

COMENTARIO AL TEXTO DE HUGO JOSÉ SUÁREZ

LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO GENERADORA DE PRODUCCIONES SIMBÓLICAS¹

Luis Bahamondes González²

Resumen: El presente escrito tiene como propósito reflexionar en torno al texto del sociólogo Hugo José Suárez, titulado “*El creyente y la imagen. Apuntes sobre el cine latinoamericano y la sociología de la religión*”. Esta obra ofrece una mirada crítica y sugerente sobre las intersecciones entre la religiosidad popular y las representaciones visuales en el cine latinoamericano, proponiendo una lectura sociológica que permite comprender la persistencia y transformación de lo sagrado en contextos contemporáneos. En este marco, se abordará la discusión relativa al lugar que ocupa la religiosidad popular en América Latina, entendida no sólo como un conjunto de prácticas devocionales, sino como un campo dinámico de significación y producción simbólica que incide directamente en la vida cotidiana de los sujetos.

Palabras clave: Creyente; Religiosidad popular; Religión vivida; Sagrado.

POPULAR RELIGIOSITY AS A SOURCE OF SYMBOLIC PRODUCTION

Abstract: This paper aims to reflect on the work of sociologist Hugo José Suárez, entitled “*The Believer and the Image: Notes on Latin American Cinema and the Sociology of Religion*”. Suárez's text offers a critical and compelling perspective on the intersections between popular religiosity and visual representation in Latin

¹ Como citar: GONZÁLEZ, Luis Bahamondes. Comentario al texto de Hugo José Suárez. La religiosidad popular como generadora de producciones simbólicas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 25, n. 46, e149784, 2025.

² Doctor en Ciencias de las Religiones, Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Chile. E-mail: lubahamo@uchile.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5599-9331>.

American cinema. It advances a sociological interpretation that facilitates an understanding of the persistence and transformation of the sacred within contemporary contexts. Within this analytical framework, the discussion will examine the role of popular religiosity in Latin America, conceived not merely as a collection of devotional practices, but as a dynamic field of meaning-making and symbolic production that significantly influences individuals' everyday lives.

Keywords: Believer; Popular religiosity; Lived religion; Sacred.

“VER PARA CREER”: RELIGIOSIDAD Y COTIDIANEIDAD

A través del análisis de dos piezas cinematográficas, Suárez se propone profundizar en los marcos comprensivos que la sociología de la religión ha desarrollado para abordar las formas en que los sujetos experimentan y elaboran lo religioso. En particular, el autor explora cómo el lenguaje estético y narrativo del cine posibilita nuevas entradas interpretativas para el análisis de la religiosidad vivida, es decir, aquella dimensión de la experiencia religiosa que se manifiesta en prácticas cotidianas, subjetivas y frecuentemente no institucionalizadas. En este contexto, se configura un primer eje analítico que se articula en torno a la noción de “religión vivida” (Ammerman, 2014), entendida como el conjunto de prácticas, discursos y sentidos que los individuos elaboran en su relación con lo sagrado, más allá de los dogmas o estructuras doctrinarias formales.

De allí se desprende, de acuerdo a Morello (2020), que la religión vivida sea concebida como una construcción social personalizada “[...] ayuda a las personas a dar sentido a la vida cotidiana; no solo un conjunto de dogmas impuestos institucionalmente. Estas creencias son un collage que las personas confeccionan con elementos de otras tradiciones, modificados y re-significados por los actores, y relacionados con otras elecciones en el ámbito político y económico” (p. 64).

Asumiendo que la religión vivida se manifiesta a través de la cotidianidad y se incorpora en las prácticas diarias, lejos de tratarse de un fenómeno

estático, esta supone un acto performativo de encarnación, es decir, de llevar en el cuerpo y consigo mismo determinadas creencias y sentidos. De esta forma, la encarnación religiosa se proyecta desde los cuerpos hacia los entornos y las materialidades, que operan como medios fundamentales de expresión espiritual (McGuire, 2016).

El protagonismo de los sujetos en la configuración de sus propias creencias plantea el desafío de analizar críticamente la eficacia de los procesos de mediación institucional. En este sentido, el enfoque de la religión vivida permite explorar nuevos sustratos que participan en la búsqueda espiritual, así como repensar los significados que la identificación religiosa institucional adquiere para los individuos. Por ende, examinar la religión como parte constitutiva de la vida cotidiana implica atender no solo a lo que las personas hacen, sino también a sus modos de actuar, los gestos, las ideas y las imaginaciones mediante los cuales se comprometen con el mundo (Orsi, 2010; McGuire, 2016, 2018).

Este marco interpretativo se aplica al análisis de dos relatos fílmicos centrados en personajes que encarnan formas populares de religiosidad latinoamericana. En primer lugar, *Zé*, un campesino brasileño de condición humilde, quien establece una relación devocional directa con Santa Bárbara a través de una promesa en busca de la sanación de su burro enfermo. En segundo lugar, *Domingo*, un artesano y creyente boliviano, a quien se le encomienda la elaboración y el traslado de una imagen de la Virgen a un pueblo distante. Ambos casos permiten observar cómo lo religioso se inserta orgánicamente en la cotidianeidad de los sujetos, constituyendo una práctica significativa que estructura su vida emocional, moral y simbólica.

En ambas narrativas, lo religioso no aparece como una dimensión escindida del resto de las esferas sociales, sino como un elemento profundamente imbricado en la experiencia diaria. Se trata de una religiosidad relacional y pragmática, en la que se convive, se dialoga y se negocia con lo sagrado. Esta aproximación permite identificar una lógica ritual situada que refuerza la creencia mediante una interacción directa con lo trascendente, y donde las figuras divinas actúan como agentes próximos con los cuales se establece

una comunicación bidireccional. Tal configuración sugiere una religiosidad que se distancia de los modelos verticales y jerárquicos propuestos por las instituciones eclesiales, favoreciendo, en cambio, una espiritualidad de carácter horizontal, situada y encarnada.

Este fenómeno revela, además, la capacidad de agencia de los sujetos religiosos para construir sus propias gramáticas simbólicas y vincularse con lo sagrado al margen — y, en algunos casos, en oposición — a los dispositivos normativos de las autoridades eclesiásticas. La escena en la que Zé confronta al sacerdote, afirmando: “yo no le prometí nada a usted, fue a Santa Bárbara”, constituye un momento de alta densidad simbólica que condensa esta tensión entre religiosidad popular e institucionalidad religiosa. El gesto de interpelar a la figura clerical no solo evidencia una disputa por la legitimidad interpretativa de lo sagrado, sino que también habilita un campo para el análisis de las formas de resistencia simbólica y resignificación ritual que emergen desde abajo.

En este sentido, las narrativas analizadas permiten problematizar el lugar que ocupan las instituciones religiosas tradicionales en contextos de creciente pluralización de lo religioso, así como los procesos de reconfiguración del capital simbólico asociado a sus figuras de autoridad. A partir de un enfoque comprensivo y procesual de la religiosidad popular (Parker, 1993; Marzal, 2002), se puede afirmar que las creencias no se agotan en los dispositivos doctrinales, sino que son continuamente reelaboradas por los actores sociales en función de sus contextos, necesidades y horizontes de sentido. La autonomía de los sujetos en la producción de sus sistemas de creencias remite, entonces, a un campo dinámico de apropiación, resignificación y creación simbólica, donde lo religioso opera como un recurso cultural de primer orden para interpretar, afrontar y transformar las condiciones de existencia.

EN TORNO A LA CONTROVERSA

Los debates referidos al concepto de *religiosidad popular* se han sostenido por más de medio siglo en América Latina. Si bien este término ha logrado captar una forma particular de vivenciar lo religioso — mediante expresiones como fiestas, rituales, cantos, promesas y otras manifestaciones devocionales —, su uso no ha estado exento de controversias, especialmente en los ámbitos teológico y socioantropológico (Marzal, 2002; Parker, 1993). Las críticas iniciales provinieron tanto de sectores eclesiales, que descalifican estas expresiones por desviarse de la ortodoxia doctrinal, como de espacios académicos que señalaron sus limitaciones analíticas y los sesgos implícitos en su conceptualización.

En respuesta a estas tensiones, a lo largo del siglo XX emergieron progresivamente nuevas categorías destinadas a delimitar con mayor precisión el contenido del término y sus alcances interpretativos. Conceptos como *catolicismo popular*, *religión del pueblo*, *religión tradicional o piedad popular* (Marzal, 2002), no solo reflejan una disputa intelectual en torno a la nomenclatura, sino también revelan los intereses teóricos, políticos e ideológicos subyacentes a su uso.

El uso del concepto *religiosidad popular* no solo permitió visibilizar las prácticas de fe de sectores históricamente marginalizados, sino que también situó dichas expresiones en el contexto sociohistórico latinoamericano, en diálogo con los procesos de transformación social y política de la región. De este modo, su análisis se vinculó con sectores empobrecidos, poblaciones excluidas y formas devocionales ajenas o paralelas a la institucionalidad eclesial. Para algunos, estas prácticas constituyen expresiones legítimas de apropiación simbólica de lo sagrado; para otros, han sido consideradas manifestaciones de superstición o ignorancia, enmarcadas en una lectura conservadora que las reduce a desviaciones del dogma o al folclore local.

Desde el plano institucional, la Iglesia Católica expresó su preocupación sobre estas prácticas en la Conferencia de Medellín (1968), donde, además de denunciar las condiciones socioeconómicas de amplios sectores

de la población, se propuso abordar las formas religiosas populares como resultado del sincretismo entre el cristianismo y las espiritualidades ancestrales surgidas tras el proceso colonizador hispano-lusitano. No obstante, el lenguaje adoptado en algunos documentos eclesiales reveló un enfoque despectivo hacia estas expresiones, tildándolas de "deformadas", "mezcladas" o "balbuceos", lo que evidencia una tensión persistente entre la religiosidad institucional y las formas populares de lo sagrado.

Pese a estos prejuicios, la *religiosidad popular* debe ser entendida como un sistema simbólico que otorga sentido a la vida cotidiana, articulando acciones terrenales con lo trascendente mediante la creación y resignificación de rituales, imágenes, danzas, cantos y prácticas devocionales. Estas expresiones no solo renuevan el compromiso individual y colectivo con lo sagrado, sino que también fortalecen los vínculos comunitarios, enraizados en contextos socioculturales específicos.

En este sentido, no resulta adecuado oponer la *religiosidad popular* a la religión institucional. Más bien, debe concebirse como un campo de tránsito constante — a menudo difuso — entre las normas eclesiales y las prácticas vividas, atravesado por “procesos de redefinición y reinterpretación del sentido práctico de lo religioso” (De la Torre, 2012, p. 508). Leída desde una perspectiva procesual, esta religiosidad permite superar una visión reduccionista centrada en manifestaciones concretas, para comprenderla como una síntesis cultural dinámica, donde la hibridación de sistemas de creencias no responde a eventos puntuales, sino a una lógica relacional de larga duración.

En consecuencia, las espiritualidades indígenas, la tradición católica y las cosmovisiones afrodescendientes, entre otras, convergen en expresiones híbridas que evidencian la adaptabilidad de lo religioso como dispositivo cultural para dotar de sentido a realidades sociales diversas. Esta mirada también exige articular el estudio de la *religiosidad popular* con procesos macrosociales como la modernización, urbanización, industrialización y mejoras en las condiciones materiales de vida (Parker, 1993), así como con

los cambios políticos experimentados en América Latina, particularmente desde la década de 1960 (Bastian, 2012).

REFLEXIONES FINALES

El análisis propuesto por Suárez se centra en lo que denomina la tríada: creyente, imagen y modelo religioso-cultural. En este marco, otorga al sujeto creyente un papel protagónico, en tanto agente que sostiene el sistema de creencias mediante la producción tanto material como simbólica de dispositivos que propician experiencias con lo trascendente. A partir de esta perspectiva, el autor plantea una serie de reflexiones sobre la capacidad de la sociología para captar, de forma comprehensiva, las múltiples dimensiones del fenómeno religioso.

En esta línea, resulta pertinente interrogarse sobre las dificultades inherentes al trabajo interdisciplinario en el abordaje de fenómenos religiosos. Si bien se reconoce que una aproximación que articule marcos teóricos y metodológicos provenientes de las humanidades, las ciencias sociales y las artes contribuye a una comprensión más profunda y compleja de los casos de estudio, también es cierto que este ejercicio requiere una visión holística, orientada a evitar la fragmentación analítica.

Asimismo, destaca el ejercicio desarrollado por el autor al recurrir al análisis fílmico como herramienta para evidenciar los modos de representación en torno a la religiosidad popular latinoamericana. En un ejercicio análogo, realizado durante cursos impartidos en Chile, resulta revelador observar cómo ciertas producciones cinematográficas han logrado representar de manera fidedigna prácticas de religiosidad popular, como el "velorio de angelitos". El análisis de la película *Largo viaje* (Patricio Kaulen, 1967) permite visibilizar tanto las condiciones de pobreza del Chile de mediados del siglo XX como una de las expresiones religiosas de mayor arraigo cultural, en la que la muerte de infantes se integra a la vida cotidiana. Esta práctica ritual se fundamenta en la creencia de que, al fallecer un niño, su alma asciende

directamente al cielo en virtud de su pureza, al no haber cometido pecado alguno. En consecuencia, se considera inapropiado manifestar dolor mediante el llanto, ya que tal expresión emocional podría interferir negativamente en el tránsito espiritual del alma. Por el contrario, elementos como el canto y el consumo de alcohol forman parte del repertorio simbólico validado en este tipo de rituales mortuorios.

Tanto en las obras cinematográficas analizadas por Suárez como en el caso recién expuesto, surge la necesidad de interrogar la capacidad explicativa de diversos insumos culturales — películas, fotografías, ilustraciones, entre otros — en el análisis de la relación que los sujetos establecen con lo sagrado. Si se acepta la dificultad inherente a la conceptualización de lo sacro — en cuanto a su nominación, delimitación y aprehensión —, una vía analítica relevante podría consistir en explorar aquellos dispositivos simbólicos que comunican lo religioso a través de lenguajes alternativos, capaces de captar la sensibilidad de los creyentes en su intento de interacción con lo trascendente.

En síntesis, se puede afirmar que los creyentes operan dentro del lenguaje de lo sagrado, mientras que los científicos sociales se enfrentan al desafío de traducir dicho lenguaje en términos analíticos que permitan su comprensión e interpretación sistemática.

REFERENCIAS

AMMERMAN, Nancy. Finding Religion in Everyday Life. *Sociology of Religion* 75(2): 189-207, 2014.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2012.

DE LA TORRE, Renée. La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 12(3): 506-521, 2012.

PARKER, Cristian. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993.

MCGUIRE, Meredith. Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice. *Social Compass* 63(2): 152-162, 2016.

MCGUIRE, Meredith. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Nueva York; Londres: Oxford University Press, 2008.

MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta, 2002.

MORELO, Gustavo. *Una modernidad encantada: Una religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba: EDUCC, 2020.

ORSI, Robert. *The Madonna of the 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven and London: Yale University Press, 2010.

FILMOGRAFÍA

Cuestión de fe. Marcos Loayza. Bolivia. 88 minutos. 1995.

El pagador de promesas. Anselmo Duarte. Brasil. 92 minutos. 1962.

Largo viaje. Patricio Kaulen. Chile-Argentina. 88 minutos. 1967.

Recebido em: 25/05/2025

Aprovado em: 01/09/2025