

Esto no es religión

La religión vivida como perspectiva

This is not religion. Lived religion as a perspective

GUSTAVO MORELLO

Recibido: 6 de marzo de 2025

Aceptado: 25 de agosto de 2025

Resumen: Se argumenta que medir la religiosidad sólo a través de afiliación y asistencia al templo reduce la complejidad del fenómeno religioso en América Latina. En contraste, la perspectiva de la religión vivida, al enfatizar el estudio de las prácticas cotidianas de las personas creyentes, permite recuperar características propias de la religiosidad en la región y desafía las categorías tradicionales de secularización y mercado religioso. El estudio de los tatuajes religiosos sirve como caso de análisis para demostrar cómo desde la religión vivida, se pueden recuperar prácticas que la sociología ha marginado. Históricamente presentes en el cristianismo, los tatuajes han sido excluidos del discurso académico por no encajar en los modelos normativos. El artículo concluye que la religión vivida ofrece una herramienta crítica para revisar los paradigmas establecidos y construir nuevas categorías teóricas que reflejen la realidad religiosa latinoamericana.

Palabras clave: religión vivida, práctica religiosa, tatuajes, secularización

Abstracts: It is argued that measuring religiosity only through affiliation and church attendance reduces the complexity of the religious phenomenon in Latin America. In contrast, the perspective of lived religion, by emphasizing the study of the daily practices of believers, allows us to recover characteristics specific to religiosity in the region. The article explores the sociology of religion from the perspective of lived religion, challenging the traditional categories of secularization and religious market. The study of religious tattoos serves as a case study to demonstrate how, from a lived religion perspective, we can recover practices that sociology has marginalized. Academic discourse has excluded tattoos for not fitting into normative models, even when they have been historically present in Christianity. The article concludes that lived religion offers a critical tool for reviewing established paradigms and building new theoretical categories that reflect Latin American religious reality.

Keywords: Lived Religion, religious practices, tattoos, secularization

ESTO NO ES RELIGIÓN

“La traición de las imágenes (Esto no es una pipa)” (1929) es un cuadro del pintor surrealista belga René Magritte, que se exhibe en el Museo de Arte del Condado de Los Ángeles (LACMA), en California.¹

Figura 1

La pintura muestra una pipa con la inscripción “Ceci n'est pas une pipe”



Fuente: Los Angeles County Museum of Art, (2024) [en línea]. Disponible en <<https://collections.lacma.org/node/239578>>.

A pesar de que lo que se ve es una pipa, el cuadro no es una pipa. Es la imagen de una pipa. Lo explica Magritte: “La famosa pipa, ¡cómo me lo reprocharon! Y, sin embargo, ¿se podría llenar? No, sólo es una representación, ¿verdad? Si hubiera escrito en el cuadro ‘Esto es una pipa’, ¡habría estado mintiendo!”.² El cuadro, como lo explica una etiqueta en la pared del museo, es “un tratado sobre la imposibilidad de reconciliar palabra,

1 Cuando visité el museo, en octubre de 2024, la pintura estaba en una sala del tercer piso (Broad Contemporary Art) junto con cuadros de Diego Rivera (*Día de las flores*, 1925, y *Retrato de Frida Kahlo*, 1935) y Georgia O’Keeffe (*Horse Skull and Pink Rose*, 1931). En una sala contigua había un cuadro de Mark Rothko (*White Center*, 1957) del que hablaré luego.

2 “The famous pipe. How people reproached me for it! And yet, could you stuff my pipe? No, it's just a representation, is it not? So if I had written on my picture ‘This is a pipe,’ I'd have been lying!” (Torczyner, 1977: 22-24).

imagen y objeto, que desafía el hábito de identificar la imagen de algo con el objeto en sí”³.

Quiero usar esta pintura para reflexionar sobre las teorías en circulación sobre religión y la aproximación de *religiosidad vivida* (RV) en la academia latinoamericana. La imagen de la pipa representa lo que han sido las teorías de secularización y, en menor medida, las del mercado religioso: una imagen de la religión en Latinoamérica. La religión practicada es la pipa real, la que no está en el cuadro. La aclaración escrita por Magritte en la pintura sería, en alguna medida, la aproximación a la religión vivida.

En los últimos años, además de los numerosos artículos y libros publicados sobre RV (Pereira, 2024), se han organizado paneles en las Jornadas de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión (en el 2022, en Río de Janeiro, y en 2024, en Montevideo), jornadas de trabajo, por ejemplo la IX Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião de 2024, en Campinas, o el XII Coloquio de Religião Vivida e Ciência de Religião, en Minas, ambos en Brasil; números especiales de revistas (Pereira y Morello, 2022), programas de estudio⁴ y seminarios.⁵

Creo que la recepción se debe, por un lado, a que la mayoría de quienes trabajan religión desde las ciencias sociales usaron los paradigmas teóricos de secularización y mercado religioso con muchas críticas y aclaraciones (Frigerio, 2018; Mallimaci, 2008; Pereira y Morello, 2022); y, por otro, porque la aproximación inductiva al campo articuló diversos proyectos empíricos en una categoría común. La RV ha permitido ver que el cuadro pintado por la asistencia al templo no es toda la religión.

En este artículo, realizo una exploración histórica del concepto de *asistencia al templo* como forma privilegiada de medir la práctica religiosa, y

3 “A treatise on the impossibility of reconciling word, image, and object, it challenges the convention of identifying an image of an object as the thing itself”. LACMA (2024). *The Treachery of Images (This is Not a Pipe)* [en línea]. Disponible en <<https://collections.lacma.org/node/239578>> (consulta: 11 de octubre de 2024).

4 Por ejemplo, el programa ReliVivida, de la Universidad Católica Argentina, a cargo de Alejandro Frigerio [en línea]. Disponible en <<https://repositorio.uca.edu.ar/cris/ou/ou00257?locale=en>>.

5 Como Religión Popular y Religión Vivida, que organizó la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Chile, los días 2 y 3 de enero de 2025. Le agradezco a Eduardo Valenzuela, Marureen Neckelman Correa y al resto de los participantes por sus comentarios, que enriquecieron este texto.

sus limitaciones. Discuto luego la RV como una aproximación a lo religioso que, al correr el foco de las instituciones, abre las puertas a considerar otras prácticas y da cabida conceptual a lo que quienes trabajan en el campo religioso venían observando. Finalmente, aplico la idea de RV de explorar lo que las personas hacen, a la historia del tatuaje como práctica no regulada por las instituciones. El resultado muestra que no sólo las instituciones definen lo que es religión, sino que la sociología interviene activamente en esa definición.

CECI N'EST PAS UNE RELIGION, ES UNA REPRESENTACIÓN

Cualquier forma de hablar de religión, cualquier categoría usada para describirla, es distinta de la religión practicada. Es, siempre, una imagen que representa un aspecto y no la totalidad de lo religioso en sí. Es imposible reconciliar el objeto de estudio (la imagen) con la cosa en sí (la pipa).

El concepto *religión* es una construcción social compleja y multifacética. Una discusión constante en la sociología ha sido sobre cuáles ideas, prácticas, ritos, objetos, aspectos morales, y costumbres forman parte de una religión, y cuáles de esos elementos deberíamos medir. Medir es trazar una imagen de lo religioso, pintar un cuadro destacando ciertos aspectos en detrimento de otros.

Para Karl Marx, Emile Durkheim y Max Weber —quienes construyeron las categorías que usamos para comprender el fenómeno religioso—, religión es lo que la sociedad europea de fines del XIX entendía por tal. Y desde ese paradigma cultural, la Ilustración, aplicaron al resto del mundo lo que entendieron como religión (Morello, 2021b).

Este modelo científico tenía incorporada una valoración normativa del fenómeno; lo que sucedía en Europa, la idea de soberanía popular como fuente del poder político, la racionalización de distintos aspectos de la vida, y la retracción de la iglesia de la esfera pública, era lo que tarde o temprano sucedería en el resto del mundo, con el avance de la civilización europea. Como lo que se oponía a esa modernización era la religión (en concreto, el

catolicismo ultramontano), ésta se transformó en variable dependiente de la *modernidad*.⁶

Fue en este contexto que se empezaron a buscar modos de medir esa transformación. Afiliación y asistencia al templo se convirtieron en parámetros para medir la vitalidad (o no) de las iglesias y de la religiosidad en una sociedad moderna. Incluso, algunos autores consideran que una persona *afiliada* es *practicante* sólo si asiste al templo (Christian, Gent y Wadkins, 2015), y la disminución de la asistencia es un signo de la caída de las religiones (Bruce, 2011).

Si bien hoy la asistencia al templo es obligatoria en la mayoría de las tradiciones cristianas (Bruce, 2011), esto no es cierto para otras religiones, ni fue práctica habitual en el cristianismo. Desde el comienzo de la era cristiana, cuando se puede suponer que los conversos estaban realmente comprometidos con su fe, pues arriesgaban su vida al afiliarse, hay quejas sobre la asistencia a la misa dominical. Tertuliano, en su *De Spectaculis*, escrito hacia el año 200, se quejaba de que los cristianos prefieren el circo a la misa. En el año 304, todavía antes de la oficialización del cristianismo en Roma, la Iglesia estableció (en el Concilio de Elvira, España) el precepto de misa dominical, asumiendo que la gente no lo hacía con la frecuencia deseada (Jungman, 1951). Siglos más tarde, en la América cristianizada, la carencia de sacerdotes hizo de la misa dominical una excepción, una práctica de ciertos centros urbanos. Hasta bien entrado el siglo xx, las prácticas católicas se estructuraron en torno a fiestas patronales, sacramentos y ritos populares (Morello, 2020).

La afiliación se empezó a medir en Europa en los censos nacionales del siglo xix, con el objetivo de la asignación de recursos a las iglesias establecidas (Christopher, 2014). La *asistencia* se midió en el censo del domingo 30 de marzo de 1851, en Inglaterra (Bruce, 2011), unos meses antes del censo de población. La cuestión de fondo fue, también, la asignación de recursos en medio de la disputa entre el anglicanismo oficial y el disidente. Es el único censo de asistencia del que hay registros. Este censo fue criticado por la forma en que se recolectaron los datos, los reportes de los pastores

6 Las teorías de la secularización postulan en general que, a más modernidad (esto es, a más democracia, racionalidad, capitalismo), menos religión (Pereira y Morello, 2022).

de las iglesias, y el tipo de muestra que, de hecho, excluyó a trabajadores (Pickering, 1967; Thompson, 1967).

En 1937, Gallup (firma global de análisis y consultoría) (Newport, 2016), esta vez con encuestas representativas, midió la asistencia al templo en Estados Unidos. Una época, y una sociedad marcadas por el apogeo industrial y el desarrollo tecnológico, la consolidación del estado de bienestar, el sentimiento anticomunista y, sobre todo, el resurgimiento espiritual de la posguerra. En todo caso, encuestas en las que los estadounidenses tienden a sobreestimar su asistencia dominical (Chávez y Stephens, 2003; Olson y Beckworth, 2011).

A pesar de estas críticas, la Encuesta Mundial de Valores (World Values Survey, 2020), LatinoBarómetro (Latinobarómetro, 2018), el Centro Pew (Pew Research Center, 2014) y Barómetro de las Américas (LAPOP, 2020) han registrado afiliación y asistencia en Latinoamérica desde la década de 1980. Los cuestionarios utilizados en estas encuestas reflejan una comprensión institucional de lo religioso, tomando vitalidad institucional como sinónimo de vitalidad religiosa; miden el cumplimiento o no de los mandatos institucionales, la aceptación o no de los dogmas establecidos, e ignoran prácticas religiosas cotidianas alternativas a las regulaciones oficiales. Estas encuestas responden a paradigmas teóricos que, si bien homologan con encuestas globales, no reflejan características propias de la religiosidad latinoamericana.

Por ejemplo, los y las científicas excluyen explícitamente la asistencia a “bautismos, casamientos, funerales”, prácticas que, en Latinoamérica, son importantes: aparecen en relatos biográficos y se exponen en fotos en lugares destacados de sus casas, en forma de recuerdos en altares domésticos (Torre, 2021; Morello, 2023). Si las personas recuerdan bautismos, casamientos y funerales, ¿por qué la insistencia en sólo medir asistencia dominical?

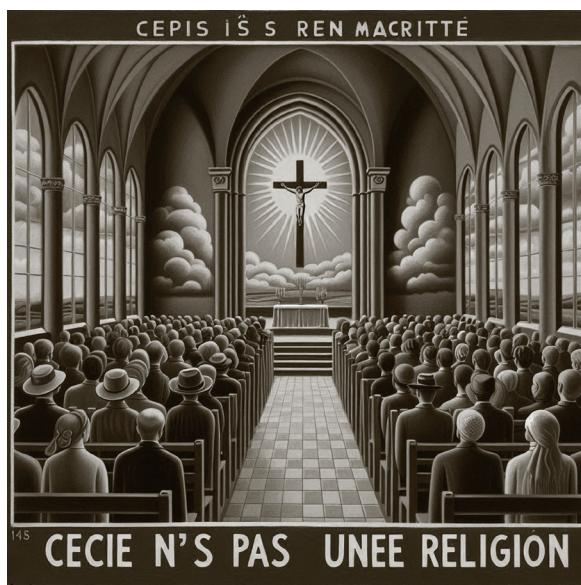
La práctica latinoamericana va más allá de la asistencia dominical. El catolicismo, en particular, no ha sido de templos, liturgias oficiales y preocupaciones de ortodoxia; sino de santuarios, piedad popular y mucha heterogeneidad, incluso en sus estructuras oficiales (Ameigeiras, 2008; Giménez, 2016). Encuestas dirigidas por equipos latinoamericanos incorporan esas dimensiones propias, preguntando por peregrinaciones, uso de redes sociales, altares domésticos, *mandas*, *animitas*, contactos con difuntos,

escuchar música, *limpias* y otras terapias alternativas (Hernández, Gutiérrez, y Torre, 2016; Mallimaci, Giménez, Esquivel e Irrazábal, 2019; Somma, Bragsted, y Valenzuela, 2017).

Asistencia al templo es un dato importante que sirve para visibilizar, una forma específica de hacer religión, compararla con otras prácticas sociales y con otros contextos. Pero oculta otras formas de hacer religión.

La pintura de Magritte, con su afirmación verdadera pero contraintuitiva, es la metáfora de la situación. La imagen de la pipa es similar a la *afiliación/asistencia al templo* en la sociología de la religión, pero sin la advertencia de Magritte. Hemos tomado la imagen por el objeto; hemos asumido que lo medido (afiliación/asistencia) era la religión. La imagen nos ha traicionado.

Figura 2
“Esto no es religión”, número 1



Fuente: imagen generada con Copilot, respuesta a “People attending church in the style of Rene Magritte with the text ‘ceci n'est pas une religion’”, Microsoft, 12 de julio de 2024.

La práctica religiosa desborda las instituciones y tradiciones religiosas. Cualquier medición de un aspecto religioso es una reducción, sigue sin ser toda la religión; pero es una forma de tener una imagen de lo religioso y apreciar su evolución. Medir es visibilizar. Sin embargo, es a la vez aceptar

la “traición de la imagen”: visibilizamos ciertos aspectos de lo religioso y ocultamos otros: no vemos todo lo que forma parte de lo religioso; vemos sólo el cuadro que pintamos. Medir es, también, ocultar.

Estudiar lo religioso como construcción social es reconocer que la religión que se estudia es la que las y los investigadores construimos y, por lo tanto, siempre hubo y habrá aspectos excluidos. Como el estudio de lo religioso resulta complejo, siempre lo reducimos a algo manejable; no hay escapatoria. De todo lo que constituye lo religioso, lo que vemos (y medimos) es siempre limitado, parcial. Es imposible reconciliar el objeto de estudio con la realidad estudiada. Pero eso significa también que podemos criticar, pintar otro cuadro, transformar la perspectiva.

RELIGIÓN VIVIDA COMO PERSPECTIVA

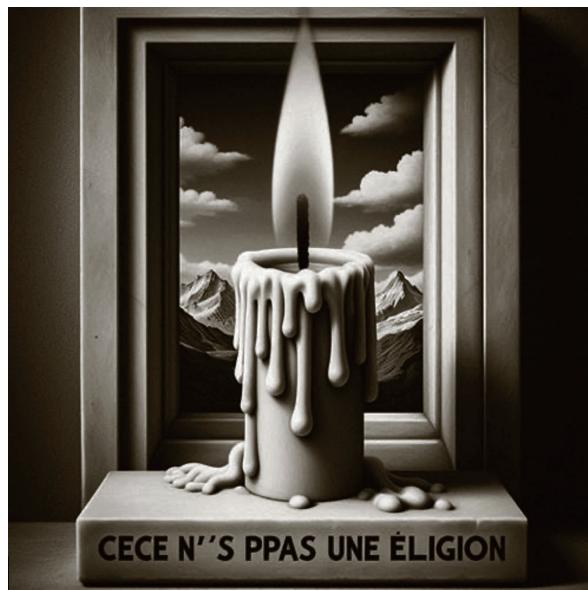
Hoy, la RV es un cambio de perspectiva; una crítica de facto a los modelos teóricos vigentes: ni las teorías de la secularización, de mercados religiosos, o de religiosidad popular explican cabalmente lo que sucede en Latinoamérica (Pereira y Morello, 2022). Sin embargo, la RV no es aún un modelo teórico, sino una forma de mirar lo religioso que cuestiona el hábito de identificar una imagen de lo religioso (afiliación y asistencia) con el objeto en sí: la práctica religiosa en América Latina.⁷

En gran medida, en la sociología de la religión, hemos construido nuestro objeto de estudio deductivamente, partiendo de premisas teóricas generadas en otros contextos y tratando de aplicarlas a la realidad latinoamericana. La aproximación de la RV, en cambio, mira lo religioso inductivamente: indaga la experiencia religiosa latinoamericana desde las prácticas religiosas, incorporando críticamente la perspectiva de quienes practican. Aquí es donde entiendo que se abre la posibilidad de articular otro paradigma teórico, construido a partir de las experiencias religiosas latinoamericanas. Por ahora, la RV pone entre paréntesis el modelo teórico, y se ocupa de recuperar las prácticas observadas.

⁷ En este apartado me enfoco en la aproximación de la RV para luego utilizarla como herramienta crítica del “sentido común sociológico” (Monnot, 2018). Para un análisis crítico de la RV y su estado actual, véase Ammerman, 2021; Costa, Morello, Rabbia y Romero, 2021; Juárez, Torre y Gutiérrez, 2023; Pereira, 2024; Pereira y Morello, 2022; entre otros.

El razonamiento sería algo así: “Esto no será religión, pero quienes lo hacen, lo consideran religión. ¿Por qué?”. La aproximación de la RV es tomarlos en serio lo que los sujetos identifican como religión, analizando críticamente ese dato (Figura 3). Es mirar lo que las personas hacen (o dejan de hacer) para conectar con lo divino, la energía, el más allá, dios, etc. Atiende las prácticas que dichas personas identifican como religiosas, y no necesariamente con lo establecido en mandatos institucionales (Rabbia, Morello, Costa y Romero, 2019). No son las y los investigadores quienes buscan deductivamente algo que debería suceder, sino que son los sujetos quienes narran o muestran qué hacen, participando activamente en la definición de lo que es religión. Por supuesto, esta interacción no es ingenua: surge en un contexto donde quienes investigan tienen una experiencia previa, una perspectiva teórica, una posición religiosa (creen o no), y establecen la agenda de investigación (Bargain-Darrigues y Morello, 2023).

Figura 3
“Esto no es religión”, número 2



Fuente: imagen generada con Copilot, respuesta a “A burning candle in the style of Rene Magritte with the sentence ‘Ceci n'est pas une religion’”, Microsoft, 12 de julio de 2024.

La RV no es una mirada antiinstitucional; lo que hace es cambiar el punto de entrada al campo. Partiendo de quienes practican, la aproximación de la RV busca entender los elementos que conforman las prácticas, su origen e influencias, sus sentidos y conexiones con otras prácticas, religiosas o no.

Este énfasis en el sujeto que practica implica tanto asumir que el individuo es racional y da sentido a lo que hace, como que ese individuo es siempre parte de una sociedad, que no hay biografía sin historia (Mallimaci y Giménez, 2006). Porque lo religioso es una práctica social, la RV presta atención a lo que la sociedad entiende por religión (Ammerman, 2021).

Las personas conectan en un contexto que provee recursos culturales, símbolos, ritos; a veces establecidos por tradiciones religiosas locales o exóticas, a veces creadas en ámbitos no religiosos (terapias sicológicas, actividades físicas o recreativas, por ejemplo). No sólo las instituciones religiosas definen qué es lo religioso en una sociedad. Siguen teniendo un papel innegable, pero no excluyente: *influencers*, vecinos, posteo en redes sociales, consejos escuchados al pasar, también conforman el campo religioso latinoamericano (Pérez-Vela, 2023).

Porque lo religioso es una construcción social, la RV presta atención al contexto en el que la práctica ocurre, y a las expectativas sociales sobre las interacciones entre religión y género, etnia, edad y clase social. El contexto ayuda a definir que es religioso en una sociedad. Es posible que lo que sea religioso en un contexto no lo sea en otros (Juárez, Torre y Gutiérrez, 2023; Morello, 2019b). Veamos.

En general, en América Latina la religiosidad se vive en cuerpos, espacios, a través de objetos (Bahamondes y Marín, 2022; Pereira, 2024); se experimenta emocional y sensorialmente, se ve, se escucha, se toca, se huele, se saborea (Juárez, Torre, y Gutiérrez, 2023; Morello, 2021). Sin embargo, un trabajo realizado en Argentina, Perú y Uruguay encontró que los sujetos de estratos socioeconómicos bajos no mencionaron prácticas religiosas al aire libre (Morello, 2020); mientras que, en otro trabajo realizado en México, participantes del mismo estrato social, conciben la religión como algo que sucede principalmente en la naturaleza, y no al interior del hogar (Juárez, Torre, y Gutiérrez, 2023).

La RV también incorpora la dimensión de género, ya que la religión practicada difiere entre personas de distintas orientaciones sexuales (Bruzoni, 2019; Olmos, 2019). Otra característica de la RV en Latinoamérica es

la práctica discursiva de *autonomía* que reivindican los sujetos respecto de la autoridad religiosa (Costa, Pereira, y Brusoni, 2019; Romero, Pérez, y Lecaros, 2020). Esto no parecería ser el caso entre jóvenes profesionales coreanos, donde las personas entrevistadas destacan su aprecio por la tradición y la adhesión a la institución,⁸ a pesar de que lo que hacen no es necesariamente lo que la institución espera.

Una crítica a la aproximación es que todo se transforme en RV, y se desdibujen los límites entre lo secular y lo profano (Goldstein, 2024).

La RV en Latinoamérica distingue entre realidades profanas y sagradas, pero no como un binario excluyente, sino como un espectro. Hay cosas más sagradas que otras, no todo es lo mismo. Hay grados en un “espectro de encantamiento”,⁹ en el que se ubican rituales y prácticas más o menos intensas en cuanto a su grado de otredad, desde la devoción a un cantante popular o un equipo de futbol, a la veneración de símbolos nacionales y políticos; de imágenes religiosas que se tienen en casa, hasta *la imagen* que está en un santuario y que “carga” a las otras; desde prácticas recientemente incorporadas, hasta tradiciones ancestrales; de prácticas íntimas y personales, pasando por las que se hacen en grupo, a las que son parte de un ritual institucional.

Ese mundo espiritual, con buenos y malos espíritus, constituye un aspecto diferente de la realidad. Un aspecto central de la RV es entender lo religioso como una relación humana con ese mundo suprahumano (Morello, 2020). Y las relaciones en América Latina (tanto humanas como divinas) implican cuidado. Lo religioso es un modo de relacionarse y entraña el cuidado de la relación. Uno cumple porque quiere.¹⁰ No hay mandato sino compromiso de cuidar. La *manda* (promesa) a una orisha, la virgen o la Santa Muerte se entiende en ese contexto. Creer es cultivar esa relación. Tanto la conversión religiosa (Lecaros, 2019) como la no-afiliación (Rabbia, 2017b) pueden ser etapas en ese proceso. Las identificaciones son porosas,

⁸ Entrevista del autor con Kyuhyun Jung, sobre su propuesta de tesis doctoral: “What did we come for in this world? Study on the Korean young adults’ religion-values amid the secular age”. Sogang University, Departamento de Sociología, 2024.

⁹ Debo esta idea a Hugo Rabbia, conversación en septiembre de 2024.

¹⁰ Los trabajos de campo muestran que cuando se habla de *espiritualidad o fe* se enfatizan aspectos voluntarios, genuinos, más auténticos de lo religioso, donde las personas deciden conectar. *Religión* aparece como algo obligatorio, artificial, alienante (Bravo, 2024; Rabbia, 2017a).

con búsquedas que no necesariamente implican abandonar una tradición. A partir de quienes practican, la mirada de la RV va más allá de los límites confessionales (Pereira, 2024) y resalta los tránsitos, las pertenencias mixtas, las apropiaciones.

Religión vivida implica hablar de “no afiliación”, “no religión” y “laicidad” vivida. La *no afiliación* entra claramente en el ámbito de la RV, ya que al no partir de afiliaciones sino de prácticas, las personas no afiliadas que hacen algo para conectar con el más allá (constelaciones familiares, yoga, eneagrama, tatuajes) o que hibridan prácticas tradicionales están practicando religión (Bravo, 2024; Romero y Lecaros, 2017). Por ejemplo, el Camino de Santiago, u otra peregrinación hecha por no afiliados, es objeto de esta aproximación. Es porque, o se realiza en un día especial, porque el punto de partida o de llegada es considerado especial, o porque la persona que camina le da un significado especial. Se trata de práctica con elementos religiosos/espirituales (Costa, Morello, Rabbia y Romero, 2021).

No religión vivida son prácticas activas de rechazo de un aspecto religioso, de la dimensión de *conectar con el más allá* de la práctica. Es lo que no se reconoce como religioso ni por la sociedad en la que la práctica sucede, ni por quien lo hace. Una caminata, por ejemplo, es eso: una caminata y nada más. El riesgo aquí es que las y los investigadores “fuercen” la categoría de RV sobre algo que no es reconocido como religioso ni por la sociedad, ni por el sujeto que practica (Nilsson, 2020).

Hay trabajos que exploran la diferenciación de esferas políticas y religiosas, desde las prácticas concretas; lo que sería *laicidad vivida*. Sujetos participantes en un estudio en Argentina distinguen autoridades y esferas de valores (religiosa, política y económica); unos espacios religiosos y otros profanos. Ni todo es ámbito de lo religioso, ni todo lo religioso es “eclesiástico” (Morello, 2019a).

¿Qué descubrimos cuando, en vez de las instituciones, miramos las prácticas? ¿Podemos recuperar prácticas hechas por fuera de las instituciones? ¿Las personas han hecho siempre lo que las instituciones requerían?

TATUAJES: *CECI N'EST PAS UNE RELIGION*

Para explorar una práctica religiosa al margen de lo institucional (e identificar a los actores con el poder de decir “*ceci est une religion*”), este artículo propone aplicar la perspectiva de la RV a la historia del tatuaje religioso.

Estudiar tatuajes como prácticas religiosas occidentales desafía el sentido común sociológico (Monnot, 2018), la pintura canónica que la sociología hizo de la religión. En primer lugar, porque ese sentido común supone que fueron prohibidos en la tradición cristiana y, por lo tanto, suprimidos en Occidente hasta fines del siglo XVIII. En segundo lugar, porque asume que quienes creen hacen lo que las iglesias les dicen que hagan.

La mayoría de los estudios de sociología de la religión en el mundo occidental dijeron de los tatuajes *ceci n'est pas une religion* (Figura 4). Y sin embargo, el tatuaje ha estado presente desde el comienzo de la era común.

Figura 4
“Esto no es religión”, número 3



Fuente: imagen generada con Copilot, respuesta a “A right arm tattoo, with a figure of Jesus Christ, in the style of René Magritte, that includes the sentence ‘Ceci n'est pas une religion’”, Microsoft, 12 de julio de 2024.

Los tatuajes entran en la sociología de la mano de George Simmel (1908) y Émile Durkheim (1915). Mientras que el primero los asocia a “pueblos primitivos” (*nature people*) (Wolff, 1950: 340), Durkheim los vincula a poblaciones de “cultura inferior” (Durkheim [1915] 1965: 264). Los tatuajes religiosos eran algo exótico que ocurría fuera de Europa o en ella como algo marginal e incluso estigmatizante: sólo presente entre soldados, marineros, prisioneros y estudiantes universitarios mal portados. Los tatuajes religiosos, fuera de Occidente, eran un tema de antropología (Rubin, 1988); y cuando aparecían en las sociedades europeas, un asunto de la criminología: el primer corpus sociológico sobre tatuajes religiosos se nutrió de los criminólogos Alexandre Lacassagne (1881), Cesare Lombroso (1887) y Abele de Blasio (1905).

El sentido común suponía que, como las principales iglesias cristianas prohibían los tatuajes, éstos no existían. Las y los sociólogos no consideraron los tatuajes como una práctica religiosa legítima, dando por sentado que las personas no se los hacían porque el cristianismo los prohibía. La sociología se centró en afiliación y asistencia para evaluar la religiosidad de una sociedad; lo que pasaba por fuera de lo institucional era superstición (véase, por ejemplo, DeMello, 2000; Ebensten, 1954; Gilbert, 2000; Le Breton, 2013; Pitts, 2003; Sanders y Vail, 2008). En esta narrativa, los tatuajes se reintrodujeron en Europa después de la exploración de las islas del Pacífico; y la mayoría de los estudios que repiten esta suposición generalmente hacen referencia a los autores antes mencionados véase por ejemplo, Firmin, Tse, Angelini y Foster, 2012; Kosut, 2006; Martin, 2013; Pérez, 2009; Walzer, 2015).

Es cierto que, antes de los viajes de Louis-Antoine de Bougainville (1766-1769) y James Cook (1768-1771) a Tahití y las islas del Pacífico, no existía una palabra específica para nombrar a los tatuajes en Occidente (Ebensten, 1954). El latín, el griego y las lenguas europeas usaban palabras como *stigmata*, *signum*, *nota*, *inscripicio* y *scriptum* (Bruna, 2005; Jones, 2000). Introducir una palabra específica en las lenguas occidentales para nombrar un fenómeno no es un logro menor. Sin embargo, la narrativa del *descubrimiento* europeo del tatuaje después de esos viajes es más un proyecto cultural que un hecho: un proyecto que colocó a quienes tenían tatuajes al margen de la civilización (Rosenblatt, 1997; Rubin, 1988), y al tatuaje como una marca de lo otro (Caplan, 2000; Oettermann, 2000).

CELA N'EST PAS LE CHRISTIANISME.

LA SUPUESTA PROHIBICIÓN CRISTIANA

Muchas sociólogas y sociólogos asumieron que la prohibición cristiana se basaba en las escrituras (véase, por ejemplo, Bell, 1999; Boudreau, Ferro y Villamar, 2020; Ebensten, 1954; Gilbert, 2000; Govenar, 1988; Pérez, 2009; Rosenblatt, 1997; Sizer, 2020), porque leyeron que el libro del Levítico (19: 28) los prohíbe. Esta proscripción sería respaldada luego por el emperador Constantino I sobre la base de que los tatuajes denigraban la imagen de Dios (Sanders y Vail, 2008). El Segundo Concilio de Nicea (787) habría confirmado esa negativa¹¹ (Gilbert, 2000; Guerzoni, 2005; Steward, 1990). Hay también testimonios de figuras cristianas que se opusieron a los tatuajes: San Basilio en el siglo v (Petkoff, 2019), el pastor anglicano John Bulwer en el siglo xvii (Schildkrout, 2004) y el ministro bautista Paul Chappell en el siglo xx (Parnell, 2019). Los tatuajes, religiosos o no, desaparecieron de Europa.

Respondo a estos argumentos por partes. Primero, hay referencias bíblicas que aceptan los tatuajes (Apocalipsis, 17: 5; Cantar de los Cantares, 8: 6) y les atribuyen un poder protector (Génesis 4: 5), e incluso alientan la práctica (Isaías 44: 5). Más aún, mientras el texto de Gálatas 6: 17 indicaría que el apóstol Pablo tenía una cruz tatuada en el cuerpo, el profeta Isaías (49: 16) muestra que el que lleva un tatuaje es YHWH mismo. En su conjunto, la Biblia más que prohibir los tatuajes, regula su uso.

El decreto del emperador Constantino prohibía efectivamente los tatuajes en el rostro, un castigo romano habitual, porque denigraban la imagen de Dios en las personas. En cambio, argumentaba el emperador, las personas esclavizadas podían ser tatuadas en brazos y piernas (Bruna, 2005; Gustafson, 1997; Jones, 2000; Steward, 1990). Regular más que prohibir.

El Concilio ecuménico de Nicea celebrado en 787 no habló de tatuajes. Los registros reflejan la controversia sobre el uso de imágenes religiosas

11 Es importante tener en cuenta que la primera traducción parcial al inglés (la fuente disponible para estos autores) fue realizada en 1849 por el sacerdote anglicano John Mendham, quien no usó las actas del concilio, sino en los *Libri Carolini*, una fuente que refleja la posición de Carlomagno contra Nicea. Mendham quería mostrar cómo la veneración católica de las imágenes era idolátrica. En 1901, Henry Percival tradujo algunos extractos. La primera traducción completa de las Actas en un idioma europeo contemporáneo (italiano) fue la del Vaticano en 2004 (Concilio di Nicea 787, 2004). La primera traducción completa al inglés a partir de las fuentes originales es de 2018 (Price).

en general, una disputa que sacudió al cristianismo en aquellos tiempos (Price, 2018). La tensión era entre los iconoclastas, que rechazaban las imágenes como una forma de representación legítima de lo divino, y los iconófilos que las defendían. El concilio afirmó que las imágenes debían ser veneradas, pero no adoradas. La controversia no terminó allí, y muchos de los siguientes emperadores bizantinos apoyaron a los iconoclastas. Algunos, incluso, castigaron a los iconófilos tatuándolos en la cara (Gustafson, 1997; Jones, 2000). También en el año 787, un concilio local celebrado en Northumberland, Inglaterra, prohibió los tatuajes de motivación pagana, pero elogió los que retrataban iconografía cristiana (MacQuarrie, 2000; Scheinfeld, 2007). Nuevamente, regular su uso, no prohibirlo.

Finalmente, si bien es cierto que hubo oposición de ciertas figuras, en el caso de la tradición católica, no encontré ninguna proscripción ni en el Código de Derecho Canónico ni en las fuentes del dogma católico (Denzinger, 1957). Entre las iglesias protestantes hay algunos folletos y homilías de pastores que condenan los tatuajes, pero tampoco encontré ninguna prohibición institucional.

LA PRÁCTICA DEL TATUAJE

Dado que el cuadro pintado por la sociología excluye al tatuaje como práctica cristiana, exploraré la práctica de tatuarse en contextos cristianos desde la perspectiva de la RV: registrar lo que las personas hacen, no sólo lo que las instituciones dicen.

La costumbre romana (antes griega y primero persa) de tatuarse a prisioneros y esclavos está bien documentada (Gustafson, 1997). Así, cuando en el siglo I comenzó la persecución romana contra los cristianos, estos fueron castigados con *stigmata* en sus rostros. En un uso reverso, los cristianos asociaron esos *stigmata* con el sufrimiento de Jesús: el cristiano une su martirio al de Cristo en la cruz. Las comunidades comenzaron a reverenciar a esas víctimas, literalmente, estigmatizadas por su cristianismo. La humillación imperial se transformó en una marca de honor: otros cristianos comenzaron a hacerse *stigmata* para indicar que eran “esclavos de Cristo”, y no del César (Jones, 2000; Petkoff, 2019).

Algunas iglesias orientales incorporaron un *signum* como parte del rito bautismal (Bruna, 2005; Petkoff, 2019), una costumbre que el monje

Procopio de Gaza registró a mediados del siglo v (y atribuyó al texto bíblico de Isaías 44:5). Los cristianos continuaron la tradición durante la Edad Media en Etiopía, Egipto, Sudán y Siria, y la extendieron a la India (Anderson, 2000; Guilbault, Stark, y Obluski, 2024).

Durante la Edad Media, el *scriptum religioso* también fue habitual en las islas británicas y la península italiana (Jones, 2000; MacQuarrie, 2000); y entre quienes regresaban de Tierra Santa (Brain, 1979; Carswell, 1957; Petkoff, 2019; Thevenot, 1687).

En las Américas, el tatuaje fue una práctica extendida entre casi todas las sociedades nativas. Arqueólogos encontraron momias del siglo XI con tatuajes faciales en Atacama y Chancay (Kaye, Bak, Marcelo, y Pittman, 2025). Hernán Cortés (1519) registró nativos tatuados en lo que hoy es México. Mientras el franciscano Diego de Landa luchó contra esa costumbre en sus incursiones misioneras en América Central (1549-1562), los informes jesuitas del siglo XVII los mencionan entre casi todos los grupos aborígenes de América con los que entraron en contacto (Gilbert, 2000; Sanders y Vail, 2008) (Figura 5).

Figura 5



Fuente: Martin Dobrizhoffer (1784). *Historia de Abiponibus*. Vienna: Kurzbek. Disponible en <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Abipones_pintados.jpg>.

El misionero francés Gabriel Sagard comparó los *signum* que vio entre los iroqueses con los que se hacían los peregrinos en Jerusalén, demostrando la extensión del tatuaje de peregrinación entre los europeos en el siglo XVI (Segard y Chevalier, 1865 [1632]). A pesar de la Reforma protestante, que desalentaba tanto las peregrinaciones como el uso de imágenes religiosas, algunos protestantes siguieron yendo a Jerusalén y regresando con marcas religiosas (Fleming, 2000).

Hay datos de *signum* cristianos en los Balcanes desde, al menos, el siglo XVI (Caplan, 2000; Steward, 1990). En el siglo XVII, hay registros de tatuajes entre monjas de España y Francia, fieles católicos en Inglaterra (Dauge-Roth, 2020; Guerzoni, 2018; Rosecrans, 2000) y marineros británicos que se hacían *inscriptio* de la crucifixión, la Virgen María, ángeles y santos (Grumet, 1983). Las mismas imágenes aparecen, en el siglo XVIII, en los cuerpos de marineros napolitanos (Caplan 2000) y, un siglo más tarde, entre campesinos italianos (Guerzoni 2018).

Caterina Pigorini Beri estudió, en 1889, los tatuajes en la región italiana de Marche, sobre el Mar Adriático.¹² Le sorprendió que los científicos que habían investigado los tatuajes en “poblaciones bárbaras y primitivas” (Pigorini, 2018 [1889]: 12) no los hayan estudiado en Loreto, Asís, Sirolo y Numana. Según Pigorini Beri, la práctica se inició en torno al siglo XV y continuaba en la última década del siglo XIX, a pesar de la prohibición del gobierno. Durante el *Risorgimento* (circa 1840-1870), las autoridades municipales de Loreto consideraron que el tatuaje era una costumbre bárbara y lo prohibieron.

El ejército y la marina francesas ya habían hecho lo mismo. Con una mejor comprensión de la enfermedad y la higiene, las preocupaciones sanitarias se convirtieron en un punto de tensión frecuente entre tatuadores, autoridades y clientes (Gilbert, 2000).

Los registros de los presos del Imperio Británico muestran que el tatuaje religioso fue habitual entre 1780 y 1925, entre condenados de distintas clases sociales y religiones. Incluso cuando el uso de imágenes en el culto

¹² El texto es importante porque es la única investigación sobre el tatuaje loretano, previa al escrito de Durkheim de 1915. Tal autor menciona estos tatuajes entre sus ejemplos, pero no sus fuentes (lo que sí hace en los casos de Lacassagne, Lombroso o Procopio de Gaza). Desgraciadamente, sus archivos fueron destruidos con la invasión nazi a Francia (Pickering, 2012). Pigorini Beri podría ser la fuente no mencionada y una de las primeras sociólogas en ocuparse del tema.

se consideraba idolatría para los presbiterianos escoceses, alrededor de 8% de los condenados a Australia tenían tatuajes religiosos (Alker y Shoemaker 2022; Maxwell-Stewart y Duffield, 2000).

A finales del siglo XIX y principios del XX, los tatuajes religiosos estaban presentes en los salones de clase alta y la nobleza (Bradley, 2000; Gilbert, 2000); en las clases populares y los marineros (Le Breton, 2013); en los circos y las ferias de Europa y Estados Unidos (Ebensten 1954; Govenar, 1988). Sin embargo, los académicos seguían asociándolos con un tipo de religiosidad marginal, emocional y supersticiosa (Hambly, 1927).

El cuadro que la sociología había pintado sobre lo religioso en Occidente, ignoró al tatuaje como una práctica religiosa. Como los tatuajes no eran obligatorios, las y los académicos los invisibilizaron, asumieron que la gente se los hacía por razones religiosas ilegítimas (Morello, 2024).

Sin duda, los tatuajes no son una práctica religiosa *pura*. Siempre han estado influenciados por tradiciones populares, gustos estéticos, elementos simbólicos de diferentes trasfondos culturales y religiosos, expectativas sociales sobre los cuerpos y limitaciones técnicas; pero todo esto también es cierto de la mayoría de las prácticas religiosas.

El enfoque de la RV asume la *impureza*, prestando atención a la capacidad de las personas de sacralizar, de definir lo que es religioso desde sus identificaciones sociales (étnicas, de género, generacionales, socioeconómicas, políticas), en diálogo con su cultura, utilizando distintos elementos disponibles. Al investigar los tatuajes religiosos, notamos que las religiones establecen símbolos, imágenes y textos, e influyen en cómo las personas se relacionan con lo suprahumano; pero también vemos que no tienen la última palabra; que las personas tatuadas son interlocutores activos en esa conversación (Morello, 2025). El tatuaje religioso es el resultado de una negociación entre un sujeto, la comunidad en la que vive, los símbolos disponibles, la tradición religiosa, la artista que tatúa y los recursos técnicos y sanitarios con los que se cuenta (Morello y Paula, 2024).

Los tatuajes muestran un sistema de sentido, un orden que articula valores y que rememora y transmite lo considerado sagrado (Dougherty y Koch, 2019; Maloney y Koch, 2019; Morello, 2021a). No son toda la religión, son una forma de practicar religión. Pero son una forma que atraviesa tiempos, lugares, tradiciones y personas; en todo caso, una práctica más universal que la asistencia dominical. Una forma ignorada, por las teorías vigentes

que afirmaron *ceci n'est pas une religion*. Los tatuajes sirven para mostrar cómo una práctica marginada por la sociología fue y es utilizada como expresión religiosa. La aproximación de la RV nos ayuda tanto a visibilizar esta práctica, como a criticar los paradigmas teóricos establecidos.

DISCUSIÓN

La forma tradicional de estudiar la religión en sociología, se ha centrado en las instituciones religiosas y en la asistencia al templo. Esta perspectiva ha limitado nuestra comprensión de lo religioso. Las teorías (de secularización y, en menor medida, del mercado religioso), que dominan la sociología de la religión, no logran explicar la vitalidad, diversidad y complejidad de las prácticas religiosas en Latinoamérica.

La perspectiva de RV, en cambio, pone el centro en las prácticas cotidianas de las personas, permitiendo recuperar la complejidad de la religiosidad continental. La RV estudia lo religioso desde la perspectiva de quienes lo viven, con sus condicionamientos socioeconómicos, culturales, de género, etarios.

Recuperando lo religioso como una construcción social, la RV visibiliza cuáles actores intervienen en esa construcción y qué papel juegan. La característica más importante de la perspectiva es destacar el rol de quienes practican en esa construcción.¹³

Enfatizando el elemento social de lo religioso, la aproximación de la RV replantea el uso de *asistencia al templo* como medición de vitalidad religiosa en una sociedad. ¿Podría ser el caso de que ir a la iglesia sea una práctica asociada a un momento cultural determinado, a una forma de vivir en común? Asistencia al templo, ¿mide la vitalidad religiosa o el vigor de vínculos comunitarios?

Las prácticas por medir deberían ser algo que las personas hacen para mantener su relación con la divinidad, y no necesariamente lo que las iglesias mandan o lo que la sociología espera encontrar. Idealmente, serían prácticas que muestran negociaciones entre lo personal y lo colectivo, las

¹³ Aquí, un riesgo es asumir acríticamente lo que reportan, sin tener en cuenta que las interacciones son generadas en un contexto de investigación controlado por la persona que investiga. Otro, es perder de vista que, incluso la práctica religiosa más autónoma y personal, como la meditación o la oración mental, sigue siendo una construcción social: al menos porque se usa un lenguaje socialmente construido.

adaptaciones, transformaciones y resignificaciones. Posiblemente, esas prácticas marcadas por su contexto no se expliquen cabalmente sin dicho contexto, por eso los estudios comparativos son clave.

Aproximarse a lo religioso desde las prácticas propias de América Latina invita a coordinar encuestas nacionales que han hecho el esfuerzo de incorporar indicadores locales y están dando cuenta de una vitalidad y diversidad no registradas en encuestas globales. En México, 55% de la población tiene altares domésticos (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, 2016), casi la mitad de la población chilena conecta a través de altares callejeros (animitas) (Valenzuela, Bargsted y Somma, 2013). Estos altares, u otras prácticas que se replican en distintas sociedades del continente, como el uso de fotografías (Torre, 2021; Morello, 2023; Suárez, 2008), las marcas religiosas en el espacio urbano (Ameigeiras, 2008; Suárez, 2012) o los tatuajes (Morello, 2021a; Yllascas, 2018) podrían ser ítems comunes por investigarse en Latinoamérica.

CONCLUSIÓN: DE MAGRITTE A ROTHKO

En la sala contigua a la que alberga el cuadro de Magritte, se exhibe *White Center*, de Mark Rothko (Figura 6). Su estilo, el expresionismo abstracto, se caracteriza por campos de colores flotantes, brillantes y difusos, casi desenfocados cuando se miran de cerca. El cuadro, de 2.14 por 1.83 metros, se compone de dos campos rojos separados por uno blanco. Según la explicación del museo:

los rectángulos rojos sugieren asociaciones rituales y elementales (sangre y fuego, vida y muerte), mientras que una luz interior parece emanar del centro blanco, sugiriendo un resplandor etéreo y numinoso. Para Rothko, el color era la clave del mundo espiritual, evocando verdades trascendentales que no se pueden expresar con imágenes reconocibles.¹⁴

Rothko utilizó los campos de color para producir una respuesta espiritual, meditativa, similar a las experiencias místicas o religiosas. El color puede

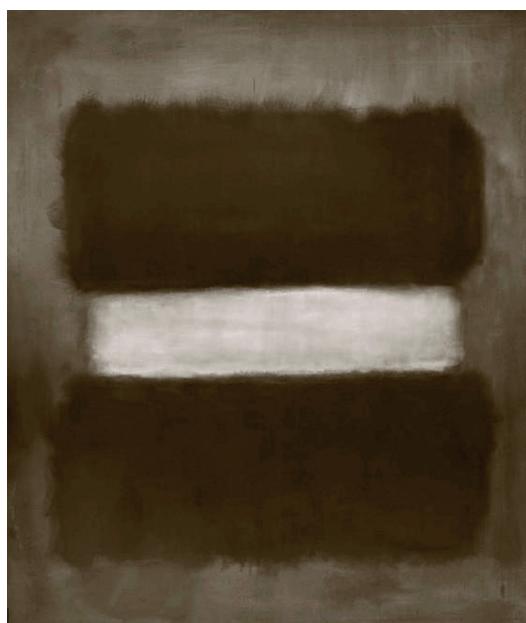
14 Traducido de LACMA (2024). *White Center*, de Mark Rothko [en línea]. Disponible en <<https://collections.lacma.org/node/235786>> (consulta: 11 de octubre 2024).

ser capaz de comunicar aspectos básicos de la experiencia humana que las imágenes tradicionales, gastadas por el uso, no pueden.

En este momento de la sociología de la religión, la invitación de la RV es pasar de Magritte a Rothko: ya no se trata ya de pintar imágenes o formas ya naturalizadas por el uso, ni siquiera de criticar la asociación entre objeto en sí con una representación, sino de pintar un nuevo cuadro enfatizando lo no mirado.

Si bien RV es una perspectiva alternativa a las miradas establecidas, no es aún una teoría explicativa. Tal vez el desafío más importante que abre esta aproximación es desarrollar categorías que nos ayuden a entender mejor la realidad religiosa latinoamericana, y lo religioso en general.¹⁵

Figura 6
Mark Rothko, *White Center* (1957)



Fuente: LACMA (2024). *White Center*, de Mark Rothko [en línea]. Disponible en <<https://collections.lacma.org/node/235786>> (consulta: 11 de octubre 2024).

¹⁵ Actualmente, dos modelos teóricos, basados en la aproximación de RV, están desarrollándose: el de religiosidad bisagra (Juárez, Torre, y Gutiérrez, 2023) y el de modernidad encantada (Morello, 2020); ambos en los primeros planteos, pero aspirando a generar modelos teóricos que mejor reflejen la religiosidad del continente.

BIBLIOGRAFÍA

- Alker, Zoe, y Robert Shoemaker (2022). “Convicts and the cultural significance of tattooing in nineteenth-century Britain”. *Journal of British Studies* 61: 835-862.
- Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires-Los Polvorines: Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ammerman, Nancy T. (2021). *Studying Lived Religion*. Nueva York: New York University Press.
- Anderson, Clare (2000). “Godna: Inscribing Indian convicts in the nineteenth century”. En *Written on the Body*. En *The Tattoo in European and American History*, editado por Jane Caplan, 102-117. Princeton: Princeton University Press.
- Bahamondes González, Luis, y Nelson Marín Alarcón (2022). “Religión vivida y consumo religioso/espiritual: creyentes, usuarios y vida cotidiana en Santiago de Chile”. *Revista de Estudios Sociales* 82 (10): 137-156.
- Bargain-Darrigues, Gaëlle, y Gustavo Morello (2023). “Lived religion beyond words: A denotative analysis of participant-produced photos of meaningful objects”. *The Sociological Review* 71 (5): 1037-1057.
- Bell, Shannon (1999). “Tattooed: A participant observer’s exploration of meaning”. *Journal of American Culture* 22: 53-58.
- Blasio, Abele de (1905). *Il Tatuaggio*. Nápoles: Gennaro M. Priore.
- Boudreau, Julie-Anne, Laura Ferro Higuera, y Aitiana Villamar Ruelas (2020). “Ser y estar en lo urbano. Un acercamiento espacio-temporal al tatuaje”. *Disparidades. Revista de Antropología* 72 (2): 1-15. Disponible en <<https://doi.org/10.3989/dra.2020.022>>.
- Bradley, James (2000). “Body commodification? Class and tattoos in victorian Britain”. En *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, editado por Jane Caplan, 136-155. Princeton: Princeton University Press.
- Brain, Robert (1979). *The Decorated Body*. Nueva York: Harper & Row.
- Bravo Vega, Fabián (2024). “Religious disaffection and ‘unaffiliated’ individuals: Qualitative approaches to the Chilean case”. *International Journal of Latin American Religions*: 1-20.
- Bruce, Steve (2011). “A sociology classic revisited: Religion in Banbury”. *Sociological Review* 52: 201-222.
- Brusoni, Camila (2019). “Religión vivida desde una perspectiva de género”. En *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, compilado por Hugo Rabbia, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero, 177-188. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Bruna, Denis (2005). “Le ‘labour dans la chair’. Témoignages et représentations du tatouage au Moyen Age”. En *Micrologus. La pelle umana. The Human Skin*, dirigido por Agostino Paravicini Bagliani, 389-407. Firenze: Edizioni del Galluzzo.

- Caplan, Jane (ed.) (2000). *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press.
- Carswell, John (1957). *Coptic Tattoo Designs*. Beirut: American University of Beirut.
- Chávez, Mark, y Laura Stephens (2003). "Church attendance in the United States". En *Handbook of the Sociology of Religion*, editado por Michele Dillon, 85-95. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Christian, Patricia, Michael Gent, y Timothy Wadkins (2015). "Protestant growth and change in El Salvador: Two Decades of Survey Evidence". *Latin American Research Review* 50 (1): 140-159.
- Christopher, A. J. (2014). "The religious question in the United Kingdom census, 1801-2011". *Journal of Ecclesiastical History* 65 (3): 601-619.
- Concilio di Nicea 787 (2004). *Atti del Concilio Niceno Secondo Ecumenico Settimo*, editado por Giorgio Di Domenico y Crispino Valenziano. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Costa, Néstor da, Valentina Pereira Arena y Camila Brusoni (2019). "Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida". *Sociedad y Religión* 29 (51): 61-92.
- Costa, Néstor da, Gustavo Morello, Hugo Rabbia y Catalina Romero (2021). "Exploring the nonaffiliated in South America". *Journal of the American Academy of Religion* 89 (2): 562-587.
- Dauge-Roth, Katherine (2020). *Signing the Body. Marks on Skin in Early Modern France*. Londres y Nueva York: Routledge.
- DeMello, Margo (2000). *Bodies of Inscription. A cultural History of the Modern Tattoo Community*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Denzinger, Heinrich (1957). *The Sources of Catholic Dogma*. St. Louis: Herder.
- Dougherty, Kevin, y Jerome Koch (2019). "Religious tattoos at one Christian university". *Visual Studies* 34 (4): 311-318.
- Durkheim, Emile (1965 [1915]). *The Elementary Forms of The Religious Life*. Nueva York-Londres: The Free Press.
- Ebensten, Hanns (1954). *Pierced hearts and true love. An illustrated History of the Origin and Development of European Tattooing and a Survey of its Present State*. Londres: Derek Verschoyle.
- Firmin, Michael, Luke Tse, Tammy Angelini, y Janna Foster (2012). "A Qualitative Assessment of internal factors for tattooing among college students". *College Students Affairs Journal* 30 (2): 31-44.
- Fleming, Juliet (2000). "The Renaissance Tattoo". En *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, editado por Jane Caplan, 61-82. Princeton: Princeton University Press.

- Frigerio, Alejandro (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Cultura y Representaciones Sociales* 12 (24): 51-95.
- Gilbert, Steve (2000). *Tattoo History: A Source Book*. Nueva York: Juno Books.
- Giménez Beliveau, Verónica (2016). *Católicos militantes: sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Goldstein, Warren (2024). “Critical Religion and the Sociology of Religion”. *Method and Theory in the Study of Religion* (36): 316-332.
- Govenar, Alan (1988). “The variable context of Chicano tattooing”. En *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, editado por Arnold Rubin, 209-217. Los Ángeles: Museum of Cultural History-University of California.
- Grumet, Gerald (1983). “Psychodynamic implications of tattoos”. *American Journal of Orthopsychiatry* 53 (3): 482-492.
- Guerzoni, Guido (2005). “‘Notae divinæ ex arte compunctæ’. Prime impressioni sul tatuaggio devozionale in Italia (secoli xv-xix)”. En *Micrologus. La pelle umana: The Human Skin*, por Agostino Paravicini Baglioni, 409-437. Firenze: Edizioni del Galluzzo.
- Guerzoni, Guido (2018). “Devotional tattoos in early Modern Italy”. *Espacio, Tiempo y Forma* 6: 119-136.
- Guilbault, Kari, Robert Stark y Artur Obluski (2024). “Faith embodied: a tattooed individual from medieval Ghazali”. *Antiquity*: 1-8.
- Gustafson, Mark (1997). “Inscripta in fronte: Penal tattooing in Late Antiquity”. *Classical Antiquity* 16 (1): 79-105.
- Hambly, Wilfrid D. (1927). *The History of Tattooing and its Significance, with Some Account of Other Forms of Corporal Marking*. Nueva York: The MacMillan Company.
- Hernández Alberto, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (Encreer/Rifrem 2016)* [en línea]. Disponible en <<http://www.rifrem.mx/wp-content/uploads/2017/10/INFORME-DE-RESULTADOS-EncuestaNacionalMexicoCreenciasyPracticas-Religiosas-2017-05.pdf>> (consulta: 2 de septiembre de 2025).
- Jones, C. P. (2000). “Stigma and tattoo.” En *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, editado por Jene Caplan, 1-16. Princeton: Princeton University Press.
- Juárez Huet, Nahayeilli, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.) (2023). *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Jungman, Joseph (1951). *El sacrificio de la misa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Kaye, Thomas, Judyta Bak, Henry William Marcelo y Michael Pittman (2025). “Hidden artistic complexity of Peru’s Chancay culture discovered in tattoos by laser-stimulated fluorescence”. *PNAS* 122 (4): 1-4.
- Kosut, Mary (2006). “Mad artists and tattooed perverts: Deviant discourse and the social construction of cultural categories”. *Deviant Behavior* 27 (1): 73-85.
- Lacassagne, Alexandre (1881). *Les Tatouages: Étude anthropologique et médico-légale*. París: Librairie J. B Bailliére et Fils.
- Latin American Public Opinion Project (LAPOP) (2020). *Cuestionario de cada país y diseño de muestras* [en línea]. Disponible en <<https://www.vanderbilt.edu/lapop/data-playground-eng.php>> (consulta: 2 de septiembre de 2025).
- Latinobarómetro (2018). *Práctica religiosa. Total de Chile y América Latina, 1995-2017*. Santiago de Chile: Latinobarómetro.
- Le Breton, David (2013). *El tatuaje o la firma del yo*. Madrid: Casimiro.
- Lecaros, Véronique (2019). “Afiliaciones/desafiliaciones y conversiones/deconversiones religiosas en habitantes de Lima”. En *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, compilado por Hugo Rabbia, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero, 51-65. Córdoba: Educ.
- Lombroso, Cesare (1887). *L'Homme Criminel: Étude anthropologique et Médico-légale*. París: Félix Alcan/Bocca Freres.
- MacQuarrie, Charles W. (2000). “Insular Celtic tattooing: History, myth and metaphor”. En *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, editado por Jane Caplan, 32-45. Princeton: Princeton University Press.
- Mallimaci, Fortunato (2008). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue.
- Mallimaci, Fortunato, y Verónica Giménez Beliveau (2006). “Historia de vida y métodos biográficos”. En *Estrategias de investigación cualitativa*, coordinado por Irene Vasilachis de Gialdino, 175-209. Barcelona: Gedisa.
- Mallimaci, Fortunato, Verónica Giménez Beliveau, Juan Esquivel, y Gabriela Irrazábal (2019). *Sociedad y religión en movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
- Maloney, Patricia, y Jerome Koch (2019). “The college student’s religious tattoo: Respect, reverence, remembrance”. *Sociological Focus* 53 (1): 53-56.
- Martin, Chris William (2013). “Tattoos as narratives: Skin and self”. *Public Journal of Semiotics* 4 (2): 2-46.
- Maxwell-Stewart, Hamish, y Ian Duffield (2000). “Skin deep devotions: Religious tattoos and convict transportation to Australia”. En *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, editado por Jane Caplan, 118-135. Princeton: Princeton University Press.

- Mendham, John (1849). *The Seventh General Council, the Second of Nicaea in which the Worship of Images Was Established, with Copious Notes from the “Caroline Books”*. Londres: Painter.
- Monnot, Christophe (2018). “Unmasking the relations of power within the religious field”. En *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion*, editado por Véronique Altglas y Matthew Wood, 119-141. Leiden-Boston: Brill.
- Morello, Gustavo (2019a). “The symbolic efficacy of Pope Francis’s religious capital and the agency of the poor”. *Sociology* 53 (6): 1077-1993.
- Morello, Gustavo (2019b). “Why study religion from a Latin American sociological perspective? An Introduction to Religions Issue. Religion in Latin America, and among Latinos Abroad”. *Religions* 10 (6): 399. Disponible en <<https://doi.org/10.3390/rel10060399>>.
- Morello, Gustavo (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba: Educc.
- Morello, Gustavo (2021a). “I’ve got you under my skin: Tattoos and religion in three Latin American cities”. *Social Compass* 68 (1): 61-80.
- Morello, Gustavo (2021b). *Lived Religion in Latin America: An Enchanted Modernity*. Nueva York: Oxford University Press.
- Morello, Gustavo (2023). “The construction of the sacred through photographs displayed in Latin American homes”. *Social Compass* 70 (1): 127-148.
- Morello, Gustavo (2024). “The case for tattoos as religious practices. From footnote to survey indicator”. *Critical Research on Religion* 12 (2): 191-209.
- Morello, Gustavo (2025). “El oficio (religioso) de tatuar”. *Encartes* 8 (15): 267-279.
- Morello, Gustavo, y Tiago de Paula (2024). “Tattoo artists as religious figures”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 63 (3): 675-694.
- Newport, Frank (2016). *Five Key Findings on Religion* [en línea]. Disponible en <<https://news.gallup.com/poll/200186/five-key-findings-religion.aspx#:~:text=Gallup's%20longest%20running%20religious%20service,rose%20to%2039%25%20in%201950>>.
- Nilsson, Håkan (2020). “Taking a mindful run with Murakami: A (hermeneutic) phenomenological approach”. *Contemporary Buddhism* (21): 351-368.
- Oettermann, Stephan (2000). “On display: tattooed entertainers in America and Germany”. En *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, editado por Jane Caplan, 193-211. Princeton: Princeton University Press.
- Olmos Rebellato, Franco (2019). “Pensar los cuerpos, pensar las prácticas religiosas: una aproximación desde las mujeres católicas de Córdoba”. En *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, compilado por Hugo Rabbia, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero, 131-138. Córdoba: Educc.

- Olson, Paul, y David Beckworth (2011). “Religious change and stability: Seasonality in church attendance from 1940s to the 2000s”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (2): 388-396.
- Parnell, Julia (2019). “Stigmata: An Ethnographically Informed Approach to the Religious Tattoo in America”. *Claremont Graduate University*. ProQuest 13862075.
- Percival, Henry (ed.) (1901). *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*. Londres: Philip Schaff.
- Pereira Arena, Valentina (2024). “A Latin American view of lived religion proposal”. *Social Compass* 71 (4): 674-692.
- Pereira Arena, Valentina, y Gustavo Morello (2022). “Entre el opio del pueblo y la búsqueda de la salvación. Aproximaciones a la ‘religiosidad vivida’ desde América Latina”. *Revista de Estudios Sociales* 82: 3-21.
- Pérez Fonseca, Andrea (2009). “Cuerpos tatuados, ‘almas’ tatuadas: nuevas formas de subjetividad en la contemporaneidad”. *Revista Colombiana de Antropología* 45 (1): 69-94.
- Pérez-Vela, Rolando (2023). “The mediatization of religious practices in urban daily life: The Peruvian case”. *Religions* 14 (5): 649-670.
- Petkoff, Peter (2019). “Christian tattoos as a normative. Demarcation of memory, defiance and eternal return”. En *Perplexed Religion*, editado por Miriam Diez Bosch, Alberto Melloni y Josep Mico Sanz, 57-72. Barcelona: Blanquerna Observatory.
- Pew Research Center (2014). *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington: Pew Center.
- Pickering, William Stuart Frederic (1967). “The 1851 Religious Census - A Useless Experiment?”. *The British Journal of Sociology* 18: 382-407.
- Pickering, William Stuart Frederic (2012). “The mystery of some ‘last things’ of Émile Durkheim: Notes for a Research Project”. En *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes, New Series* 18: 3-9.
- Pigorini Beri, Caterina (2018 [1889]). *Sacred and Profane Tattoos of the Holy House of Loreto*. Ortezzano (FM) Milan: Alberto Niro Editore.
- Price, Richard (2018). *The Acts of the Second Council of Nicaea (787): Translated with notes and an Introduction*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Pitts, Victoria (2003). *In the Flesh. The Cultural Politics of Body Modification*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Rabbia, Hugo (2017a). “Espiritualidad y religión en las narrativas espirituales de cordobeses/as”. En *Jornadas de Estudios sobre Religión, Sociedad y Cultura en Perspectiva Comparada. Cuestiones teóricas y metodológicas*, 1-20. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Rabbia, Hugo (2017b). “Explorando los ‘sin religión de pertenencia’ en Córdoba, Argentina”. *Estudios de Religião* 31 (3): 131-155.

- Rabbia, Hugo, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Córdoba, Córdoba: Educc.
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. Informe de resultados*. México: Rifrem.
- Romero, Catalina, y Veronique Lecaros (2017). “Quiénes son los ‘sin religión’ en Lima”. *Estudos de Religião* 31 (3): 111-130.
- Romero, Catalina, Rolando Pérez y Veronique Lecaros (2020). “Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad evangélica vivida: el caso limeño.” *Sociologías* 22 (53): 64-87.
- Rosecrans, Jennipher Allen (2000). “Wearing the Universe: Symbolic markings in early modern England”. En *Written on the Body. The tattoo in European and American History*, editado por Jane Caplan, 46-60. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenblatt, Daniel (1997). “The antisocial skin: Structure, resistance and ‘modern primitive’ adornment in the United States”. *Cultural Anthropology* 12 (3): 287-334.
- Rubin, Arnold (1988). “General introduction”. En *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, editado por Arnold Rubin, 13-17. Los Ángeles: Museum of Cultural History-University of California.
- Sanders, Clinton, y Angus Vail (2008). *Customizing the Body. The Art and Culture of Tattooing*. Philadelphia: Temple University Press.
- Scheinfeld, Noah (2007). “Tattoos and religion”. *Clinics in Dermatology* (25): 362-366.
- Schildkrout, Enid (2004). “Inscribing the body”. *Annual Review of Anthropology* 33: 319-344.
- Segard, Gabriel, y Henri Emile Chevalier (1865 [1632]). *Le grand voyage du pays des Hurons: Situé en l'Amérique vers la Mer douce, ès derniers confins de la Nouvelle France dite Canada; avec un dictionnaire de la langue huronne*. París: Librairie Tross.
- Sizer, Laura (2020). “The art of tattoos”. *The British Journal of Aesthetics* 60 (4): 419-433.
- Somma, Nicolás, Matías Bragsted, y Eduardo Valenzuela (2017). “Mapping religious change in Latin America”. *Latin American Politics and Society* 59 (1): 119-142.
- Steward, Samuel (1990). *Bad Boys and Tough Tattoos. A Social History of the Tattoo with Gangs, Sailors and Street-Corner Punks 1950-1965*. Nueva York: Harrington Park Press.
- Suárez, Hugo José (2008). *La fotografía como fuente de sentidos*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Costa Rica.
- Suárez, Hugo José (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajudico, México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

- Thevenot, Monsieur do (1687). *The travels of Monsieur de Thevenot into Levant in three parts*. Londres: H. Clark.
- Thompson, David (1967). “The 1851 Religious Census: problems and possibilities”. *Victorian Studies* 11 (1): 87-97.
- Torczyner, Harry (1977). *Magritte: Ideas and Images*. París: Drager Editeur.
- Torre, Renée de la (2021). “Home altars: Material expressions of spiritual do-it-yourself”. *International Journal of Latin-American Religions* 5: 1-20 [en línea]. Disponible en <<https://doi.org/10.1007/s41603-021-00131-9>>.
- Valenzuela, Eduardo, Matías Bargsted y Nicolás Somma (2013). “¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile”. *Temas de la Agenda Pública* 8 (59).
- Walzer Moskovic, Alejandra (2015). “Tatuaje y significado: en torno al tatuaje contemporáneo”. *Revista de Humanidades* 24: 193-216.
- Wolff, Kurt (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- World Values Survey (2020) [en línea]. Disponible en <<http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>> (consulta: 2 de septiembre de 2025).
- Yllescas, Adrián (2018). “Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario”. *Encartes Antropológicos* 1 (1): 121-139.

Gustavo Morello

Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Adscripción: profesor en el Departamento de Sociología del Boston College. Líneas de investigación: religión vivida, prácticas religiosas en el espacio público y privado, y tatuajes religiosos. ORCID: 0000-0002-0332-9616.

