

La religiosidad popular latinoamericana:

debates epistemológicos
y planteos interculturales

Aldo Rubén Ameigeiras

Semblanza académica
Gabriela Diker

Colección Textos Institucionales
Serie Profesores Extraordinarios

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Serie Profesores Extraordinarios

El 2 de mayo de 2003, el Consejo Superior de la UNGS dictó la Resolución (CS) N° 937/03, de aprobación del “Reglamento para la designación de Profesores Extraordinarios”, categoría contemplada en el artículo 89 del Estatuto General de la Universidad. El Reglamento prevé la posibilidad de otorgar la condición de Profesor Extraordinario en las categorías de Honorario, Emérito, Consulto y Visitante, respectivamente.¹

Asimismo, la norma establece que, en un acto académico de carácter público, se entregará a quienes sean nombrados profesores extraordinarios un diploma y una copia de la designación y se les solicitará una alocución de interés general.

Las distintas categorías están definidas de la siguiente manera:

Profesores honorarios

La categoría de Profesor Honorario se otorgará a personalidades eminentes del país o del extranjero a las que, por realizar aportes y/o contribuciones relevantes y significativas para la sociedad, la Universidad decida otorgarles especialmente esta distinción.

Profesores eméritos

La categoría de Profesor Emérito se otorgará a investigadores docentes de carrera académica en la UNGS que, habiendo alcanzado, en el nivel de titular, el límite de edad fijado por la ley de jubilaciones para el ejercicio de sus funciones, merezcan el reconocimiento mayoritario de sus pares y discípulos, en virtud de condiciones humanas y académicas extraordinarias que los habiliten como referentes válidos para realizar aportes permanentes a la vida universitaria y a la formación de recursos humanos.

¹ Vale aclarar que la categoría de Profesor Visitante no está dirigida a premiar una trayectoria, sino a prever la eventual convocatoria a profesionales de prestigio para que desarrollen tareas académicas temporarias en la UNGS. Por esa razón, no son consagrados en un acto académico en el que realizan una disertación y se les entrega el correspondiente título, como es el caso de las otras categorías de profesores extraordinarios. Por eso también los profesores visitantes no están incluidos en la presente serie.

Profesores consultos

La categoría de Profesor Consulto se asignará, solo para atender el desempeño de funciones vinculadas al dictado de cursos especiales o tareas de investigación, a investigadores docentes, profesores de carrera académica de la propia Universidad que hayan alcanzado el límite de edad fijado por la ley de jubilaciones para mantenerse en el ejercicio de sus funciones y que, por sus condiciones destacadas y la relevancia de su curriculum y trayectoria académica, la Universidad estime resulte conveniente contar con su colaboración en el campo de su especialidad.

Profesores visitantes

La categoría de Profesor Visitante se asignará a profesores investigadores que pertenezcan o hayan pertenecido a otras universidades y/o a los sistemas de ciencia y tecnología, o bien a profesionales de reconocido prestigio en su especialidad, en ambos casos del país o del exterior, a los que la Universidad invite a desarrollar tareas académicas de carácter temporario.

En razón de la alta importancia que reviste para la UNGS contar en sus planteles académicos con investigadores docentes que se han hecho merecedores de tan elevada distinción y como una manera de enriquecer el tributo que se les brinda, se ha inaugurado, como parte de la colección Textos Institucionales, la presente Serie Profesores Extraordinarios, en la que se registran las respectivas alocuciones de los actos públicos de designación de los protagonistas, junto con los comentarios y demás aportes realizados en esa oportunidad.

Aldo Rubén Ameigeiras

fue designado Profesor Emérito de la UNGS por la Resolución del Consejo Superior N° 8500/22 del 22 de diciembre de 2022. Pronunció su conferencia “La religiosidad popular latinoamericana: debates epistemológicos y planteos interculturales” y recibió el correspondiente diploma en un acto académico público llevado a cabo en la Universidad, el 31 de octubre de 2023.

**La religiosidad popular
latinoamericana:**
debates epistemológicos
y planteos interculturales

Aldo Rubén Ameigeiras

Colección Textos Institucionales
Serie Profesores Extraordinarios

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Ameigeiras, Aldo

La religiosidad popular latinoamericana : debates epistemológicos y planteos interculturales / Aldo Ameigeiras. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2025.

Libro digital, PDF - (Textos institucionales . Profesores extraordinarios ; 11)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-630-814-4

1. Cultura Popular. 2. Epistemología. 3. Universidades. I. Título.
CDD 261

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2025

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507

ediciones@campus.ungs.edu.ar

ediciones.ungs.edu.ar

Diseño gráfico de interior y tapas: Daniel Vidable

Diagramación: Ediciones UNGS

Corrección: Miriam Andiñach



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Semblanza académica de Aldo Ameigeiras <i>Gabriela Diker</i>	11
La religiosidad popular latinoamericana: debates epistemológicos y planteos interculturales <i>Aldo Rubén Ameigeiras</i>	15
Bibliografía.....	37

Semblanza académica de Aldo Ameigeiras

Gabriela Diker

Me toca hoy, el inmenso honor de tomar la palabra en este acto en el que la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) reconoce a nuestro querido y admirado Aldo Ameigeiras como Profesor Emérito.

Según indica el ritual de este acto, mis palabras deberían constituir una *laudatio*, un elogio, que ponga de relieve los aspectos más sobresalientes de su trayectoria o, dicho de otro modo, sus “méritos”: los libros que ha escrito, las investigaciones que ha llevado adelante, sus hallazgos teóricos y metodológicos, sus títulos, sus cargos, las instituciones que ha contribuido a crear. En definitiva, lo que ha hecho, eso que figura en su *curriculum vitae*.

Sin embargo, en el caso de Aldo, está claro que las “condiciones humanas y académicas extraordinarias” que, de acuerdo con nuestro reglamento, justifican la designación de un Profesor Emérito en la UNGS, no se dejan atrapar por la ética (y la estética) del clásico *curriculum vitae*, que enumera exhaustivamente lo que hemos hecho, pero lo despoja de su contexto, de sus efectos, de sus razones. Porque quizás la mayor enseñanza que nos ofrece Aldo es que lo que verdaderamente importa no es tanto, o no es solo, lo que hacemos, sino las razones por las que lo hacemos. Y es ahí, en esas razones, en las que radica, para mí, el carácter extraordinario de la trayectoria académica de Aldo.

En una hermosa entrevista que le hizo Brenda Liener en 2019, él refiere a su “inquietud por la problemática social” como uno de los motores fundamentales que impulsaron, desde su juventud, los inicios de su carrera. Esta inquietud tomó rápidamente la forma de un compromiso político con la reducción de las desigualdades sociales que lo llevaron a trabajar en el partido de Moreno junto al movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, a cambiar la carrera de derecho por la de

sociología, a sumarse luego a proyectos de investigación sobre catolicismo popular y catolicismo y sociedad en la Universidad del Salvador y a formar parte de la mítica Dirección Nacional de Educación del Adulto (DINEA) de finales de los sesenta, en la cual reafirma su compromiso con la educación para la liberación y con los sectores populares.

Por ese compromiso tan claro, debió vivir la persecución de la dictadura y su exilio interior en el taller metalúrgico de su padre. Con el regreso de la democracia, Aldo retomó su vida académica que quedó siempre conmovida por aquella primera inquietud juvenil. Ingresó al CONICET –desempeñándose como investigador principal en los últimos tiempos– y comenzó a desarrollar los primeros estudios sobre migración y religión en la comunidad santiagueña, de la mano de Floreal Forni, que lo traen a San Miguel y Los Polvorines; cursó estudios en Francia y, siempre con el compromiso de revalorización de la cultura popular y sus formas de religiosidad, encaró una innumerable cantidad de investigaciones y publicaciones que, al decir de Fortunato Malimaci –miembro de la comisión que recomendó al Consejo Superior esta designación–, han convertido a Aldo Ameigeiras en “uno de los principales referentes nacionales e internacionales sobre la temática de la religiosidad del mundo de los pobres”.

Sus posiciones teóricas y metodológicas son también indisociables de su compromiso ético y político con la revalorización de la cultura de los sectores populares. La definición misma de la religiosidad popular como objeto de estudio, a la vez que visibiliza las matrices culturales propias de estos sectores, pone en discusión la pretensión universalista y subalternizante de las religiones instituidas y de la cultura hegemónica que descalifica y desvaloriza estas prácticas por el solo hecho –dice Aldo en uno de sus tantos escritos– de su exclusiva pertenencia popular. Este efecto político requiere, claro, de la mayor rigurosidad académica. En la recomendación que eleva al Consejo Superior para que se designe a Aldo como Profesor Emérito, Ricardo Salas Astrain destaca “su gran capacidad de presentar investigaciones muy exhaustivas acorde a los más altos estándares teóricos de los estudios de la religión popular y, sobre todo, por demostrar la experticia en

trabajos socioantropológicos de terreno, demostrado en la alta capacidad de elaboración de fecundos trabajos científicos de muy alto nivel”.

Finalmente, quiero destacar una tercera convicción que, para mí, recorre la trayectoria de Aldo: la convicción de que siempre se piensa mejor con otros. A contramano de las carreras individualistas que muchas veces estimula la academia, Aldo ha promovido a lo largo de toda su trayectoria el intercambio con colegas y la creación de espacios de pensamiento colectivo. Junto con investigadores e investigadoras del país y del exterior ha participado activamente en la institucionalización y reconocimiento de los estudios sobre religiosidad y cultura en el campo de las ciencias sociales. Es uno de los fundadores de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Cono Sur y ha participado de la creación, en el año 1985, de la revista *Sociedad y Religión* (CEIL-CONICET), que constituye hasta el día de hoy la principal referencia académica de este campo en América Latina. Se ha desempeñado como investigador senior en el marco del programa ECOS en el CEFR (Centre d'Etudes de Faits Religieux en l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), y desde allí ha ampliado los intercambios internacionales y proyectado la perspectiva latinoamericana. En relación con la promoción de las perspectivas interculturales para pensar América Latina, ha sido un miembro activo de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural y del Corredor de Ideas del Cono Sur, entre muchos otros emprendimientos colectivos.

Y, por supuesto, ha participado de la construcción de esta universidad. Participó del proyecto fundacional de la UNGS (desde las primeras discusiones sobre un proyecto de universidad en San Miguel en la década del setenta), y fue su primer secretario general. Desde ese cargo contribuyó a sentar las bases de lo que hasta hoy es un rasgo de identidad de la UNGS: su profunda vinculación con el territorio y la comunidad. Comprometido siempre con la vida de la universidad, formó parte del Consejo del Instituto del Desarrollo Humano (IDH) y del Consejo Superior en varias oportunidades. Participó también de la puesta en marcha del IDH al que se incorporó como investigador docente. Desde el área de Comunicación y de Cultura, siguió desplegando

su trabajo sobre la religiosidad popular y se dedicó de lleno al abordaje de la diversidad y la interculturalidad, lo que dio lugar a la creación de la Maestría en Interculturalidad y Comunicación de la que ha sido director. Formador de investigadores e investigadoras, maestro generoso reconocido por ya varias generaciones de estudiantes, mantuvo siempre su compromiso con la construcción de una institución de formación e investigación de calidad, abierta a la comunidad, vinculada con las problemáticas del territorio y democrática. Su profunda sensibilidad y capacidad de diálogo han hecho siempre de Aldo un interlocutor imprescindible.

Vuelvo al principio. La diferencia entre una trayectoria académica ordinaria y una extraordinaria radica en las razones que nos mueven y, agrego, en los efectos que el conocimiento que producimos, las cosas que enseñamos, los modos en que transitamos las instituciones, producen. Cuando José Pablo Martín fue designado Profesor Emérito, dijo hacia el final de su conferencia magistral: “Entre cada una de nuestras vidas y la vida de las instituciones a las que pertenecemos hay un enroque”. No sé qué se lleva Aldo de la UNGS como resultado de ese enroque. Lo que sí puedo decir –y creo que puedo decirlo en nombre de quienes estamos acá– que la combinación extraordinaria de rigor académico y compromiso político con los sectores populares que atraviesa toda su obra, su convicción de que la producción de conocimiento es una empresa colectiva y su enorme sensibilidad para entrar en diálogo y construir posiciones comunes, son solo algunas de las huellas, de las marcas que, en ese enroque, Aldo deja en la historia y en la cultura de nuestra universidad.

Y porque tenemos todavía mucho que aprender de su generosidad, de su rigor intelectual, de su compromiso político y de su humanidad, el Consejo del Instituto del Desarrollo Humano recomendó y el Consejo Superior decidió, por unanimidad, esta designación que nos honra: doctor Aldo Ameigeiras, Profesor Emérito de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

**La religiosidad popular
latinoamericana:**
debates epistemológicos
y planteos interculturales

Aldo Rubén Ameigeiras

En primer lugar, quiero agradecer a las autoridades de la UNGS, la rectora Flavia Terigi, la directora del IDH, doctora Julia Smola, los integrantes del Consejo Superior y del Consejo del instituto y a todos mis colegas docentes y no docentes, como a todos los egresados y estudiantes que generosamente han coincidido en otorgarme este honor de ser designado como Profesor Emérito. Siempre me he considerado un trabajador de la educación y la cultura y en ese contexto mi desempeño como docente e investigador ha marcado el derrotero de mi vida, estrechamente unido a mi trabajo en esta querida universidad.

Teniendo en cuenta estas explicitaciones he elegido para esta exposición una temática que ha marcado mi trayectoria existencial y académica. Me refiero al estudio del fenómeno religioso popular desde las ciencias sociales y los desafíos epistemológicos frente a su conocimiento y comprensión.

En primer lugar, debemos considerar el contexto de profundas transformaciones en que se manifiesta lo religioso en la sociedad en el que, mientras los relevamientos cuantitativos muestran la disminución de la creencia religiosa con el acrecentamiento de los no creyentes, los estudios cualitativos revelan la persistencia de lo religioso en sus múltiples manifestaciones. Asimismo, las instituciones religiosas continúan gravitando o cuestionando políticas públicas especialmente vinculadas con la salud reproductiva y el colectivo LGTBQ, a la vez que se manifiestan procesos de desinstitucionalización religiosa junto a modalidades cuentapropistas y de conformaciones de religiones a la carta. Un contexto en el cual se expande el pluralismo religioso, emergen nuevas sensibilidades y espiritualidades y se multiplican las expresiones místicas u esotéricas que superan márgenes y fronteras institucionales. Además de la presencia de las religiones tradicionales, estas coexisten con los nuevos movimientos religiosos, los evangelismos pentecostales o las religiosidades neoindianas. La complejidad

de este fenómeno caracteriza una profunda reconfiguración de la religiosidad popular en general.

Una diversidad de procesos en la sociedad actual que no solo complejiza el abordaje de lo religioso desde la ciencia social, sino que cuestiona los planteos teóricos en relación con lo que hasta ahora se entiende por religión o se explicita de lo sagrado (Frigerio, 2018). Muy atrás han quedado los planteos a cerca de una secularización que desplazaría definitivamente lo religioso al ámbito privado o que daría por eliminado mitos y creencias ante una racionalidad moderna avasallante enmarcada en un proceso de desencantamiento y desmagización. Por el contrario, nuevos y viejos fenómenos y manifestaciones de lo mágico religioso, sagrado y espiritual caracterizan en la actualidad la fecundidad de las tramas culturales latinoamericanas.

No nos detendremos en esta oportunidad en las relaciones entre religión y Estado o religión y política o en las distintas instituciones religiosas y sus planteos, sino fundamentalmente en la llamada religiosidad popular. Un tipo de religiosidad que para muchos resulta poco comprensible, una religiosidad considerada por otros como magia o superstición, pero que es un plus de sentido fundamental en la vida de miles de personas de los sectores populares. Un tipo de religiosidad que de una u otra forma constituye una respuesta ante los interrogantes de la vida y la muerte y, en especial, el profundo y complejo misterio de lo sagrado.

Se trata de la fe de personas que no está sujeta exclusivamente a religiones tradicionales, preceptos confesionales o pertenencias institucionales. Una religiosidad en la cual los creyentes confían en que lo sagrado está presente en las pequeñas y grandes cosas de la vida cotidiana. Una religiosidad popular que se manifiesta como una fe vivida más que racionalizada, esperanzada en que el milagro siempre puede superar la frialdad de las apreciaciones racionales y hacerse presente superando imposibilidades y limitaciones naturales y rehaciendo la esperanza.

Sin embargo, esta religiosidad constituye uno de los fenómenos más debatido y muchas veces descalificado desde las instituciones

religiosas consolidadas y legitimadas, precisamente por su carácter polisémico, inorgánico, flexible, de difícil sujeción institucional, de, supuestamente, escaso sustento teológico. Pero también constituye un fenómeno polémico para los científicos sociales que han disputado largamente sobre la manera más adecuada de tratar de conocerlo y conceptualizarlo. Es una instancia en la que han surgido numerosas discrepancias en torno a la manera más adecuada de denominar el fenómeno que ha generado un debate sobre la conveniencia de reemplazar la noción de religiosidad popular por otras consideradas más adecuadas, ya sea en su consideración como religiosidad común, religiosidad difusa, religión del pueblo, religión popular o, como ocurre últimamente, religión vivida. Es que el carácter difuso, ambiguo, sincrético, emotivo, y como si fuera poco, “popular”, que caracteriza a esta religiosidad ha estado expuesto permanentemente a subvaloraciones y descalificaciones.

Debemos tener en cuenta que se trata de un fenómeno abordado desde diferentes perspectivas paradigmáticas y teóricas que han disputado e incluso siguen debatiendo sobre la forma más adecuada de conocer su singularidad. Consideramos que esto no ha sido suficientemente tenido en cuenta a pesar de su clara gravitación en el conocimiento del fenómeno y que nos interesa destacar en cuanto detrás de cada una de las definiciones y planteos, encontramos distintas perspectivas epistemológicas. Perspectivas que es necesario reconocer sin dejar de considerar el claro predominio de una epistemología, marcadamente moderno-céntrica, que ha ocupado el centro de la escena y ha establecido una mirada hegemónica sobre el conocimiento del tema. Una situación consolidada, si bien la crisis epistemológica que atravesó a las ciencias sociales en general implicó un cambio en la perspectiva y una apertura a nuevas propuestas que enfatizaron la necesidad de replantear teorías y categorías de análisis ante la transformación de los fenómenos de nuestras sociedades. Una crisis epistemológica que ha atravesado claramente también el abordaje del fenómeno religioso popular.

Si bien lo religioso se expresa, como señalamos, de múltiples maneras en la sociedad, nos interesa detenernos sobre el fenómeno de

la religiosidad de los sectores populares de la sociedad. Una decisión que inevitablemente nos presenta al menos tres preguntas centrales: ¿por qué es importante cuestionarse sobre la religiosidad popular en la actualidad? ¿Cuál es la relación entre los planteos epistemológicos y las pujas y debates que se han generado en torno al conocimiento de la religiosidad popular en las ciencias sociales? ¿Qué implicancias tienen los planteos epistemológicos interculturales para el conocimiento de la religiosidad popular latinoamericana?

Frente a estos interrogantes nos detendremos en dos aspectos en particular: en primer lugar, nos interesa plantear la forma y el modo en que el abordaje de la religiosidad popular ha sido considerada en las ciencias sociales no solo como el resultado de las transformaciones del fenómeno, sino, fundamentalmente, por las distintas perspectivas epistemológicas, tanto aquellas que han tenido un despliegue hegemónico como aquellas que han implicado una apertura plural a otras epistemologías.

En segundo lugar, nos interesa enfatizar la conveniencia de tener en cuenta una epistemología de carácter intercultural para un mejor conocimiento de la religiosidad popular latinoamericana en este contexto. Si bien se trata de un planteo en construcción, conforma a nuestro entender una perspectiva que puede contribuir a una más profunda comprensión del fenómeno en cuestión dadas las actuales características culturales.

Es mi intención, sin embargo, en esta oportunidad realizar esta presentación explicitando la forma y el modo en que he ido transitando, personalmente, desde mi experiencia como investigador los distintos momentos, los planteos epistemológicos que los caracterizaron y los debates sobre la religiosidad popular. Dado esta, debo manifestar que el conocimiento de lo religioso popular ha sido en lo personal un complejo camino en el cual he transitado distintos momentos, situaciones, experiencias, propuestas de abordaje, planteos y construcciones teóricas y aproximaciones atravesadas, a su vez, por los cambios y transformaciones del contexto social y cultural.

Los primeros pasos

Así, mis primeras aproximaciones con estos fenómenos, que denominaría posteriormente como “religiosidad popular”, se produjeron de manera vivencial, determinadas por mis apreciaciones directas y experiencias en trabajos de carácter pastoral y social en barrios del Gran Buenos Aires. Allí, junto a un sacerdote del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y varios compañeros desarrollamos una tarea a través de la cual tuvimos contacto con un tipo de fe y creencia religiosa popular profundamente vital presente en sectores populares. Personalmente, me llamaba la atención que esas personas tenían una fe que no pasaba por el cumplimiento de normas institucionales o preceptos religiosos, sino por una vivencia muy profunda y práctica de su fe. Pero también me llamaba la atención que se trataba de un catolicismo popular que por mucho tiempo había sido considerado por la Iglesia católica como una religiosidad de segunda, una religiosidad pobre y que, con la nueva mirada de la teología posconciliar y especialmente latinoamericana, comenzaba a ser revalorizado.

Posteriormente, mi ingreso a la carrera de sociología fue lo que me permitiría comprender otra perspectiva del fenómeno religioso, ya no desde lo confesional sino desde las ciencias sociales. Los primeros contactos con los planteos de distintos estudiosos, como Rudolf Otto, Mircea Eliade y Emile Durkheim, entre muchos otros, indudablemente orientaron mis acercamientos desde la ciencia social ante el misterio de lo sagrado y el fenómeno religioso. Planteos y enfoques que posibilitaban abordar las religiones y sus manifestaciones como un objeto de estudio a través de distintas instancias y perspectivas.

Un primer momento de este recorrido estuvo caracterizado por la influencia del paradigma positivista, que constituía sin duda el paradigma hegemónico en las ciencias sociales en dicha etapa. En esa instancia, la influencia de Durkheim fue muy significativa en cuanto me aportó categorías para abordar claramente desde su perspectiva los principales elementos para el estudio del fenómeno. Su obra *Las formas elementales de fenómeno religioso* constituyó un hito imprescindible y

una referencia obligada que impactó en el abordaje de lo religioso desde la ciencia social. Más aun, definió y estableció lo que debía ser considerado como religioso, distinguiéndolo claramente de otro tipo de manifestaciones, ya sea de carácter animistas, naturalistas, mágicas o simplemente populares. Para este autor existían dos espacios claramente diferenciados, lo sagrado por un lado y lo profano por el otro. Una apreciación que estableció una marcada dicotomía en la cual las cosas sagradas y las cosas profanas estaban distanciadas, separadas por un abismo. Lo expresó Durkheim con absoluta firmeza: “No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas una a otra” (Durkheim, 1968).

Los planteos de este autor enmarcados en una epistemología positivista tuvieron evidentemente una enorme gravitación en el conocimiento de lo religioso popular en sus múltiples manifestaciones culturales y muy especialmente en las modalidades propias de relación con lo considerado como divino, trascendente, sobrenatural o numinoso.

Mis primeras experiencias de investigación en el campo de la sociología de la religión junto al profesor Aldo Büntig, pionero de los estudios sobre catolicismo popular en la Argentina, se enmarcaron en dichos planteos. En ese marco tomé contacto con herramientas conceptuales para el estudio de lo religioso. La importancia de las creencias, los rituales, los mitos y los simbolismos, pero sobre todo la significación de la religión como un producto social vinculado con la conciencia y las representaciones colectivas.

Sin embargo, la consideración de lo sagrado y la apreciación de lo religioso en la mirada durkheimiana resultaba insuficiente para comprender modos, apreciaciones, símbolos y ritos presentes en la religiosidad popular latinoamericana o en la cosmovisión de los pueblos originarios o los afroamericanos.

Aquí nos interesa remarcar la relevancia de los planteos paradigmáticos y epistemológicos que subyacen en las apreciaciones teóricas sobre el fenómeno religioso. Una situación que hacía evidente la

gravitación de un planteo epistemológico que condicionaba un marco interpretativo que excluía modalidades de vinculación y organización de lo sagrado que no fueran las establecidas por el paradigma dominante. Una epistemología eurocéntrica que se constituyó en depositaria del verdadero conocimiento sobre este tipo de fenómeno y reguló –o al menos intentó regular– lo considerado como el legítimo conocimiento de lo religioso, que validaba ciertos saberes y ciertas formas de creer por sobre otros que descalificaba o ignoraba.

De esta manera, si el conocimiento de lo religioso como un hecho social y un objeto de estudio caracterizó un primer momento en mi abordaje desde las ciencias sociales, la posterior crisis epistemológica y la emergencia de nuevos paradigmas implicó comenzar a transitar otra etapa en mis investigaciones que significó la apertura a un segundo momento en el abordaje del fenómeno religioso.

Luego del período de terror de la dictadura, que me obligó a distanciarme de la investigación y la docencia, logré ingresar al CONICET, con la dirección del profesor Floreal Forni, quien había sido mi profesor en la facultad y me permitió transitar un segundo momento que caracterizo como de apertura a nuevas miradas y planteos paradigmáticos en el estudio de la religión, en general, y de la religiosidad popular, en particular. Forni había escrito en 1982 un trabajo denominado “Reflexión sociológica sobre la religiosidad popular” en el que la aproximación conceptual no estaba sujeta a un paradigma positivista ni atada a planteos teóricos funcionalistas, sino a un paradigma hermenéutico claramente interpretativo marcado por la relevancia del enfoque histórico cultural, que en lo metodológico se expresaba en los abordajes de los métodos cualitativos. Más que ver los hechos sociales como objetos, Forni recuperaba la relevancia de los sujetos como protagonistas a la vez que destacaba la importancia de la religiosidad popular en el marco de la cultura latinoamericana. De esta manera expresaba tanto la importancia de reconocer la “persistencia de la religiosidad en las clases populares” como la consideración del “sustrato religioso de la cultura” y así la reconocía como un elemento clave para la comprensión de sus manifestaciones en América Latina.

Estos planteos de Forni gravitaron, en lo personal, la necesidad de ponderar la profunda relación entre las culturas latinoamericanas y la religiosidad popular, así como la necesidad de conocer la singularidad de las culturas populares. Comencé a percibir la densidad y diversidad simbólica de las culturas populares y a considerarlas un requisito fundamental para el adecuado conocimiento de las religiosidades populares.

Era necesario, como señalé luego en varios trabajos (Ameigeiras, 2008), el conocimiento de la singularidad de las culturas populares, porque en dicho ámbito anida la compleja significación de los universos simbólicos de lo sagrado.

Mi inserción en el Programa de Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-CONICET, junto a Jorge Soneira y Fortunato Mallimaci, entre otros compañeros, significó nuevos aprendizajes y la posibilidad de profundizar el conocimiento de lo religioso y los nuevos debates, a la vez que acrecentar la conciencia de la relevancia de los problemas epistemológicos en las propuestas y los análisis de Irene Vasilachis. Los cambios sociales y culturales se explicitaban en lo religioso, entre otros aspectos, en la ruptura del monopolio católico y el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos, al mismo tiempo que se acrecentaban los llamados cuentapropismos y las formas de religiosidad a la carta.

Asimismo, la perspectiva hermenéutica en un sentido amplio se fue nutriendo de diversos enfoques que posibilitaron incorporar nuevos aportes y ampliar la mirada superando dicotomías anteriores que limitaban y reducían tanto el abordaje de lo religioso como de lo sagrado. Pero, sobre todo, estas nuevas perspectivas enfatizaban la relevancia de la comprensión del sentido que los actores otorgaban a sus comportamientos religiosos y no solo la caracterización de los nuevos fenómenos. No estaba en juego solo una tarea descriptiva, sino, fundamentalmente, un desafío comprensivo. A su vez, en estos planteos aparecía claramente que detrás de distintos enfoques se definía una puja de paradigmas y posicionamientos epistemológicos.

Posteriormente la participación en un proyecto conjunto con el Centro de Estudios del fenómeno religioso de la Escuela en ciencias

sociales de París (Institut Européen en Sciences des Religions de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París) y mi estadía en dicho centro me permitió ampliar la mirada sobre las transformaciones de lo religioso en la modernidad en contacto con los abordajes de Danièle Herveiu Leger y los planteos de François André Isambert sobre el “sentido de lo sagrado en general y de las fiestas religiosas populares en particular”. Sin embargo, en el encuentro con otros investigadores y planteos de estudiosos argentinos y latinoamericanos, como Pablo Wright y Alejandro Frigerio de Argentina; Gustavo Gutiérrez, Renée de la Torre y Hugo Suárez de México; Pierre Sanchis de Brasil; Ricardo Salas y Cristian Parker de Chile, entre muchos otros, logré apreciar un conocimiento profundo y una nueva mirada del fenómeno religioso en general y popular en América Latina. Trabajos en los que estaba clara la relevancia de lo religioso en las tramas culturales de los sectores populares, pero que a su vez sostenían la necesidad de generar nuevos planteos con una perspectiva marcada por la realidad latinoamericana.

En especial me resultó muy relevante el aporte de Parker quien se destacaba, a mi entender, por la singularidad de sus planteos y especialmente por su consideración de la religiosidad popular de América Latina. Si el trabajo con Forni y otros colegas me permitió ver con claridad la necesidad de la apertura de paradigmas como la ponderación de la perspectiva hermenéutica, los planteos de Parker me permitieron percibir que era fundamental, para avanzar en el conocimiento de la religiosidad popular, la consideración de otro paradigma que reconociera otros saberes y otras racionalidades. Parker sostenía que en las religiones populares latinoamericanas no solo se subvierte la separación entre lo sagrado y lo profano, sino que se hace visible la insuficiencia de las categorías planteadas por Durkheim para comprender la realidad religiosa que vive la gente del pueblo latinoamericano. Pero Parker avanzaba aún más al sostener que tras las categorías en cuestión lo que estaba en juego era un enfoque racionalista ilustrado al cual era necesario contraponerle un enfoque “hermenéutico comprensivo”. Un tipo de enfoque que no solo trataba

de conocer y comprender la significación de las creencias para los sujetos, sino que también no excluía las emociones, los afectos y lo corporal en la complejidad del abordaje. De esta manera planteaba que la religiosidad popular implicaba un tipo de vinculación con lo sagrado que constituía una verdadera cosmovisión religiosa popular y dicha cosmovisión implicaba una manera de sentir y significar lo sagrado en cuanto se trataba de “otra” lógica presente en la religiosidad popular.

Resultaba fundamental, en dicho planteo, remarcar la importancia de considerar la religiosidad popular como una cosmovisión, una manera de sentir, de creer y de practicar su construcción de lo sagrado, más allá de tradiciones religiosas legitimadas. No se trataba de una mirada esencialista o romántica, sino básicamente de otra manera de creer y de interpretar y, sobre todo, de otra lógica inserta en un sistema “mucho más sapiencial y dialéctico que cartesiano y positivista” (1993: 370).

Lo que para algunos parecía un exceso considerar a la religiosidad popular como otra lógica, para otros –como fue mi caso– se constituyó en un nuevo sendero a transitar. en cuyo universo simbólico cobraron sentido las expresiones rituales, las prácticas devocionales y las celebraciones festivas. Una perspectiva que implicaba, imprescindiblemente, transitar hacia un nuevo planteo paradigmático y epistemológico.

En este transitar personal por los distintos enfoques en pugna, el contacto con lo planteado por Parker me permitió avanzar en la comprensión de los fenómenos religiosos que observaba permanentemente en mi trabajo de investigación sobre la religiosidad de los migrantes santiagueños. Un trabajo que llevaba a cabo en el Instituto del Desarrollo Humano de la UNGS y que estaba centrado en el estudio sobre la Fiesta del Cristo de Mailín que celebraban los migrantes santiagueños en la localidad de Villa de Mayo.

Allí aparecía un espacio celebrativo popular en el cual lo sagrado emergía constituyendo una trama festiva en la que se encontraban matrices culturales diversas y la religión, más que expresar una pertenencia religiosa, se desplegaba como otra manera de sentir y celebrar

la vida. Lo sagrado emergía en la fiesta popular profundamente imbricado con lo celebrativo en sus múltiples expresiones lúdicas, festivas, celebrativas y devocionales, hasta constituir un entramado de prácticas, creencias, sentimientos y relaciones sociales inescindibles. Pero allí no terminaba la apreciación y la construcción de lo sagrado, sino que dicha sacralización constitutiva del encuentro colectivo no solo implicaba “secularizar lo sagrado, sino precisamente de lo contrario de sacralizar lo cotidiano” (Ameigeiras, 1992: 411).

Una perspectiva que acrecentaba la necesidad de comprender la religión que construyen las personas en los sectores populares y su manera de percibir, vivir y expresar lo sagrado como de interpretar sus ritos y devociones desde la apelación que hacen a los santos que veneran en las ermitas al lado del camino o las banderas rojas que colocan junto a una imagen del Gauchito Gil o el tatuaje que hacen en sus cuerpos en cumplimiento de una promesa a sus santos. Múltiples manifestaciones que pueden visualizarse en cruces e imbricaciones religiosas, como señaló acertadamente Renée de la Torre (2012a) al destacar la capacidad sincrética de la religiosidad popular. Según esta autora, una religiosidad que no solo tiene la capacidad de constituirse en una “síntesis entre varios sistemas religiosos” (ibídem: 14), sino que puede expresarse como un puente, una bisagra o simplemente como un “entremedio” entre la religión institucional y las nuevas modalidades y espiritualidades emergentes (De la Torre, 2012b).

Pablo Semán, también en esa línea de nuevos aportes, recupera y profundiza la apreciación sobre la vigencia de una cosmología popular. Él señala que “siempre hay reciprocidad con lo sagrado y lo espiritual en una presencia concreta y actuante” (2021: 14). A partir de estos planteos es interesante el despliegue de una mirada que reconoce los planteos cosmológicos presentes en las múltiples expresiones de la religiosidad de los sectores populares. Desde aquellas caracterizadas por el catolicismo popular, como las evangélicas pentecostales o la diversidad de modalidades en que los sectores populares construyen devociones populares, se habilitan espacios de sacralización y otras modalidades populares en general. Es que lo religioso popular

desborda los márgenes tradicionales de las instituciones y se explicita en una diversidad religiosa presente en la sociedad.

Para algunos, varias de estas expresiones de la religiosidad popular son rayanas con la superstición, la magia, la irracionalidad, cuando en realidad lo que están demostrando es precisamente la vigencia de otra racionalidad y otra manera de vincularse con lo sagrado. En un contexto global y latinoamericano de desinstitucionalización y desafiliación religiosa, de incremento del pluralismo religioso y de nuevas modalidades del creer, también se agudiza la profundización de nuevas perspectivas paradigmáticas con el despliegue de hermenéuticas críticas, con los aportes de los estudios culturales, como de los planteos poscoloniales. Emergen así nuevas miradas atentas a la capacidad de otorgar significado que tienen los sujetos, pero a su vez a las singularidades y novedades de los procesos sociales y culturales. Es una instancia de apertura a nuevas propuestas epistemológicas y teóricas en las que encontramos una diversidad de aportes que resulta fundamental tener en cuenta para una mejor comprensión de la complejidad de la religiosidad popular latinoamericana. Desde mi perspectiva estamos ante la apertura de otro momento, caracterizado no solo por las nuevas perspectivas paradigmáticas, sino por la profundización de nuevos enfoques epistemológicos. Se está debatiendo la vigencia de otra racionalidad que implica necesariamente un planteo epistemológico. La posibilidad de compartir trabajo de investigación en el Instituto del Desarrollo Humano con José Pablo Martín y Dina Picotti facilitó la búsqueda de un mayor sustento filosófico a la necesidad de ese nuevo enfoque epistemológico. Especialmente, me permitió acercarme al pensamiento de Rodolfo Kusch, un pensador latinoamericano “tempranamente poscolonial” –como lo denominó Pablo Wright– y que constituyó un sustento fundamental para mis investigaciones al transitar la necesidad de considerar otras epistemes en juego, como lo señalarían también otros autores, por ejemplo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano o Carlos Cullen.

Si personalmente había asumido con Parker la necesidad de un replanteo paradigmático, el acceso al pensamiento de Kusch me

permitió percibir claramente la necesidad del replanteo epistemológico. Kusch insistía en la necesidad de llevar a cabo una nueva propuesta óptica y epistemológica sobre el proceso de conocimiento y la comprensión del pensar popular y sus consecuencias. Una perspectiva que no solo implicaba una crítica demoledora de la cultura occidental hegemónica y su pretensión de constituirse en un parámetro universal de conocimiento, sino que avanzaba en plantear un nuevo posicionamiento desde una epistemología arraigada en la “América profunda” (1975). Esta propuesta insistía en la necesidad de comprender que estaba en juego otra manera de pensar desde lo popular, una mirada para comprender la complejidad de la manera de celebrar y establecer un vínculo con lo sagrado que tienen los sectores populares. Una perspectiva en la cual lo trascendente está de alguna manera presente en lo inmanente, lo sobrenatural en lo natural, y lo sagrado es un nivel más de la realidad (Semán, 2006: 46). Es una religiosidad que no solo se expresa en la vivencia y la experiencia individual del creyente, sino que encuentra en la participación colectiva y en la celebración festiva un momento clave de presencia de lo sagrado.

Esa perspectiva de la necesidad de una epistemología situada en la América profunda, descrita y analizada por Kusch (1978) fue la que constituyó una nueva instancia en mi abordaje de la religiosidad popular. Un planteo que sostenía la necesidad de conocer y comprender la fecundidad simbólica y la apertura mística presente en las culturas latinoamericanas, en el que lo sagrado y lo profano se mezclan en una construcción cosmológica imprescindible de tener en cuenta por su gravitación en la religiosidad popular. Allí aparecía, como señala Graciela Maturo, “el sentido de la cultura popular fuertemente penetrado por la vivencia religiosa” (1989: 85). Si al comienzo hablábamos de los distintos paradigmas y planteos epistemológicos que anidaban tras las distintas definiciones de religiosidad popular, asumir esta nueva perspectiva de pensar desde la América profunda la religiosidad popular implicaba claramente transitar por los andariveles de otra epistemología, de una epistemología situada, desde donde reconocer la necesidad de apartarse de planteos eurocéntricos, para reconocer

otros saberes, otra manera de pensar y muy especialmente en lo que nos interesaba, otra manera de creer y de vivir y organizar lo sagrado, no solo como una instancia presente en lo cotidiano, sino como un vínculo que plenifica el sentido de lo cotidiano.

Esto es lo que estaba en juego, la ampliación de la mirada que permite reconocer y validar la capacidad y el derecho de los creyentes de sectores populares, de sujetos excluidos de generar sus propias modalidades de construir y concebir lo religioso. En las que lo sagrado emerge como una instancia presente en lo cotidiano que atraviesa actividades, acontecimientos y vínculos sociales. Una sacralidad que se activa y dinamiza en la vida diaria de los creyentes en tanto que, como señala Eloísa Martín (2007), en dicho contexto se despliegan distintas “formas de hacer sagrado” que no están sometidas a normativas institucionalizadas. Una mirada, como dice la autora, que le permite denominar la relevancia de estas modalidades como “prácticas de sacralización”, o sea, diversos modos de hacer sagrado lo que emerge como “una manera de inscribir, personas, lugares, momentos en esa textura diferencial del mundo habitado” (ibidem: 76).

Son muchas las transformaciones y procesos que generan cambios y gravitan en el fenómeno religioso popular. Los procesos de creciente individuación de las creencias y, especialmente, la emergencia de nuevas sensibilidades y espiritualidades implican nuevas formas de religiosidad. La expansión de un neoliberalismo que ha consolidado el individualismo en un contexto cultural propicio se ve acompañado también por propuestas de redefinición de las nuevas religiosidades denominándolas, no como religiosidad popular, sino simplemente como “religiosidad vivida” (Ammerman, 2014). Este enfoque pondera básicamente la religión que viven los sujetos creyentes en su vida cotidiana y enfatiza, fundamentalmente, su experiencia religiosa. Es un tipo de apreciación que por su carácter individual y experiencial resulta interesante en cuanto presenta afinidades con las nuevas sensibilidades y espiritualidades a las que hemos hecho referencia, si bien también está sujeto a replanteos y cuestionamientos precisamente por su marcado énfasis en la experiencia individual. Entre

dichos replanteos es importante destacar los realizados por autores como Rabbia, Morello, Da Costa y Romero (2019), y especialmente, los sustentados por Renée de la Torre con una perspectiva crítica que, sin embargo, más que contraponerse, propone que la religiosidad popular puede constituirse precisamente en un puente con la noción de religiosidad vivida, tanto por la necesidad de considerar la experiencia popular de lo sagrado como, también, por la posibilidad de colocar la noción de religión vivida en proyectos de descolonización (2021).

En ese marco emergen nuevas miradas atentas a la capacidad de dar significado que tienen los sujetos, pero a su vez a las singularidades y novedades de los procesos sociales y culturales, pero resulta fundamental percibir dónde se generan los marcos interpretativos y allí aparece la relevancia del reposicionamiento epistemológico que transita tanto los ámbitos intersticiales, marginales, periféricos como populares en un contexto de replanteos poscoloniales y decoloniales en las ciencias sociales.

Se profundiza así el proceso subjetivo de percepción y apreciación de lo sagrado, pero también –y quizás esto constituye la contribución más importante– se manifiesta la capacidad de los sectores populares por medio de la religiosidad popular de recuperar, apropiarse, resignificar tradiciones religiosas a la vez que desplegar nuevas modalidades de vinculación y organización de lo sagrado. Modalidades que se despliegan en el siglo XXI en un contexto complejo, marcado por la diversidad cultural, religiosa, de género y étnica, como por las fuertes asimetrías y desigualdades sociales. Contexto en el cual la globalización y, especialmente, la expansión del neoliberalismo han incrementado las condiciones de pobreza, así como la xenofobia y la discriminación frente al aumento de los procesos migratorios.

En este contexto se destacan especialmente los entrecruzamientos culturales y, a la vez, se consolida el acrecentamiento de los flujos e intercambios de carácter intercultural. Una situación que, lejos de ser ajena a las manifestaciones religiosas populares, es constitutiva de las mismas, en cuanto los procesos de sincretización, cruces de matrices religiosas y diversidad de universos simbólicos caracterizan gran parte

de sus manifestaciones, como ocurre con las nuevas espiritualidades y la relación con lo sagrado en los sectores populares.

Ante esta situación, consideramos conveniente proponer la profundización del replanteo epistemológico para agudizar y mejorar nuestra capacidad de conocimiento y comprensión de estos nuevos fenómenos. En otras palabras, la conveniencia de pasar de la percepción de la diversidad religiosa a un planteo desde la misma diversidad, reconociendo la complejidad de la interculturalidad existente. Una propuesta que se articula con lo señalado por Parker, al explicitar que la interculturalidad debe ser analizada al interior mismo del campo religioso e, incluso, cuando insiste que “la religión debe ser analizada como una nueva forma de interculturalidad” (2011).

Así como el encuentro con el pensamiento de Rodolfo Kusch nos brindó los elementos para profundizar la necesidad de una epistemología situada en la singularidad de la América profunda, el encuentro con el pensamiento de Raúl Fonet Betancourt nos posibilitó comprender la necesidad de avanzar, en este contexto de profundas transformaciones, hacia una epistemología intercultural. Un autor que ha avanzado en plantear la necesidad de un “diálogo intercultural e interreligioso” al considerar la pluralidad existente de “culturas y religiones” (Fonet Betancourt, 2007) y remarcar la necesidad de revalorizar la multiplicidad de prácticas interculturales. Un proceso que para Fonet Betancourt implica también, para el cristianismo en particular, transitar hacia un cristianismo culturalmente plural dejando de lado perspectivas monoculturales o, como señala citando la frase de Fernando Mires (1987), de “colonización de almas”.

La epistemología intercultural entendida como una propuesta adecuada para abordar la singularidad de la trama que presentan las manifestaciones de la religiosidad popular latinoamericana. Tanto en las creencias como en las prácticas y en las modalidades de celebración festiva se puede percibir la presencia de matrices religiosas diversas. Como señala Ricardo Salas Astrain (1996: 26), se trata de una diversidad y una fecundidad simbólica que requiere ser interpretada como una “textura de significaciones”. Y en esa textura como en las

características sincréticas y de mezcla, que explicita la religiosidad popular se puede percibir su carácter profundamente intercultural. Es que no solo están en juego atributos de esta forma de religiosidad, sino a su vez características que, como señala Parker (2011), distinguen a las religiones indígenas americanas como a las africanas y orientales que poseen una potencialidad y una capacidad “receptiva de componentes diversos” que presentan más afinidad para los nuevos cambios y transformaciones (ibídem: 33).

Si las creencias se han conformado como resultado de un pensar sobre lo sagrado desde lo popular, también desde dicha perspectiva las prácticas no solo asumen una perspectiva “sacralizante” (Martín, 2007), sino también “intersticial” (De la Torre, 2012) e inter e intracultural (Ameigeiras, 2022).

No solo nos encontramos así con prácticas, sino también con actividades, gestos e interacciones interculturales. Una situación que ha emergido en nuestras investigaciones sobre las celebraciones festivas con las peregrinaciones, pero también sobre los lugares sacralizados y especialmente sobre las iconografías religiosas.

Si bien es evidente la relevancia de las celebraciones festivas en la cultura popular latinoamericana en el caso de los migrantes santiagueños, como también en los migrantes bolivianos y paraguayos que hemos abordado, la fiesta religiosa popular se constituye en un espacio vertebrador de creencias y de prácticas, de relaciones y de identidades. Es un espacio en el que lo sagrado, lo profano, lo lúdico, lo económico se manifiestan profundamente entrelazados. En ese espacio la religiosidad encuentra su expresión más profunda en el posicionamiento en ese lugar y en ese momento, un “estar” presente, que no solo se explicita como una sacralización de la presencia individual en un encuentro colectivo y popular, sino a su vez como una “experiencia del estar” (Ameigeiras, 1992), constituida en una “forma de hacer sagrado” (Martín, 2007).

Tanto la textura sincrética de las manifestaciones como el carácter intercultural de las creencias y las prácticas hacen evidente una imbricación entre lo tradicional y lo moderno, lo rural y lo urbano,

constituyendo un espacio profundamente significativo en la vida de los devotos en general y de los migrantes en particular. Pero si la fiesta es una referencia nodal de esta religiosidad, las expresiones materiales vinculadas con los lugares, objetos y manifestaciones sacralizadas son densamente interculturales. Ya sea que se trate de ermitas, altares públicos y domésticos, grafitis, imágenes y diversos grabados simbólicos, como de objetos sustentados por los propios creyentes, por ejemplo, cruces, medallas o tatuajes, conforman una cultura material religiosa de enorme significación.

De esta manera, si la celebración festiva es vertebradora de la manifestación popular, las iconografías religiosas son una piedra angular de la devoción popular. En ellas se despliega un sincretismo manifiesto en la diversidad de la cultura material (piedras, maderas, yesos, resinas o plásticos, colores). Iconografías en las que se expresa, como bien señala Hugo Suárez (2012), no solo una fecundidad y una diversidad simbólica conformada por su trayectoria, sino desplazamientos y sacralizaciones que llevan a cabo los devotos. Para este autor las imágenes no son solo “lugares de concentración religiosa” generadoras de pertenencia y sentido, sino que los procesos de sacralización de las imágenes se caracterizan por su potencialidad simbólica a la vez que hace explícita una mixtura de matrices religiosas en la que se despliegan tradiciones y universos simbólicos diferentes. Lo hemos podido comprobar en el vínculo y cercanía con las imágenes, como ocurre con el Cristo de Mailín, “el santito” para los santiagueños; la Virgen de Copacabana, “la mamacita” para los bolivianos; o el Gauchito Gil, “la Cruz Gil” para los devotos, con quien no solo comparten oraciones y promesas sino cigarrillos y alguna copa de vino. Una diversidad cultural y de identidades religiosas que manifiesta distintas cosmovisiones y cruces simbólicos; diversidad que no solo se expresa en el sincretismo presente en imágenes, sino en la mixtura que emerge en grafitis, tatuajes, altares domésticos y públicos erigido en veredas y rutas.

No solo nos encontramos así ante transformaciones interculturales de lo religioso, sino que lo religioso se expresa interculturalmente y encuentra en las manifestaciones de la religiosidad popular

expresiones de “sincretización y resemantización” con enorme potencial simbólico y capacidad creativa. Por esto consideramos que abordar en la sociedad actual el conocimiento de lo religioso implica un camino a recorrer, no cerrado, abierto a los cambios, a la coexistencia de una cultura global con múltiples culturas locales, al entrecruzamiento de tradiciones consolidadas con nuevas tramas significativas de intersecciones y procesos de transformación y muy especialmente, como hemos señalado, de profundos replanteos epistemológicos. Una instancia que consolida la necesidad de una perspectiva epistemológica intercultural que implica una epistemología situada en el reconocimiento de otras formas de creer y reconocer lo sagrado desde la singularidad de nuestra América. Un planteo que consideramos puede constituir una instancia sumamente interesante para el conocimiento de la complejidad y transformación de la religiosidad popular latinoamericana. Un fenómeno religioso que ha sido y sigue constituyendo un tema central de mis investigaciones. Muchas gracias.

Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo (1989). “El fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva de la ciencia social”. *CIAS*, a. 38, n° 386, pp. 403-412.
- (2008). “Culture populaire et religion: Approches théoriques de la religiosité populaire au sein des cultures populaires latino-américaines”. *Social Compass*, vol. 3, n° 55, pp. 304-315.
- (coord.) (2022). *Religión, migración e interculturalidad*. Los Polvorines: UNGS.
- Ammerman, Nancy T. (2014). *Sacred stories, spiritual tribes: finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Arnold, Pierre (1985). “Pèlerinages et processions-pouvoir symbolique des classes subalternes”. *Social Compass*, vol. 32, n° 1, pp. 45-56.
- Barrera, Paulo (2003). “Fragmentacao do sagrado Tradicoes na pos-modernidade”. *Teologia en Pos modernidade*, pp. 430-464. San Pablo: Paulinas.
- Boglioni, Pierre (1981). “Pèlerinages et religion populaire: notes d’anthropologie et d’histoire”. En Boglioni, Pierre y Lacroix, Benoît, *Les Pèlerinages au Québec*. Quebec: Presses de l’Université Laval.
- Büntig, Aldo (1968). *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 1 Sociológico*. Buenos Aires: Bonum.
- (1970). *¿Magia, religión o cristianismo?* Buenos Aires: Bonum.
- De la Torre, Renée (2012a). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS.
- (2012b). “La religiosidad popular como ‘entre-medio’ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”. *Civitas*, vol. 12, n° 3, pp. 506-521.
- Durkheim, Émile (1968). *Las formas elementales del fenómeno religioso*. Buenos Aires: Schapire.

- Fernandes, Rubem C. (1986). “‘Religiões populares’. Uma visão parcial da literatura recente”. En ANCOPS, *Bib O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, pp. 238-273. San Pablo: Cortez.
- Fornet Betancourt, Raúl (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya-Yala.
- Forni, Floreal (1983). “Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular”. En AA.VV., *La religiosidad popular en Santiago del Estero*, pp. 37-65. Santiago del Estero: Universidad Católica de Santiago del Estero.
- Frigerio, Alejandro (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión latinoamericana”. *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 12, n° 24, pp. 51-95.
- Houtart, François y Pin, Émile (1965). *The church and the Latin America revolution*. Nueva York: Sheed and Ward.
- Kusch, Rodolfo (1970). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- (1975). *América profunda*. Buenos Aires: Bonum.
- (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- Kudó, Tokihiro (1980). *Práctica religiosa y proyecto histórico, II: Estudio sobre la religiosidad popular en dos barrios de Lima*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, Departamento de Estudios Bartolomé de las Casas.
- Lacroix, Benoît y Boglioni, Pierre (eds.) (1972). *Les religions populaires. Colloque international 1970*. Quebec: Presses de l'Université Laval.
- Levine, Daniel (1992). *Popular voice in Latin America Catholicism*. Princeton: Princeton University Press.

- Maldonado, O. (1969). *Apreciaciones sobre el ante-proyecto para la pesquisa religiosidad popular en América Latina. Proyecto de Pesquisa*. Río de Janeiro: FERES América Latina.
- Martín, Eloísa (2007). "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina". En Carozzi, María J. y Ceriani Cernadas, César (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*, pp. 61-86. Buenos Aires: Biblos.
- Marzal, Manuel (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Massolo, María (1994). "El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa. Perspectivas recientes". En Frigerio, Alejandro y Carozzi, María J. (orgs.), *El estudio científico de la religión*, pp. 101-119. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Maturo, Graciela (1983). *Argentina y la opción por América*. Buenos Aires: Castañeda
- (1989). "Aproximación al sentido religioso de un pensador americano". En Azcuy, Eduardo (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, pp. 77-93. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Pace, Enzo (1987). "New paradigms of popular religion". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, a. 32, n° 64-1, pp. 7-14.
- Parker, Cristian (1995). "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión de las categorías durkheimianas desde América Latina". *Rev. Sociedad y Religión*, n° 13, marzo de 1995, pp. 33-60.
- (2011). "Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad". En Higuera Bonfil, Antonio (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*, pp. 15-41. Coyoacán: La Editorial Manda, RIFREM, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Pin, Emile (1963). *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*. Friburgo: FERES.
- Pollak-Eltz, Angelina (1985). *María Lionza, mito y cultura venezolana*. Caracas: UCAB.

- Rabbia, Hugo H.; Morello, Gustavo; Da Costa, Néstor y Romero, Catalina (comps.) (2019). *La religión como experiencias cotidianas: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, Universidad Católica del Uruguay y Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Sanchis, Pierre (1994). “Pra nao dizer que nao falei de sincretismo”. *Comunicações do ISER*, a. 13, nº 45.
- (1997). *Arraial, la fête d'un peuple. Les pèlerinages populaires au Portugal*. París: Ehess.
- Santamaría, Daniel (1991). “La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina”. En Chapp, María E.; Iglesias, María M.; Pascual, Martín; Roldán, Verónica y Santamaría, Daniel J., *La religiosidad popular en la Argentina*, pp. 9-23. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Salas Astrain, Ricardo (1996). *Lo sagrado y lo humano: para una herméutica de los símbolos religiosos*. San Pablo.
- Semán, Pablo (2001). “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”. *Ciencias Sociales y Religión – Ciências Sociais e religião*, vol. 3, nº 3.
- (2021). *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.
- Soneira, Jorge (1982). “La religión del pueblo y la identidad cultural argentina”. *Iglesia y Sociedad*, nº 6.
- Suárez, Hugo J. (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*. Ciudad de México: IIS-UNAM.
- Zemon Davis, Natalie (1982). “From ‘popular religión’ to religious cultures”. En Ozment, Steven (ed.), *Reformation Europe: a guide to research*, pp. 321-341. San Luis: Center for Reformation Research.

Aldo Rubén Ameigeiras fue designado Profesor Emérito de la UNGS por la Resolución del Consejo Superior N° 8500/22 del 22 de diciembre de 2022. Pronunció su conferencia “La religiosidad popular latinoamericana: debates epistemológicos y planteos interculturales” y recibió el correspondiente diploma en un acto académico público llevado a cabo en la Universidad, el 31 de octubre de 2023.

