, Decoloniality.

Notas de autor

Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina y licenciado en Sociología por la Universidad Católica de Chile. Profesor titular en la Universidad de Santiago de Chile, investigador en el Instituto de Estudios Avanzados. El presente trabajo contó con el apoyo del Proyecto DICYT N° 032491PG_AyudanteVRIIC- Universidad de Santiago de Chile.

1.- Una visión desde la modernidad eurocéntrica que no comprende al cristianismo popular.

Los estudiosos de las religiones populares parten del supuesto de que ellas están siendo revitalizadas en el Sur Global, es decir que no están disminuyendo en el mundo globalizado en el que vivimos.^[1] Por lo tanto, se parte asumiendo que las teorías de la secularización clásicas^[2] no son adecuadas para estudiar y entender el fenómeno de las religiones populares.

A diferencia de ese camino teórico que tan a menudo toman los estudiosos de este fenómeno, y que más de una vez nosotros mismos hemos tomado, estamos ahora persuadidos de que es necesario volver a ciertos supuestos centrales que están a la base de las teorías de la secularización, ya que ellos nos darán ciertas claves para una aproximación distinta a estos fenómenos. Y nada más apropiado que para ello volver a Weber y sus análisis sobre la religión.

De acuerdo a la teoría y análisis de Max Weber^[3] entre los siglos XVI y XVIII se produce en Europa una institucionalización de la acción racional con arreglo a fines, que afecta a anchas capas de la población y que introduce cambios estructurales en la sociedad global. Se trata principalmente de procesos de racionalización característico de la modernidad y que involucran primordialmente a la empresa y al estado modernos. Para el autor estas innovaciones se producen por materialización institucional de aquellas estructuras de conciencia que surgieron de la racionalización ética de las visiones de mundo. Esto es, del proceso histórico universal de racionalización de las visiones de mundo, es decir, del desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, surgen las estructuras de conciencia modernas.

El análisis weberiano tiene un punto de mira en el nacimiento y desarrollo de la sociedad capitalista y, en general, de los sistemas sociales modernos, aunque a juicio de Habermas^[4] no se plantea en términos de teoría de la racionalización, la pregunta de si la vía de racionalización que se siguió en Europa no es sólo una más entre otras varias sistemáticamente posibles. Esto es, el planteo weberiano es, en este sentido, eurocéntrico y neocolonial, ya que no toma en cuenta el hecho de que puede haber procesos de racionalización distintos en otros continentes, absolutiza el proceso de racionalización asociado a la modernidad occidental y desconoce que los procesos de acumulación y progreso capitalistas se hicieron sobre la base de la conquista y colonia de América y luego de la colonización de África y Asia por Europa.^[5]

A diferencia de Marx, cuyo análisis del capitalismo se centra en la teoría del valor trabajo,^[6] Weber explica la moderna acción económica racional con arreglo a fines asociando primariamente a la cultura profesional protestante y, subsiguientemente, al sistema jurídico moderno. Ambos hacen posible la racionalización social en el sentido de una extensión de los órdenes legítimos de acción racional con arreglo a fines, porque ambos son materializaciones de procesos de secularización, o “desencantamiento” de concepciones jurídicas y morales.

El resultado general de la forma moderna de racionalización integral, en los distintos planos de la realidad, y por ello en la cosmovisión moderna, según Weber, ha sido que, cuanto más progresaba este tipo particular de racionalización, tanto más desplazada se vio la religión al terreno de lo que se ha llamado *lo irracional*.

Estas consideraciones acerca de la irracionalidad de lo religioso (incluyendo la mística y diversas formas rituales) nos lleva a notar que Weber sólo explora a la ética protestante y su afinidad con el espíritu capitalista de empresarios y trabajadores, pero no explora las orientaciones de valor que inspiran la acción racional de ciertas capas burguesas alentadas por una filosofía secularizada como la ilustración y su ética revolucionario-burguesa. Al respecto cabe recordar con Horkheimer y Adorno^[7] que la Ilustración ha de entenderse en un sentido general y amplio como:

«...avance del pensamiento,... con el objetivo de liberar a los seres humanos del miedo y convertirlos en maestros... El programa de la Ilustración fue el desencantamiento del mundo. Quería disipar los mitos, derrocar la fantasía con conocimiento».

Así como el planteo weberiano acerca del proceso de racionalización de la vida moderna inspira muchas teorías filosóficas y sociológicas acerca de la «secularización» de la sociedad moderna, así también el programa ilustrado y racionalista está a la base de muchas teorías sociales críticas, antirreligiosas, anticlericales o nihilistas, que desconocen al fenómeno religioso en toda su magnitud y densidad simbólico-cultural. Un buen ejemplo de esta lectura que se hace desde la modernidad occidental – basada en el racionalismo neoweberiano o en el enfoque ilustrado lo encontramos en la postura de Habermas.^[8] De acuerdo a la lectura de Casanova^[9] la teoría habermasiana sobre la modernidad avanzada, supone que el modelo convencional de religión debiera ser sustituido por una moral postconvencional.

Más bien en el análisis que hace Weber acerca de la relación entre religión y modernidad se privilegia el estudio de la tensión entre religión y mundo para lo cual utiliza como referencia el estudio de la ética religiosa en cada caso. Su enfoque sigue siendo comprensivo por cuanto se centra en las relaciones de la consciencia religiosa en sus apreciaciones acerca de las relaciones del hombre con las esferas de posesión de bienes exteriores e interiores.

Con todo, este enfoque desatiende algo que es fundamental: no analiza debidamente la mística y la espiritualidad. En su trabajo acerca de la ética protestante y el espíritu del capitalismo^[10] procura demostrar que la ética ascética del protestantismo satisface las condiciones necesarias para el nacimiento de una base motivacional de la acción racional con arreglo a fines en la esfera de la empresa y del trabajo social. En otros trabajos a Weber le preocupa la ética religiosa, y la soteriología que inspira cada orientación a la acción, siendo siempre el «trabajo religioso», sobre el cual teorizará luego Bourdieu,^[11] un objeto de estudio privilegiado. Ciertamente, aunque Weber habla de la gracia y de la mística -- aunque nunca de espiritualidad – no son éstos fenómenos su interés fundamental. Y en cuanto a las expresiones de las religiones populares las aborda y con detención en distintas tradiciones religiosas, cristianismo, judaísmo y religiones orientales (India, China),^[12] pero siempre considerando a las expresiones populares como plebeyas, iletradas y mágicas. Se trata, para el autor, de expresiones religiosas de los no virtuosos, centrada en bienes intramundanos, donde se observa la permanencia de estadios primitivos de la magia y de lo orgiástico. Como veremos este enfoque es eurocéntrico dado que privilegia el análisis de lo religioso en cuanto sometido a los procesos de racionalización occidental y enfocando desde una perspectiva neo-colonial a las formas religiosas populares por cuanto la descalificación recae sistemáticamente sobre ellas.

2.- Las variadas expresiones del cristianismo popular en el continente.

Más allá del debate teórico acerca de los procesos de desencantamiento propios de la modernidad occidental es necesario dar crédito al hecho de que estamos en un continente donde no se han dado los procesos de secularización que se dieron en Europa. Este dato no es un simple hecho de la causa: nos obliga a cambiar nuestra mirada y a buscar aproximaciones teóricas y epistemológicas distintas para comprender un fenómeno como el cristianismo popular latinoamericano que tiene sus características propias. Por ello se hace necesario mirar esta realidad, aunque por razones de espacio sólo sea de forma sucinta y en un enfoque sociológico-antropológico que de todas formas quedará incompleto dado que el fenómeno del cristianismo popular latinoamericano es de gran diversidad, magnitud, densidad y complejidad.

América Latina ha sido moldeada por el cristianismo desde la llegada de los colonizadores españoles y portugueses a finales del siglo XV. Desde entonces, este continente ha sido históricamente identificado, con sus luces y sombras, como un territorio cristiano. Aunque durante cuatro siglos predominó el catolicismo, en los últimos tiempos ha surgido un crecimiento significativo de iglesias evangélicas, así como otras formas de religiosidad y un aumento de personas que no se identifican con ninguna religión. Desde los tiempos de la conquista, donde la cruz y la espada marcaron la cultura de los territorios conquistados, el cristianismo ha sido un elemento de identificación cultural, aunque no exento de controversia por haberse impuesto colonialmente sobre las culturas y religiones precolombinas.

Los pueblos latinoamericanos han mantenido y, en muchos casos, revitalizado su fe cristiana. El cristianismo popular emerge como la principal expresión de los grupos mayoritarios, incluyendo a las clases desfavorecidas, campesinos, pobladores, trabajadores, indígenas y migrantes, quienes desde sus realidades particulares viven su fe de diversas maneras, con rituales y manifestaciones característicos.

Numerosos estudios sobre las religiones populares en América Latina^[13] nos indican que el cristianismo aporta una variedad de significados que se entrelazan con distintas tradiciones y expresiones religiosas. Esta forma de cristianismo es uno de los aspectos más distintivos que define la identidad de estos pueblos en medio de las múltiples modernidades^[14] y la diversidad religiosa actual.

Actualmente, la cultura latinoamericana enfrenta diversas tensiones debido a las transformaciones provocadas por la globalización y los procesos modernizadores. Las expresiones de fe, creencias y prácticas religiosas han sufrido cambios. La influencia histórica de la Iglesia Católica ha disminuido, mientras que las iglesias evangélicas se han expandido y la diversidad religiosa ha aumentado. Aunque se observan tendencias secularizantes, especialmente en los centros urbanos, y la influencia del mercado y las nuevas tecnologías afectan las tradiciones, en muchos espacios y comunidades, las prácticas y creencias cristianas siguen siendo vigorosas, especialmente entre los sectores populares.

A pesar de los cambios, los procesos de independencia no acabaron con la presencia religiosa, y las reformas liberales no minaron la hegemonía del régimen de cristiandad. Aunque las iglesias evangélicas comenzaron a ganar terreno desde principios del siglo XX, fue en las últimas décadas cuando su influencia se hizo más evidente. Este recorrido de misiones, conversiones y adhesiones, desde las religiones autóctonas, tanto a la Iglesia Católica primero, como a las iglesias evangélicas luego, demuestra que la fe cristiana sigue siendo un elemento relevante en las identidades latinoamericanas.

A pesar de la abundante literatura sobre el cristianismo popular en América Latina, no siempre se ofrece una definición clara ni un análisis coherente. En este contexto, surge la pregunta: ¿qué entendemos por «cristianismo popular» en este contexto? En lo que sigue de este apartado intentamos explorar este tema tomando algunos ejemplos y manifestaciones significativas.

2.1 EJEMPLOS DE RITUALES MASIVOS DEL PUEBLO: DESDE MÉXICO AL CONO SUR.

En la vasta diversidad de expresiones religiosas presentes en América Latina, desde Norteamérica -incluyendo a las comunidades latinas en Estados Unidos- hasta la Patagonia en el extremo sur, así como en Mesoamérica, los Andes, el Caribe latino y Brasil, destacan variadas manifestaciones de fe que encarnan al cristianismo popular.

2.1.1 LA VIRGEN DE GUADALUPE: UN SÍMBOLO DE IDENTIDAD Y RESISTENCIA

La peregrinación a la Virgen de Guadalupe,^[15] conocida como la «Morenita del Tepeyac», reúne cada 12 de diciembre a millones de fieles en su santuario en Ciudad de México, convirtiéndose en uno de los eventos religiosos más grandes del mundo. Esta devoción es un ejemplo paradigmático de sincretismo cultural, donde elementos cristianos se entrelazan con la mitología prehispánica para dar forma a una identidad religiosa y cultural única.

Según la leyenda, en 1531 la Virgen se manifestó a Juan Diego, un indígena ya cristianizado, en el Tepeyac, mostrándose como una poderosa aliada para los indígenas en medio de una época de invasión y opresión extranjera. La fusión de elementos cristianos y prehispánicos en la figura de la Virgen/Tonantzin proporciona a los indígenas un sentido de identidad y protección frente a la dominación colonial. Este relato se ha erigido como un símbolo de identidad nacional y cultural para México y América Latina, persistiendo a través de los siglos como un testimonio de la fe y la resistencia del pueblo mexicano.

La devoción hacia la Virgen de Guadalupe ha trascendido fronteras, alcanzando incluso a las comunidades de Estados Unidos y Europa, donde continúa siendo un emblema de identidad y resistencia para los latinoamericanos. Su relevancia histórica y cultural perdura hasta nuestros días, recordándonos la importancia del cristianismo popular en la conformación de las identidades latinoamericanas y su papel en la lucha por la justicia y la dignidad.^[16]

2.1.2 SEÑOR DE QOYLLUR RIT'I : SINCRETISMO RELIGIOSO DE RAÍZ INCAICA

La Festividad del Señor de Qoyllur Rit'i (Señor de la Estrella de Nieve) es un evento religioso celebrado en el sur de Perú, cerca de la ciudad de Cusco, que fusiona un ritual prehispánico vinculado a la fertilidad de la tierra con elementos del cristianismo, habiendo sido incluso incorporada al calendario litúrgico católico como parte de la festividad de Corpus Christi.^[17]

Esta celebración tiene lugar en las faldas del nevado Ausangate, a una altitud de 4.700 metros sobre el nivel del mar y en temperaturas bajo cero, durante los meses de mayo y junio, con una duración de varios días, que atrae a miles de fieles de diferentes regiones de Perú y otros países latinoamericanos.

Durante el ritual, los participantes realizan una serie de peregrinaciones hasta el santuario situado en la hondonada del Sinakara, llevando consigo estandartes y elementos representativos de sus comunidades. Esta festividad es un símbolo del sincretismo cultural, fusionando elementos del catolicismo con prácticas y creencias prehispánicas. La peregrinación incluye procesiones con cruces y rituales en la cumbre nevada, así como danzas tradicionales de los pueblos originarios del antiguo Tahuantinsuyo, como los qhapaq qullas, ch'unchos y ukukus, que portan símbolos sagrados relacionados con santos y la virgen.^[18]

La Festividad del Señor de Qoyllur Rit'i es una de las más destacadas entre los pueblos indígenas de América, y su leyenda remonta al encuentro de un niño nativo llamado Marianito Mayta con el Niño Jesús disfrazado de pastorcito. Esta historia, que culmina con la aparición de la imagen del Señor de Qoyllur Rit'i en una roca, es transmitida de generación en generación y sigue siendo venerada hasta el día de hoy. La UNESCO reconoció este ritual como patrimonio inmaterial de la humanidad en 2011.^[19]

2.1.3 LA FIESTA DE LA VIRGEN DE LA CANDELARIA.

Otro ejemplo paradigmático es la Fiesta de la Candelaria. Se trata de una celebración religiosa que tiene lugar en varios países de América Latina, especialmente en aquellos con una fuerte influencia católica. Se trata de una fiesta religiosa de origen hispánico-peninsular (la Virgen de la candelaria es patrona de las Islas Canarias), que se celebra el 2 de febrero de cada año y tiene sus raíces en la conmemoración de la presentación de Jesús en el templo y la purificación de la Virgen María, de acuerdo con la tradición cristiana.

La Fiesta de la Candelaria es conocida por sus coloridas y vibrantes manifestaciones que combinan sincréticamente elementos religiosos con tradiciones indígenas y en algunos lugares con tradiciones afrodescendientes, lo que refleja el sincretismo religioso y cultural presente en muchas regiones de América Latina.^[20] La celebración varía de un lugar a otro, pero suele incluir procesiones, misas, danzas, música, comida y otros rituales.

En países como México, Guatemala, Perú, Bolivia, Ecuador, Venezuela, Colombia, El Salvador, Cuba, Chile y Argentina, la Fiesta de la Candelaria es especialmente relevante en algunas localidades y regiones y se lleva a cabo con gran entusiasmo. Por ejemplo, en México, se realizan procesiones en honor a la Virgen de la Candelaria, especialmente destacadas en lugares como Tlacotalpan, Veracruz,^[21] en Jalisco, Campeche, Guerrero y México D.F., en Bolivia, la Virgen del Socavón, en Oruro, y en Puno, Perú,^[22] la celebración alcanza una gran magnitud con danzas tradicionales como la Diablada y la Morenada.

En muchos lugares, la Fiesta de la Candelaria también está asociada con la bendición de las velas, que simbolizan la luz de Cristo. Las personas suelen llevar velas a la iglesia para ser bendecidas y luego las utilizan en sus hogares como protección contra el mal y para atraer bendiciones.

En resumen, la Fiesta de la Candelaria en América Latina es una celebración religiosa y cultural que fusiona tradiciones católicas con elementos indígenas, mostrando la riqueza y diversidad de la herencia cultural en la región.

Estos tres ejemplos: la Virgen de Guadalupe como símbolo mestizo de identidad y resistencia popular y nacional; el Señor de Qoyllur Rit'i en Perú, como símbolo del sincretismo religioso de raíz incaica, y la Fiesta de la Candelaria, como símbolo de apropiación de un culto hispánico por las poblaciones criollas y nativas en varios países, son muy indicativos del cristianismo popular latinoamericano.

Estos rituales masivos, populares y sincréticos, no solo son características distintivas, sino también símbolos emblemáticos en los que los devotos, junto con sus familias, expresan una fe arraigada en historias centenarias que siguen siendo significativas en la vida de las personas en diversos contextos, territorios, países, geografías y sociedades.

2.2. EL CRISTIANISMO POPULAR: EN TANTO QUE “RELIGIÓN POPULAR”.

¿Es posible ubicar al Cristianismo Popular como una de las formas dentro del espectro de lo que se denomina “religiones populares”? La respuesta a esta pregunta requiere entrar en varias consideraciones.

Por regla general se entiende religión popular a las manifestaciones espirituales y religiosas, arraigadas en las masas, de los “negativamente privilegiados”,^[23] que establecen una conexión especial con realidades superiores o sobrehumanas, y que encuentran su expresión en la vida cotidiana de las comunidades locales. Sin embargo, definir de manera precisa el concepto de religión popular es un desafío debido a la diversidad de formas y significados que abarca.^[24]

Las religiones populares, presentes en diversas tradiciones religiosas como el cristianismo, el islam, el budismo, el hinduismo, el taoísmo, el shintoísmo, coexisten junto a las formas convencionales e institucionales de religión (la “religión oficial”). Estas expresiones, más espontáneas y menos organizadas, representan la fe de las masas y se entrelazan de manera compleja con las religiones institucionalizadas.^[25] Si bien comparten elementos y se influyen mutuamente, existe una dinámica asimétrica donde la religión oficial establece los cánones y la forma correcta de practicar la fe.^[26] En líneas generales, se puede decir que existe una interdependencia entre la religión oficial establecida y las prácticas religiosas populares, donde coexisten autonomías relativas y/o tensiones.^[27]

Desde una perspectiva teórica y metodológicos, el concepto de religión popular representa un tipo ideal, aunque es importante reconocer la realidad histórica y empírica de las diversas formas de religiosidad y sus múltiples expresiones. Por lo tanto, aunque utilicemos un término en singular, debemos recordar que siempre nos referimos a realidades diversas y plurales.

Ahora bien, consideramos que el cristianismo popular es una forma de religión popular, quizás la más importante en el continente latinoamericano. Por *cristianismo popular* nos referimos aquí a esa cantidad de expresiones, rituales, creencias y prácticas, de las masas populares que se dan en el contexto de la cultura y tradición cristiana (sea católica o evangélica) y en interacción (mayor o menor) con las iglesias cristianas.

El Cristianismo Popular se manifiesta a través de expresiones, rituales, creencias y prácticas arraigadas en las comunidades cristianas o, a menudo, en espacios fuera de ellas. En el contexto católico, se observa una mayor tolerancia a la diversidad en la base, en varias denominaciones protestantes históricas se observa, por el contrario, menos flexibilidad debido a su doctrina y organización, lo que limita la proliferación de expresiones propiamente “populares”. Por tanto, en el catolicismo popular, las formas y expresiones son más independientes de la Iglesia y los sacerdotes, mientras que, en el cristianismo evangélico popular, especialmente en los pentecostalismos, las expresiones se desarrollan dentro de dinámicas más ligadas a las iglesias y lideradas por sus pastores.

La mujer y lo femenino ocupan un lugar destacado en el Cristianismo Popular latinoamericano, desafiando las estructuras patriarcales dentro de las iglesias. Las mujeres participan activamente en expresiones rituales y lideran comunidades religiosas, proporcionando un contrapunto vital al liderazgo masculino. La devoción a figuras femeninas como la Virgen de Guadalupe no solo fortalece la fe de las mujeres, sino que también se convierte en un símbolo de solidaridad y lucha por la justicia social.^[28]

En resumen, el Cristianismo Popular representa una forma vibrante y diversa de vivir la fe cristiana en el contexto de las comunidades y territorios locales, donde la fusión de tradiciones, el liderazgo femenino y la resistencia cultural desempeñan roles significativos en la construcción de identidades religiosas y socioculturales. Se ha dicho que estas expresiones contribuyen a la alienación del pueblo,^[29] pero en realidad sus funciones sociales pueden ser múltiples ya que si bien hay ocasiones en las cuales apoyan implícitamente el orden conservador, en otros contextos favorecen el auto-reconocimiento identitario y el empoderamiento en la lucha por la justicia.

2.3. EL CATOLICISMO POPULAR: MEZCLA DE TRADICIONES Y DEVOCIONES.

El Catolicismo Popular, arraigado profundamente en América Latina, fusiona las tradiciones indígenas con las influencias católicas populares ibéricas, y en ciertas áreas, se ve influenciado por las tradiciones afroamericanas.^[30] Desde los tiempos de la conquista y la colonización, el catolicismo se ha adaptado y amalgamado, de forma impositiva o pacífica, con las múltiples religiones nativas, dando lugar a diversas formas sincréticas de la fe locales.^[31] Esta diversidad religiosa, característica de la “modernidad latina”, se nutre de una cultura popular donde el catolicismo ha dejado una huella indeleble.

A pesar de los cambios sociales y culturales, el Catolicismo Popular sigue siendo una fuerza dominante en la vida religiosa del continente. Los santuarios dedicados a la Virgen María, que se extienden desde México hasta Tierra del Fuego, son testigos vivos de esta devoción arraigada desde la historia colonial. Estas devociones marianas son muy relevantes en el catolicismo popular. Se puede mencionar a los santuarios^[32] y devoción a la Virgen de Luján (Argentina), la Virgen de Copacabana (Bolivia), la Virgen de Aparecida (Brasil), la Virgen de Chiquinquirá (Colombia), la Virgen de Lo Vásquez (Chile), la Virgen de la Caridad del Cobre (Cuba), la Virgen del Quinche (Ecuador), la Virgen del Rosario (Guatemala), la Virgen de Suyapa (Honduras), la Virgen de Guadalupe (México), la Virgen de Santa María de la Antigua (Panamá), la Virgen de Caacupé (Paraguay), la Virgen de la Merced (Perú), la Virgen de Altagracia (República Dominicana) y la Virgen de Coromoto (Venezuela). Las devociones a María tienen una significación mayor para los católicos y tienen mayor cercanía con la fe predicada por la Iglesia oficial. Estos lugares de culto no solo son expresiones de fe, sino también elementos identitarios en cada localidad, región y país de tradición católica.

Además de las expresiones devocionales cercanas a la Iglesia Católica oficial, existen manifestaciones sincréticas autónomas, donde ciertos personajes o lugares adquieren un estatus sagrado a través de la veneración popular. Estos “santos populares” son canonizados por la fe y devoción del pueblo, en contraposición a la santidad oficialmente reconocida por la Iglesia. Devociones que van desde Juan Soldado en Baja California hasta la Animita de Estación Central en Santiago de Chile, pasando por José Gregorio Hernández (Venezuela) el Niño Jesús de Atocha (Colombia), el Niño Fidencio (México) hasta Antoninho da Rocha Marmo (Brasil). Aunque algunas de estas expresiones son vistas con escepticismo por el clero, otras están en camino hacia una aceptación institucional, manteniendo una mayor cercanía con la ortodoxia católica.

Por otro lado, existen creencias y rituales generados por segmentos marginados de la sociedad, como delincuentes, prostitutas y homosexuales, que han desarrollado sus propios cultos y que tienen lazos simbólicos en el marco del catolicismo. Ejemplos notables incluyen la devoción a Jesús Malverde en México, considerado un protector de los pobres y una especie de Robin Hood popular, así como la veneración a la “Santa Muerte”, una figura femenina asociada con el crimen organizado y originada en México, pero extendida por toda la región.^[33]

En resumen, el Catolicismo Popular en América Latina es una amalgama única de tradiciones, devociones y prácticas que reflejan la rica diversidad cultural y religiosa de la región, desde las expresiones más ortodoxas hasta las formas más heterodoxas arraigadas en las experiencias de las masas populares.

2.4. EL CRISTIANISMO POPULAR DE LOS EVANGÉLICOS LATINOAMERICANOS.

Para tener una visión completa del panorama del cristianismo popular en América Latina, es necesario abordar las expresiones multitudinarias de los evangélicos en la región. Dispersos por todo el continente, con presencia mayoritaria en varios países centroamericanos, millones de personas, tanto en áreas urbanas como rurales, viven su fe en el Evangelio de Jesús congregados en una amplia gama de iglesias y congregaciones que proliferan por doquier.^[34] En las últimas décadas, el crecimiento evangélico ha transformado radicalmente el panorama religioso latinoamericano del siglo XXI.^[35]

Desde los años 70 y 80, se ha observado un notable aumento en el número de evangélicos, consolidado en la década de los 90. Más del 75% de los evangélicos en América Latina son pentecostales,^[36] y hacia el cambio de siglo, el pentecostalismo experimentó un incremento exponencial, dando lugar a nuevas corrientes neopentecostales lideradas por denominaciones como las Asambleas de Dios.^[37]

El crecimiento de los evangélicos, particularmente de las iglesias pentecostales, está profundamente marcado por la expansión de éstas desde los albores del siglo XX, especialmente en Chile, Brasil y en Centroamérica. La llamada al seguimiento del Espíritu Santo, la centralidad de la Biblia y las asambleas rituales llenas de expresiones entusiastas han atraído a numerosas poblaciones, especialmente de sectores populares urbanos y rurales.

La multiplicación de capillas y cultos evangélicos y pentecostales en todas partes de las ciudades y el campo ha dado lugar a un nuevo tipo de cristianismo popular en América Latina, caracterizado por su masividad, convocatoria y rápido crecimiento en la población.

El culto pentecostal y popular en América Latina se caracteriza por varias características distintivas:^[38] a) Énfasis en la experiencia personal y emocional: los servicios pentecostales suelen enfocarse en la experiencia personal del Espíritu Santo, incluyendo la práctica de la glosolalia, la profecía, y la manifestación de dones espirituales como sanidades y milagros; b) adoración participativa y emotiva: los cultos pentecostales suelen ser muy participativos y emotivos, con cánticos y alabanzas enérgicas, danzas, y manifestaciones de fervor espiritual; c) énfasis en la predicación directa y práctica: los mensajes pentecostales suelen ser directos y centrados en la aplicación práctica de la fe en la vida diaria, con un fuerte énfasis en la conversión, la santificación, y la vida en comunidad; d) centralidad de la Biblia: los pentecostales suelen tener una fuerte creencia en la autoridad de la Biblia y en la aplicación de sus enseñanzas en la vida. Algunas iglesias suelen tener una interpretación literal de sus enseñanzas, lo que llevar a posturas rígidas en temas sociales y morales.

En una investigación realizada en 18 países de la región, hacia 2014, el 86% de los evangélicos consultados por Pew Research Center (2014) declaran que asisten con frecuencia a cultos donde se reza por sanaciones milagrosas, se habla en lenguas y se profetiza.

Adicionalmente en la dinámica de las iglesias se observa un liderazgo carismático de los pastores que a veces suele ser centralizado y poco participativo, en la guía del culto y la vida de los fieles. También se trata de creyentes e iglesias que inspiran un fuerte impulso misionero.

Algunas iglesias, especialmente del llamado neopentecostalismo, ponen el énfasis en la prosperidad y la bendición material, bajo la guía de la teología de la prosperidad, que enseña que la bendición material y la salud son signos de la gracia divina y la fe del creyente.

Estas son algunas de las principales características del culto pentecostal en América Latina, aunque es importante recordar que pueden variar según la denominación específica y el contexto cultural de cada país.

La proliferación de denominaciones evangélicas ha desafiado a las ciencias sociales, ya que cada grupo desarrolla su experiencia religiosa de manera independiente, lo que lleva a la formación de manifestaciones regionales del pentecostalismo. Un fenómeno notable es el neopentecostalismo, con características heterogéneas pero basado en la teología de la prosperidad y una fuerte presencia mediática, a veces expandidos por Mega-iglesias, y en ocasiones con presencia en el mundo político. Los cambios socio-religiosos han permitido un avance hacia el “post-pentecostalismo”, el cual profundiza el rol evangelizador, derivando incluso en proyecciones políticas. [39]

En resumen, los evangélicos – y en especial los pentecostales – representan un colectivo de creyentes que pueden caracterizarse por ser “cristianos populares” ya que desarrollan formas de culto y prácticas rituales enmarcados en expresiones simbólico-religiosas que se alejan de las enseñanzas de un “cristianismo oficial” más elitista, representado tanto por el catolicismo, de una parte, como por las Iglesias Protestantes Históricas de otra. Ambas corrientes reafirman formas de fe cristianas más formateadas por lo doctrinal y la dimensión intelectual, y prácticas rituales privatizadas y racionalizadas.

3.- Una visión comprensiva latinoamericanista sobre los cristianismos populares.

Luego de esta inmersión en los datos sociológicos y fenoménicos de nuestra reflexión volvemos a retomar nuestra entrada teórica para dilucidar la forma cómo se puede entender y comprender mejor a las distintas y variadas formas de cristianismos populares en nuestro continente. A nuestro entender hay a lo menos tres cuestiones sustantivas involucradas en el procedimiento de la comprensión de los fenómenos llamados “cristianismos populares latinoamericanos”.

La primera cuestión dice relación con las racionalidades involucradas en las creencias y prácticas religiosas del cristianismo popular; la segunda cuestión tiene que ver con un hecho recurrente que emerge del fenómeno aludido cual es el sincretismo; y la tercera cuestión es relativa al método comprensivo que ha de emplearse para una comprensión adecuada.

3.1.LAS RACIONALIDADES PRESENTES EN LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSO-POPULARES DEL CRISTIANISMO LATINOAMERICANO.

Para estudiar las distintas racionalidades presentes en el cristianismo popular latinoamericano nos valemos de la forma cómo Habermas (1999) y la teoría crítica desagregan las formas de racionalidad desarrollada por Weber. En el estudio que hace Habermas acerca del desencantamiento de las imágenes religioso metafísicas del mundo y el nacimiento de las estructuras de conciencia modernas reconstruye el contenido que Weber le da a las distintas formas de racionalidad:

— *La racionalidad cognoscitivo-instrumental* que queda institucionalizada en la esfera de la ciencia; y simultáneamente en la evolución propia de la economía y la política sobre la base de los criterios de la racionalidad formal.

— *La racionalidad práctico-estética* que queda institucionalizada en la esfera del arte; pero ni el arte autónomo ni las contraculturas intelectualizadas e inestables que se forman en torno a ese subsistema tienen efectos generadores de estructuras para la sociedad global;

— *La racionalidad práctico-moral* de la ética religiosa, por una parte, la fraternidad que es incompatible tanto con el «especialista» instrumental y con el «gozador» del arte. Pero por otra parte la *ética protestante*, que queda a la larga anulada por el molino de las otras racionalidades.

De acuerdo a la interpretación que hace Byrd,[40] de esta clasificación habermasiana, en su estudio sobre el islam en una sociedad post-secular, la religión queda constituida por tres racionalidades específicas que son:

- a. La dimensión cognitivo-instrumental, que es el lenguaje, la teoría, la teología y los valores de la religión,
- b. La dimensión moral-práctica, que comprende el aspecto motivacional de la vida religiosa, las regulaciones y normas morales y éticas religiosamente justificadas;
- c. la dimensión estético-expresiva: que se manifiesta por el ritual, la música sagrada, la arquitectura y las bellas artes.

A la última racionalidad habría que agregar una cuestión central que la mirada habermasiana y de Byrd no incluyen: se trata de la dimensión místico-simbólica que denota una expresividad, como forma de espiritualidad, sea individual o comunitaria, no reducible a manifestaciones racionales o morales.

Estos tres componentes estarían integrados dentro de las visiones de mundo tradicionales, es decir, religiosas, y creando una totalidad. En el proceso de desencantamiento estas tres dimensiones o tipos de racionalidad se especializan con sus propias lógicas autónomas, se secularizan y la capacidad de totalidad integradora queda neutralizada.

Ahora bien, en la modernidad avanzada (europeo-occidental) marcada por la evolución capitalista solo se consiente (y de forma restringida) orientaciones de acción racionales con arreglo a fines o con arreglo a valores, pero en todo caso de tipo postradical y no carismáticas. Los patrones de racionalización fomentan privilegiadamente la racionalidad cognitivo-instrumental que penetra a través de la economía y del Estado y en otros ámbitos de la vida y por ello se superpone a la racionalidad práctico-moral y la práctico-estética. Estos procesos de racionalización culminan con el desencantamiento de todas las esferas de la vida, lo que ha estado sucediendo especialmente en Europa occidental. Pero sabemos que estos procesos en Europa son la excepción como afirma Grace Davie.^[41]

Tanto el mercado, como el Estado latinoamericanos, por su parte, han fomentado orientaciones postradicionales pero no han alcanzado a penetrar, como patrón dominantes, a la vida cotidiana, simbólica y religiosas de las masas con su patrón de racionalización cognitiva-instrumental, por lo que las racionalidades práctico-morales y práctico estéticas continúan rigiendo en gran medida esos ámbitos de vida. De tal suerte que la religión vivida de las masas latinoamericanas goza de buena salud ya que tiene condiciones para su reproducción, lo cual no quiere decir que no esté sometida a otras limitaciones lo que nos llevaría a otras consideraciones que no vienen al caso. La cultura consumista e individualista, creciente bajo políticas neoliberales, ciertamente es un factor que degrada el sentido religioso popular, pero muchas veces actúa sobre la base de establecer mundos paralelos con el mismo.

Recordemos lo que hemos expuesto en el apartado anterior. La llegada del cristianismo a Latinoamérica dejó una profunda huella en la configuración sociocultural de los pueblos originarios. A pesar de la colonización y la opresión sufrida por las culturas indígenas, sus aspectos religiosos y cosmovisiones se integraron de diversas formas en la emergente cultura popular, junto con influencias de la cultura africana debido a la llegada de población esclava. Esta compleja amalgama sociocultural contrasta con la cultura de las clases medias y las minorías privilegiadas, así como con la cultura globalizada y hegemónica que se extiende por todo el continente.

Si nuestro enfoque se centra en los cristianismos populares en tanto religiones populares, es decir, en las expresiones espirituales y religiosas de las masas, los descarados, los “negativamente privilegiados”^[42], las personas sencillas que de mil maneras expresan su fe en realidades superiores o sobrehumanas, esos cristianos “de a pie” que mantienen un vínculo especial con estas realidades que se refleja en su vida diaria y en sus comunidades locales, entonces debemos reconocer sus rasgos simbólico-religiosos propios.

Hemos visto que sus manifestaciones privilegian el rito sobre la palabra, el sentimiento por sobre el pensamiento, la emotividad por sobre el racionalismo, en fin, los iconos, el símbolo y la corporeidad por sobre el entendimiento intelectual. La atención hacia lo extraordinario y lo carismático, el milagro, la sanación, la gracia y la misericordia, y la fusión sincrética de tradiciones por sobre el privilegio canónico de la “pureza” de la fe. Se trata de una fe cuya subjetivación no es dualista, sino encarnada por la relevancia de la expresión corpórea, y que integra de manera no contradictoria aspectos diversos de realidades en un *continuum* secular-sagrado y mágico-religioso.

En este sentido, el componente estético-expresivo de la religión de que nos habla Byrd^[43] es más pertinente para entender las expresiones religiosas populares que sus componentes cognitivo-instrumentales o moral-prácticos que están disminuidos. Este aspecto de la religión popular se objetiva en rituales, eventos, iconos, bailes, música, festivales, arquitectura y bellas artes, involucrando todo el cuerpo y la psiquis humana, integrando esos elementos en verdaderas cosmovisiones religiosas que no son intelectualizadas sino vividas y kinestésicas.

De lo que hemos planteado se sigue que una mirada comprensiva hacia los cristianismos populares ha de tomar muy en cuenta los registros de comprensión desde los cuales se mira.

Si mi entrada a los fenómenos cristianos populares es desde el registro cognitivo-intelectual (ya sea desde las teorías y abstracciones de las ciencias sociales o desde la teología) entonces las probabilidades de obtener una adecuada comprensión se verán enormemente reducidas. Si el registro que empleo es privilegiadamente el de lo místico-estético-simbólico entonces las posibilidades de una adecuada comprensión se elevan.

Pero la inmensa mayoría de las veces el registro de aproximación a los cristianismos populares es desde el interés eclesial, pastoral, misionero o evangelizador que se ubica en el registro ético y moral. Las religiones populares incluyendo a los cristianismos populares incluyen en sus creencias y prácticas elementos normativos y morales, pero de modo secundario. Muchas veces se trata, sin embargo, de expresiones que no tienen consideraciones éticas en primer plano y lo que predomina es el sentimiento, la devoción circunscrita al ritual o al icono (virgen, santo, animita, espíritu santo) y su interacción simbólico-material en la vida misma, necesitada de protección, sentido y apoyo, más que de recomendaciones morales y normativas regulatorias de la vida.

Muchas de las aproximaciones a las formas de cristianismos populares provienen también desde las ciencias políticas, desde marcos teóricos neopositivistas, esto es, privilegiando o bien el registro cognitivo-instrumental o el registro ético-moral. Sin embargo, dado que en su sentido más profundo las expresiones simbólico populares no se ubican en esos registros, los análisis se quedan cortos o se equivocan al soslayar las dimensiones místicas-estético-simbólicas. No es casualidad que mucha literatura reciente sobre el fenómeno religioso con escasa sensibilidad hacia la naturaleza simbólica de las religiones populares, se quede en una aproximación incompleta, frecuentemente sesgada de las dimensiones políticas asociadas. Esas connotaciones ético-políticas, de los fenómenos religioso-populares, insoslayables, nublan el fondo del asunto cuando su focalización analítica se absolutiza.

3.2. EL SINCRETISMO CARACTERÍSTICO DEL CRISTIANISMO POPULAR LATINOAMERICANO.

El fenómeno del sincretismo es central en el Cristianismo Popular, como hemos visto. Especialmente en América Latina, observamos esto donde las tradiciones indígenas, mestizas y afroamericanas se entrelazan con el cristianismo que vino de la mano del colonizador primero, del misionero después. Este proceso de fusión cultural y religiosa ha permitido la supervivencia de antiguas creencias y prácticas en el contexto de la dominación colonial y la esclavitud. Desde los Andes hasta el Caribe, encontramos expresiones rituales y devociones que combinan elementos cristianos con tradiciones prehispánicas y africanas, creando un rico mosaico de formas de vida religiosa.

El sincretismo presente en las celebraciones religiosas populares, como las que observamos en el apartado primero, es un fenómeno complejo que refleja la interacción entre diferentes culturas, creencias y tradiciones a lo largo de la historia. ^[44]

Es sabido que el sincretismo no es un fenómeno exclusivo del cristianismo popular latinoamericano, se encuentra en muchas tradiciones religiosas en el mundo. ^[45] La propia definición de sincretismo no es fácil dado que se trata de un concepto controversial sobre el cual hay muchas visiones incluso contrapuestas. ^[46]

El sincretismo puede ser comprendido como un proceso cultural que combina símbolos, mitos, rituales y encarnaciones (canciones, danzas, rituales de curación o adivinación) de dos o más tradiciones religiosas. ^[47] El sincretismo, que puede observarse como una síntesis creativa ^[48] o como una “contaminación estigmatizada”, es de hecho un fenómeno vernáculo que forma parte del discurso y las prácticas de los actores locales mientras luchan por legitimidad simbólica. Los símbolos, rituales y estructuras significantes siguen una lógica diferente a la del racionalismo y dualismo occidental. El simbolismo evoluciona a través del “bricolaje”, ^[49] una transformación popular de “hazlo tú mismo” de símbolos y rituales disponibles, muy diferente de la producción racional de la teología.

Las religiones populares son un proceso y un producto social, construidas socialmente por personas y comunidades. Es cierto que el dolor, el sufrimiento y la angustia no tienen límites geopolíticos o geoculturales, pero tienen fronteras simbólicas, porque las formas y los códigos semiológicos enmarcan las respuestas con las que las culturas, las religiones y las espiritualidades buscan canalizar esos sentimientos personales y colectivos. Las percepciones culturales y religiosas y las tradiciones sincréticas se están construyendo y reconstruyendo constantemente en el paisaje geográfico y geocultural, convirtiendo el paisaje en una serie de iconos y mnemotécnicos que señalan la identidad religiosa y los significados socio-religiosos colectivos. ^[50]

Uno de los aspectos controvertidos del sincretismo es que se trata de un proceso que se sitúa entre medio de la relación conflictiva de dos o más tradiciones religiosas donde la relación está sometida generalmente a fuertes asimetrías. Generalmente en los estudios sobre cristianismo latinoamericano se pueden observar eventos en los cuales el sincretismo ha sido una forma de los dominados de resistir y de re-semantizar sus propias tradiciones en forma soterrada a fin de adaptarse a las condiciones de colonialismo religioso a las cuales están sometidos.

El sincretismo está muy presente en variadas expresiones del catolicismo popular, aunque también se observan expresiones sincréticas en algunos grupos evangélicos y cada vez con mayor frecuencia, y especialmente en territorios indígenas. En tradiciones religiosas populares no cristianas, muchas de ellas expresiones afroamericanas como el candomblé, umbanda, santería, vudú, etc. se observan elementos sincréticos con el cristianismo lo cual resulta de procesos de acomodación bajo los cuales grupos subalternos se han visto obligados o sugestionados a integrar elementos de las religiones dominantes a fin de sobrevivir simbólicamente en medios culturales adversos.

El sincretismo ha sido visto como una forma degradada de “síntesis religiosa”, una forma de mezcla impura de tradiciones que deberían guardar sus sentidos originales y verdaderos. En la tradición evangelizadora con frecuencia se han menospreciado y estigmatizado formas sincréticas descartándolas como inauténticas formas de “fe cristiana”. Estas actitudes que podríamos calificar de neocoloniales por su eclesiocentrismo, ha estado presente en la Iglesia Católica y en la mayoría de las denominaciones protestantes y evangélicas. Una adecuada visión comprensiva debe superar esta mirada despectiva y prejuiciada para revalorizar las creaciones religiosas propias del pueblo – efectivamente con frecuencia heterodoxas. Desde las ciencias sociales no cabe una visión que adopte tal perspectiva al riesgo de traicionar su propia búsqueda de objetividad crítica acerca de los fenómenos culturales.

La fe popular es una forma de entender y vivir lo simbólico en la vida de las personas. Es primordialmente una forma de vivir, un sentimiento y una práctica, pero también puede ser entendida como una forma de cosmovisión. No en el sentido clásico de cosmovisión donde los componente cognitivos e intelectuales se muestran decisivos, sino en el sentido original que le daba Dilthey como representaciones del mundo que no nacen de la pura voluntad de conocer, sino que surgen de las actitudes vitales, de las experiencias de la vida y no son producto del pensamiento.^[51] Una cosmovisión que se aleja de los cánones más propios de lo que la teoría clásica llama “religión” privilegiando en este último concepto a las religiones instituidas y oficiales.

En los cristianismos populares, en sus cosmovisiones, el sincretismo es un elemento central. En última instancia, el sincretismo religioso en las celebraciones populares es un fenómeno complejo que suscita reflexiones críticas, negativas o encomiásticas. El reconocimiento de los valores y aspectos críticos y/o controversiales forma parte de una empresa comprensiva que busca también un diálogo intercultural respetuoso y enriquecedor.

El sincretismo contiene rasgos de

a) Resiliencia cultural cuando ha permitido a muchas comunidades preservar aspectos de sus creencias y prácticas originales, incluso en el contexto de la imposición de religiones dominantes. Esto refleja la capacidad de adaptación y resistencia de estas culturas frente a la adversidad.

b) Mestizaje, por cuanto es un testimonio vivo de la diversidad cultural y étnica de América Latina. La mezcla de tradiciones indígenas, africanas y europeas ha dado lugar a una rica variedad de expresiones culturales y religiosas que han enriquecido el patrimonio religioso y cultural de la región.

c) Innovación cultural, por cuanto el sincretismo religioso ha dado lugar a la creación de nuevas formas de expresión religiosa y cultural, como rituales novedosos, nuevas expresiones de música, danza, arte y arquitectura. Estas expresiones fusionan influencias culturales diversas para crear algo único y original.

d) Renovación espiritual, dado que, para muchas personas, el sincretismo representa una forma de conexión espiritual que integra elementos de diferentes tradiciones religiosas. Ello posibilita, en casos específicos, proporcionar un sentido de identidad y pertenencia, así como una fuente de consuelo y fortaleza espiritual en tiempos de dificultad.

Sin embargo, también el sincretismo de los cristianismos populares puede ser visto sobre la base de funcionalidades socioculturales complejas:

a) Relaciones ambiguas con procesos identitarios: por cuanto puede producir la pérdida de identidades culturales ancestrales o vulnerables subsumidas por el cristianismo hegemónico. Sin embargo, no en pocas ocasiones también puede contribuir a preservar y promover las prácticas y creencias autóctonas. En este sentido los sincretismos son multifuncionales por cuanto pueden contribuir a una homogeneización religiosa-cultural o bien pueden contribuir a un crecimiento de la diversidad religiosa-cultural de los pueblos.

b) Supresión de tradiciones ancestrales: a veces en algunos procesos los sincretismos han provocado la supresión de creencias indígenas, o la marginación de las creencias indígenas en favor de las prácticas católicas o evangélicas. Ello puede llevar a la marginalización de comunidades indígenas o a la pérdida de su autonomía espiritual y cultural.

c) Descontextualización cultural: La adopción de elementos religiosos extranjeros puede conducir a una descontextualización cultural, donde las prácticas y creencias pierden su significado original y se convierten en meras formas vacías de expresión. Esto puede llevar a una desconexión entre las personas y sus propias raíces culturales.

d) Perpetuación de desigualdades sociales: En algunas celebraciones, las personas de origen indígena o afrodescendiente pueden ser relegadas a roles secundarios o estereotipados, mientras que la élite dominante, que suele ser de ascendencia europea, puede mantener el control sobre la narrativa y la representación de la celebración. Esto puede perpetuar desigualdades sociales y raciales.

e) Instrumentalización política y económica: En ciertos contextos, las celebraciones sincretistas pueden ser aprovechadas por actores políticos o económicos para promover sus propios intereses. Esto puede implicar la comercialización de la festividad o su uso como herramienta de legitimación política, lo que desvirtúa su significado original y aliena a las comunidades locales.

El sincretismo religioso no solo es un fenómeno complejo, sino también puede ser una fuente de enriquecimiento cultural y espiritual para las comunidades que lo practican. Valorar esa diversidad y analizarla críticamente, contribuye a la construcción de una visión efectivamente comprensiva de las religiones y cristianismos populares latinoamericanos.

3.2. POR UN MÉTODO COMPRENSIVO LATINOAMERICANO.

La aproximación hacia las expresiones de religiones populares y por ende hacia las formas de cristianismo popular nunca pueden ser desde una epistemología positivista que privilegia la manifestación externa sin significados. La participación del observador en las expresiones religiosas resulta necesaria a fin de comprender las experiencias de vida involucradas en ellas.

Sabemos que se ha superado en ciencias sociales la idea original e ingenua del conocimiento empático inmediato como si se pudiese conocer íntimamente la percepción y el sentir de la otra persona por parte del investigador lo cual no es posible. Pero un adecuado conocimiento comprensivo debe asumir el hecho de que las significaciones del sujeto están objetivadas en el contexto de interacción y las mediaciones – de competencias lingüísticas y de acción - están disponibles. Pero lo dicho no impide que todo conocimiento comprensivo sea factible ya que el sujeto puede tener acceso al sentido del mundo de la vida del otro o de los otros, “participando, al menos virtualmente, en las comunicaciones de sus miembros y por tanto convirtiéndose a sí mismo en un miembro por lo menos potencial”.^[52]

De hecho, muchas observaciones sociológicas y etnografías asertivas del fenómeno incluyen los pensamientos y sentimientos – del observado y del observador - en dichos procesos. Ello concuerda con la propuesta hermenéutica de Wilhelm Dilthey para la “comprensión”. Se recomienda incluir al sujeto como el “observador participante”: “Dilthey asocia el propósito de las ciencias humanas no con la explicación de la experiencia 'externa', sino, en cambio, con la comprensión de la experiencia 'vívida' (Erlebnis)”.^[53]

Aun cuando Dilthey en su propuesta hermenéutica, como toda hermenéutica clásica, privilegia el lenguaje escrito, pero sobre todo a la literatura como expresión objetivada de la vida, su propuesta es de interpretar la experiencia interior por medio de lo que tenemos al alcance: la manifestación exterior. Hay aquí una dificultad para una aprehensión objetiva, la que procura superar por el método de la *verstehen*, la comprensión empática por medio de la “reconstrucción” (*Nachbildung*) de la experiencia^[54] que más allá de un procedimiento meramente subjetivo e intuitivo, implica un complejo procedimiento de reconstrucción intelectual.

El concepto de *verstehen* es fundamental en la hermenéutica y la comprensión de las ciencias humanas. Originario del alemán, *verstehen* se traduce comúnmente como “comprensión” o “entendimiento”. Sin embargo, su significado va más allá de una mera “comprensión intelectual”.

En el contexto de las ciencias humanas y sociales, especialmente en la obra de Dilthey, *verstehen* implica un tipo de comprensión empática o interpretativa que busca captar el significado subjetivo y la experiencia interna de los individuos, así como el contexto cultural en el que se desenvuelven. En lugar de simplemente observar y analizar fenómenos externos de manera “objetiva” a la manera del positivismo, y a diferencia del racionalismo comprensivo weberiano, la *verstehen* diltheiana busca sumergirse en la perspectiva del otro, entender sus motivaciones, valores, vivencias y emociones, y apreciar cómo estos influyen en sus acciones y en la interpretación de su realidad.

En este sentido, *verstehen* es un proceso de comprensión que implica empatía, interpretación y sensibilidad hacia las experiencias y significados subjetivos de los individuos dentro de su contexto vital, cultural y social. Es un concepto central en la comprensión de las ciencias humanas y sociales, ya que reconoce la complejidad de la experiencia humana y la necesidad de abordarla desde una perspectiva más holística y contextualizada.

El estudio de los fenómenos que llamamos “cristianismo popular” no puede ser verdaderamente comprensivo si no existe una aproximación hermenéutica que involucre el método de la *verstehen* adaptado a las condiciones de los trabajos de campo en las distintas regiones y contextos de los países latinoamericanos. Las religiones populares y los cristianismos populares son religiones vividas. La hermenéutica clásica es del texto. Necesitamos otra hermenéutica, que nos ayude a entender prácticas, iconos, y vida, procesos de simbolización antes que procesos de racionalización. La hermenéutica del texto será bienvenida en tanto nos ayude en esa empresa de llegar a esa otra dimensión vivida del cristianismo popular.

Bien se refiere Giddens^[55] entonces a una doble hermenéutica en ciencias sociales, dado que los problemas de comprensión no sólo se presentan en la descripción de los datos en relación a las teorías y sus paradigmas, sino también en la obtención misma de los “datos”. Pues la experiencia cotidiana que se transforma por medio de instrumentos y conceptos teóricos en dato “científico”, esta originalmente estructurada simbólicamente y que difícilmente se le accede por simple vista o medición externa.

El propio Durkheim^[56] alabado y denostado por su teoría del origen de las religiones parece haber aplicado- al menos en algunos pasajes de su obra – un método comprensivo (más allá de su enfoque global positivista) dado que reconoce que, en el núcleo de los fenómenos religiosos, en el nacimiento de las ideas religiosas, se encuentra la *efervescencia colectiva* que surge del agrupamiento en el culto primitivo.^[57] Sus apreciaciones sobre estos aspectos de la religión (que no sobre otros pasajes de su obra) nos hacen eco en la búsqueda de interpretación de los fenómenos religiosos en el cristianismo popular latinoamericano. Con todo, su aproximación al fenómeno luego decae por el racionalismo con que analiza el culto institucionalizado en las iglesias.

Sin embargo, es notable que en otro pasaje también admita que, más allá del debate positivista acerca de si la religión es una forma de pensamiento que se pueda conciliar con la ciencia:

«Los creyentes, aquellos que viven una vida religiosa y tienen una experiencia directa de lo que la constituye, objetan a esta forma de ver que no responde a su experiencia diaria. Ellos sienten, de hecho, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, añadir a las representaciones que debemos a la ciencia, representaciones de otra procedencia y carácter, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir».^[58]

La religión vivida^[59] ha surgido como una nueva forma de aproximación. En efecto, un nuevo paradigma de interpretación ha sido desarrollado y está en tendencia de imponerse en estos años. Surge de la consideración de la religión vivida en las religiones populares de América Latina y el mundo.^[60] Los factores para comprender el fenómeno religioso ya no pueden ser únicamente los procesos de racionalización por sí mismos. En el contexto de una perspectiva post-racionalista^[61] debemos tener en cuenta los procesos de simbolización, incluyendo el cuerpo, los gestos, la materialidad, las iconografías, los sonidos y los silencios, las canciones, los sentimientos y las emociones, además de su fuerte connotación relacional y comunitaria.

Nuestra hermenéutica pretende ser latinoamericanista en el sentido decolonial, dado que buscamos desprendernos de las prenociones racionalistas y eurocéntricos que impiden comprender el fenómeno en cuestión. Aunque nuestra perspectiva decolonial lo es no en el sentido de los *teóricos de los estudios culturales*, sino más bien en la perspectiva que han aportado los sociólogos de la religión latinoamericanos.^[62]

Respecto a la búsqueda de un enfoque no occidental para la comprensión, o dicho de otra manera decolonial, no estamos afirmando que toda la obra de Weber sea consistente e irremediamente eurocéntrica y colonial. Si en cambio, como vimos en el primer apartado, su forma de análisis de la racionalidad tiende a ser reductiva dado que la estrecha principalmente a la acción racional con arreglo a fines.

El universalismo de Weber es matizado en pasajes de su obra por consideraciones culturalistas, y no estamos seguros si él efectivamente considerara que la dominación de Occidente es la garantía de que se ha llegado al máximo procesos de racionalización en la modernidad (que sería la perspectiva hegeliana). Por cuanto nuestro enfoque decolonial, a diferencia de algunos autores latinos que trabajan en la academia norteamericana, no busca sustituir un pretendido universalismo neocolonial con otro pretendido universalismo decolonial antagónico. Sencillamente se busca destacar el hecho de que la modernidad es un programa que tiene elementos reproducibles y que, si bien su hegemonía desde la Europa colonial deja huellas evidentes, desde las diversas regiones y áreas geoculturales del planeta ha existido y existen “apropiaciones” y adaptaciones de dicho programa que dan origen a las modernidades múltiples.^[63] La perspectiva decolonial cobra aquí un nuevo significado por cuanto se trata de ofrecer herramientas de interpretación para “nuestra forma de ser modernos” contexto en el cual se desarrolla y despliegan las religiones y el cristianismo popular latinoamericano.

4. CONCLUSIONES.

Hace tres décadas en nuestro libro *Otra Lógica en América Latina*^[64] describíamos un conjunto de tendencias relativas a las transformaciones socio-religiosas generadas en el marco de las modernizaciones capitalistas en el continente. En ese contexto afirmábamos que las religiones populares se desenvolvían con significados y características simbólico-religiosas propias, alejadas de la racionalidad propia de Occidente ilustrado y es lo que calificábamos de “otra lógica”. La trayectoria de las religiones y su relación con la sociedad en este caso seguían orientaciones bastante diferentes a las de Europa y de Norteamérica. Esas tendencias de la evolución histórico-cultural se han visto confirmadas y acrecentadas.

Las sociedades latinoamericanas se han visto transformadas en sus campos religiosos de tal forma que no se ha producido la secularización europea ni el pluralismo norteamericano sino una diversificación de alternativas religiosas y las religiones populares se han visto multiplicadas con orientaciones que se alejan de las tendencias religiosas observadas en medio de las elites latinoamericanas donde cunden vectores que llevan a la secularización y a una diversidad religiosa específicos. Desde un enfoque decolonial diríamos que no resulta posible estudiar y comprender estas evoluciones con la simple aplicación de las *teorías de la secularización*, explicativas del fenómeno europeo^[65] (Davie, 2006), pero tampoco con las teorías *rational choice*^[66] que se ha instalado como forma de explicación del fenómeno norteamericano.

Las diversas expresiones del cristianismo popular que hemos revisado en este capítulo nos están revelando que la modernización capitalista en los distintos países latinoamericanos está transformando la economía, la política, la sociedad y la cultura, y está variando las formas de las expresiones simbólico-religiosas pero no las está amenazando, ni menos suprimiendo, simplemente las está transformando. Están caducando, en algunas partes, algunas formas del catolicismo popular más tradicional; se están revitalizando otras expresiones y se están generando nuevas formas sincréticas; así como se están estimulando el crecimiento y renovación de los pentecostalismos y todas las expresiones se están viendo desafiadas por los cambios. La reproducción de estas formas religiosas en el cristianismo latinoamericano se entiende debido a múltiples factores, pero no resulta menor el hecho de que estamos antes formas de racionalización religiosa distintas a las del occidente desarrollado. Acá la agencia de los actores religiosos populares y su capacidad creativa autónoma no resulta para nada despreciable.

Hemos hablado de “cristianismo popular” – con un concepto único – aunque hemos advertido de su diversidad interna. No se pretende desconocer las diferencias entre el catolicismo popular y el mundo evangélico popular. Pero hay analogía en la forma como la gente vive su fe, especialmente entre los católicos populares tradicionales y los pentecostales. Se trata de la confianza en la intervención protectora y sanadora de la divinidad, sea la Virgen, Dios, el Espíritu Santo o los santos populares como mediadores. Como dice un viejo habitante en el remoto Puerto Edén en las islas australes de la Patagonia chilena, un pescador que fue salvado de un accidente: “Yo creo en San Pedro y hacemos la peregrinación porque él nos acompaña siempre... (en la adversidad, en la vida y en la muerte)”. Un evangélico pentecostal, por su parte, declara que cree en la fuerza del Espíritu Santo cuando alguna persona se sana en un culto congregacional. La creencia providencialista en la protección y/o intervención milagrosa de los poderes sobrenaturales divinos – no importa cuál sea el mediador – una protección que se alcanza por medio de pactos rituales, contrasta con la ética religiosa clásica tanto del protestantismo como del catolicismo de elite. La fe popular estará siempre atenta a la gracia y al milagro, a la providencia y la misericordia divina, y cualquiera sea la forma que adopte su práctica y ritual estará alejada de una forma intelectual y racionalista de entender sus creencias. Es una racionalidad mística-expresiva que predomina por sobre la racionalidad instrumental con arreglo a fines o la racionalidad moral con arreglo a valores. SINCRETISMO

Un número significativo de latinoamericanos, cerca del 50%, de la población encuestada en 18 países, en 2014^[67] declaraba que en sus servicios religiosos hablar en lenguas, rezar por una sanación milagrosa y profetizar eran una práctica habitual. Estamos hablando de fenómenos asociados al pentecostalismo y a los carismáticos católicos, pero debemos anotar que también tienen relación con prácticas y creencias religioso-populares independientes. Por cierto, esta cifra se eleva entre los evangélicos al 86% y entre los católicos al 49%. Se trata de porcentajes bastante elevados considerando que se dan en contextos de sociedades “modernas” (aunque periféricas) en distintos rincones, rurales o urbanos, de los países investigados.

En este trabajo hemos propuesto tres entradas teórico-epistemológicas que pensamos nos pueden ayudar a comprender desde una perspectiva latinoamericanista – no eurocéntrica – los fenómenos que observamos en los cristianismos populares.

Primero nos hemos referido a las racionalidades presentes en las creencias y prácticas religiosas del cristianismo popular. Aquí se ha planteado la importancia de comprender las diferentes formas de pensar y entender el mundo que subyacen a estas manifestaciones religiosas, reconociendo que el privilegio de la racionalidad místico-estético-expresiva pueden marcar la diferencia con las racionalidades predominantes en otros contextos culturales o religiosos. De hecho, es significativo que las expresiones del cristianismo popular – salvo excepciones más ligadas al evangelismo – tienen a los factores éticos y morales en segundo plano, y en todo caso su racionalidad marcadamente místico-simbólica está en las antípodas de la ética ascética del protestantismo y de la ética social del catolicismo burgués. Así mismo, aunque no exento de una lógica pragmática inmediatista propia de un providencialismo (no determinista) *hic et nunc*, la racionalidad expresiva del cristianismo popular en su comportamiento táctico y específicamente simbólico-religioso, contrasta con el racionalismo instrumental y formal, propio del estado, del mercado y también de las iglesias oficiales y convencionales.

La segunda cuestión destaca el fenómeno recurrente del *sincretismo* en el cristianismo popular latinoamericano. El sincretismo, como hemos dicho, se refiere a la fusión o síntesis creativa, por parte de los propios agentes religiosos populares, de elementos de diferentes tradiciones religiosas, culturales o espirituales. En este contexto, el sincretismo es un aspecto importante a considerar para comprender la complejidad y la diversidad de las prácticas religiosas en América Latina, donde pueden coexistir influencias indígenas, africanas y europeas, con su racionalidad y lógica propias, alejadas del racionalismo e intelectualismo propio de las formas religiosas católicas y protestantes, de tinte elitista.

La tercera cuestión aborda el método comprensivo necesario para estudiar con pertinencia estos fenómenos. Reconoce la necesidad de un enfoque post-racionalista que vaya más allá de la mera descripción positiva, y que permita una comprensión profunda y contextualizada de las creencias, prácticas y significados asociados con el cristianismo popular latinoamericano. Este enfoque comprensivo puede implicar el uso de metodologías cualitativas que permitan entender el complejo de prácticas rituales y su contexto cultural, las motivaciones individuales y colectivas, y las dinámicas simbólico-culturales que influyen en la expresión religiosa. Se requiere un método comprensivo para entender la religión vivida que sustenta a los cristianismos populares, no una hermenéutica del texto, sino una hermenéutica de la vida.

En general los estudios sociológicos contemporáneos de los fenómenos religiosos se preguntan acerca de lo que sucede en contextos de modernización: la situación intermedia entre las personas con alto compromiso religiosos con sus iglesias y los no creyentes totalmente secularizados es reiterativa. Se trata de esas realidades – donde se ubica primordialmente a las religiones populares -que necesitamos comprender.

Los procesos de secularización no son lineales ni irreversibles, y su complejidad no ha sido todavía dilucidada completamente, pero es claro que la secularización avanza en Europa e incluso en años recientes en EE. UU.^[68] Pero nadie puede afirmar que en América Latina tenemos el mismo panorama que en esas regiones de modernidad avanzada, por lo cual necesitamos marcos interpretativos específicos, propios, que no reproduzcan las teorías, más o menos válidas y adecuadas, para la modernidad occidental, que incluye los casos de Europa y los EEUU. El estudio de las religiones populares en nuestro continente, en esta forma de modernidad, incluyendo por cierto a los cristianismos populares reclama, todavía más, un marco comprensivo pertinente y propio. Las reflexiones histórico-empírico-teóricas que hemos avanzado en este trabajo van en esa dirección.

Las religiones populares y especialmente los cristianismos populares en América Latina gozan de evidente vitalidad, con sus dinamismos propios, atributos, tensiones, vaivenes y conflictos propios de un fenómeno histórico-cultural en plena transformación. Nada asegura que esta vitalidad se mantenga tal cual en los años que vienen. Nuevos desafíos, sobre todo marcados por las influencias de las transformaciones provocadas por las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, las redes sociales y la propia Inteligencia Artificial, están afectando a la generación de nuevas prácticas, rituales y expresiones religioso-espirituales, sobre todo en las nuevas generaciones. El incremento del dinamismo social y la movilidad – estilos de vida, migraciones, turismo – tanto como el crecimiento de la diversidad religiosa y cultural, los intercambios y transversalidades, en la sociedad moderna están también afectando a las expresiones de la fe popular por todas partes. El estudio de estos fenómenos y su evolución futura no puede sino ser materia de otro capítulo en la investigación de los cristianismos populares en América Latina. Lo que no cabe duda es que necesitamos marcos teóricos-comprensivos decolonizados, que nos ayuden a hacer inteligible los complejos fenómenos involucrados en las creencias y prácticas de millones de gentes sencillas que viven su fe cristiana en miles de rincones y localidades en los centros, intersticios o márgenes de la modernidad propia de nuestro continente latinoamericano.

Cristián Parker G.^[69]

REFERENCIAS.

- Ammerman, N. T. (2016). Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 1(02), 83–99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
- Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Lecturas CES.
- Bidegain, A. M., & Sánchez Soler, J. (2010). Religion in Latin America. *Hemisphere*, 19(1), 1–46. Bolognesi, P. (2010). Evangélicos pentecostales: un retrato. *Revista Envío*, 338.
- Bourdieu, Pierre. (1971). G nese et structure du champ religieux. *Revue Francaise de Sociologie*, 12, 295–334.
- Bruce, S., & Voas, D. (2023). Secularization Vindicated. *Religions*, 14(3), 301. <https://doi.org/10.3390/rel14030301>
- Byrd, D. J. (2016). *Islam in a Post-Secular Society Religion, Secularity and the Antagonism of Recalcitrant Faith*. Boston: Brill.
- Campos, B. (2020). *Del cielo a la Tierra: Presencia y ausencia de los pentecostales en la vida social y política de América Latina. Cambios en la oferta de salvación*. Lima: Bassel Publishers.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2006). Rethinking secularization. A global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, 8, 7–22.
- Castañeda-Liles, M. (2018). *Our Lady of Everyday Life: La Virgen de Guadalupe and the Catholic Imagination of Mexican Women in America*. New York: Oxford University Press.
- Ceruti, M. C. (2008). Qoyllur riti: etnograf a de un peregrinaje ritual de ra z incaica por las altas monta as del sur de Perú. *Scripta Ethnologica*, 29, 9–35.
- Chávez, E. (2006). *Our Lady of Guadalupe and Saint Juan Diego: the historical evidence*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Costa, C. (2014). *Post-Rational Society, Roma*. Rome: Armando Editore.
- Davie, G. (2006). Is Europe an Exceptional Case? *International Review of Mission*, 95(378–379), 247–258.
- De la Torre, René. «La Religiosidad Popular», *Ponto Urbe* 12 (2013).
- De la Torre, René. «La religiosidad popular en América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización», *Cultura y Relig n* 15 (2021), 261–300.
- Dilthey, W. (1954). *Teoría de las concepciones del mundo* (E. Imaz, Trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1990). *The Rise of Hermeneutics*. In G. Ormiston & A. Schrift (Eds.), *The Hermeneutical Tradition from Ast to Ricoeur* (pp. 101–115). Albany, NY: State University of New York Press.
- Droogers, A. (1989). *Syncretism: the problem of the definition, the definition of the problem*. In J. Gort (Ed.), *Dialogue and syncretism. An interdisciplinary approach* (pp. 7–25). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Durkheim,  . (2018). *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (original 1912). Paris: PUF.

- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 129, 1–29.
- Eisenstadt, S. N. (2003). *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- Fernández-Cobián, E. (2015). Los grandes santuarios marianos de peregrinación en Latinoamérica. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 4, 136–155. <https://doi.org/10.17979/aarc.2015.4.0.5129>
- Fibiger, M. Q. (2018). Syncretism. In P. Jain, R. Sherma, & M. Khanna (Eds.), *Hinduism and Tribal Religions. Encyclopedia of Indian Religions* (pp. 1–6). Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1036-5_518-1
- Fitó, M. (2009). Las religiones y culturas de origen africano (Brasil, Cuba, Venezuela) a prueba de políticas turísticas y rivalidades ¿Un desarrollo sostenible? *Études Caribéennes*, (13–14). <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.3852>
- Flores, N. (2021). *The Aesthetics of Solidarity: Our Lady of Guadalupe and American Democracy*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- García-Ruiz, J., & Michel, P. (2014). El neo-pentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la mundialización. *Sociedad y Religión*, 24(41), 43–78. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812014000100003
- George, T. (2021). Hermeneutics. In E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Standford: Stanford University Press.
- Giddens, A. (2003). *La Constitución de la Sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giumbelli, E. (2013). Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. *Sociedad y Religión*, 23(40), 13–43.
- Guanche, J. (2008). Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet. In A. Alonso (Ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 277–292). Buenos Aires: CLACSO.
- Habermas, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus-Santillana, 1999.
- Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Horkheimer, Max - Adorno, Theodor. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments* (E. Jephcott, Trad.). Standford: Stanford University Press, 2002.
- Lafaye, J. (1985). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lanata, X. R. (2007). Adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales. *Journal de La Société Des Américanistes*, 93(2), 87–119. <https://doi.org/10.4000/jsa.7963>
- Levi Strauss, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- Long, C. H. (2005). Popular Religion. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion. Second Edition, Volume 11* (pp. 7324–7333). Farmington Hills, MI: Macmillan.

- Löwy, M. (2006). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo? In A. A. Boron, J. Amadeo, & S. González (Eds.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas* (pp. 281–296). Buenos Aires: CLACSO.
- Mallimaci, Fortunato. «Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual». *Caravelle* 108 (2017): 15–33.
- Mansilla, M., Leiva, S., & Muñoz, W. (2017). Pospentecostalismo: del fundacionalismo al postfundacionalismo pentecostal chileno. *Cinta Moebio*, 59, 172–185. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2017000200172>
- Martin, D. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate.
- Martín, D. (1991). Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica. *Estudios Públicos*, 44, 39–62.
- Marx, Karl. *El Capital* (original 1867). Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2008.
- Marzal, M. (2002). *Tierra Encantada, Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid: Ed. Trotta.
- Marzal, M. (2013). Sincretismos religiosos latinoamericanos. In J. Gómez Caffarena (Ed.), *Religión* (pp. 55–68). Madrid: Ed. Trotta.
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion, Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Michel, P., Possamai, A. M., & Turner, B. S. (2017). *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Morello, Gustavo. *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2020.
- Morello, Gustavo. «Religión y Modernidad en América Latina». *Tiempo Latinoamericano* 108 (2021): 56–65.
- Morgante, María - Teves, Laura. «Manifestaciones de la espiritualidad en el marco de una fiesta patronal: “la Candelaria” en contexto etnográfico». *Mitológicas* 33 (2018): 9–22.
- Nickerson, P. (2008). Taoism and popular religion. In F. Pregadio (Ed.), *The Encyclopedia of Taoism* (pp. 145–150). New York, NY: Routledge.
- Offutt, S. (2014). Multiple modernities: The role of world religions in an emerging paradigm. *Journal of Contemporary Religion*, 29(3), 393–409.
- Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Parker, Cristián. «Syncretism». In D. Patte (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Christianity*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2010, 1202-1203.
- Parker, Cristián. «Religious Pluralism, Popular religions and Multiple Modernities: A theoretical framework». *Ciências Sociais e Religião*, 8/25 (2016): 57–88.
- Parker, Cristián (2019). «Popular Religions and Multiple Modernities: A Framework for Understanding Current Religious Transformations». *Religions*, 10/10 (2019): 565–580.
- Parker, Cristián. (2020). «Religious Diversity, Popular Religions and Multiple Modernities». In X. Bada & L. Rivera-Sánchez (Eds.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 255-272.

- Pew Research Center. (2014, November 13). *Religion in Latin America*. Retrieved from Pew Research Center website: <http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>
- Pew Research Center. (2015, April 2). *Adherents of Folk Religions*. Retrieved from Pew Research Center website: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/adherents-of-folk-religions/>
- Podjajcer, A., & Mennelli, Y. (2009). «La mamita y pachamama» en las performances de carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria en Puno y en Humahuaca. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 36, 69–92.
- Possamai, A. M. (2015). Popular and lived religions. *Current Sociology*, 63(6), 781–799. <https://doi.org/10.1177/0011392115587022>
- Quintana, R. (2016). *Proceso ritual y sincretismo religioso en la fiesta de La Candelaria*. Tesis para obtener el Grado de Maestra en Antropología. Universidad Veracruzana.
- Romero, C., Pérez, R., & Lecaros, V. (2020). Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad evangélica vivida: el caso limeño. *Sociologías*, 22(53), 64–87. <https://doi.org/10.1590/15174522-96505>
- Salas, G. (2006). Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i. In G. Cánepa & M. E. Ulfe (Eds.), *Mirando la esfera pública desde la Cultura en el Perú* (pp. 243–288). Lima: CONCYTEC.
- San Pedro Nieto, F. (2006). Religiones americanas y afroamericanas. *Veritas*, 1(14), 11–42.
- Sendón, P. F. (2010). Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú. *Journal de La Société Des Américanistes*, 96(2), 133–179. <https://doi.org/10.4000/jsa.11540>
- Sharot, S. (2002). Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective. *Sociology of Religion*, 63(4), 427–454. <https://doi.org/10.2307/3712301>
- Smith, C., & Vaidyanathan, B. (2011). Multiple Modernities and Religion. In C. Meister (Ed.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity* (pp. 250–265). New York: Oxford University Press.
- Spica, M. (2018). Pluralism with syncretism: a perspective from Latin American religious diversity. *Open Theology*, 4, 236–245.
- Stewart, C., & Shaw, R. (Eds.). (1994). *Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis*. London: Routledge.
- Tec-López, R. (2020). El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina. *Política y Cultura*, 54, 105–132.
- Tec-López, R. (2022). *Estableciendo el Reino de Dios en la Tierra, Hacia una nueva comprensión del fenómeno neopentecostal en América Latina: los casos de Chile y México*, Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Americanos. Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago.
- UNESCO. (2011). *La peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit'i - patrimonio inmaterial*. Retrieved May 31, 2023, from <https://ich.unesco.org/es/RL/la-peregrinacion-al-santuario-del-seor-de-qoylluriti-00567>
- von Wobeser, G. (2013). Mitos y realidades sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe. *Revista Grafía*, 10(1), 148–160.

- Vrijhof, P. H., & Vaardenburg, J. J. (1979). *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. La Haya: Mouton Publishers.
- Weber, Max. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe: The Free Press, 1958.
- Weber, Max. *The Religion of China, Confucianism and Taoism*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959.
- Weber, Max. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trad.). Londres: Routledge, 1992.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993.
- Weber, Max. (2004). *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Yamane, D. (1997). *Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(1), 109–122. <https://doi.org/10.2307/1387887>

NOTAS

- [1] Cf. Cristián Parker, «Popular Religions and Multiple Modernities: A Framework for Understanding Current Religious Transformations» *Religions* 10(2019): 565–580 <https://doi.org/10.3390/rel10100565>. En adelante, PRaMM)
- Pew Research Center, *Adherents of Folk Religions* (Washington: 2015). Consulta en línea: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/adherents-of-folk-religions/>
- [2] Cf. Bruce, S., & Voas, D. *Secularization Vindicated*. *Religions*, 14 (2023), 301. <https://doi.org/10.3390/rel14030301>. Casanova, J. *Rethinking secularization. A global comparative perspective*. *The Hedgehog Review*, 8 (2006), 7–22. Martin, D, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot: Ashgate, 2005). Yamane, D, «Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm» *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(1997): 109-122. <https://doi.org/10.2307/1387887>
- [3] Cf. Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Tr. T. Parsons (Londres: Routledge, 1992). Max Weber, *The Sociology of Religion*. Tr. Ephraim Fischhoff (Boston: Beacon Press, 1993) en adelante (TSoR) Max Weber, *Economía y sociedad* (original 1922). Ed. Johannes Winckelmann, Tr. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004)
- [4] Cf. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (Madrid: Taurus, 1999).
- [5] Cf. Gustavo Morello, «Religion y Modernidad en América Latina», *Tiempo Latinoamericano* 108 (2021): 56-65.
- [6] Cf. Karl Marx, *El Capital* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2008).
- [7] Cf. Max Horkheimer, & Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Tr. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002).
- [8] *Ibíd.* Jürgen Habermas, *Teoría de la...*
- [9] Cf. José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994)
- [10] *Ibíd.* Max Weber, *Economía y sociedad...*
- [11] Cf. Pierre Bourdieu, «Génese et structure du champ religieux». *Revue Française de Sociologie* 12 (1971): 295-334.

- [12] Cf. Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (Glencoe: The Free Press, 1958). Max Weber, *The Religion of China, Confucianism and Taoism* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958).
- [13] Cf. René de la Torre, «La Religiosidad Popular: Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)». *Ponto Urbe* 12 (2013).
<http://journals.openedition.org/pontourbe/581>
 René de la Torre, «La religiosidad popular en América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización», *Cultura y Religión* 15 (2021): 261-300. Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*. (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993). Cristian Parker, «Religious Diversity, Popular Religions and Multiple Modernities» en *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*, ed. X. Bada & L. Rivera-Sánchez, (Oxford: Oxford University Press, 2020), 255-272. (en adelante RDPR)
- [14] Cf. Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities* (Leiden: Brill, 2003).
 Cf. Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities* (Leiden: Brill, 2003).
 Cf. Cristian Parker, «Religious Pluralism, Popular religions and Multiple Modernities: A theoretical framework», *Ciências Sociais e Religião*, Vol. 18, 25, (2016): 57-88.
- [15] Cf. Eduardo Chávez, *Our Lady of Guadalupe and Saint Juan Diego: the historical evidence* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006). Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985). Gisela von Wobeser, «Mitos y realidades sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe», *Grafía* Vol 10, 1(2013):148-160.
- [16] Cf. Nichole Flores, *The Aesthetics of Solidarity: Our Lady of Guadalupe and American Democracy* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2021).
- [17] Cf. María Constanza Ceruti, «Qoyllur riti: etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del sur de Perú», *Scripta Ethnologica* 29 (2007): 9-35. Xavier Ricard Lanata, (2007). «Adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales» *Journal de la Société des Américanistes*, Vol 93, 2 (2007): 87-119. <https://doi.org/10.4000/jsa.7963>. Guillermo Salas Carreño, «Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i» en *Mirando la esfera pública desde la Cultura en el Perú*, Eds. G. Cánepa & M. E. Ulfe (Lima: CONCYTEC, 2006), 243-288.
- [18] Cf. P. F. Sendón, «Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú», *Journal de La Société Des Américanistes* 96, n.º 2 (2010): 133–179, <https://doi.org/10.4000/jsa.11540>
- [19] Cf. UNESCO, «La peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit'i - patrimonio inmaterial», acceso el 31 de mayo de 2023, <https://ich.unesco.org/es/RL/la-peregrinacion-al-santuario-del-seor-de-qoylluriti-00567>.
- [20] Cf. M. Morgante & L. Teves, «Manifestaciones de la espiritualidad en el marco de una fiesta patronal: “la Candelaria” en contexto etnográfico», *Mitológicas* 33 (2018): 9-22. A. Podjajcer & Y. Mennelli, «“La mamita y pachamama” en las performances de carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria en Puno y en Humahuaca», *Cuadernos FHyCS-UNJu* 36 (2009): 69–92. R. Quintana, «Proceso ritual y sincretismo religioso en la fiesta de La Candelaria. Tlacotalpan, Veracruz» (Tesis de maestría, Universidad Veracruzana, 2016).
- [21] Cf. R. Quintana, «Proceso ritual y sincretismo religioso en la fiesta de La Candelaria. Tlacotalpan, Veracruz» (Tesis de maestría, Universidad Veracruzana, 2016).

- [22] Cf. A. Podjajcer & Y. Mennelli, «"La mamita y pachamama" en las performances de carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria en Puno y en Humahuaca», Cuadernos FHyCS-UNJu 36 (2009): 69–92
- [23] Cf. Ibid, TSoR.
- [24] Cf. C. H. Long, «Popular Religion» en *Encyclopedia of religion*, 2.^a ed., vol. 11, ed. L. Jones (Farmington Hills, MI: Macmillan, 2005), 7324–7333.
- [25] Cf. P. H. Vrijhof & J. J. Vaardenburg, *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies* (La Haya: Mouton Publishers, 1979).
- [26] Cf. P. Nickerson, «Taoism and popular religion» en *The Encyclopedia of Taoism*, ed. F. Pregadio (New York, NY: Routledge, 2008), 145–150. A. M. Possamai, «Popular and lived religions», *Current Sociology* 63, n.º 6 (2015): 781–799, <https://doi.org/10.1177/0011392115587022>. P. H. Vrijhof & J. J. Vaardenburg, *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies* (La Haya: Mouton Publishers, 1979)
- [27] Ibid, Weber, TSoR. A.M. Possamai, «Popular and lived religions»...
- [28] Cf. M. Castañeda-Liles, *Our Lady of Everyday Life: La Virgen de Guadalupe and the Catholic Imagination of Mexican Women in America* (New York: Oxford University Press, 2018).
- [29] M. Löwy, "Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?", en *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, ed. A. A. Boron, J. Amadeo, & S. González (Buenos Aires: CLACSO, 2006), 281–296.
- [30] Cf. A. M. Bidegain y J. Sánchez Soler, "Religion in Latin America", *Hemisphere* 19, no. 1 (2010): 1-46. M. Fitó, «Las religiones y culturas de origen africano (Brasil, Cuba, Venezuela) a prueba de políticas turísticas y rivalidades ¿Un desarrollo sostenible?», *Études Caribéennes*, no. 13–14 (2009) <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.3852>. J. Guanche, «Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet», en *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, ed. A. Alonso (Buenos Aires: CLACSO, 2008), 277–292. F. San Pedro Nieto, «Religiones americanas y afroamericanas», *Veritas* 1, no. 14 (2006): 11–42.
- [31] Cf. M. Marzal, «Sincretismos religiosos latinoamericanos», en *Religión*, ed. J. Gómez Caffarena (Madrid: Ed. Trotta, 2013), 55–68.
- [32] Cf. E. Fernández-Cobián, «Los grandes santuarios marianos de peregrinación en Latinoamérica», *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 4 (2015): 136–155. <https://doi.org/10.17979/aarc.2015.4.0.5129>
- [33] Cf. Ibid RDPR
- [34] Cf. E. Giumbelli, «Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña», *Sociedad y Religión* 23, no. 40 (2013): 13–43. D. Martín, «Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica», *Estudios Públicos* 44 (1991): 39–62.
- [35] Cf. W. Beltrán, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia* (Bogotá: Lecturas CES, 2013).
- [36] Cf. B. Campos, *Del cielo a la Tierra: Presencia y ausencia de los pentecostales en la vida social y política de América Latina. Cambios en la oferta de salvación* (Lima: Bassel Publishers, 2020).
- [37] Cf. R. Tec-López, «El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina», *Política y Cultura* 54 (2020): 105–132.
- [38] Cf. P. Bolognesi, «Evangélicos pentecostales: un retrato», *Revista Envío* 338 (2010). R. Tec-López, «Estableciendo el Reino de Dios en la Tierra, Hacia una nueva comprensión del fenómeno neopentecostal en América Latina: los casos de Chile y México» (Tesis de doctorado, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago, 2022).

- [39] Cf. J. García-Ruiz y P. Michel, «El neo-pentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la mundialización», *Sociedad y Religión* 24, no. 41 (2014): 43–78. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812014000100003. M. Mansilla, S. Leiva y W. Muñoz, «Pospentecostalismo: del fundacionalismo al postfundacionalismo pentecostal chileno», *Cinta Moebio* 59 (2017): 172–185. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2017000200172>. Ibid R. Tec-López, «Estableciendo el Reino..»
- [40] Cf. D. J. Byrd, *Islam in a Post-Secular Society Religion, Secularity and the Antagonism of Recalcitrant Faith* (Boston: Brill, 2016).
- [41] Cf. Grace Davie, «Is Europe an Exceptional Case?», *International Review of Mission* 95, n.º 378–379 (2006): 247, <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.2006.tb00562.x>.
- [42] Ibid TSoR.
- [43] Cf. D. J. Byrd, *Islam in a Post...*
- [44] Cf. Manuel M. Marzal, *Tierra Encantada, Tratado de Antropología Religiosa de América Latina* (Madrid: Ed. Trotta, 2002). Ibid M. Marzal, «Sincretismos religiosos latinoamericanos»... María Luisa Spica, «Pluralism with syncretism: a perspective from Latin American religious diversity», *Open Theology* 4 (2018): 236.
- [45] Cf. Mark Q. Fibiger, «Syncretism» en *Hinduism and Tribal Religions. Encyclopedia of Indian Religions*, ed. P. Jain, R. Sherma, & M. Khanna (Dordrecht: Springer, 2018), 1, https://doi.org/10.1007/978-94-024-1036-5_518-1.
- [46] Cf. André Droogers, «Syncretism: the problem of the definition, the definition of the problem» en *Dialogue and syncretism. An interdisciplinary approach*, ed. J. Gort (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 7.
- [47] Cf. Cristián Parker, «Syncretism» en *The Cambridge Dictionary of Christianity*, ed. D. Patte (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2010), 1202.
- [48] Cf. Charles Stewart y Rosalind Shaw, eds., *Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis* (London: Routledge, 1994).
- [49] Cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage* (Paris: Plon, 1962).
- [50] Cf. David Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism* (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- [51] Cf. Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. E. Imaz (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1954).
- [52] Cf. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa...*, 160.
- [53] Cf. Theodore George, «Hermeneutics» en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta (Stanford: Stanford University Press, 2021).
- [54] Cf. Wilhelm Dilthey, «The Rise of Hermeneutics (original 1900)» en *The Hermeneutical Tradition from Ast to Ricoeur*, ed. G. Ormiston & A. Schrift (Albany, NY: State University of New York Press, 1990), 101.
- [55] Cf. Anthony Giddens, *La Constitución de la Sociedad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).
- [56] Cf. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (original 1912) (Paris: PUF, 2018).
- [57] Ibid., 298ss.
- [58] Ibid., 556ss.
- [59] Cf. Nancy T. Ammerman, «Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers», *Nordic Journal of Religion and Society* 1, n.º 02 (2016): 83, <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>. Renée de la Torre, «La religiosidad popular en América Latina...», 261. Meredith B. McGuire, *Lived Religion, Faith and Practice in Everyday Life* (Oxford:

Oxford University Press, 2008). Gustavo Morello, *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica* (Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2020). Carlos Romero, Renzo Pérez y Valeria Lecaros, «Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad evangélica vivida: el caso limeño», *Sociologías* 22, n.º 53 (2020): 64, <https://doi.org/10.1590/15174522-96505>.

[60] Cf. PRaMM

[61] Cf. Carlo Costa, *Post-Rational Society* (Roma: Armando Editore, 2014).

[62] Cf. René de la Torre, (2013). «La Religiosidad Popular...», 12. René de la Torre, «La religiosidad popular en América Latina: una bisagra...», 261-300. Fortunato Mallimaci, «Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual», *Caravelle*, n.º 108 (2017): 15, <https://doi.org/10.4000/caravelle.2218>. Gustavo Morello, *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica* (Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2020).

[63] Cf. Shmuel N. Eisenstadt, «Multiple modernities», *Daedalus* 129 (2000): 1. Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities* (Leiden: Brill, 2003). Patrick Michel, Adam Possamai y Bryan S. Turner, *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2017). Stephen Offutt, «Multiple modernities: The role of world religions in an emerging paradigm», *Journal of Contemporary Religion* 29, n.º 3 (2014): 393. PRaMM. Christian Smith y Brandon Vaidyanathan, «Multiple Modernities and Religion» en *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, ed. C. Meister (New York: Oxford University Press, 2011), 250.

[64] Cf. Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*. (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993).

[65] Cf. Grace Davie, «Is Europe an Exceptional Case?», *International Review of Mission* 95, n.º 378–379 (2006): 247, <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.2006.tb00562.x>.

[66] Cf. Stephen Sharot, «Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective», *Sociology of Religion* 63, n.º 4 (2002): 427, <https://doi.org/10.2307/3712301>.

[67] Se trata del estudio de Pew Research Center de 2014. Los datos que entregamos los hemos trabajado directamente de la base de datos ya que el estudio de PEW no tenía como objeto de estudio principal a la religión popular.

[68] Steve Bruce y David Voas, «Secularization Vindicated», *Religions* 14, n.º 3 (2023): 301, <https://doi.org/10.3390/rel14030301>.

[69] Doctor en Sociología, Profesor Titular, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/800/8005401005/8005401005.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

Cristian Parker

**Cristianismo Popular en América Latina: una visión
comprensiva latinoamericana**
**Popular Christianity in Latin America: A Comprehensive
Latin American Perspective**

Revista Teología

vol. 62, núm. 147, p. 89 - 138, 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.62.147.2025.p89-138>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

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