

Gustavo Morello

Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica (2020)

Editorial Universidad Católica de Córdoba

Por Felipe Orellana*

El sociólogo de la religión argentino Gustavo Morello (2020) en su libro *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica* sintetiza los resultados de una investigación en tres ciudades de América Latina (Montevideo, Córdoba y Lima). El estudio, con un enfoque teórico enmarcado en la perspectiva de *lived religion* desarrollada en EE.UU. por autoras como Nancy Ammerman (2014, 2020) o Meredith McGuire (2007, 2008), fue realizado por un amplio equipo de profesionales en un trabajo de campo y en coordinación con los académicos Néstor Da Costa, Hugo Rabbia y Catalina Romero. Además, el texto muestra cómo los latinoamericanos de sectores socioeconómicos bajos, de las tres ciudades mencionadas, vivencian la religión en sus vidas cotidianas.

El libro de Morello (2020) constituye un aporte que otorga evidencia actual sobre la práctica religiosa de los latinoamericanos y desafía algunas convenciones establecidas en la sociología de la religión. Por ejemplo, Morello (2020) muestra mediante abundantes testimonios que la práctica religiosa no se limita a la participación en las iglesias; es más, los sujetos entrevistados poseen altares caseros y se comunican con Dios en diferentes escenarios y situaciones: en el ámbito doméstico, en el trabajo, en plazas o en los trayectos realizados en el transporte público. Los sujetos no limitan su interacción con Dios a las instituciones religiosas, sino que la mantienen y reproducen en los lugares

* Chileno. Doctor en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador post-doctoral en el Instituto de Teología y Estudios Religiosos (ITER), Universidad Alberto Hurtado. Santiago, Chile. forellana@uahurtado.cl

donde desarrollan sus vidas día a día. De esta manera, las mediciones tradicionales de la sociología de la religión –que buscan identificar la vida religiosa de las personas por su participación en las iglesias– se muestran insuficientes para comprender la religiosidad de los latinoamericanos, ya que ésta se desarrolla (abundantemente incluso) por fuera o más allá de las iglesias. En otras palabras, ante la encuesta que pregunta por nivel de religiosidad en cuanto a la frecuencia de participación, esta medición cuantitativa se muestra insuficiente, porque los sujetos pueden tener una participación regular escasa en las iglesias (contestar que asisten poco), pero tener una interacción constante con la divinidad fuera de ellas.

Otro rasgo relevante de identificar es el eclecticismo con que los sujetos experimentan lo religioso. La convivencia de elementos católicos con elementos seculares como la tecnología e incluso de otras tradiciones es una constante dentro de los sujetos que participaron del estudio. De esta manera, se diluye de alguna manera la dicotomía clásica de la antropología y sociología de la religión que diferencia claramente el ámbito sagrado de lo profano. Desde el estudio fundacional de Durkheim sobre *las formas elementales de la vida religiosa*, ambas disciplinas han tendido a marcar una división insoslayable entre lo sagrado y lo profano. Sin embargo, el enfoque de la *lived religion* y la investigación de Morello (2020) aquí reseñada nos muestran que en la práctica los sujetos no experimentan la religión en términos antagónicos, según se sitúen en lo sagrado y lo profano. Para entender esto, hay que observar que las instituciones religiosas son un lugar donde se interactúa con la divinidad, pero no el único. De igual modo, la divinidad no es una entidad trascendental distante y lejana inalcanzable para los creyentes latinoamericanos, ya que estos establecen una comunicación con Dios o los espíritus (en el caso de los practicantes de la umbanda) mediante diálogos directos y solicitud de ayuda. La oposición tradicional entre el lugar sagrado (la iglesia) y lo que acontece en otro contexto secular o profano se difumina en la experiencia de los latinoamericanos. La religión no se vivencia solo desde la dimensión institucional, ya que hay un rico universo religioso en la vida cotidiana de los sujetos comunes.

Aquí también adquiere relevancia el análisis de Meredith McGuire (2008) en su libro *Lived religion. Faith and practice in everyday life*,

donde identifica que las distinciones tradicionales, como sagrado/profano o magia/religión, corresponden a elementos teóricos generados en el contexto occidental moderno (fines del s. XIX e inicios del s. XX), pero que no dan cuenta con precisión de la religiosidad en otros contextos o en otras épocas. Por ejemplo, McGuire (2008) muestra cómo en la Europa medieval las personas practicaban una religiosidad en la que se mezclaban elementos religiosos (como la creencia en Dios) con otros con tintes mágicos (amuletos para obtener protección, altares en los cruces de caminos, etc.) de manera a-problemática. En otras palabras, la separación de la religión con la magia es un enfoque que se desarrolla a partir de las reformas protestantes y católicas. Junto a ello, la clara distinción entre lo sagrado y lo profano se comienza a configurar a partir de las recién mencionadas reformas. Todo esto, porque en la religiosidad medieval había varios lugares que permitían conectarse con la divinidad y esta interacción no se limitaba al reducto de la iglesia; es más, la vida cotidiana ofrecía lugares y momentos más directos para vincularse con la divinidad.

El anterior análisis del mundo medieval cobra sentido a raíz de la investigación de Morello (2020), ya que entre los latinoamericanos contemporáneos (así como entre los sujetos del mundo medieval) lo sagrado se experimenta en variados espacios. Los altares caseros y el hecho de que Dios los acompañe en todo momento (no solo en la iglesia) nos muestra cómo la religiosidad de las clases populares de la América Latina contemporánea, y/o la de los campesinos de la Europa del s. XIV, es una que desafía los enfoques sobre la religión que delimitan los espacios sagrados de los profanos o que hacen una clara distinción entre la religión y lo que corresponde al ámbito de la magia. Más allá de los templos o las celebraciones religiosas colectivas, hay un rico mundo de práctica religiosa. Morello (2020) lo identifica en los siguientes términos:

Numerosos estudios registran otras formas de practicar la religión, otras manifestaciones del vínculo emocional con la divinidad, como por ejemplo realizar una promesa, prácticas devocionales relacionadas con entidades espirituales, contactar con otros seres, purificaciones, veneraciones de los muertos, ritos que involucran “energía”, altares caseros, distintas formas de oraciones personales, peregrinaciones, sanaciones, usos de tecnología y redes sociales,

lecturas de distintos textos, consumir programas religioso en la radio o la TV. (p. 157)

Otro argumento acerca de la religiosidad vivida de los latinoamericanos es la constante interacción y/o comunicación con Dios en la que se le concibe como un amigo que muchas veces hace compañía y responde a lo que se le solicita. En este sentido, en un contexto de diferenciación funcional de los sistemas económicos, políticos y/o religiosos, Dios, para los pobres latinoamericanos, es un recurso para lidiar con las consecuencias de la modernidad. Es interesante destacar aquí el argumento durkheimiano (Pickering, 2009) –formulado en una conferencia sobre religión y moral del año 1905-1906 de que las cualidades con las que asociamos la sociedad son aquellas que atribuimos a Dios. De esta manera, existe una divinidad con características de un Dios represivo y castigador en una sociedad primitiva con una fuerte conciencia colectiva y una constante amenaza de ataque por grupos vecinos. En cambio, en una sociedad moderna existe un Dios que hace a todos hermanos, ya que aquí existe un culto al individuo donde se destaca la interacción entre estos y la complementariedad de funciones producto de la división social del trabajo. En este contexto, Morello (2020) identifica a Dios como el interlocutor con el cual los sujetos entrevistados establecen una relación directa y que se expresa en multitud de situaciones y momentos de la vida cotidiana. Sin embargo, esta actitud de relación personal con Dios no es individualista, porque se pide por otros, por las personas queridas y que rodean a los sujetos del estudio (Morello, 2020; 2021). De esta manera, se constata la intersubjetividad de la oración personal y Morello (2020) lo expresa en los siguientes términos:

La relación con el poder suprahumano se encuentra sujeta a la dinámica de cualquier relación humana; cambia, pasa por distintas etapas, puede ganar o perder relevancia según el momento en la vida de la persona (...) Si bien es personal no es una práctica individualista. Vimos que las personas [se] conectan pidiendo por otros. Mayormente rezan por sus seres queridos, por las necesidades de las personas humanas. La conexión, que involucra objetos y cuerpos, y que sucede en la intimidad, no es intimista; está motivada por las relaciones existentes con lo suprahumano y los otros humanos. (p. 188)

Por último, se propone entender el panorama religioso latinoamericano como una “modernidad encantada” debido a la presencia ubicua de Dios en la vida de los sujetos que se expresa tanto a nivel de las instituciones religiosas, en sus vidas cotidianas y en distintos momentos de sus jornadas. Esta omnipresencia permite atribuir el apelativo “encantada” a la modernidad religiosa latinoamericana. También, la “otra lógica” que identifica Cristián Parker (1994; 2019) en la religiosidad popular de la región permitiría sostener que se procede aquí con una racionalidad distinta a la racionalidad europeo-ilustrada y da pie al tinte encantado que sostiene Morello (2020).

Finalmente, hay que destacar el gran trabajo investigativo de Morello (2020) y su equipo que, utilizando recursos teóricos norteamericanos, se aproxima a la religión vivida de los latinoamericanos. En esta región existe abundante investigación sobre temáticas tradicionales, como pentecostalismo, comunidades eclesiales de base (CEB), sincretismo y/o religión popular; sin embargo, el trabajo reseñado aquí constituye un aporte fundamental para entender el panorama religioso latinoamericano con herramientas teóricas contemporáneas. De esta manera, se amplía el espectro de estudio de la religión en América Latina y se invita a investigar más allá de los temas tradicionales.

Referencias

- Ammerman, N. T. (2014). *Sacred stories, spiritual tribes. Finding religion in everyday life*. Oxford University Press.
- Ammerman, N. T. (2020). Rethinking religion: toward a practice approach. *American Journal of Sociology*, 126(1), 6-51. <https://doi.org/10.1086/709779>
- McGuire, M. B. (2007). Sacred place and sacred power: Conceptual boundaries and the marginalization of religious practices. *International Studies in Religion and Society*, 6, 57-77. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.22>
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion. Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- Morello, G. (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- Morello, G. (2021). Nobody prays alone: the practice of prayer among Catholics in three Latin American cities. *International*

Journal of Latin American Religions, 5(2), 265-286. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s41603-021-00144-4>

- Parker, C. (1994). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(4), 229-254. <https://doi.org/10.2307/3541090>
- Parker, C. (2019). Popular religions and multiple modernities: a framework for understanding current religious transformations. *Religions*, 10. <https://doi.org/10.3390/rel10100565>
- Pickering, W. S. F. (2009). *Durkheim's sociology of religion. Themes and theories*. James Clarke & Co.