

(Re)pensando lo religioso en América Latina

#1
Agosto 2023

**Las nuevas lecturas
en América Latina:
La resignificación de
lo religioso en la región**

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Mónica Ulloa-Gómez
Erick Paz González
Mariana Molina Fuentes
Luis Bahamondes
Cristina Mazariegos Herrera
Patricio Oliva
Samantha Leyva Cortés
Nayeli Olivia Amezcua Constandce
Lucero del Carmen Paniagua Barrios
Samantha Leyva Cortés

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Religiones y sociedad.
Tensiones, diversidades
y movilizaciones en
debate**

(Re)pensando lo religioso en América Latina : las nuevas lecturas en América Latina: la resignificación de lo religioso en la región no.1 / Mónica Ulloa Gómez ... [et al.] ; Coordinación general de Mónica Ulloa Gómez ; Erick Adrián Paz González. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-544-1

1. Religiones. 2. América Latina. 3. Identidad de Género. I. Ulloa Gómez, Mónica II. Ulloa Gómez, Mónica, coord. III. Paz González, Erick Adrián, coord.

CDD 301

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Coordinadores del Grupo de Trabajo

Mónica Ulloa Gómez

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad Nacional

Costa Rica

monicaulloag@gmail.com

Erick Adrián Paz González

Universidad Autónoma de la Ciudad de

México

Coordinación Académica

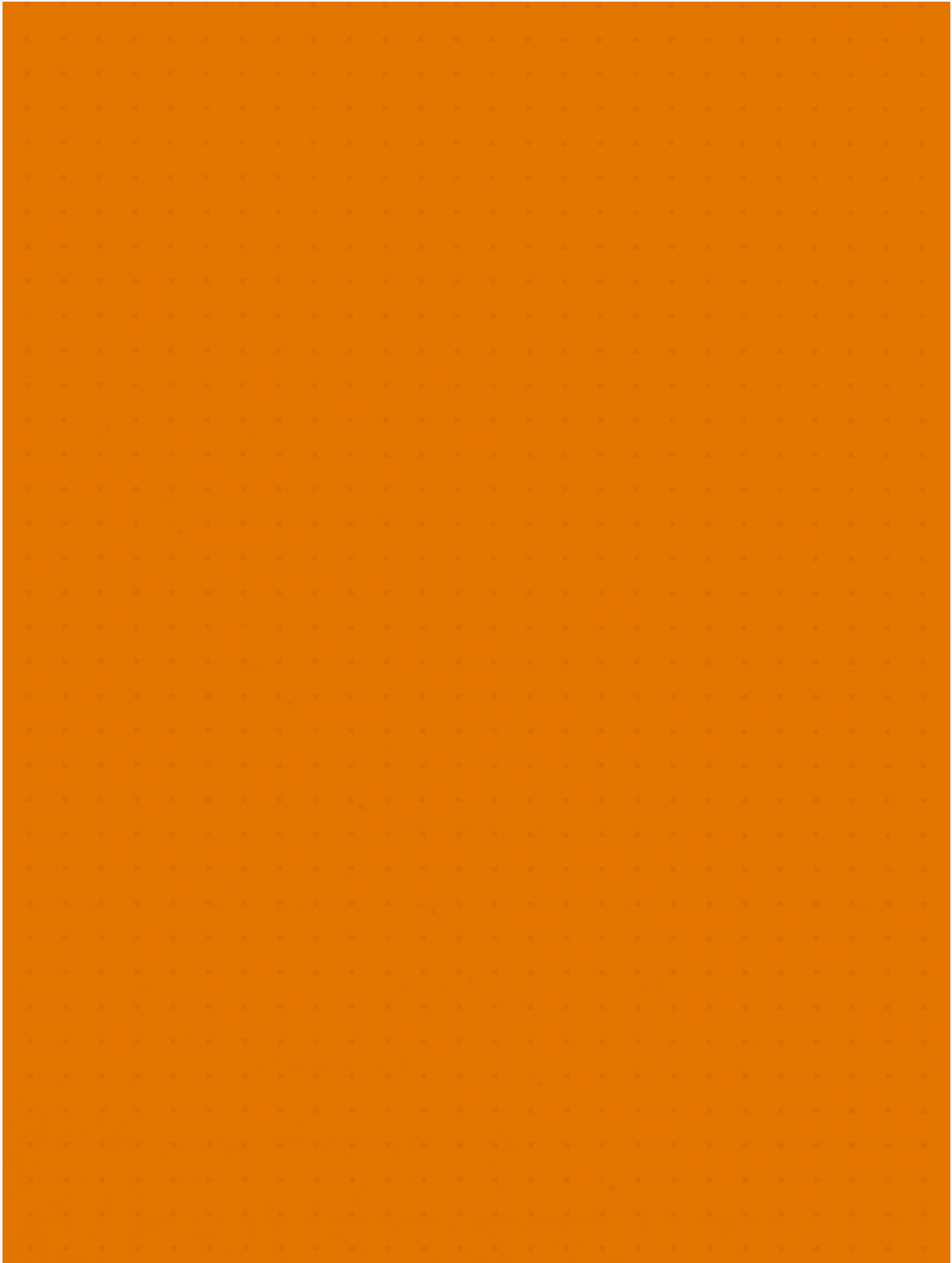
México

eadrianpaz000@gmail.com



Contenido

- 5** Re(pensar) lo religioso en América Latina
Mónica Ulloa-Gómez
Erick Paz González
 - 9** Religión y esfera pública
Mariana Molina Fuentes
Luis Bahamondes
 - 14** Religión, género y diversidades sexo-genéricas
Cristina Mazariegos Herrera
 - 17** El mosaico de lo sagrado. Explorando las intersecciones de religión, comunicación y sociedad en la modernidad líquida
Una presentación del Eje Comunicación y religión
Patricio Oliva Mella
 - 21** Más allá de los sistemas religiosos
Otras aproximaciones a entornos sagrados, espirituales y de creencias
Samantha Leyva
 - 25** Reflexiones sobre lo sagrado secular y su impacto en las nuevas formas de religiosidad
Nayeli Olivia Amezcua
Constandce
 - 32** Las Communitas y las peregrinaciones guadalupanas en Chiapas
Lucero del Carmen Paniagua Barrios
 - 40** Un acercamiento al islam desde México
Breves notas para su estudio
Samantha Leyva Cortés
- 



(Re)pensando lo religioso en América Latina
Número 1 • Agosto 2023



Re(pensar) lo religioso en América Latina

Mónica Ulloa-Gómez*

Erick Paz González**

La sociedad es dinamizante y con ello, toda esfera que le permea se convierte en dinámica. La religión, un ámbito que en muchas ocasiones se ha dejado de lado en el marco de las interpretaciones modernas, contemporáneas y globalizantes para explicar los procesos sociales, no escapa de ello. Contrario a las posturas modernas que vislumbraban el fin de una era religiosa, al menos de una institucional, lo religioso sigue presente en una multiplicidad de estadios de la colectividad humana: a nivel social, cultural, político y hasta económico.

Desde el siglo XIX, diferentes teóricos asociados a la Sociología, Antropología, Teología, Historia y muchas otras disciplinas, encontraron en lo religioso un nicho de análisis, capaz de dar respuesta a una amplia gama de procesos sociales en el mundo occidental. En la actualidad, en pleno

* Historiadora. Magíster Scientiae en Historia Aplicada por la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) Académica de la Sección de Historia de la Cultura de la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica (UCR). Co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Miembro del Centro CLACSO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) ORCID: 0000-0003-4256-558X Correo: monicaulloag@gmail.com

** Doctorando en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Doctorando en Ciencias Políticas y Sociales, orientación Comunicación, por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro en Ciencias Sociales (FLACSO-México), Licenciado en Ciencias de la Comunicación (UNAM) y con estudios de Licenciatura en Creación Literaria (UACM). Co-coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Miembro del Centro CLACSO Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) ORCID: 0000-0001-5526-3244 Correo: eadrianpaz@hotmail.com

apogeo del siglo XXI, el estudio del fenómeno religioso y espiritual sigue abriendo sus líneas de reflexión a la vasta complejidad de redes y tejidos que le conforman, pero ahora con nuevas preguntas y diversas y complejas respuestas.

En esa anchura, se hayan los estudios latinoamericanos que desde hace varias décadas han permitido comprender la realidad espiritual de la región, los cuales nos han impulsado a (re)pensar lo religioso en América Latina. Es por ello que, este Grupo de Trabajo CLACSO se articula en torno a *“Religiones y Sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate”*. El objetivo principal de este Grupo de Trabajo, vigente en el periodo 2023-2025, es analizar y comprender desde un enfoque interdisciplinario, interinstitucional, intergeneracional y horizontal, los cambios y patrones en la diversidad religiosa y espiritual de América Latina, sus convergencias, tensiones, fluctuaciones y bifurcaciones. Resaltando que esta región comparte un pasado histórico, pero que, a su vez, dentro de su extensión corren una variedad de prácticas, rituales y creencias espirituales, que ubican a lo religioso, como una esfera diversificada y compleja.

Para dicho fin, hemos afianzado nuestra reflexión en cuatro dimensiones particulares, resultado de los retos de cara al siglo XXI; la primera de ellas aborda el *cambio religioso* en Latinoamérica, resaltando la diversidad religiosa existente. La región posee dinámicas diferentes entre sí que permiten la existencia de una diversidad de creencias que pueden o no enmarcarse en una institución, que pueden responder a coyunturas, impulsar cambios sociales, pero partícipes de la configuración latinoamericana que nos caracteriza como espacio geográfico, histórico, político, social, cultural y por supuesto, religioso.

En segundo término, *la institucionalización, desinstitucionalización y reinstitucionalización de lo religioso*, continúa profundizando en la diversidad. Somos partidarios de que las creencias no necesariamente se gestan dentro de una institución; pero, al mismo tiempo, las creencias pueden

transformar una parte de la institución que las enmarca. Estos juegos de sentido y de disputa, dan cuenta de prácticas o creencias transformadoras. Ante esta diversidad, entendemos que la institución religiosa puede proveer marcos de interpretación y sentido, pero no son determinantes en las creencias y prácticas de las personas, aunque su incidencia posee múltiples niveles.

Por otro lado, *las propuestas religiosas no hegemónicas*, aluden a aquellas que por diferentes razones no adquieren hegemonía ante otras. Aquí podemos estudiar creencias y prácticas emergentes, coyunturales, disidentes y alternativas en una dimensión espacio temporal, pero que no son así para los creyentes que las viven, las nutren y las posicionan. Para esto, proponemos un énfasis en la perspectiva del creyente, en comprender las vivencias y transformaciones religiosas de quien vive los diversos procesos de fe y espiritualidades.

Por último, *la incidencia de lo religioso en la vida social* nos permite hablar de cómo lo religioso se manifiesta, dialoga y se conflictúa con las diferentes problemáticas sociales de la región. En esto, destaca la migración, la desigualdad, el entorno electoral, los programas y políticas públicas, la configuración del cuerpo, la diversidad sexogenérica, la discriminación por motivos de etnia, de clase y de religión, la defensa y promoción de los Derechos Humanos, las organizaciones de inspiración religiosa, los movimientos sociales, los activismos, la construcción de liderazgos, la mediación cultural, entre tantas más que evidencian de forma explícita e implícita cómo lo religioso se interseca con las diferentes esferas de la vida social.

Todo lo anterior ha sido planteado desde el cambio religioso y su consecuente diversidad, su interacción, cambios, transformaciones y permanencias. Queremos difuminar las limitantes para el trabajo horizontal y que responda a las diferentes realidades, por lo que buscamos poner en común a personas investigadoras de diferentes latitudes y, sobre todo, con diversos niveles de formación académica e involucramiento en

activismos en el entendido que las diferentes miradas y experiencias son necesarias para la investigación. Por esto también nos posicionamos en un abordaje sustentado en la interdisciplinariedad y la complejidad como puntos articuladores. Así, acentuamos la posibilidad de mirar el objeto de estudio desde diferentes aristas, dando por resultado un análisis integral, sustancial y renovador de los fenómenos en estudio.

Para el abordaje de lo religioso, el Grupo de Trabajo ha sido categorizado en cuatro ejes de trabajo: Religión & esfera pública, Religión, género & diversidades sexo-genéricas, Religión & comunicación y Religión & diversidades religiosas, espirituales y de creencias, todos ellos se presentan a continuación a partir de la visión construida entre los miembros que les conforman.



Religión y esfera pública

Mariana Molina Fuentes*

Luis Bahamondes**

Los estudios pioneros sobre el fenómeno religioso auguraban su reclusión al espacio privado, su pérdida de importancia social, y en última instancia su desaparición en las sociedades modernas. Estas nociones sustentaron, además, que el proceso de modernización iría acompañado por la secularización y la laicización; es decir, por la pérdida de centralidad de lo religioso en la organización social y por la autonomía del Estado frente a creencias, normas, y autoridades dogmáticas.

Empíricamente, en cambio, los hechos muestran que dichas tesis estaban equivocadas. En primer lugar, la secularización y el tránsito hacia el Estado laico no siempre marchan al mismo ritmo; en segundo, ninguno de ellos es necesariamente progresivo; en tercero, y quizás más importante, estos pueden expresarse de manera distinta en cada uno de los niveles sociales. Ello implica que, aun con un Estado formalmente laico y tras el desmantelamiento de *una sola religión* como parámetro del acontecer social en el nivel macro, es posible que en algunos microentornos

* Internacionalista. Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Coordinadora del área de capacitaciones de la organización Otros Cruces, y profesora de cátedra en el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Co - coordinadora del Eje “Religión y esfera pública”, del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Correo: mariana.mf@gmail.com

** Doctor en Ciencias de las Religiones (Universidad Complutense de Madrid), Magíster en Ciencias Sociales mención sociología de la modernización (Universidad de Chile). Licenciado en Historia (Universidad de Chile). Académico del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile. Co-coordinador Eje “Religión y esfera pública”, del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Correo: lubahamo@u.uchile.cl

lo religioso o espiritual continúe permeando tanto la actividad política como la social (Molina, 2022). Por otro lado, es visible que lo religioso y lo espiritual continúan presentes en nuestras sociedades en todas las regiones del mundo y que, al igual que estas, se han vuelto crecientemente dinámicas, diversas y complejas.

El caso de América Latina y el Caribe resulta especialmente llamativo, puesto que pone en entredicho las premisas antes citadas. Lo religioso y lo espiritual no sólo no han desaparecido, sino que sus manifestaciones se han diversificado. A las religiones tradicionales, con prácticas y códigos de conducta claramente definidos, se suman ahora otras adscripciones confesionales, identidades cada vez más heterogéneas, y herramientas tecnológicas que trascienden los espacios físicos, entre muchos otros cambios estructurales. En el nivel microsociedad, estas transformaciones se traducen en maneras distintas de creer y de vivir la religiosidad.

A diferencia de los postulados en los primeros estudios sobre la materia, en nuestra región lo religioso y lo espiritual muestran una cara pública y de gran incidencia en los asuntos estatales, así como en la vida cotidiana de los sujetos. Esto último se evidencia en el reporte elaborado por el Pew (2014), en el que se refiere que la mayoría de los países encuestados en la región presenta altas tasas de valoración de la religión en la vida de los sujetos. Aquello se exterioriza tanto en rituales que perviven al avance modernizador, tales como las peregrinaciones y las devociones populares, como en la incidencia que posee lo religioso en espacios escolares, carcelarios, y sanitarios, tan sólo por citar algunos ejemplos.

En este punto vale la pena señalar que lo religioso y lo espiritual no pueden pensarse como homogéneos; la riqueza de sus expresiones se manifiesta también en sus posiciones políticas. En ese sentido, la región alberga agrupaciones tanto progresistas como conservadoras, algunas con visiones seculares y otras con perspectivas integristas. Más allá de las expresiones de religiosidad y espiritualidad en el espacio público, es menester señalar la impronta moral de algunas agrupaciones que,

motivadas por ideales normativos asociados con sus creencias, impulsan un proyecto político y social acorde con ellas.

Así, por ejemplo, las agendas impulsadas por sectores políticos conservadores en la región han encontrado respaldo en agrupaciones religiosas que se oponen al diseño de leyes y políticas públicas incompatibles con sus preceptos morales en torno a la vida, el cuerpo, la familia, y el género. Aquí pueden ubicarse temáticas especialmente polémicas, entre las que destacan el aborto, la eutanasia, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción de menores por parte de parejas no heterosexuales, el reconocimiento de la identidad de género, y la introducción de la educación sexual integral, entre otras.

Para Gutiérrez y Bahamondes (2021) “esta alineación conservadora ha suscitado la reacción de colectivos feministas, movimientos de diversidad sexual, agrupaciones laicistas, entre otros, pues sus discursos e interpelaciones han sido contruidos, sobre la base de una superioridad moral que dictamina con severidad las acciones de los sujetos, basada en principios confesionales particulares” (p. 72).

En ese sentido, la distinción conceptual entre laicidad y secularidad y su análisis a partir de una perspectiva multidimensional, dinámica, y en distintos niveles sociales resulta fundamental para comprender las disputas por el espacio público, así como la complejidad que reviste a lo religioso y lo espiritual en la región.

Contrario a lo que pudiera pensarse, la separación entre Estado e Iglesias no está exenta de conflictos. Ello supone crear nuevos espacios de diálogo con las agrupaciones religiosas y espirituales, y por tanto establecer las condiciones para dicho intercambio: el respeto a las identidades, las creencias y las prácticas religiosas habría de ser igual para todas, y de ninguna manera puede ir en detrimento de los derechos de quienes no comparten sus preceptos morales. En palabras de Casanova (2007) existen dos principios esenciales para resguardarse tanto de las tiranías

religiosas como estatales; a saber, la protección de las minorías religiosas y seculares, así como el acceso igualitario universal, los cuales se encuentran en sintonía con el respeto de los Derechos Humanos. En otras palabras, así como la laicidad del Estado no debe implicar la eliminación de la religión, la religión no debe establecer posiciones de superioridad frente a este, o erigirse con el monopolio de la verdad. En sociedades cada vez más plurales “[...] el respeto y comprensión nacen de un esfuerzo mutuo de conocimiento recíproco” (Cipriani, 2013 :180).

Considerar lo religioso y lo espiritual como una variable de análisis para comprender los procesos de transformación sociocultural en la región resulta indispensable (De la Torre y Semán, 2021), no sólo por la magnitud y poder de las instituciones religiosas y el volumen de adhesión a estas, sino también, porque “[...] sus planteamientos sobre la configuración de la vida colectiva las convierte en elementos fundamentales de la esfera pública de la sociedad civil y en un interlocutor estable de los Estados” (Díaz-Salazar, 2007: 21).

El espacio público está en constante disputa. A diferencia del siglo XIX, cuando ese espacio estuvo marcado por la confrontación o por la negociación entre el Estado y la entonces hegemónica Iglesia Católica, hoy en día intervienen muchos otros actores tanto del espectro religioso y espiritual como del secular. Prueba de ello son las agrupaciones evangélicas; cuya visibilidad en la región es cada vez mayor, el incremento de quienes no se identifican con ninguna religión, sin que ello signifique la pérdida de espiritualidad; y las colectivas feministas y por la diversidad de género, entre otros. Todos ellos constituyen actores relevantes en la búsqueda del fortalecimiento de la democracia y la convivencia en nuestras sociedades. El reto para comprenderlos no es menor, puesto que implica pensar herramientas analíticas sensibles a su complejidad y dinamismo. Por otro lado, entender las expresiones de la disputa por el espacio público en la actualidad es sólo el primer paso para construir un espacio público incluyente, y en el que no se admitan dogmatismos religiosos, espirituales, o seculares.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Casanova, José (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7: 1-20.
- Cipriani, Roberto (2013). La religión en el espacio público. *Revista Cultura y Religión*, 7(2):171-183.
- De la Torre, Reneé. y Semán, Pablo (eds.). (2021). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados - CALAS.
- Díaz-Salazar, Rafael (2007). *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Santillana.
- Gutiérrez, Cristina y Bahamondes, Luis (2021). “Los evangélicos y su participación en la política y la democracia en América Latina: una lectura a partir de los casos de Chile y México”. En Loeza, L. (coord). *Políticas de identidad en el contexto de la crisis de la democracia* (pp. 45-78). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Molina, Mariana (2022) “The need to overcome catholic - centered anticlericalism. Rethinking *laïcité* in Mexico”, *International Journal of Religious Freedom*, Vol. 13, Núm. 1, pp. 95 - 109.
- Pew Research Center (2014). Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region. <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
-



Religión, género y diversidades sexo-genéricas

Cristina Mazariegos Herrera*

El eje: Religión, género y diversidades sexo-genéricas, forma parte del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate, y reúne a un grupo inter y transdisciplinario de investigadorxs y activistas e investigadorxs-activistas formadxs en distintas ramas de las ciencias sociales, humanidades y derechos humanos como la antropología, la historia, la sociología, estudios críticos de género, ciencias políticas, teología, relaciones internacionales, entre otras.

El eje está conformado por Magdalena Milsev (UNLP, Argentina), Amara Martínez Martínez (Universidad de la Ciudad de Nueva York), Enrique Vega-Dávila (Universidad Iberoamericana, México), José Manuel Morán Faúndes (CIJS/CONICET, Argentina), Manuel Teofilo Andrade Lobaco (CIESAS-CDMX, México), René A. Tec-López (Fundación Josías), María Candelaria Sgró Ruata (CIJS/CONICET), Maribel Luna Martínez (Católicas por el Derecho a Decidir, CDD-México), Susana Salazar Chavarría (SEMIR/COLMEX, México), e Hilda María Cristina Mazariegos Herrera (Posdoctorante en el IIA-UNAM, México).

* Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Maestra en Ciencias Antropológicas por la misma institución y Antropóloga social por la Universidad de Guanajuato, Campus León. Co-coordinadora Eje “ Religión, género y diversidades sexo-genéricas”, del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Correo: crisma04@hotmail.com

La coordinación de este eje se ha planteado rotativa, con el propósito de delegar responsabilidades de forma equitativa y así contribuir a nutrir el trabajo colectivo desde el área en la que cada una/o/e se desarrolla. Para este primer periodo Hilda María Cristina Mazariegos Herrera coordina las actividades generales, Maribel Luna y Enrique Vega-Dávila, estarán a cargo de las actividades enfocadas a la difusión de información y contenido.

Quienes integramos este eje, compartimos cuatro objetivos concretos: 1) visibilizar la intersección género y diversidades sexo-genéricas y religiones; 2) problematizar y analizar dicha intersección; 3) comunicar y discutir resultados, retos y propuestas para su abordaje; 4) plantear posibles rutas para contribuir en la lucha por los derechos de las mujeres y las minorías sexo-genéricas que se definen como creyentes.

Caminar por estos cruces no solo trata de un asunto coyuntural sino un compromiso político que se planta en los términos de un quehacer reflexivo en vista del panorama latinoamericano en el que los neo-conservadurismos impactan negativamente en los derechos de las mujeres y las minorías sexogenéricas.

Más allá de las construcciones teóricas complejas a las que nos lleva el análisis de estas intersecciones, nos interesa realizar actividades que vinculen a distintxs actores sociales con el propósito de identificar las problemáticas y necesidades de las poblaciones antes señaladas; enunciar las violencias experimentadas en sus iglesias o comunidades de fe, así como la discriminación que viven fuera de ellas; y conformar equipos de trabajo encaminados al análisis de dichas problemáticas. Para ello planeamos el Coloquio: Propuestas, retos y reflexiones en torno al papel de las mujeres y las diversidades sexogenéricas en lo religioso-espiritual. En este espacio se pretenden desarrollar cuatro líneas temáticas:

1. La participación de las mujeres diversas en contextos religiosos
2. Derechos sexuales y reproductivos

3. Disidencias sexogenéricas religiosas y su papel público en la lucha por los derechos civiles
4. ECOSIG/Terapias de conversión y su impacto socio-emocional

A la par, se realizarán cápsulas de difusión sobre las temáticas discutidas, con el propósito de hacer una pequeña reseña y dejar líneas de reflexión para futuros trabajos de investigación. Como recurso formativo, algunos de los miembros de este eje, pretenden impartir talleres sobre sexualidad, Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS) y aborto. Les invitamos a estar al pendiente de las actividades del Eje: Religión, género y diversidades sexo-genéricas, en próximos meses les compartiremos más información sobre las mismas.



El mosaico de lo sagrado. Explorando las intersecciones de religión, comunicación y sociedad en la modernidad líquida

Una presentación del Eje Comunicación y religión

Patricio Oliva Mella*

El fenómeno contemporáneo ha engendrado una diversidad sin precedentes en el ámbito religioso. Las variadas creencias y tradiciones se entrelazan, formando un mosaico de perspectivas que pone de manifiesto la riqueza y complejidad de este tipo de pensamiento. En medio de esta heterogeneidad, se pueden distinguir corrientes particulares que ocupan espacios sociales específicos y se manifiestan en una variedad de contextos y formas de vida. Sin embargo, es crucial entender que la religión no opera en un vacío sociocultural; de hecho, está intrínsecamente vinculada a los medios de comunicación. Esta relación no es estática, sino que ha experimentado transformaciones significativas a lo largo del tiempo,

* Sociólogo. Magister en Complejidad Social (Universidad de Chile) Magister en Epidemiología Clínica (Ufro) Magister en Complejidad Social (U de Chile) Actualmente es doctorando en Sociología en la Universidad Autónoma de Barcelona. Trabaja en la Universidad del Desarrollo, Chile. Coordinador del Eje “Religión y comunicación”, del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. ORCID: 0000-0002-2319-3840. Correo: patricioolivamella@gmail.com

mediada tanto por canales de comunicación tradicionales como por tecnologías emergentes.

La invención de la imprenta en el siglo XV, atribuida a Johannes Gutenberg, marcó un hito significativo en la intersección de la religión y la comunicación. Esta tecnología permitió la producción y distribución masiva de textos religiosos, lo que originó una transformación drástica en la manera en que las ideas religiosas se comunicaban y se consumían. Este cambio no sólo tuvo un impacto social considerable, sino que también facilitó la democratización del conocimiento al proporcionar un mayor acceso a los textos religiosos y permitir su interpretación autónoma.

Desde entonces, cada avance en la tecnología de la comunicación ha sido adoptado y adaptado por las instituciones religiosas de formas diversas, dependiendo de su estructura interna y de su relación con su entorno comunicativo. Durante el siglo XX, por ejemplo, la radio y la televisión se convirtieron en medios cruciales para la difusión de mensajes religiosos. Estos medios permitieron la transmisión de ceremonias religiosas a distancia y la creación de programas específicamente religiosos que llegaban a audiencias masivas. Esta tendencia condujo a la formación de imperios comunicativos con un profundo impacto social, que se manifestó en la convocatoria de eventos presenciales y a distancia, así como en la generación de diversas obras sociales.

En la emergente era digital, la intersección de la religión y la comunicación ha experimentado una transformación significativa. Algunas tradiciones religiosas han mostrado una notable propensión hacia la integración tecnológica, incorporándola tanto en sus prácticas rituales como en sus estrategias de difusión. Sin embargo, incluso en aquellos sectores religiosos donde la adopción institucionalizada de tecnología es limitada o expresamente rechazada, es observable que los adherentes individuales frecuentemente la incorporan de manera no oficial. Esta tendencia es evidente en fenómenos tales como el aumento de la popularidad de grupos de estudio bíblico en línea, la prevalencia de aplicaciones de

meditación fundamentadas en diversas tradiciones espirituales y la proliferación de foros de debate religioso en plataformas digitales.

La naturaleza compleja y dinámica de este escenario es notable. Existen diversos canales de comunicación que socializan información religiosa, a menudo superponiendo contenido contradictorio. En este contexto, las instituciones religiosas deben luchar para mantener su hegemonía comunicativa, especialmente en el entorno digital. La penetración de estas formas de comunicación se ve potenciada por la aparición de hardware avanzado y su ergonomía; en particular, los teléfonos inteligentes facilitan el acceso a la información, liberándola de las restricciones de tiempo y espacio. Como resultado, el concepto de “eje del mundo”, inherente a un espacio sagrado, pierde su concepción original y adquiere una posición relativa e interpretable. A medida que las tecnologías de comunicación continúan evolucionando, las formas en que se comunica y practica la religión también están en un estado de cambio constante. Este es un escenario en el que el pasado y el futuro, lo tradicional y lo emergente, convergen y se entrelazan de maneras imprevistas y fascinantes.

El panorama sociocultural contemporáneo nos arroja un desafío de dimensiones significativas: el de descifrar cómo los procesos actuales de comunicación social, cuando se circunscriben dentro del ámbito religioso, están dando forma a una realidad que se halla en constante transformación. En este escenario, el universo simbólico religioso, el cual en tiempos anteriores podría haber permanecido inmutable durante un lapso prolongado, ahora se impregna y se extiende hacia otros sistemas sociales. Este fenómeno está creando puntos de convergencia que permiten una interrelación de conocimientos. Aunque estos puntos de convergencia enriquecen la discusión en el ámbito religioso, también la encaminan por rutas intrincadas cuyo curso es, en gran medida, impredecible.

Como eje de trabajo, Religión y Comunicación, se enfoca en la exploración y análisis de la intersección entre la comunicación y los procesos religiosos. Adoptamos un enfoque analítico amplio, que se caracteriza

por su énfasis en el diálogo y el análisis horizontal, en lugar de imponer una única perspectiva. Este enfoque nos permite abordar un amplio espectro de escenarios, que incluyen desde comunidades religiosas que adoptan la tecnología hasta aquellas que muestran resistencia, así como de tradiciones religiosas establecidas hasta movimientos espirituales emergentes.

Buscamos profundizar en nuestra comprensión de cómo estos múltiples actores, tanto humanos como no humanos, interactúan y dan forma a este paisaje social en perpetua metamorfosis. No se trata simplemente de un estudio pasivo, sino de una misión para generar un ambiente académico en el que se pueda investigar profundamente sobre la religión y su mediación a través de la comunicación. Dicha comunicación no se limita a las formas tradicionales, sino que se extiende también a las esferas digitales contemporáneas, abarcando así una amplia gama de prácticas y procesos comunicativos.

Más aún, buscamos ir más allá de la mera investigación; nuestro objetivo es también crear oportunidades para la socialización de nuestros hallazgos. Creemos en la importancia de generar espacios de difusión y diálogo donde la información pueda ser compartida y discutida. En última instancia, aspiramos a que este intercambio de conocimientos pueda enriquecer tanto a la comunidad académica como a la sociedad en su conjunto, ayudando a todos a entender mejor los intrincados procesos que moldean nuestro mundo.



Más allá de los sistemas religiosos

Otras aproximaciones a entornos sagrados, espirituales y de creencias

Samantha Leyva*

Mucho se ha reflexionado sobre los sistemas religiosos y las distintas formas de pensar lo sagrado, razón por la cual retomo el cuestionamiento de Marc Augé (1993) ¿Existen puntos de convergencia entre las diversas formas del hecho religioso?

En primer lugar, es necesario ampliar la categoría religión, ya que las experiencias pueden ser religiosas, sagradas espirituales o de creencias y comprenden una gran variedad de esquemas de percepción, sentido, así como también de acción, por lo cual, ahora se hace necesario cuestionar la imposición del concepto “religión” sobre otras sabidurías, cosmovisiones, modos de vida y universos simbólicos, por mencionar algunos conceptos (Prado, 2018, pág. 119).

* Licenciada en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Maestra y Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es miembro de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE) Coordinadora del Eje “Diversidades religiosas, espirituales y de creencias”, del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. ORCID: 0000-0003-4793-4698 Correo: samanthaleyva@gmail.com

Es justo aquí donde estriba la pertinencia del eje *Diversidades religiosas, espirituales y de creencias*, el cual tiene como objetivo generar diálogos y reflexiones alrededor de la complejidad de los hechos religiosos, sagrados o espirituales, tomando como punto de partida a lxs practicantes. Así también, las discusiones planteadas al interior de este espacio de trabajo tratan de reflexionar y dialogar desde distintas posiciones teóricas y sistemas de pensamiento *lo religioso, lo sagrado y lo espiritual* desde las prácticas, dinámicas, tensiones y convergencias que atraviesan a las personas creyentes, como pueden ser el género, el entorno geográfico, la etnia o las movilidades, entre otras.

Si bien es cierto, los textos clásicos de la sociología, la antropología y la historia de las religiones son textos desde un punto de vista occidental y una lógica cristianocéntrica y ecclesiocéntrica (Gutiérrez, 2010) que han jerarquizado los discursos ajenos y desconocidos como “supersticiosos” (Augé, 1993) y alejados de la contemporaneidad europea. Por esta razón, en el eje no sólo se presentan críticas de la literatura clásica, sino también, a partir de (re)visitar estas categorías se proponen planteamientos desde y para América Latina alejados de la cosificación, las explicaciones parciales y descontextualizadas, es decir, las aportaciones emanadas de este espacio analizan los fenómenos en acción, ya sean prácticas religiosas, sagradas, espirituales o creencias.

La pluralidad de visiones e intereses deja de manifiesto los diálogos interdisciplinarios e interreligiosos, además de los paralelismos que se pueden encontrar en las dinámicas analizadas, las cuales van desde la Santa Muerte, las cosmovisiones indígenas, religiosidades populares, tanto en entornos urbanos como rurales, además de acercamientos a ceremonias rituales, milagros, magia, espiritualidades contemporáneas, neopaganismos y tradiciones esotéricas occidentales.

En este tenor, es imposible ignorar la presencia católica y el resultado de la convivencia en los contextos locales, teniendo como resultado manifestaciones particulares, pero fomentando un anclaje ideológico con la

institución tradicional. Tal es el caso de los pentecostalismos, los protestantismos, las iglesias ortodoxas y orientales o el caso del islam.

Así también, un tema poco estudiado por la antropología, la historia y la arquitectura, es cómo a partir de los usos del cuerpo se habitan los espacios sagrados, es decir, no es sólo el acercamiento a la edificación, sino más bien, es resaltar la relevancia de las experiencias corporal y emocional, ya que es donde se articulan las dimensiones cultural y biológica (Douglas, 1972).

De tal forma, la plasticidad de este eje permite también el acercamiento a las juventudes y la forma en la cual se relacionan con lo religioso, lo sagrado o lo espiritual, además, es preciso generar discusiones acerca de la laicidad, el secularismo y la estrecha relación de estas dinámicas con la política.

Como parte de una reflexión final, si se retoma la pregunta inicial acerca de las convergencias del hecho religioso, sagrado, espiritual o de creencias, es posible decir que la coincidencia es la idea de sentido (Augé, 1993) es decir, las prácticas son resultado de un ejercicio simbólico, por lo tanto, las personas tienen la capacidad de simbolizar, significar así como de representar, para producir un imaginario materializado, ya sea en mitos, arte o pensamiento religioso, sagrado, espiritual y creencias (Solares, 2010; 2018). Cada uno de estos sistemas o pensamientos expresan el imaginario simbólico (Durand, 2007) de los practicantes en la cotidianidad, lo que permite desarrollar la idea de comunidad y la construcción social (Berger y Luckmann, 2001) de una determinada realidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, Javier (2021). Religiones, teologías y colonialidad: hacia la decolonización de los estudios académicos de las religiones y

- las teologías. *Revista de Estudios Sociales*, 77, pp. 75-92.
- Augé, Marc (1993). *El genio del paganismo*. Muchnik Editores.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.
- Durand, Gilbert (2007). *La imaginación simbólica*. Amorrortu editores.
- Douglas, Mary (1972). Deciphering a Meal. *Daedalus*. 101 (1), pp. 61-81. www.jstor.org/stable/20024058
- Gutiérrez, Daniel (2010). *Religiones y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. El Colegio Mexiquense.
- Gutiérrez, Daniel (2006). El eclesiocentrismo de las definiciones clásicas de la religión: hacia una sociología de las creencias. *Artículos y ensayos de sociología rural*, 11 (21), pp.7-29.
- Prado, Abdennur (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal.
- Smith, Wilfred Cantwell (2005). *El sentido y el fin de la religión*. Kairós.
- Solares, Blanca (2010). Gilbert Durand. Imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. LVI (211), pp.13-24.<http://www.redalyc.org/pdf/421/42119256002.pdf>.
- Solares, Blanca (2018). *Gilbert Durand, escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario*. Siglo XXI/Anthropos.





Reflexiones sobre lo sagrado secular y su impacto en las nuevas formas de religiosidad

Nayeli Olivia Amezcua Constandce*

Desde hace algunas décadas los estudiosos de las religiones han sido partícipes de un debate relativo a una de las categorías centrales del fenómeno religioso, la de lo sagrado. Si bien se trata de una cuestión abordada desde los inicios del estudio académico de las religiones, con autores como Émile Durkheim o Rudolf Otto, las propuestas recientes se han centrado en los cambios que implica la concepción de lo sagrado en un mundo que se encuentra muy lejos del ideal de la Modernidad, con su confianza casi ciega en la ciencia como guía de la humanidad hacia el progreso y con la convicción de que el pensamiento científico eliminaría por completo al pensamiento religioso, considerado como “primitivo”. En este mundo que supuestamente se encaminaba a la desaparición de la religión, han surgido, cada vez con más ímpetu, sistemas religiosos cuyas características han implicado un esfuerzo de comprensión por parte de historiadores, antropólogos, sociólogos y demás estudiosos de las religiones, ya que las categorías desarrolladas durante al menos cien años en diversas disciplinas no han sido suficientes para analizar a los llamados

* Nayeli Olivia Amezcua Constandce. Historiadora. Dra. en Historia y Etnohistoria por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Jefa del posgrado en Ciencias Antropológicas, ENAH. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Correo: ichsekirei@hotmail.com y nayeliolivia.amezcua@enah.edu.mx

Movimientos Religiosos Contemporáneos o a los Nuevos Movimientos Religiosos, así como a las diversas agrupaciones enmarcadas dentro de la *New Age*. A partir de dichos esfuerzos, se ha planteado que nos encontramos o bien ante un retorno de lo sagrado o bien ante transformaciones en relación a su concepción o a su experiencia. Teniendo esto en consideración, me gustaría plantear aquí algunas reflexiones que pudieran coadyuvar en el debate relativo a las nuevas formas de vivir la religión, pero de manera particular en relación al problema que implica el hecho de que en las últimas décadas la línea que divide a lo religioso de lo no religioso, a lo sagrado de lo profano, es cada vez menos nítida.

Es necesario precisar, en primer lugar, que lo sagrado se ha considerado la categoría central de la religión al ser uno de los elementos en torno al cual han girado algunas de las definiciones de religión desarrolladas por diversos autores. Para Durkheim (2014), existe una clasificación de todo lo existente en dos categorías opuestas (lo sagrado y lo profano), cuyas relaciones se norman a partir de prohibiciones, cuya función es proteger y aislar a todo lo perteneciente a lo sagrado. Por su parte, Mircea Eliade (1998) explica que para el hombre religioso lo sagrado es lo real por excelencia, aquello que se muestra en el mundo de lo cotidiano mediante hierofanías. Así, los seres divinos se presentan ante el hombre en manifestaciones como pueden ser las apariciones marianas, mientras que el tiempo sagrado se inserta en el tiempo profano en los festivales religiosos. No obstante, a lo largo del siglo XX, autores como Roger Callois (2013) han planteado que lo sagrado no es exclusivo de la religión. En lenguaje común es normal escuchar expresiones como “mi trabajo es sagrado” o “mi familia es sagrada”. Sin duda, esas locuciones no se remiten a un carácter “divino” del trabajo o de la familia. ¿Qué implica, entonces, la sacralidad más allá de lo religioso?

El mismo Callois nos dice que lo sagrado es “lo que provoca respeto, temor y confianza, infunde fuerza, pero compromete la existencia, lo que separa al hombre de sus semejantes, lo aleja de las preocupaciones vulgares, le hace salvar los obstáculos o los peligros que contienen a los otros

y le introduce en un mundo severo del que se alejan instintivamente sufriendo a la vez su atracción” (2013: 145). Plantea, además, que lo sagrado nos remite a aquello por lo que estamos dispuestos a consagrar lo mejor de nosotros y por lo que también nos sacrificaríamos:

Entonces es sagrado el ser, la cosa o la noción por la cual el hombre interrumpe toda su conducta, lo que no consciente en discutir, ni permite que sea objeto de burlas ni bromas, lo que no renegaría ni traicionaría a ningún precio: para el apasionado es la mujer a quien ama; para el artista o el sabio, la obra que persigue; para el avaro, el oro que acumula; para el patriota, el bien del Estado, la salvación del país, la defensa del territorio... Es absolutamente imposible distinguir esas actitudes de otro modo que no sea por su aplicación, de la del creyente frente a su fe: exigen la misma abnegación, suponen el mismo compromiso incondicional de la persona, el mismo ascetismo, igual espíritu de sacrificio. (Callois, 2013: 142)

Podemos ver que aparecen aquí algunas nociones particulares manejadas en el ámbito de lo religioso, como la de consagrar y la de sacrificio, pero ya no referidas a una práctica religiosa. En ese mismo sentido, Carlos Lema Añón (2009) ha propuesto algunos elementos para una definición de lo sagrado más allá de lo religioso, aplicable incluso a un ámbito jurídico, en el que es común escuchar argumentos relativos a la sacralidad de la vida o incluso de la propiedad privada. Este autor plantea que lo sagrado puede tener dos definiciones: una objetiva/ descriptiva y una subjetiva/ prescriptiva. En la primera lo sagrado es sagrado porque posee algo que justamente lo describe como tal, es decir, el objeto o la entidad es sagrada (podríamos hablar aquí de las divinidades de distintas religiones). En la segunda definición el objeto se trata *como si lo fuera*, lo que implica que hay un juicio de valor, no de hecho, o sea, si bien puede ser que no se garantice su sacralidad como un hecho, se considera que debería ser tratado como tal. Lema propone los siguientes principios como característicos de lo sagrado, considerando precisamente una definición subjetiva:

- Inviolabilidad: implica su no destrucción o daño, así como la idea de que la persona o el objeto tienen cierta resistencia a perder su estatus de sagrado. Podemos pensar, por ejemplo, en el caso de las banderas en algunos países, en donde encontramos incluso relatos referentes a su rescate cuando ha estado en peligro de ser “mancillada”.
- No contingencia, en el sentido de que no es que consideremos a ese algo como sagrado sólo de manera temporal, no es sagrado sólo aquí y ahora, sino independientemente del paso del tiempo. Un ejemplo serían los vestigios de civilizaciones antiguas, como las pirámides o lo que se considera precisamente patrimonio histórico de una comunidad o incluso de la humanidad.
- Valor intrínseco no incremental o conservación: no hay un valor instrumental específico, el valor que se le dio en un momento dado no aumenta, se conserva, y en ese sentido se dice que no tiene precio. Podemos pensar aquí en un objeto que haya pertenecido a un ser querido y cuyo valor se vincula a elementos de carácter emocional.
- No es objeto de mercantilización: dado que el valor de lo sagrado no es instrumental, no tiene precio y no puede ser vendido o comprado.

A partir de estas consideraciones podemos plantear entonces que así como tenemos lo sagrado religioso, constituyendo una realidad particular vinculada a entidades, espacios, tiempos y objetos que pueden manifestarse en el mundo cotidiano del hombre y en su ámbito profano, tenemos también lo que podemos denominar sagrado secular, en referencia a aquello que cumple con lo especificado en los planteamientos de Callois y de Lema Añón, pero ubicado en el ámbito del mundo secular. No tenemos aquí el espacio para profundizar en el debate relativo al término mismo de secularización, pero para los fines que aquí interesan podemos definir a lo secular partiendo de su etimología (*seculorum*), que nos remite a lo finito y temporal, lo que tiene un término. De esta manera,

mientras lo sagrado religioso haría referencia a lo divino/ eterno o atemporal, lo sagrado secular nos remite a lo humano/ temporal.

Esto sagrado secular puede tener diversas formas, más complejas que la mera mención de la sacralidad o de la familia. Por un lado, podemos hablar de lo sagrado secular estatal. Si bien en el proceso de secularización que conllevó la Modernidad, el Estado buscó eliminar la influencia de lo religioso en esferas como la de lo político y la de lo económico, así como sustituir una cosmovisión mágico- religiosa por una laica- científica, en dicho proceso el mismo Estado retomó la estructura de lo sagrado para conformar una suerte de religiosidad estatal, que se ha llegado a denominar religión civil, en la que elementos como la bandera y el himno nacional sustituyeron a los símbolos religiosos, mientras los santos del cristianismo eran cambiados por los héroes de las distintas historias nacionales que se conformaron a manera de discursos mitológicos. Esto sagrado secular estatal estuvo presente de manera particular durante el régimen nazi en Alemania, pero se mantiene hasta el día de hoy, manifestado en la visión de políticos concebidos como mesías, respaldados por una entidad divina y enfrentados a un enemigo al que se acusa de demoniaco, o bien en la lealtad a determinado partido político, concebido como una entidad sagrada por la cual los militantes están dispuestos a sacrificarse.

Además de la política sacralizada, encontramos una serie de movimientos sociales en los que también es posible observar la presencia de lo sagrado secular. Algunos grupos ecologistas plantean, por ejemplo, la sacralidad de los árboles y la necesidad de la defensa de los bosques, discurso que llega a tener coincidencias con la rama ecologista de la *New Age*, que concibe a los árboles como seres sagrados poseedores de un conocimiento ancestral al cual es posible acceder a través de un curso de especialización. Pero encontramos también la presencia de lo sagrado religioso en ámbitos como la industria del entretenimiento. Árboles sagrados, templos escondidos o libros mágicos son elementos comunes de películas y series de televisión que mantienen latente en la cultura un imaginario relativo a prácticas mágico- religiosas cuya presencia

constante en los medios de comunicación podría ser un aliciente para que las nuevas generaciones se acerquen a movimientos religiosos contemporáneos como la *Wicca* o las diversas formas de neopaganismo.

Si consideramos que uno de los elementos característicos de la religiosidad en las últimas décadas es la búsqueda del contacto directo con lo sagrado, sin la mediación de especialistas religiosos o sacerdotes que limiten su experiencia, la sacralización de la realidad cotidiana se presenta entonces como una cuestión relevante merecedora de análisis: al desencantamiento del mundo planteado por Weber le sigue un reencantamiento que implica la búsqueda de experimentar lo sagrado a través de imágenes de santos que lloran, de vírgenes que se aparecen en las paredes, de aguas milagrosas que curan cualquier enfermedad, de amuletos que protegen de todo mal, de mesías que nos traerán el paraíso en las próximas elecciones o de libros de hechizos de las películas juveniles de moda.

Más allá de todo lo que podría plantearse al respecto, uno de los problemas que implica esta sacralización de la realidad radica en las consecuencias sobre los mismos sistemas religiosos. Si, como hemos visto, lo sagrado es la categoría central de la religión, ¿qué le queda ahora que todo puede sacralizarse? Por un lado, podemos plantear que los llamados Nuevos Movimientos Religiosos pueden tener su explicación en esta necesidad de experiencia directa de lo sagrado, ofreciendo a los creyentes experiencias acordes a sus búsquedas específicas, propiciando que en una misma cosmovisión se integren los elementos de lo sagrado secular y de lo sagrado religioso al mismo nivel, razón por la cual los límites entre lo que es religión y lo que no es se desdibujan. Pero si existe una variedad de objetos, ideas, personas o entidades susceptibles de ser sacralizadas, la religión, como un sistema organizado en torno a una realidad considerada como sagrada, está en riesgo de desaparecer si sus normas no se adaptan al contexto actual y no satisfacen la búsqueda de sus fieles, quienes pueden optar por considerarse practicantes de “una forma de vida”, de una “filosofía” o de cierta “espiritualidad”, pero no adscritos a una religión.

Podríamos pensar que aquello que no logró el proceso de secularización, paradójicamente, será llevado a cabo por la sacralización de lo secular, al menos en parte. No obstante, queda una reflexión más al respecto. Timothy Fitzgerald (2000) ha planteado que aquello que llamamos religión, y más aún, lo que consideramos como especialización en “estudios sobre religión” no son otra cosa sino mera ideología occidental, que ha buscado aplicar categorías extranjeras a las sociedades colonizadas asimilando sus creencias y sus prácticas a las de Occidente. Así, hablamos de shintō, de budismo o de religión nórdica o de religión maya en relación a una serie de “sistemas” desarrollados en culturas que en ocasiones ni siquiera tiene en su lengua una palabra equivalente a la de religión. En ese sentido, tal vez lo que desde Occidente percibimos como una sacralización de lo secular, como un retorno de lo sagrado o como el uso de los símbolos y de los rituales religiosos en un ámbito “profano” es en realidad la manera en que sociedades no occidentales durante siglos han percibido y organizado su realidad. Por lo tanto, antes de abordar aquello que nos parece una transformación en la manera de experimentar la religiosidad, tal vez deberíamos primero partir de una seria y profunda revisión de los conceptos que hemos manejado desde la academia y que a veces pareciera que ya damos por supuestos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Callois, Roger (2013). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile (2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza editorial.

Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.

Fitzgerald, Timothy (2000). *La ideología de los estudios religiosos*. Madrid: Mínimo Tránsito.

Lema, Carlos (2009). Para un concepto secular de lo sagrado: la institución de lo sagrado como tarea democrática, en *Derechos y libertades*. No. 20, época II.



Las Communitas y las peregrinaciones guadalupanas en Chiapas

Lucero del Carmen Paniagua Barrios*

Resumen

Las peregrinaciones guadalupanas con antorchas¹ se han convertido en los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI en manifestaciones contemporáneas para expresar diversas formas de religiosidad católica que se presentan en Chiapas, México.

La peregrinación para efectos de esta aproximación es entendida como un *rito de paso* (Van Gennep, 2008) que es realizado y vivenciado con el cuerpo físico de los devotos. Éste como sujeto ritual camina e *implora con los pies*, vive una serie de experiencias que generan sentimientos de compasión, de piedad, y por qué no decirlo de un entusiasmo peculiar

- * Doctora en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Maestra en Ciencias Sociales con opción en Estudios Fronterizos, por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas. Actualmente realizando una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS - SURESTE). Miembro de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE) Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. ORCID: http://orcid.org/0009_0002_5212_9714 Correo: paniagualucero@hotmail.com

1 Ver (Paniagua 2019 a y b).

dentro de ambientes de la *communitas* (Turner, 1988). En esta expresión religiosa se expresa una constante ritualidad vinculada con peregrinaciones que realizan los devotos católicos a distintas imágenes religiosas², como ha llegado a ser la celebración guadalupana en México. Estos grupos como sujetos rituales llevan a cabo oraciones, peregrinaciones, procesiones, devociones, mandas, ofrendas, danzas y ornatos en diferentes sitios sagrados. Para el caso de las peregrinaciones con antorcha, los peregrinos se movilizan a través de una carrera en relevos o en ocasiones caminando, en bicicleta o motocicleta. Estos grupos se desplazan por caminos encontrando ermitas, santuarios, iglesias y otros lugares significativos para el fervor guadalupano, con la finalidad de solicitar, agradecer, suplicar y descargar sus penas o culpabilidades emocionales.

Se entiende a la peregrinación como fenómeno en sí, es un complejo ritual de carácter voluntario que se genera en un ambiente de sacralidad y profanidad (Durkheim, 2000) en donde los participantes viven de manera individual y en conjunto, una serie de experiencias que cada persona asume desde sus realidades y necesidades individuales.

Un abordaje teórico entender las peregrinaciones

La peregrinación es una de las expresiones católicas dentro del guadalupanismo, por lo que resulta conveniente tratar bajo términos conceptuales que ayuden a su comprensión, como un fenómeno sagrado que logra

- 2 Es imposible determinar la diversidad de peregrinaciones que se realizan en el país. Como un ejemplo están las del centro de México, que tienen una larga historia de práctica ritual. Como menciona Guadalupe Sánchez: “Los habitantes de algunos barrios como Santo Tomás, Santa Apolonia y San Simón Pochtlan acuden al santuario de Chalma en diferentes fechas. Otras peregrinaciones relevantes que podríamos mencionar, es la que reúne a los habitantes de los pueblos de San Miguel Amantla, San Juan Tlihuaca, San Lorenzo Tlaltenango (que actualmente pertenece a Naucalpan, Estado de México) y la Villa de Azcapotzalco, para ir a pie anualmente desde 1936 al santuario de Los Remedios, también conocido como Totoltepec, localizado en Naucalpan, Estado de México, en honor a la virgen de Los Remedios, tal como lo hace la comunidad de Santiago Ahuizotla desde 1837 pero en distinta época del año (Sánchez, 2011:23 - 24).

ligar a personas de distintas realidades e intereses, y que en un momento determinado del año se convierten en conglomerados que comparten peregrinar a los santuarios marianos o de Cristo.

Peregrinos corriendo por las carreteras portando la bandera mexicana



Fuente: Trabajo de campo en S.C.L.C. 2016.

El abordaje de estas peregrinaciones puede ser desde distintos enfoques como sería: el religioso, el deportivo, el turístico³, entre otros; por lo que

- 3 Así María Zielina (2013), examina una práctica de turismo religioso al Santuario de San Lázaro de Cuba, donde reflexiona acerca de las oportunidades y limitaciones que les otorga visitar al “Santuario Nacional” a los habitantes del lugar, al clero, al gobierno y a las personas que se identifican con el santo. Por otro lado, Rogelio Martínez analiza en Los Altos de Jalisco, un producto turístico al estilo del Camino de Santiago en España. (Martínez, 2013).

debido a la peculiaridad de las peregrinaciones se incorporan y se crea un universo de simbolismos que sólo se explican y se entienden en el momento mismo de la práctica ritual, como es el caso de la caminata o el viaje hacia lo sagrado. Hecho que remonta a pensar que estas expresiones contemporáneas pueden ser concebidas en relación con aquella añeja tradición católica de conquista de “la tierra santa” o a otras peregrinaciones como la de Santiago de Compostela en España, por mencionar algunas. Esta representación es un momento de búsqueda y de encuentro del sujeto en sí mismo (peregrino) para expiar sus culpas, lograr sus fines o para mejora personal en su vida cotidiana. Para esto Haydee Quiroz (2000) define a la peregrinación como ese viaje a un sitio sagrado en donde el principal motivo es la “caridad”, que puede ser meritoria y satisfactoria; construida por -una manda- o en cumplimiento de una expiación impuesta por alguna autoridad religiosa o propiciada desde el interés de cada persona.

Las prácticas rituales que se presentan al interior de las peregrinaciones con antorcha las interpreto como parte sustancial del *rito de paso*, en el sentido de Van Gennep (2008) que plantea que este rito está conformado por una serie de secuencias ceremoniales compuesto principalmente por tres momentos. Por un lado, los ritos de separación (*preliminal*), seguido de ritos de margen (*liminal*) y los ritos de agregación (*posliminal*) que son parte de un mismo sistema ritual. En esta distinción, los ritos de separación se observan en ceremonias fúnebres; los de agregación, entendidos en rituales como el matrimonio, quince años, bautizos; y en cuanto a los ritos de margen se encuentran en un embarazo, iniciación o adopción a un nuevo grupo. Este esquema de *ritos de paso* que sugiere Van Gennep (2008) se clasifica teóricamente en ritos donde existe la noción de lo sagrado y lo profano, El sujeto ritual vive y convive en ambos espacios a lo largo de su vida cotidiana, aunque en la práctica tales cambios de estado o de un nivel a otro, no perjudica la vida social e individual debido precisamente a que éstos mantienen el equilibrio de las sociedades.

Partiendo del sentido de la propuesta de Van Gennep (2008), durante la peregrinación se encuentran las tres categorías que plantea debido a que “al partir [del lugar de origen] hay ritos de separación al llegar al santuario, ritos especiales de peregrinación, incluyendo, entre otros, ritos de agregación a lo divino... luego, ritos de separación del santuario y ritos de regreso a la vida social, general y familiar” (pág. 254), ya que es el momento en que el sujeto ritual se encuentra en un espacio *liminal* que lo determina y le da identidad. En este sentido, la propuesta de Van Gennep que retoma Turner (1988) sobre *los ritos de paso*, argumenta que las vivencias del sujeto durante su peregrinar lo sitúan en circunstancias de una estructura previa y que se repetirá en la peregrinación, pero en diferente posición. Por lo que, en el periodo *liminal*, se encontrará en oposición frente a la estructura social de la cual es miembro. Turner (1988) aclara que el espacio se caracteriza por ser un sistema diferenciado, jerárquico y normalizado en donde los individuos recrean su vida, es decir, mientras se encuentran en esta etapa tienen que ser normados bajo las reglas de la peregrinación, las cuales asumen como miembros del grupo. En el periodo *liminal*, la estructuración cotidiana se rompe y se adentra en otra la cual facilita la transformación y regeneración social a través de un estado utópico de fraternidad e igualitarismo, lo que llama Turner (1988) y Delgado (1999), la *communitas*. En este cambio de estado, de nuevo se viven situaciones de vida que son temporales ya que al integrarse de nuevo a su vida cotidiana todo regresa a su normalidad.

Durante el ritual, el peregrino se encuentra inmerso en un mundo de significaciones que contextualizan un momento místico. Es en este momento en que, según Turner (1988), se convierte en la *communitas*, es decir, que en tales momentos se comparte un sentido de pertenencia al grupo, es cuando se identifican entre sí como un grupo social específico y diferenciado de los otros. Durante la *communitas*, se incorporan a un mundo tanto sagrado como profano. Ahí los peregrinos se confortan mutuamente, existe apoyo y solidaridad, hay una especie de hermandad, en este sentido Víctor Turner menciona:

Es la mezcla que en ellos se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo. En tales ritos se nos ofrece un ‘momento en y fuera del tiempo’, dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales (Turner, 1988: 103).

Dicho autor agrega que una vez que el individuo o grupo se integra a las estructuras cotidianas de las cuales forma parte, se incorpora, pero con ciertas renovaciones en sus prácticas, situación que señala que la estructura no es rígida. Durante la peregrinación, los sujetos rituales convierten el momento en un ambiente sagrado el cual es también regido por normas y reglas que deben seguir para que funcionen satisfactoriamente la *communitas*, por lo que deben asumir su papel de peregrinos frente a otros que asumen el papel de líderes, para que el ritual se lleve a cabo de la mejor manera. Turner (1988) define a este tipo de orden, como *communitas normativa* refiriéndose a que los miembros del grupo se movilizan y se organizan para asegurar la existencia de un sistema social duradero que mantenga el control durante el ritual. Aunque Manuel Delgado (1999) apunta que las *communitas* son espacios *intersticiales* en que se acomodan los creyentes para cubrir las estructuras que la misma sociedad no les ofrece, es por ello que el establecimiento de estos grupos satisface alguna de las necesidades actuales de los guadalupanos.

Conclusiones

Estos conceptos teóricos ayudaron a plantear una explicación sobre las peregrinaciones guadalupanas donde muestro la complejidad del ritual durante la peregrinación, en momentos en los que los peregrinos se encuentran inmersos en un complejo de simbolismos y representaciones que los hace integrarse como grupo a través del apoyo, la solidaridad y el compañerismo antes y durante el ritual.

Si bien Víctor Turner propone un modelo teórico para describir el proceso ritual, hay que hacer notar que pone poco interés en explicar claramente la fase *posliminal*, posiblemente porque su principal aportación se centra en el análisis de la fase *liminal* que compone el ritual, en donde propone que el sujeto es un ser *liminoide* y por ende puede llegar a experimentar acontecimientos sobrenaturales como “milagros” o actos inexplicables que percibe en el ritual. Además, que al encontrarse en esta fase, el sujeto abandona los roles que tienen en su vida cotidiana para integrarse con un sentido de solidaridad, compañerismo y con una identidad común. En este proceso Víctor Turner (1988), propone que los participantes se incorporan en una *communitas* y crean una antiestructura alterna a la estructura que rige su cotidianidad, y una vez que el ritual culmina, ésta se diluye para de nuevo integrarse a sus actividades diarias. Sin embargo, para el caso de los grupos de antorchas de la ciudad de San Cristóbal, no sucede de esta manera, ya que los antorchistas están en constante participación en actos religiosos y civiles, sean éstos apegados a la iglesia o de manera independiente, y, por ende, estas *communitas* se reactivan constantemente a lo largo del año. Por lo que considero que la integración de estas *communitas* si bien responde a la necesidad de establecer procesos de acompañamiento, solidaridad y sentido de pertenencia, se debe a la carencia de mecanismos de integración de las comunidades a las que pertenecen originalmente. Es decir, son espacios “vacíos” o *intersticios* que tiene la estructura de la religión o la sociedad, como propone Manuel Delgado (1999), lo que invita a que estos grupos organicen esas *communitas* para tener certidumbre y certeza a su vida. Es por ello que el sujeto ritual está determinado a asumir las reglas antes y durante la peregrinación, ya que se encuentra desprotegido y carente de una estructura que lo regule y de la cual se integra para brindar una seguridad en un ambiente caótico que ofrece los espacios urbanos y rurales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Delgado, Manuel. 1999a *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Editorial Anagrama. España.
- Durkheim, Émile. 2000 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Colofón. México.
- Martínez Cárdenas Rogelio. 2013 Turismo religioso en los Altos de Jalisco (México) En: *Martínez Cárdenas, Rogelio. (Coordinador) Santuarios, fiestas patronales, peregrinaciones y turismo religioso* <http://www.eumed.net/libros/gratis/2013/1281/index.htm>. México. Pp. 99- 134.
- Paniagua barrios, Lucero del Carmen. 2019b *Implorando con los pies. El guadalupanismo y las antorchas en San Cristóbal de Las Casas*. Repositorio CESMECA - UNICACH. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.
- Quiroz Malca, Haydeé. 2000 *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*. CONACULTA, México.
- Turner, Víctor. 1988 *El Proceso ritual*. Ed. Taurus. España.
- Turner, Víctor. 2009 El centro está afuera: la jornada del peregrino (Trad.) Cuéllar Gempeler Mónica, en: *Maguaré*. No. 23. Universidad Nacional de Colombia. Colombia. P.p. 15 - 64.
- Van Gennep, Ardold. 2008 *Los ritos de paso*. Editorial el libro de bolsillo Antropología Alianza. España.
- Zielina, María. 2013 “El espacio socio - religioso del Santuario Nacional de San Lázaro y sus actores: herencia, identidad y turismo”. En: Martínez Cárdenas, Rogelio. (Coordinador) *Santuarios, fiestas patronales, peregrinaciones y turismo religioso* <http://www.eumed.net/libros/gratis/2013/1281/index.htm>. México. Pp. 30 - 55.





Un acercamiento al islam desde México

Breves notas para su estudio

Samantha Leyva Cortés*

Una de las discusiones que más se presenta en las ciencias sociales gira alrededor de las religiones o las distintas formas en cómo las personas se relacionan con lo sagrado desde las experiencias particulares. Sin embargo, las reflexiones alrededor de la idea de religión parten de un punto de vista unívoco, es decir, cristianocéntrico, que establece una sola forma de interpretar lo sagrado (Gutiérrez, 2010).

Daniel Gutiérrez Martínez (2010) lo explica de la siguiente manera: “no sería osado decir, que la conceptualización de la *Religión*, de las religiones, de las creencias, de lo sagrado y de lo simbólico, incluso en el ámbito sociológico [o antropológico], ha padecido de un occidentismo” (pág.13)¹. De tal forma, es necesario señalar que un significativo número de estudios están permeados desde un enfoque cristianocéntrico, excluyendo así lógicas alternas para vivir lo “sagrado”, una de éstas interpretaciones es el islam. Por lo cual, es pertinente mencionar su incorrecta categorización bajo las definiciones de religión, ya que esta idea forma

* Licenciada en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Maestra y Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es miembro de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE) Coordinadora del Eje “Diversidades religiosas, espirituales y de creencias”, del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. ORCID: 0000-0003-4793-4698 Correo: samanthaleyva@gmail.com

1 1 Palabra entre corchetes colocada por la autora.

parta de la reproducción de la colonialidad espiritual como dispositivo de control (Adlbi, 2016; Prado, 2018; Hernández, 2018).

Talal Asad (1993) realiza una crítica al recurrente uso de los modelos clásicos de la antropología para la observación de las comunidades islámicas; para el autor, sugiere que este acercamiento no es el más idóneo, ya que suele compararse al islam con las religiones occidentales, teniendo como resultado investigaciones incompletas, esquematizadas y reduccionistas. Aunado a ello, se construyen discursos sobre el islam a partir de ciertos comportamientos, creencias, artefactos, costumbres y valores morales; por lo cual se coloca a las personas practicantes del islam en un escenario orientalista (Said, 2002).

En este sentido, siguiendo con Asad (1993) es imperante el impulso de una antropología para el islam a partir de las condiciones históricas que permitan observar la producción, reproducción y transformaciones de tradiciones discursivas específicas. Siguiendo esta idea, Richard Tapper (1995) propone acercarse al estudio de cómo las personas (individuos, grupos, sociedades) se construyen –a sí mismas– como musulmanes y musulmanas.

Desde esta perspectiva, el punto de partida se plantea comprender este pensamiento sagrado como la aceptación del orden divino, a través de la relación que las personas practicantes establecen con lo “sagrado”. De tal forma, el “credo”, “fe”, “creencia” e incluso “profesión o “convicción” lo contiene la palabra *dín* (Cowan, 2017, citado en Hernández, 2018, p.120) refiriéndose al sometimiento de los designios de la divinidad en todos los aspectos de la vida de las y los creyentes, por lo tanto, esta es la idea más cercana a religión.

En el islam la conjunción entre mente y cuerpo construye a la persona islámica, quien posee el poder de la razón, la reflexión y el conocimiento, haciendo posible la manifestación de la divinidad (Nasr,2007).

La idea de persona islámica, surge desde la propuesta de Silvina Vigliani (2016), para la autora la “persona” se constituye en el transcurso de las prácticas sociales, es decir, se interiorizan los modos de ser persona gracias a la reproducción de hábitos cotidianos, es decir, *habitus*.² De hecho, a partir de las ideas de Bourdieu, Maria Cardeira da Silva (1999, citado en Ramírez, 2012, pág. 5) refiere a un islam práctico “el cual dispone de un acervo infinito de estrategias cotidianas dependiendo del capital simbólico y del *habitus*” (Ramírez, 2012, pág.5). Aunado a la capacidad de interpretar, re-presentar y asignar significados desde el pensamiento simbólico islámico, esto es parte de un proceso dinámico, inacabado, en permanente elaboración y devenir (Solares, 2018).

Ahora bien, antes de continuar con la discusión es pertinente establecer algunos conceptos que en ocasiones han generado confusión. Por un lado, islam puede interpretarse como la aceptación y sometimiento a las leyes divinas. En este tenor, los musulmanes y las musulmanas son los sometidos y las sometidas –respectivamente– a la divinidad. Por otro lado, lo islámico, es lo perteneciente o relativo al islam y finalmente, el islamismo es un movimiento político y social que aspira a la transformación de la estructura política y social.

A partir de esta óptica y de una forma orgánica surge el cuestionamiento ¿Qué sucede con las comunidades islámicas en América Latina? Si bien es cierto, las realidades latinoamericanas son diversas, sólo presentaré reflexiones a partir de los datos obtenidos durante mi trabajo de campo en dos comunidades islámicas, una en la Ciudad de México y dos comunidades en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

De inicio, en México se presenta la disyuntiva de tomar distancia o no del concepto de religión occidental, ya que, desde los andamiajes cristianos

2 De acuerdo con Bourdieu y Wacquant (1995), es preferido el uso de *habitus* en lugar de costumbre, definido como el conjunto de disposiciones estructuradas y estructurantes reflejadas en el cuerpo, las cuales son socialmente aprendidas, asimismo, es el proceso a través del cual se incorpora o se pone en el cuerpo cierta forma de pensamiento (Bourdieu, 2007).

y ecclesiocéntricos el islam se ha cristianizado. Es decir, que un pensamiento se haya cristianizado –o no– sucede cuando “los dogmas fundamentales del cristianismo [son] la base fundamental de la filosofía y por lo tanto de la historia de las religiones” (Prado, 2016; pág.86)³. De tal forma, la cristianización del islam se manifiesta a partir de la comparación para explicar éste a partir de ciertas “similitudes” con el cristianismo católico en México, me explico a continuación.

Entre las comunidades musulmanas de México el cristianismo es un referente cultural que retoma conceptos para generar puntos de convergencia entre ambos discursos sagrados. Por ejemplo, la presencia de musulmanes y musulmanas sufis en peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe el 12 de diciembre; incluso, entre la shia se compara esta misma peregrinación con la visita a Karbalá o la tumba de Hussein, uno de los nietos del profeta Muhammad. Así también, se emplean conceptos como iglesia o clero para explicar dinámicas y formas de organización; además de resaltar las figuras de Jesús y de la Virgen María en El Corán (Leyva, 2020). Igualmente, dentro del ámbito académico se presenta la situación que se ha venido describiendo, la categorización y análisis del islam desde conceptos clásicos de las ciencias sociales producidos desde espacios cristianos. (Gellner,1994).

Derivado de estas ideas, el islam no es una unidad homogénea, más bien, es un fenómeno emergente, dinámico e inacabado que en el caso particular de México no es posible soslayar el antecedente cristiano, razón por la cual es necesario el acercamiento a la hermenéutica de las religiosidades, planteamiento dirigido hacia la convergencia entre las genealogías académicas y de las propias instituciones religiosas en concordancia con las prácticas cotidianas de cada comunidad o grupo estudiado (Gutiérrez, 2010).

3 Palabra entre corchetes colocada por la autora.

En conclusión, el acercamiento a los estudios sobre el islam requiere diversos enfoques de acuerdo con las condiciones históricas y contextuales de cada comunidad. Aunque existe una discusión sobre su categorización, cada comunidad define sus trayectorias y la manera en cómo se construyen –a sí mismos– como musulmanes o musulmanas.

Imagen 1. Hermana musulmana realizando el salat



Fuente: Fotografía de la autora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adlbi Sibai, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.
- Asad, Talal. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). Respuestas por una antropología reflexiva. México: Editorial Grijalbo.
- Eliade, Mircea. (2022). *Lo sagrado y lo profano*. Booket.
- Gellner, Ernest. (1994). *Posmodernismo, razón y religión*. España: Paidós.
- Gutiérrez Martínez, Daniel. (2010). *Hermenéutica de las religiosidades: Herencias de los instituido*.
- Gutiérrez Martínez, Daniel. (Coord.). *Religiones y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. El colegio Mexiquense.
- Hernández González, Cynthia. (2018). Más allá del Mundo Islámico: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México. *Interdisciplina*. 6 (16), pp. 105-136. doi: <http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65637>
- Leyva Cortés, Samantha. (2020). *Todos los días es ashura y cualquier lugar es Karbalá. Estudio para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia de la Ciudad México* [Tesis de doctorado] Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nasr, Seyyed, Hossein. (2007). *El corazón del islam*. Barcelona: Kairós.
- Prado, Abdennur. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal.
- Ramírez, Ángeles. (2012). *Feminismos musulmanes: historia, debates y límites*. Hernández Corrochano (et.Al). *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces
- Said, Edward. (2002). *Orientalismo*. Debate: España.
- Smith, Wilfred Cantwell. (2005). *El sentido y el fin de la religión*. Kairós.
- Solares, Balnca. (2018). *Gibert Durand, escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario*. México: Anthropos/ Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Tapper, Richard. (1995). "Islamic Anthropology" and the "Anthropology of Islam." *Anthropological Quarterly*. 68 (3), pp 185-193. www.jstor.org/stable/3318074.

Vigliani, Silvia. (2016). La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. *Anales de Antropología*. 50. pp.24-48. Disponible: <https://doi.org/10.1016/j.antro.2015.10.001>





Boletín del Grupo de Trabajo
**Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades
y movilizaciones en debate**

Número 1 · Agosto 2023