

COMENTARIO AL TEXTO DE HUGO JOSÉ SUÁREZ

MÁS ALLÁ DE LAS IMÁGENES EN Y SOBRE LA RELIGIÓN POPULAR: UNA NOTA SOBRE LA ESPECULACIÓN NARRATIVA¹

*Nicolás Viotti*²

Resumen: Las relaciones entre imagen y formas de vínculo con lo más que humano tienen hoy un lugar destacado en los estudios sociales sobre religiosidad. En ese horizonte, este trabajo dialoga con el análisis de Hugo Suárez sobre las relaciones devocionales inscritas en diferentes narraciones cinematográficas latinoamericanas que describen tópicos clásicos de la denominada “religiosidad popular”, es decir una relación de eficacia con personas supra humanas (Santos y Vírgenes), promesas, peregrinaciones, formas de mediación material, entre otras cuestiones que componen una configuración específica ampliamente difundida en Latinoamérica. En base a ello, se discuten algunos presupuestos teóricos del análisis entre visualidad y religiosidad en relación con su estatuto pragmático, es decir los usos y las mediaciones materiales y/o visuales, o representacional, es decir la construcción de visualidades como un orden distante de la experiencia práctica. Finalmente, se recupera la propuesta de ampliar las ciencias sociales a los registros sensibles.

Palabras clave: Imágenes; Cine; Religión popular; Especulación narrativa.

¹ Como citar: Como citar: Viotti, Nicolas. Comentario al texto de Hugo José Suárez. Más allá de las imágenes en y sobre la religión popular: la especulación narrativa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 25, n 46, e149783, 2025.

² Doctor en Antropología Social por el Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor Adjunto de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina. E-mail: nicolas.viotti@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1868-5453>.

*BEYOND IMAGES IN AND ABOUT POPULAR RELIGION. A NOTE ON
NARRATIVE SPECULATION*

Abstract: The relationship between image and forms of connection with the superhuman currently occupies a prominent place in social studies on religiosity. In this context, this work engages in dialogue with Hugo Suárez's analysis of devotional relationships inscribed in different Latin American film narratives that describe classic topics of so-called 'popular religiosity', that is, an effective relationship with superhuman beings (saints and virgins), promises, pilgrimages, forms of material mediation, among other issues that make up a specific configuration widely disseminated in Latin America. Based on this, some theoretical assumptions of the analysis between visibility and religiosity are discussed in relation to their pragmatic status, that is, material or visual uses and mediations, or representational, that is, the construction of visibilities as an order distant from practical experience. Finally, the proposal to extend the social sciences to the sensory registers is recovered.

Keywords: Images; Cinema; Popular religion; Narrative speculation.

INTRODUCCIÓN

Hoy los estudios sociales sobre religión han comenzado a incorporar el “giro material” y el “giro visual” con una fuerte preocupación sobre los usos, las prácticas y las mediaciones situadas en el despliegue de diferentes formas de religiosidad, lo que podríamos llamar *las imágenes en la religiosidad*³. Este

³ Para la nueva centralidad de la imagen y lo material en los estudios de la antropología de la religión contemporánea la bibliografía es variada, inspirada tanto en enfoques centrados en la ontología, las redes humanas-no humanas, la semiótica material o incluso en la más clásica economía política de los objetos. Los términos “giro material” y “giro visual” enmarcan una discusión que llega en una ola tardía al campo de los estudios sociales de la religión si se lo compara con otras áreas de las ciencias sociales como los estudios sociales sobre arte y estética o los estudios sobre ciencia y tecnología. Esa llegada debería ser leída como un retorno, ya que en realidad imágenes, objetos, formas del tacto o la visión estuvieron en la clásica reflexión sobre el mito y el ritual. Pienso en cómo la

movimiento se ha desarrollado dejando un poco de lado las miradas más ortodoxas sobre los sistemas representacionales, de orden menos inmediato, tales como fotografías, películas o publicidades que se refieren a lo religioso por fuera de los usos concretos de las imágenes, lo que constituye lo que podríamos llamar *las imágenes sobre la religiosidad*.

El trabajo de Hugo Suárez (2025) parecería partir de la segunda estrategia, la del análisis de las representaciones, para describir cómo en América Latina existirían formas específicas de religiosidad que el cine ha retratado y también, de algún modo, “inventado” en la cultura de masas. Lo más interesante del artículo es que desarrolla un análisis centrado en las formas de representación cinematográfica como un espacio narrativo de segundo orden sobre, justamente, formas de la religión material que sería propia de la relación con los santos. Parecerían no interesarle en este caso las imágenes en la religión popular como práctica social concreta, tema ya analizado en otras oportunidades, sino las imágenes *sobre* la religión popular, imágenes que de algún modo retratan en un discurso de segundo orden formas específicas de establecer vínculos con las imágenes y los artefactos (Suarez, 2012). De todas maneras esto parecería ser algo más complejo, porque Suarez utiliza la narración cinematográfica como una “especulación narrativa”, es decir que el cine en este caso no es analizado estrictamente como un sistema de reparación, sino como una condensación de algunos elementos propios de la religiosidad popular encantada. Esta especie de paradoja resulta todo un desafío para las ciencias sociales de la religión en particular y para el estatuto mismo de lo narrativo en la reflexión sociológica más amplia. Como espero llamar la atención en estas páginas, el análisis de Hugo Suárez pone en tensión la separación convencional entre ciencia y estética como esferas

reflexión sobre la “imagen religiosa” tuvo su epicentro en la historia cultural de Aby Warburg, el análisis sobre el “estilo” y la “cultura material” emergió en la antropología cultural norteamericana y la reflexión sobre objetos, tecnologías y mediaciones le deben muchísimo a la siempre original y pionera obra de Marcel Mauss dentro de la escuela sociológica francesa.

autónomas y contiene una propuesta más ambiciosa sobre lo narrativo mismo que podría no solo ser objeto de análisis como sistema representacional sino también como una herramienta científico-estética para pensar en conjunto con el análisis social.

LA RELIGIÓN DEL MUNDO POPULAR EN EL CINE: APUNTES NARRATIVOS

El creyente y la imagen. Apuntes sobre el cine latinoamericano y la sociología de la religión (Suárez, 2025) se basa en un **corpus** de películas seleccionadas específicamente por retratar algunos rasgos, o preferiría decir algunas “lógicas encantadas”, altamente recurrentes en la formas de religiosidad del denominado mundo popular latinoamericano, un espacio social y existencial siempre escasamente definido pero no por ello menos relevante para una mirada conjunta. Esa reflexión requiere sin dudas desarrollos futuros y una agenda de investigación más amplia que se tome en serio los modos en que la cultura de masas ha imaginado, retratado y representando a la religión en América Latina.

El análisis de Suárez selecciona dos películas, aunque el *corpus* podría ser mucho más amplio y diverso, e histórica y nacionalmente circunscrito, si se pretendiese un análisis más sistemático. Sin embargo, al detenerse en la película brasileña *El pagador de promesas* de Anselmo Duarte (1962) y la boliviana *Cuestión de fe* de Marcos Loayza (1995), más que en un recorte en base a rasgos temporales, nacionales o de grupo social, Suárez prefiere concentrarse en una forma específica de religiosidad con fuerte presencia regional y que posee una presencia temporal de larga duración. Por esas razones, su análisis funciona sin problemas en un marco amplio y reconocible sobre un fenómeno religioso que puede atribuirse a la región en general. En un contexto de hiperespecialización y temor a hablar de América Latina, la propuesta del artículo es altamente valiosa.

Si cada film retrata, respectivamente, la vida en el nordeste brasileiro y en el altiplano boliviano, ambos muestran un sistema socio-cosmológico de relación entre personas humanas y agentes más que humanos que tienen injerencia en la vida cotidiana: resuelven problemas o curan o, en su defecto, castigan a los devotos por no cumplir los pactos de intercambio y devoción. También ambos ejemplos muestran un alto nivel de intersecciones entre componentes del catolicismo barroco, tanto a nivel socio-cultural como socio-institucional. En el primer nivel en la conexión parcial de lo católico con el candomblé en el caso brasileiro y con la tradición andina en el boliviano. En el segundo nivel, en las tensiones regulatorias con “especialistas” de la Iglesia católica.

El pagador de promesas es analizado en base a tres nudos narrativos: la promesa, el espacio y la relación con la imagen. La promesa es el más claro ejemplo de una relación no igualitaria con una entidad espiritual no humana, es una reciprocidad jerarquizada en donde el no cumplimiento con una obligación funciona como una ofensa moral entre devoto y santa (Santa Bárbara). El espacio calificado como encantado es otro elemento fundamental, ya que la economía moral de lo sagrado funciona en tanto esos espacios son los dadores de un vínculo privilegiado con lo no humano y no cualquier otro. La relación con la imagen es el último foco del análisis de Suárez, mostrando cómo es esa relación misma la que da autoridad y, a su vez, la que posee eficacia ontológica en contraste con la mediación de “especialistas” (curas, sacerdotes, etc).

Cuestión de fé es analizada en base a otros tres criterios narrativos en torno a la imagen: su construcción por parte del artesano que muestra un cruce permanente entre lo sagrado y lo profano (materias primas, contextos, recursos); su rol en la película, atravesada por diferentes circuitos profanos, religiosos y una deriva que hace de la propia imagen un personaje más de la película; los especialistas religiosos (curas) y los fieles, que “usan” a la Virgen para apostarla, para rendirle culto o hacerle pedidos, según el caso.

Estos nudos narrativos presentes en ambos films le permiten a Suárez hacer foco en tres cuestiones: el creyente, la imagen y el modelo religioso-cultural,

todos atravesados por la promesa como eje. A su vez, estas problemáticas son articuladas por el autor con algunas discusiones de las ciencias sociales contemporáneas en el estudio de la religión. Me detendré brevemente en las tres.

La primera de ellas es la llamada “religión vivida”, es decir el foco sobre el lugar del individuo en la creatividad social, las emociones y la “experiencia”. Desde mi punto de vista, esta perspectiva logra captar algunos elementos centrales de la vida religiosa sobre todo si se tiene como modelo predefinido una definición institucional de lo religioso que esta mirada viene a ampliar. Sin embargo, posee cierta redundancia al mirar la enorme tradición clásica de estudios etnográficos sobre o donde la religión ocupa un lugar central en la vida cotidiana. Por otro lado, en sus versiones más centradas en la “experiencia” algunas de esas perspectivas parecerían alejarse del análisis de lógicas específicas (como la mencionada jerarquía en las relaciones de reciprocidad y deuda con un santo) que constituyen una lógica moral y existencial y no son parte de una institución en sentido estricto. Habría que insistir en que vida cotidiana no es sinónimo de experiencia y que hay otras formas de analizar lo cotidiano desde las “relaciones” (justamente hablar de relaciones desde una modelo relacionista evita el reduccionismo al individuo que muchas teorías fenomenológicas poseen) y las configuraciones “lógicas” sin por ello restringirse en análisis institucionalistas, que en realidad se caracterizan por entender a lo religioso como un grupo corporativo en la tradición funcionalista. En ese sentido, como parece indicar Suárez, las dos narraciones cinematográficas bien podrían ser leídas desde el concepto de “vivencia”, pero poniéndolo a su vez en diálogo con otras tradiciones que a mi modo de ver dan una versión más sofisticada de la religión. Desde mi punto de vista, un enfoque sobre las relaciones ya incluye el problema de lo cotidiano, sin necesidad de hacer foco en el individuo y sus “experiencias” como locus analítico. Además de ello, el énfasis en las relaciones, y no en el individuo y su vivencia, se encuentra mejor adaptado a la posibilidad de la reconstrucción de una lógica cultural específica, tal como lo viene haciendo una importante tradición de la antropología que ha enfatizado en análisis

etnográficos no avocados exclusivamente a la tensión entre “experiencia” e “institución” sino a los regímenes cosmológicos y la construcción de la persona que emergen de las descripciones contrastivas y diferenciales de la vida cotidiana de colectivos situados (Duarte, 1986; Semán, 2001; Viotti, 2025).

Esas problemáticas están presentes en los otros dos grupos de analistas mencionados por Suarez: el “giro material” y el análisis de las relaciones con imágenes y, finalmente, una matriz-cultural sincrética en América Latina. Poner el foco en las relaciones materiales o visuales mismas y no en los términos de las relaciones (el individuo como “experiencia” y los agentes religiosos como “creencias”) nos provee una herramienta más flexible y abierta. El estudio de las mediaciones religiosas posee aún una riqueza adicional que pone el dualismo sujeto/mundo entre paréntesis y que, por ende, permite no asumir esa separación como dada de antemano. Esa radicalización, a su vez, podría ayudar a reconstruir lógicas más delimitadas que subyacen a las “hibridaciones” y que constituyen formas lógicas (ontologías, habitus) en tensión, como por ejemplo las que están delimitadas por religiosidades con una matriz relacional, jerárquica y con obligaciones morales de reciprocidad y las que lo están por matrices individualistas, igualitarias e interiorizantes donde prima una economía moral de otro tipo. Esa diferenciación podría complejizar lo que muchas veces aparece como una “mezcla religiosa latinoamericana” sin más.

Sobre este aspecto habría que reflexionar también si en ese cruce las teorías de la “mezcla cultural” dominantes, como las de Serge Gruzinski o Néstor García Canclini, no podrían ser repensadas en base a modelos menos definidos en términos de “rasgos culturales” combinados y más encarnados en mediaciones concretas que radicalizan el lugar de lo no-humano y que incorporan singulares formas de mediación material y espiritual (Frigerio, 2013; Goldman, 2021).

Más allá de la pertinencia de esas tres constelaciones de miradas sobre la religiosidad encantada, todas potencialmente relevantes en los estudios actuales sobre lo religioso, el análisis de Suárez finaliza con una breve reflexión

sobre cómo la narración resulta un elemento clave en el análisis sociológico que me parece crucial. Antes de abordar ese tema me gustaría hacer una breve reflexión sobre el estatuto de la representación en el análisis del cine y cómo podría vincularse con lo que entiendo como la “especulación narrativa”.

CINE, RELIGIÓN Y REPRESENTACIÓN: HACIA LA ESPECULACIÓN NARRATIVA

Entiendo que el análisis de la representación podría recorrer dos caminos que nos son excluyentes. En primer lugar el análisis de artefactos como el cine, la fotografía y otras representaciones visuales como construcciones ideales sobre la alteridad religiosa. Así, existe toda una agenda poco explorada aún sobre cómo lo visual – movilizado por agentes seculares o religiosos – ha contribuido a construir imágenes benéficas, idealizadas, folklorizadas o incluso peyorativas sobre determinadas lógicas religiosas específicas o incluso sobre determinados grupos religiosos. El entorno socio-existencial que reproducen ambas películas analizadas por Suárez resulta fundamental ya que lo que está en juego no es América Latina en general pero sí los “sectores populares”. Su forma de vida, y su religiosidad, han sido representados de modo estigmatizante como “irracionales” pero también ha atraído históricamente las producciones cultas y letradas de las elites intelectuales, tanto en términos literarios, cinematográficos (en películas documentales como ficciones) e incluso en la propia etnografía que las interpretó con un aire *folk*. Sería interesante, a su vez, reflexionar históricamente sobre las mutaciones en esas formas de representación narrativa. Como parecería leerse en el análisis de Suárez este ciclo de películas que representan la religión de los sectores populares están más interesadas en la vitalidad y la complejidad que reemplaza a las miradas estigmatizantes o *folklorizantes*. Un registro que bien podría compararse con el de la emergencia de narraciones socio-antropológicas que desde la década de 1970 habilitaron representaciones semejantes en nuevos estudios sobre la “religión popular”.

Un aspecto a considerar en una sociología del cine latinoamericano y sus formas de representación de lo “religioso-popular” tal vez podría profundizar en las condiciones de producción de esos discursos filmicos: diferentes contextos históricos, nacionales y los climas intelectuales en que esos cineastas elaboraron esas representaciones sobre el tema. Además, esos trabajos podrían incluso elaborar hipótesis sobre las formas de representación y “construcción narrativa” de esas alteridades religiosas -que suponen formas encantadas del pensamiento y la vida- habitualmente en tensión con las elites letradas que las elaboran como discurso estético pero también en miradas apologeticas como las que aquí se desarrollan. ¿En qué matriz discursiva y en qué tradición intelectual se enmarcan esas miradas “positivas” de la religión popular posterior a la década de 1960? Suarez menciona en algún momento el contexto posconciliar, pero nos atrevemos a sugerir un horizonte más amplio que afecta a ambos films asociado con una nueva sensibilidad a la alteridad cultural que ganó fuerza desde la década de 1960 y ciertos valores asociados con la “diversidad” profundizados hacia el fin del milenio de la mano del multiculturalismo, la hibridación y otros lenguajes asociados con la “globalización”.

En esa agenda sería muy interesante considerar cómo las narraciones dominantes sobre la nación, la clase o la raza delimitan formas de lo decible y lo visible. Los ejemplos de Brasil y Bolivia resultan sintomáticos, ya que ambos países poseen narraciones nacionales de alteridad étnica y religiosa asociados con la “mezcla” y el “sincretismo” desde sus propias ideologías fundacionales. Diferente podría ser el caso de Argentina, aunque sin dudas el ejemplo podría extenderse a Chile o Uruguay, donde la religiosidad encantada de la vida cotidiana contrasta con las narraciones nacionales producidas por las elites blanqueadas y letradas que suelen proyectar sobre lo nacional una imagen desracializada y católica secularizada o, más recientemente, directamente secular (Frigerio, 2002). En esa narración también sería interesante delimitar la religión a un tipo específico de religiosidad que no se caracteriza únicamente por la lógica encantada y el sincretismo, sino por un tipo de reciprocidad jerarquizada muy específica. La que, a su vez,

es contrastiva con otras formas de religiosidad encantada latinoamericana mucho más centradas en el individuo y la intimidad como los cristianismo espiritualizados (el propio pentecostalismo y las versiones católicas del yo) y la espiritualidad nueva era, ambas afectadas por un sólido énfasis en lo terapéutico, mucho más difundidas en contextos urbanos mediatizados, secularizados y educados que los del campesinado o el mundo trabajador retratado en los films.

En segundo lugar, y, creo que es el camino desarrollado en *El creyente y la imagen. Apuntes sobre el cine latinoamericano y la sociología de la religión*, se desarrolla una análisis sobre el cine que podríamos denominar especulativo. En tanto se echa mano a la imagen y la narración ficcional sobre religión como un ensayo general sobre las características lógicas de esta forma de religiosidad en el continente. Si el primer camino requeriría un análisis de los contextos de enunciación, las formas de circulación, la conformación de un *corpus* histórico y regionalmente delimitado, así como un análisis sobre la producción narrativa de la “religión popular”, en tanto es movilizada por actores sociales específicos, en el segundo caso se utiliza a esos productos estéticos como cámara de resonancia de componentes de la religión popular misma. Es decir, se asume que esas películas, más allá de su función social y semiótica en la reproducción de los estereotipos sobre la llamada “religión popular”, funcionarían como *ejemplos* (en el sentido de partes de un todo indisociable y no como representaciones singulares de una verdad que está en otro lado) o como condensación de la religión popular en elementos que le serían propios.

Este es para mí uno de los puntos clave de su intervención para pensar las relaciones entre ciencias sociales y producción estética de un modo unificado y no como un determinismo sociológico que reduce las producciones estéticas a sus “condiciones de producción”. En este sentido, Suárez propone usar los recursos narrativos como sociología, es decir como formas de conocimiento que recorren una sensibilidad estética pero que producen conocimiento sobre un mundo. Este movimiento tiene ecos en la propuesta de Howard Becker que en sintonía con Suárez llamaba a considera ciertos

artefactos literarios o cinematográficos como formas de reflexión y análisis sociológico en sí mismos (Becker, 2015). Rescato entonces la definición de “sociología narrativa” como un programa y una epistemología para el trabajo con narraciones y ficciones: “voltar hacia las artes y las humanidades probablemente nos permita descubrir otros horizontes interesantes, permita ver nuestros propios límites como cientistas sociales, y nos invite a un construir más puentes que trincheras disciplinarias, lo que personalmente llamaría una sociología narrativa”.

En ese movimiento Suárez retoma una gran tradición latinoamericana sobre el estatuto de la ficción como especulación, como recurso para pensar lo paradójico y el mundo. No por acaso esa tradición imagino muy tempranamente, antes del posmodernismo antropológico y de la filosofía del lenguaje que asume sus efectos performativos, a la ficción como un dispositivo que es inmanente a lo real y no su representación deformada: la literatura fantástica como parte de la teología (Borges, 1944). Me gusta pensar que algo de eso está en las intenciones de lo que Suárez llama una “sociología narrativa”: una forma de conocimiento que no se agota en las formas convencionales de la producción científica de las ciencias sociales sino que la amplifica a una multiplicidad de registros sensibles que son hoy fundamentales para entender más y mejor un mundo convulsionado.

REFERENCIAS

BECKER, Howard. *Para hablar de la sociedad, la sociología no basta*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Sur, 1944.

DUARTE, Luiz Fernando. *Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

FRIGERIO, Alejandro. “Lógicas y límites de la apropiación New Age: Donde se detiene el sincretismo”. En: DE LA TORRE, Renée, ZUÑIGA,

Cristina G. y HUET, Nahayeilli J. (comps.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México, DF: Casa Chata/CIESAS/ColJal, p. 47-70, 2013.

FRIGERIO, Alejandro. Outside the nation, outside the diaspora: Accommodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion*, Vol. 63, No. 3, p. 291-315, 2002.

GOLDMAN, Marcio. “Nada es Igual: Anti-Sincretismos y Contramestizajes en los Saberes Afroindígenas”. En: MARTÍNEZ RAMÍREZ, M. Isabel y NEURATH, Johanes (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*. Buenos Aires: SB / Paradigma Indicial, 2021.

SEMÁN, Pablo. Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, No. 3, pp. 45-74, 2001.

SUÁREZ, Hugo José. El creyente y la imagen: apuntes sobre el cine latinoamericano y la sociología de la religión. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 25, n. 46, e147433, 2025.

SUÁREZ, Hugo José. *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012.

VIOTTI, Nicolás. La mirada cosmológica. Circulación y usos de una antropología de la religión brasilera en argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v.27, e025015, 2025.

Recebido em: 25/05/2025

Aprovado em: 01/09/2025