

# Religiones y espacios públicos en América Latina

---

RENÉE DE LA TORRE  
Y PABLO SEMÁN (Eds.)



# **Religiones y espacios públicos en América Latina**

Religiones y espacios públicos en América Latina / Susana Andrade ... [et al.] ; editado por Renée de la Torre ; Pablo Semán. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; México : Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados - CALAS, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-722-821-2

1. América Latina. 2. Religiones. I. Andrade, Susana. II. Torre, Renée de la, ed. III. Semán, Pablo, ed.  
CDD 306.098

Otros descriptores asignados por CLACSO:  
Religión / Espacio público / Laicidad / Catolicismo / América Latina / Pentecostalismo / Evangelismo / Chamanismo

Corrección: Marcela Alemandi  
Diseño interior: Paula D'Amico  
Diseño de colección y tapa: Ezequiel Cafaro

# Religiones y espacios públicos en América Latina

Renée de la Torre y Pablo Semán  
(Eds.)





**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

**CLACSO Secretaría Ejecutiva**

**Karina Batthyány** - Secretaria Ejecutiva

**Equipo Editorial**

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory** - Gestión Editorial

**Nicolás Sticotti** - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

*Religiones y espacios públicos en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2021).

ISBN 978-987-722-821-2

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

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

SPONSORED BY THE



Federal Ministry  
of Education  
and Research

**CLACSO**

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [www.clacso.org](http://www.clacso.org)



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

# Santuarios y monumentos: el catolicismo como religión pública en Brasil<sup>1</sup>

*Emerson Giumbelli*

La ciudad Aparecida do Norte, en Brasil, que se ubica en las márgenes de la carretera que une São Paulo y Rio de Janeiro, suele ser noticia nacional durante los meses de octubre de cada año. Allí se sitúa el Santuario Nacional de Aparecida, que se estima recibe anualmente a doce millones de personas. El día 12 de octubre es dedicado a la devoción de Nuestra Señora Aparecida. El origen de esta devoción se remonta al descubrimiento de una imagen de la Purísima Concepción por pescadores en 1717. En 1930, la Iglesia católica elevó a Nuestra Señora Aparecida como la Patrona de Brasil. En 1980, fue establecido el 12 de octubre como día feriado nacional (Fernández, 1988). Sin embargo, durante octubre de 2019 se divulgó una noticia inusual: por decisión de una jueza local, fue determinada la retirada

<sup>1</sup> Traductor: Pablo Quintero. Este texto es uno de los resultados del proyecto "Arquitecturas monumentales: religión y espacio público", apoyado por la Beca de Productividad de CNPq (2018-2022). Agradezco los comentarios de Carlos Alberto Steil y Christina Vital da Cunha quienes contribuyeron a la versión final de este texto. A Renée de la Torre y Pablo Semán, les agradezco la invitación a participar en el evento CALAS en el que presenté una primera versión.

de cinco monumentos que hacen referencia a la historia de la devoción a Nuestra Señora Aparecida y fue cancelada la construcción de una estatua gigante de la Patrona. El caso envuelve a una asociación de ateos y al ex prefecto del municipio, además del artista que confeccionó las esculturas; y esta situación sirve para introducir las cuestiones que guían este texto.

La ATEA (Asociación Brasileña de Ateos y Agnósticos) viene destacándose por su activismo jurídico, cuestionando varios casos que involucran financiamiento público en símbolos religiosos.<sup>2</sup> En el caso de Aparecida do Norte, la asociación denuncia que “los locales fueron construidos con presupuesto público estatal y los monumentos instalados en espacios públicos fueron cedidos por el entonces prefecto”. La jueza aceptó el argumento de ATEA, haciendo una defensa del principio de laicidad. En su sentencia afirma: “(...) no puede permitirse que el Estado subvencione a una religión específica, tampoco que el presupuesto público sea utilizado para la construcción de obras religiosas cuando existen otros destinos de suma importancia, queda en evidencia la mala utilización de los recursos públicos”.<sup>3</sup>

De acuerdo con la misma fuente, en la defensa contra la denuncia, la gestión municipal “alegó que usó recursos dirigidos al turismo” y que las piezas artísticas “representan la identidad de la ciudad”. Con base en esto, argumenta: “De este modo, la inversión aquí cuestionada no es más que colaboración de interés público dirigida a valorar el turismo religioso, principal actividad económica de la Ciudad de Aparecida y de su población”. El prefecto que realizó los gastos también se manifestó, informando que “buscó crear nuevas rutas y ejes turísticos que ya están beneficiando al comercio local y trayendo recursos para los espacios localizados fuera del área frecuentada tradicionalmente”. La estatua a la cual se le interrumpió su construcción fue concebida para ser parte de un “parque temático”

<sup>2</sup> Ver la página web de ATEA: <http://www.atea.org.br>

<sup>3</sup> Fuente tanto para este como para el texto anterior: <https://g1.globo.com/sp/valle-do-paraiba-regiao/noticia/2019/10/17/justica-barra-estatua-gigante-e-ordena-retirada-de-obras-dedicadas-a-padroeira-em-aparecida.ghtml>

que ocuparía un área de 130 mil m<sup>2</sup> y que albergaría jardines, restaurantes, estructura de apoyo y estacionamiento para dos mil vehículos. El parque estaría ubicado en el alto de una colina y la gigantesca imagen de Nuestra Señora, con cincuenta metros de altura, estaría incorporada dentro de un contorno metálico imitando el mapa del territorio de Brasil.<sup>4</sup>

Pueden destacarse algunos elementos de esta grandilocuente controversia, que debe continuar en otras instancias de la justicia brasileña. Primero, el entendimiento del principio de laicidad, principio que la prefectura no rechaza. En su argumento, el “turismo religioso” permite conciliar laicidad y religión. Ya en la postura de ATEA y de la jueza, la religión es concebida de forma más estricta, como algo propio de un segmento de la población. En este sentido, y aquí pasamos al segundo punto, la “prohibición definitiva” del financiamiento de obras religiosas por parte de la prefectura, como pretende la sentencia, busca restarle ambigüedad. Si bien esa operación puede ser aplicada a cualquier situación semejante, en el caso de Aparecida las consecuencias serían drásticas. Esto es porque estamos hablando de una “ciudad santuario” (Godoy, 2017), o sea, una forma urbana que se desarrolló alrededor de la devoción a la figura católica.<sup>5</sup> Mientras que la prefectura pretende usar el turismo para conciliar laicidad y religión; el contra-argumento procura aludir al principio de laicidad para liberar los espacios públicos de la religión.

Surge así una cuestión fundamental: ¿en este caso qué es espacio público? Significativamente, la controversia, al menos por ahora, deja por fuera a la Iglesia católica, que no se pronuncia en ninguno de los reportajes disponibles para ser consultados. Junto con la Iglesia católica, es el propio santuario el que está excluido

<sup>4</sup> Fuente: <https://www.gazetadopovo.com.br/haus/estilo-cultura/estatua-gigante-em-aparecida-do-norte-desbancara-cristo-redentor/>

<sup>5</sup> Godoy muestra cómo la ciudad de Aparecida do Norte se constituye, inclusive históricamente, en torno a los lugares de devoción mariana. Pero esto no significa que religión y política se mezclen todo el tiempo. Por ejemplo, los prefectos no son personas que pertenezcan a los cuadros eclesiales católicos.



del debate. Es preciso hacer notar que se trata de uno de los mayores templos católicos del mundo, con capacidad para recibir treinta mil personas. Además de esto, el santuario no es apenas un templo (en realidad son dos, pues la basílica antigua está conservada), sino un complejo de espacios y servicios, que incluye memoriales, centros de entretenimiento y tiendas comerciales, además de otros monumentos. A pesar de las divergencias, las posiciones expresadas dentro de la controversia sobre los monumentos de Aparecida financiados con recursos públicos tienen en común esa característica: dejan de lado a la Iglesia católica e implícitamente no consideran al Santuario Nacional como espacio público.

La perspectiva asumida en este texto hace efectiva, para fines analíticos, la articulación entre monumentos y santuarios. Lo que autoriza esta articulación es que, en las dos configuraciones, nos encontramos con formas de exposición de lo religioso. El carácter público de los monumentos deriva de su propia localización (más comúnmente en colinas y plazas), mientras que en el caso de los santuarios también son públicos por el modo como ocupan el espacio, especialmente cuando lo demarcan. Nos referimos, en este sentido, a su “monumentalidad”. En caso de que aceptemos esta perspectiva, es esencial que nos detengamos en la propia noción de monumento, lo que constituye una de las secciones de este texto. Otra preocupación estará en seguir ciertas dinámicas del catolicismo considerando el panorama religioso brasileño, dentro del cual los evangélicos tienen un papel cada vez más relevante. Ante esto, ¿cómo interpretar la erección de colosales estatuas católicas presentadas como monumentos públicos? ¿Qué está en juego en la inversión católica reciente para la construcción o renovación de santuarios? El interés en la noción de monumento y en ciertas dinámicas del catolicismo depende de un análisis que tiene en su centro a la dimensión política. A su vez, el sentido en que utilizo la idea de política remite a una cierta perspectiva de la discusión sobre espacios públicos. Es por allí que debo comenzar.

## Materializando el espacio público

En los últimos años, ha ganado fuerza en los estudios sobre religión lo que puede ser llamado enfoque material. En el terreno de la antropología, esa tendencia se alimenta del giro materialista, lo cual incluye desde una renovación de estudios sobre cultura material hasta perspectivas contemporáneas que extienden la agencia más allá de los humanos. Aplicado a la religión, esto resulta en un énfasis analítico sobre objetos, espacialidades y arquitecturas, en sus interacciones con seres no-humanos, teniendo en consideración la dimensión corporal y los aspectos sensoriales. Son necesarias aún algunas notas metodológicas, ya que el enfoque material requiere que se comience no a partir de las doctrinas o concepciones abstractas – lo que sería, según algunos, un sesgo protestante que impacta en los estudios de la religión - y sí desde las prácticas y las cosas. Paralelamente, se trata de dar la debida atención a las formas junto a los contenidos, tomando en consideración las consecuencias de la idea según la cual no existe mensaje sin un medio que lo soporte.<sup>6</sup>

Buscaré ilustrar las implicaciones de un enfoque material refiriéndome a la arquitectura religiosa. Se trata de una dimensión que pasa desapercibida en muchos estudios, algo que, en fin, no parece tener importancia. Pero tampoco sería suficiente reconocer la relevancia de la arquitectura para un grupo o vivencia religiosa si esto significa que los lugares de culto solamente expresan o reflejan

<sup>6</sup> Para una presentación del enfoque material sostenido en el trabajo de Birgit Meyer y sus diálogos con la antropología de la religión en Brasil, ver Giumbelli, Rickli y Toniol (2019). En el ámbito de los congresos brasileños de antropología y de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas de la Religión, hay colegas que vienen promoviendo discusiones en línea con un abordaje con foco en las materialidades, objetos y cosas (Renata Menezes, César Ceriani, Carly Machado, entre otros). Las investigaciones de Rodrigo Toniol (ver texto en este volumen) son una instigante demostración de cómo entender “espiritualidad” por medio de un enfoque material, lo que lo lleva a dar seguimiento, más allá del campo religioso, a laboratorios y clínicas vinculadas a proyectos científicos. En inglés, merece destacarse la revista *Material Religion*.

concepciones teológicas o que las formas materiales son un símbolo que debe ser interpretado para llegar a aquellas concepciones. Desde un enfoque material, la arquitectura debe ser el punto de partida del análisis. De aquí se desprenden una serie de preguntas: ¿cómo las dimensiones y configuraciones espaciales actúan sobre formas de estar en aquel lugar? ¿Qué permite esa arquitectura? ¿Qué es lo que incentiva y lo que no autoriza? ¿Cuáles son sus relaciones con espacialidades que caracterizan a otros grupos o vivencias religiosas? Partiendo de esas preguntas, se complejiza y se tensiona la relación entre arquitectura y prácticas, de un lado, y, de otro, doctrinas y concepciones teológicas.

Otro ejemplo puede ser el de la vestimenta. Es un ejemplo desafiante porque para ciertos grupos o prácticas religiosas no existe una prescripción relativa sobre con qué y cómo vestirse. Para el análisis material, esta ausencia, antes de impedirlo o desautorizarlo, debe ser tomada como parte del problema. ¿Por qué la vestimenta no es un punto relevante para ciertos grupos? De cualquier modo, las personas asisten a las prácticas vestidas de alguna forma. ¿Qué revela esa forma sobre quiénes son esas personas? ¿Cómo esas vestimentas, sean cuales fueren, permiten que las personas usen sus cuerpos? ¿Qué puede hacerse con esas ropas? Con esas preguntas, el análisis muestra la importancia que se le confiere a un elemento material, así como procura entender las razones y las consecuencias de determinadas vestimentas para un grupo religioso específico.

El enfoque material tiene implicaciones para el análisis de la relación entre religión y espacio público (Giumbelli, 2018a). En el debate sobre esa relación ha predominado un entendimiento metafórico del espacio, lo que torna este término equivalente o intercambiable con el término esfera. Ese entendimiento metafórico viene acompañado de un énfasis en las dimensiones discursivas. Así, aun cuando no existe una preocupación normativa, la discusión sobre religión y esfera pública privilegia el análisis de argumentos o de posicionamientos. No hay dudas sobre la importancia de esas dimensiones (ver los trabajos de Vaggione y de Schäfer en este volumen). Sin embargo,

es posible vislumbrar alternativas – o, mejor dicho, contribuciones complementarias – a partir de una perspectiva que preserva el sentido literal del término espacio. O sea: ¿qué ocurre con el debate sobre religión y espacio público si consideramos las materialidades que participan en esa relación?

Talal Asad, con su estilo polémico, ayudó a abrir el camino para tal formulación: primero, en su negativa de tratar a la religión como un concepto universal y universalizable encarnado en un complejo de símbolos a ser interpretados (Asad, 1993). Religión, para él, es siempre el producto de una definición social e histórica, que se vincula a prácticas autorizadas. Segundo, Asad (2003) ponderó que el debate sobre religión y esfera pública no puede restringirse al análisis de argumentos y posicionamientos, sino que necesita también preguntarse sobre las condiciones y los límites de un embate entre discursos. Se abre así un espacio para las cuestiones sobre quién puede participar de ese embate, sobre qué posiciones pueden ser expresadas y/o escuchadas. Como se percibe, en las dos dimensiones, el poder es un componente fundamental del análisis, el cual, en este sentido, es necesariamente político.

En un sentido más específico, la materialización de la discusión sobre religión y espacio público envuelve dos puntos extras. Para comenzar, lo que se entiende por “público” no precisa estar vinculado a lo estatal, pero se amplía para comprender definiciones que privilegian el tránsito y la exposición. Así, algo público puede ser de propiedad privada, desde el momento en que en él circulen personas no definidas por su dependencia con respecto a ser propietario del espacio. Un ejemplo serían los centros comerciales. Además de esto, algo público puede tener una circulación restringida, pero al ocupar un lugar dentro de una configuración territorial convierte a aquel espacio en algo expuesto y demarcado. Un espacio público, por lo tanto, no significa “ser de todos”: lo más probable es que las condiciones para su acceso y funcionamiento impongan restricciones que son inherentes a su lógica. En cuanto al espacio, y ese es el segundo punto, vale recordar que debe ser tomado en su dimensión

literal. O sea, valen aquí los mismos énfasis que fueron apuntados para el campo de los estudios sobre religión, en su atención volcada para objetos, cuerpos, espacialidades y arquitecturas. Pero, ahora, la propia relación entre lo religioso y lo secular necesita ser problematizada, ya que está en juego la presencia pública de la religión –o, como formula Casanova (1994)–, está en cuestión la configuración de religiones públicas.

Puede afirmarse que la perspectiva que materializa la relación entre religión y espacio público ya está diseminada en el debate latinoamericano. En relación con el debate más específico sobre religión y espacio público, tenemos varios buenos ejemplos en este volumen. María del Rosario Ramírez y Karina Felitti analizan situaciones en que imágenes-objetos religiosos interactúan con grupos y causas no religiosas en manifestaciones de calle. Verónica Giménez Béliveau también observa lo que ocurre en plazas públicas con el uso de objetos para demostrar cómo allí se expresan devociones católicas. Cristina Gutiérrez Zúñiga acompaña las tensiones que cercan la expresión de referencias religiosas, materializadas en objetos, en escuelas públicas. Renée de la Torre analiza el uso de imágenes y símbolos religiosos en performances públicas de presidentes mexicanos recientes. Aunque las inspiraciones sean variadas, estos estudios colocan énfasis sobre objetos y materialidades religiosas y su papel en disputas que envuelven espacios públicos o a la esfera pública.

Mi contribución se suma a las demás, con la particularidad de tomar como referencia la noción de monumento. Un monumento, en su misma idea, es un objeto público, en el sentido arriba desarrollado. Inclusive si hubiese sido costeadado por recursos privados, está “expuesto al público”. A partir de la noción de monumento, llegaré a los santuarios católicos, específicamente aquellos que tienen en su centro templos de grandes proporciones. Aunque pertenezcan a un grupo religioso específico, son lugares abiertos al tránsito y que, por sus dimensiones, demarcan el espacio público. ¿Qué pueden decirnos monumentos y santuarios sobre las dinámicas recientes del catolicismo en un país en el cual sus fieles continúan siendo mayoría?

¿Cómo esas estructuras interfieren en disputas dentro del campo religioso, especialmente con los evangélicos en plena expansión? Tales son las cuestiones que pretendo enfrentar, privilegiando un enfoque material y partiendo de una investigación histórica sobre la noción de monumento.

### **Monumentos: de estatuas a santuarios**

Como es sabido, la forma monumento, como objeto que homenajea algo (persona o evento) o que marca el espacio, es algo antiguo. Pero su versión moderna ganó impulso desde el final del siglo XVIII y especialmente a lo largo del siglo XIX en Europa y en otros lugares impactados por sus ideales. Usar la piedra y sobre todo el metal para representar personas o alegorías se convirtió en una verdadera obsesión durante ese período. Y no por casualidad, pues erigir monumentos acompañó procesos históricos de gran escala, como la consolidación del nacionalismo político y la celebración de la idea de “civilización” (sea representada por la ciencia, sea motivada por victorias militares) (Salgueiro, 2008). Es cierto que la religión sirve de inspiración para esa estatuamania moderna, en el sentido de que se crea una especie de culto secular que depende de objetos. Al mismo tiempo, si estamos de acuerdo con que las imágenes religiosas, sobre todo las católicas, ganan sentido por medio de una relación establecida por el contacto, debemos reconocer una novedad en el culto secular, pues los monumentos invocan, en su celebración, más a la visión que al tacto.

Más aún: esa consolidación de los monumentos seculares los habilita para constituirse como inspiración para nuevos monumentos religiosos (Giumbelli, 2020). El caso del Cristo Redentor, ubicado en lo alto del Corcovado, colina que marca el paisaje de Río de Janeiro (Brasil), muestra bien esto. El monumento fue inaugurado en 1931, pero sus proyectos iniciales se remontan al comienzo de la década anterior, bajo la responsabilidad de católicos apoyados por

la Arquidiócesis de la entonces Capital Federal brasileña (Giumbelli, 2014). La Estatua de la Libertad, inaugurada en 1886, juega aquí un papel doble: inspiración y algo a ser superado. Se pretendía que el Cristo Redentor estuviese más integrado al paisaje y fuese más visible que el monumento ubicado en la entrada de la ciudad de Nueva York. Se reivindicaba que incorporaba técnicas y materiales de construcción más modernos, parecidos a los de los rascacielos contemporáneos hechos de concreto. Sobre todo, se anunciaba que el Cristo Redentor celebraba la “verdadera libertad” e iluminaba el “verdadero futuro”: he aquí los proyectos fomentados por la Iglesia católica, aún no conforme con la laicidad abrazada por la República proclamada en 1889.

A pesar de esas diferencias, hay puntos que aproximan a la Estatua de la Libertad con el Cristo Redentor. Ambas parten de una representación realista, que busca retratar una alegoría o personaje. En este sentido, son igualmente herederas de la estética que predomina en la construcción de los monumentos del siglo XIX. Su innovación, y una vez más aquí ambas son semejantes, está en la escala. La Estatua de la Libertad, que comenzó a ser construida en 1875, alcanza casi cincuenta metros de altura, llegando casi a los cien metros con su pedestal. Ningún monumento del siglo XIX tuvo tales proporciones. El Cristo Redentor no sorprende menos con sus 38 metros, considerando la altura del pedestal, y sobresale aún más debido a su localización en la cima de una colina de 700 metros. Con esas dimensiones, estas estatuas retoman y renuevan un aspecto de la forma monumento que no era parte imprescindible de sus avatares decimonónicos, que en su inmensa mayoría no son gigantescos. Parece que el así llamado Nuevo Mundo significó un incentivo para que los monumentos modernos, seculares y religiosos, adquiriesen escalas colosales.

En el caso del Cristo Redentor, hay otros aspectos interesantes en la relación entre América y Europa. Está dedicado a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, cuyo culto se inició en el siglo XVII en Francia. La iconografía del Sagrado Corazón de Jesús está básicamente compuesta, en Europa, por imágenes de templos: como parte

de su interior, de su arquitectura externa o de su entorno. Con el modelo brasileño, la devoción gana una expresión material de nuevas proporciones y en la forma de un monumento público desvinculado a un templo. La otra dimensión es política, algo que ya atraviesa la biografía del Sagrado Corazón de Jesús en Europa (Jonas, 2000). En la Francia del siglo XIX, la devoción está acompañada por causas restauracionistas. Ese vínculo con una nostalgia del pasado es atenuado en América, ya que el Sagrado Corazón de Jesús no deja de ser incorporado a las formas de imaginación nacional dominantes en varias repúblicas latinoamericanas.<sup>7</sup> Es interesante que la imagen que se asocia a ese proceso no es la del sufrimiento (que marca las primeras expresiones de esta devoción), pero sí la del triunfo (he aquí que la figura del Cristo Redentor muchas veces se funde a la del Cristo Rey). La estética vanguardista del Cristo brasileño –considerado el mayor monumento *art déco* del mundo– alcanza resultados singulares en la sintonía que promueve entre religión y modernidad. Con el monumento, la Iglesia católica pretendía no sólo señalar hacia el pasado, sino también ser parte del futuro.

Imagen religiosa, el Cristo Redentor apunta, por sus características, hacia otro tipo de objeto, diferente de aquellos que poblaron los templos católicos (Giumbelli, 2020). Como los monumentos seculares modernos, ese objeto apelaba más a la visión que al resto de los sentidos. Por cuenta de sus dimensiones y su localización, es intangible al contacto. Todo lo que puede hacerse es mirar hacia él. La imagen, en vez de devolver la mirada hacia el devoto, prefiere relacionarse con el paisaje. Este es un punto importante: el Cristo Redentor depende de una economía sensorial que consagra un régimen de visibilidad muy distinto de aquel que caracteriza a las imágenes de menor proporción, capaces de ser contenidas por templos y llevadas en procesiones. Se trata de algo que interactúa más con el espacio que con los devotos. Pretendiendo hacerse presente en el espacio público,

<sup>7</sup> Me refiero a las varias “consagraciones” de una nación al Sagrado Corazón de Jesús, con diversos ejemplos en países de América Latina.



el catolicismo creó un nuevo tipo de objeto. Tan nuevo que la Iglesia católica no fue capaz de mantener el control sobre el mismo, una vez que en poco tiempo se transformó en símbolo de la propia ciudad –bastante más allá de lo que Río de Janeiro tiene de católico– que continúa acogiéndolo.

El Cristo Redentor de Río de Janeiro es aún el prototipo de monumentos que continúan siendo construidos en varias ciudades y regiones de Brasil.<sup>8</sup> Muchas veces se trata de copias o de versiones de la estatua carioca. Pero cuando son otros los personajes religiosos retratados, el Cristo Redentor continúa siendo una referencia por sus dimensiones. Un ejemplo es la estatua de Nuestra Señora Aparecida que fue mencionada en el inicio de este texto. De instalación aún incierta, fue anunciada como “mayor que el Cristo Redentor”. Confirmando la regla de otros casos, la estatua de Aparecida depende de iniciativas estatales para su construcción. Es como si aquello que hubiese ocurrido en el caso del Cristo Redentor sirviese de libreto para un nuevo comienzo. Si el monumento carioca fue abrazado por la ciudad y se tornó un símbolo cívico, ¿por qué las autoridades civiles no pueden por sí mismas promover la elevación de estatuas religiosas que sirvan para beneficiar a sus ciudadanos? Es ese el argumento del cual se sirve la prefectura de Aparecida para justificar el destino de recursos públicos para la construcción de monumentos. Vimos también las resistencias que se levantan en contra de este argumento.

La continuidad de proyectos –generalmente patrocinados con recursos estatales– para la erección de monumentos con referencias católicas puede ser analizada a partir de una perspectiva de política espacial. Se trata, casi siempre, de imágenes de grandes proporciones– aunque varíen bastante, son objetos que de todos modos no pueden caber bajo el techo de iglesias-. Además de esto, son estatuas

<sup>8</sup> Basado en un relevamiento que está lejos de ser exhaustivo, adoptando como marco el año 2000, contabilicé, distribuidas por varios estados brasileños, once estatuas retratando personajes cristianos, que miden más de treinta metros de altura (Giumbelli, 2018a).

colocadas –o concebidas para ser situadas– en colinas o lugares elevados, lo que les garantiza una visibilidad considerable. Estos dos atributos, dimensiones y localización, permiten caracterizar el emprendimiento que esos objetos promueven como un monopolio espacial. O sea, que son concebidos para dominar el paisaje, no dejando espacio para otros con el mismo semblante. Tener estatuas gigantescas en varias colinas de la misma ciudad formaría un paisaje surrealista. Así, en el país en el que la Iglesia católica pierde fieles en todas las estadísticas, el catolicismo afirma su hegemonía por medio de monumentos públicos.

¿Pero cómo son los monumentos basados en otras afiliaciones o referencias religiosas? Trataré aquí brevemente de monumentos evangélicos para el caso brasileño. Se nota la proliferación de tales monumentos evangélicos en varias ciudades.<sup>9</sup> La referencia iconoclasta tiene algún papel en la forma que adquieren estos objetos. El rechazo de la idolatría no estimula la representación de personas y alimenta críticas dirigidas a los monumentos católicos, transformando a parte de los evangélicos en aliados de los defensores de la laicidad. El resultado más común son representaciones bíblicas o la inscripción de extractos bíblicos en soportes diversos. Sea cual fuese la forma escogida, y su diferencia con las imágenes católicas es evidente, los monumentos evangélicos no se presentan en grandes dimensiones. Además de esto, están localizados en plazas. En contraposición a los monumentos católicos, podemos entonces caracterizar a los monumentos evangélicos como promotores o aliados de un pluralismo espacial, en el sentido en que sus atributos permiten su convivencia con otros. Así, no sería difícil que hubiera en una misma plaza monumentos u objetos con distintas referencias; o, al menos, lo que es más común, varias plazas de una misma ciudad ocupadas por variados monumentos isométricos en sus atributos.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Ver Ranquetat (2016), quien realiza también una discusión sobre Biblias en exposición en los plenarios de casas legislativas.

<sup>10</sup> Ver mi análisis de la relación entre dos monumentos, uno católico y otro evangélico, en una ciudad vinculada con la historia de los milagros de Santa Paulina (Giumbe-

En este punto es pertinente comentar una nota divulgada por ANAJURE.<sup>11</sup> La Asociación Nacional de Juristas Evangélicos es una entidad creada en 2013 y se destaca por su activismo jurídico. El caso en cuestión es exactamente un embate entre esa entidad y la ATEA por cuenta de un monumento en la ciudad litoraleña de Praia Grande, en el estado de São Paulo. El monumento, inaugurado por el prefecto en 2012, es una especie de obelisco que cerca de su cima sustenta un cubo con inscripciones bíblicas en sus cuatro lados. Está situado en el medio de una rotonda circular, en un lugar bautizado como Plaza de la Biblia. Por iniciativa de la ATEA, el caso fue a la justicia en 2014. En decisión de segunda instancia, los jueces del tribunal de São Paulo concordaron que estaría ocurriendo una infracción a la laicidad del Estado y sentenciaron que las inscripciones bíblicas debían ser retiradas del monumento. Frente a esa decisión de 2018, la ANAJURE se pronunció públicamente de forma inmediata, sustentando un nuevo recurso a la instancia superior. Lo que hace interesante este pronunciamiento por parte de los evangélicos es que al mismo tiempo confirma y relativiza la idea de un pluralismo espacial.

Según la nota de la ANAJURE, la laicidad, tal como está adoptada en el ordenamiento jurídico brasileño, no ostenta hostilidad a la religión y, por lo tanto, no impide que “símbolos de determinada religión adoptada por la población [sean] expuestos en monumentos, plazas o cualquier otro espacio público”. Lo que la laicidad exige es que no haya discriminación en la garantía de “expresiones religiosas en la esfera pública”. En relación con el caso de la controversia, la nota argumenta que la plaza donde está el obelisco no tiene como finalidad específica su existencia para la realización de cultos religiosos. La nota incluso menciona otras plazas o monumentos que se

lli, 2019).

<sup>11</sup> [https://www.anajure.org.br/anajure-emite-nota-publica-sobre-decisao-do-tjsp-que-determinou-a-retirada-de-inscricoes-biblicas-de-monumento-em-praia-grande/#\\_ftnref23](https://www.anajure.org.br/anajure-emite-nota-publica-sobre-decisao-do-tjsp-que-determinou-a-retirada-de-inscricoes-biblicas-de-monumento-em-praia-grande/#_ftnref23) e <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2018/08/28/justica-determina-remocao-de-inscricoes-biblicas-de-praca-em-sp-a-pedido-de-ateus.ghtml>

sitúan en la misma ciudad, dedicados a otras referencias que considera religiosas: Plaza de la Paz, que abriga esculturas de siete figuras, cuatro de ellas cristianas; una estatua del dios Neptuno; estatuas de Iemanjá, que reúnen multitudes durante ciertas fechas; la Plaza del Masón, en reconocimiento a la presencia de la masonería en la ciudad. En todos los casos, destaca la ANAJURE, hubo participación o financiamiento por parte del poder público. Hasta aquí, por lo tanto, los juristas evangélicos parecen sustentar lo que he llamado pluralismo espacial.

Entretanto, mezclados con estos argumentos, existen otros. Para ampararlos, está la idea de una asociación entre religión y cultura. Cuando la opción religiosa se expresa en la cultura pública, afirma la nota de la ANAJURE, es deber del Estado reconocer esa relación. Se establece, así, “una relación entre la salvaguardia de la libertad religiosa y la protección de la cultura de una comunidad”. Lo interesante de esta posición es que ella entra en sintonía con argumentos que son usados para defender el *statu quo* de situaciones y objetos vinculados al catolicismo (Giumbelli, 2014). En esta dirección, la nota cita favorablemente varias decisiones que autorizan la permanencia de crucifijos en recintos estatales. En la misma línea, apoya “la existencia de una tradición de tolerancia e incluso de aceptación del uso de determinados símbolos religiosos o incluso de fechas y feriados religiosos vinculados a una orientación religiosa ampliamente mayoritaria”.<sup>12</sup> Y, significativamente, concluye con una defensa de la existencia del Cristo Redentor. O sea, en esos argumentos, la oposición que sustenta el contrapunto entre dos políticas espaciales es suspendida en favor de una aproximación entre evangélicos y católicos y su expresión en la “cultura”. Cabe notar, en sintonía con esta aproximación, que el monumento evangélico de Praia Grande desentona en sus proporciones con la mayoría de sus congéneres, pues el obelisco alcanza impresionantes diez metros de altura.

<sup>12</sup> <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2019/10/17/justica-barra-estatua-gigante-e-ordena-retirada-de-obras-dedicadas-a-padroeira-em-aparecida.ghtml>

La presencia de dos líneas discursivas en un documento firmado por auto declarados evangélicos parece reflejar lo que ocurre en otro ámbito. La inmensa mayoría de los templos que acompañan la ascensión de afiliaciones a iglesias evangélicas son de pequeñas dimensiones. Sin embargo, en los últimos años han destacado la erección de megatemplos. La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) tuvo protagonismo en este proceso al anunciar el proyecto de construcción de las “catedrales” a finales de los años 1990 (Gomes, 2011). Hoy, prácticamente en todas las capitales brasileñas hay una catedral de la IURD, edificios que se destacan dentro del paisaje urbano. La tendencia llevó al proyecto del Templo de Salomón, inaugurado en 2014 en São Paulo, con capacidad para 10 mil personas sentadas. El Templo de Salomón es en realidad un complejo, pero como lugar de culto en sentido estricto está en compañía de otras iglesias pentecostales que también invirtieron en la construcción de grandes templos. Pueden ser citados, con sus fechas de inauguración: el templo de la Asamblea de Dios en Cuiabá, 1995, para 24 mil personas; la sede de la Iglesia Pentecostal Dios es Amor en São Paulo, 2004, para sesenta mil personas; y la sede de la Iglesia Mundial del Poder de Dios, en la región metropolitana de São Paulo, que en su inauguración en 2012 atrajo a 150 mil personas. Fuera del alcance de las restricciones iconoclastas de la tradición protestante, los megatemplos y las impresiones que dejan en el paisaje urbano son la respuesta evangélica monumental a las gigantescas estatuas católicas.

No obstante, en esta dinámica hay una contrapartida católica, pues es posible constatar el surgimiento de megatemplos también entre el segmento religioso que aún es mayoritario en Brasil. Los megatemplos católicos están asociados, en buena medida, a un proceso de santuarización. El término es usado por Menezes (2012) para referirse a una política eclesiástica vigente desde la pontificación de Juan Pablo II. Además de la creación de nuevos santuarios, dicha política se expresa localmente en la realización de eventos (el 23° Encuentro de Rectores de Santuarios de Brasil ocurrió en 2019) y en esfuerzos de organización colectiva (como la uniformización de normas y la

producción de portales virtuales para los santuarios). Menezes avanza sobre puntos más generales a partir del caso del Cristo Redentor, que abriga bajo su pedestal una capilla recientemente transformada en santuario. En realidad, el monumento fue concebido para ser un santuario, un proyecto que fracasó en función de las condiciones de acceso al local y que ahora es retomado como parte de dinámicas recientes. Esas dinámicas envuelven, como acertadamente sugiere Menezes (2012), la afirmación de una presencia importante en el espacio público y un esfuerzo de movilización de multitudes. En otro plano, se trata de modernizar un aspecto tradicional del catolicismo y de entrelazar la política eclesiástica y la devoción popular. Por mi parte, quiero enfatizar la relación entre santuarización y turismo religioso, como exhibo a continuación.

El proceso de santuarización tiene una dimensión propiamente material, que se expresa en la construcción o en la expansión de los espacios destinados a los santuarios. Existen varios ejemplos en Brasil. Para el caso de la expansión, puede citarse el santuario del Divino Padre Eterno, donde está siendo construida una tercera iglesia, ya anunciada como el segundo mayor templo católico del país, con capacidad para seis mil personas sentadas y otras siete mil de pie.<sup>13</sup> Un ejemplo de santuario reciente es el Madre de Dios, inaugurado en 2012 en la ciudad de São Paulo, que puede abrigar, por la ausencia de paredes en su recinto, hasta cincuenta mil fieles. Como apunta Procópio (2019), con este son cinco el número de santuarios en la misma región, lo que muestra la importancia de este tipo de estructura para la actuación y la presencia de la Iglesia católica. Cabe aún citar un trabajo anterior del mismo investigador (Procópio, 2018), que acompañó la construcción de otro templo, en la ciudad de Foz do Iguaçu. En este caso, se trata de una nueva catedral católica, consagrada a la Virgen de Guadalupe. Pero los procesos resaltados por el autor son también válidos para santuarios que aparecen o que se amplían: la

<sup>13</sup> <https://www.jornalopcao.com.br/reportagens/goias-tera-uma-das-maiores-basilicas-do-brasil-86929/>

disputa por la visibilidad en un contexto de diversificación religiosa y la reorganización de devociones y prácticas católicas.

Mi actual proyecto de investigación trata sobre un santuario reciente. Está dedicado a Santa Paulina, italiana que pasó la mayor parte de su vida en Brasil y fundó la congregación que se empeñó por lograr su canonización, que ocurrió en 2002. El lugar del santuario es la ciudad de Nova Trento, un pequeño municipio en el sur del país. Aunque ya hubiese una pequeña iglesia desde la infancia de Paulina a final del siglo XIX, en 2006 fue inaugurado un nuevo templo, con capacidad para 3500 personas sentadas y otras 2500 de pie. El nuevo templo es parte de un complejo, que abriga a la iglesia antigua, una serie de monumentos y otras construcciones, un centro comercial, un hotel y otros atractivos en un escenario que busca valorizar la naturaleza. Santa Paulina es una figura poco conocida. Las visitas al lugar sólo comenzaron a ser expresivas después de su beatificación, en 1991. A pesar de esto, no llegan a un millón el número anual de visitantes. Por lo tanto, hay un esfuerzo para que la devoción amplíe su popularidad. Este esfuerzo reúne tanto a los líderes eclesiásticos, especialmente a la congregación que administra el santuario, así como a las autoridades civiles, que anuncian Nova Trento como el principal destino para el “turismo religioso” en la región Sur de Brasil.

Con un último ejemplo de santuario en expansión, volvamos al caso con el que inicié este texto. Aparecida del Norte abriga el mayor templo católico del país, con condiciones para acoger treinta mil fieles. Su construcción se inicia en la década de 1950, cuando el lugar ya conquistaba fama entre los destinos de peregrinación en la región sudeste, y continúa hasta hoy. La fase más reciente de su ornamentación es un panel con trazos nacionalistas, tanto en sus temas como en sus materiales, en un esfuerzo por reiterar la narrativa ahora en jaque de que “ser brasileño es ser católico” (Godoy, 2018). Como señalé anteriormente, ese templo es, como en el caso de Nova Trento, parte de un conjunto más amplio, cuyo título oficial es Complejo Turístico Religioso del Santuario Nacional de Aparecida. Además de las

estructuras físicas, que incluyen uno de los mayores parques de estacionamiento de América Latina, el santuario marca su presencia en el terreno virtual, por medio de emprendimientos mediáticos, una red de televisión y un portal de contenidos de internet. Se percibe como el “turismo religioso” ha llevado más lejos la presencia pública de la Iglesia católica.

## **Consideraciones finales**

Espero haber señalado cómo la consideración de dimensiones materiales puede sugerir pistas interesantes para dar seguimiento a diversos procesos. Esos procesos envuelven la presencia de la religión en espacios públicos y dependen, para ser comprendidos, de una política espacial. Considerar esto es fundamental para entender que, cuando se trata de religiones públicas, no estamos apenas frente a disputas discursivas, sino también frente a disputas espaciales. Para concluir, resalto dos puntos que procuran ser más específicos sobre las implicaciones de un enfoque material para la discusión (política) de la relación entre religión y espacio público. El primero problematiza la relación entre santuarios y devotos, partiendo de preguntas acerca del papel de la arquitectura en la formación de sujetos. El segundo desemboca en el tema de la laicidad, buscando descubrir las consecuencias para su estudio cuando consideramos los procesos envueltos en el uso de la expresión “turismo religioso”. En los dos puntos, se retoma la aproximación entre santuarios y monumentos religiosos.

### ***Santuarios que producen devotos***

Ya fue señalado que estaríamos dentro de un proceso de santuarización como parte de las dinámicas que caracterizan al catolicismo contemporáneo. Un aspecto de este son las iniciativas de canonización, las cuales, como sabemos, han contado con el apoyo y el



compromiso de los líderes máximos del catolicismo. Este apoyo y compromiso se expresa sea en la flexibilización de las reglas de canonización, sea en la receptividad a demandas de organizaciones y fieles, sea incluso en la asociación entre itinerarios papales y locales santuarizados. Juan Pablo II fue un “fabricante” de santos y esta tendencia tiene continuidad en el pontificado de Francisco.<sup>14</sup> Resalto: las canonizaciones están siempre acompañadas de la producción de santuarios. Se trata de procesos necesariamente concomitantes: al aumento de santificaciones corresponde a una intensificación de la santuarización.

Puede sospecharse que varios de los santos y de las santas recientemente canonizados carezcan de soporte entre los fieles. Esto es verdadero en muchos casos, y puede ser ilustrado por Santa Paulina, desconocida por parte de muchos católicos, aun cuando ya se hayan granjeado una devoción consistente. Pero no podemos evaluar el impacto de los santuarios apenas por el grado de alcance o popularidad de sus santos. Hay otras preguntas relevantes para hacerse: ¿qué formas asumen los nuevos santuarios en términos arquitectónicos? ¿Cómo son ornamentados? ¿Cómo y por quienes son administrados? ¿Cuáles son los elementos que en la mayoría de los casos forman los “complejos” en los cuales se sitúan? ¿Cuál es su impacto en el paisaje local y en las configuraciones urbanas? ¿Cuál es su relación con las políticas eclesiásticas y con las autoridades civiles?

El fabuloso trabajo de Carlos Steil (1996) sobre el santuario de Buen Jesús de la Lapa, uno de los principales puntos de peregrinación en Brasil, no considera las dimensiones espaciales desde un enfoque material. En este caso, las devociones y las prácticas, incluyendo las disputas en torno de ellas, son tan intensas que se puede con razón eludir lo que llamé política espacial. Esa dimensión aparece

<sup>14</sup> De los 37 santos actuales cuyas vidas concluyeron en Brasil, 34 fueron canonizados en el siglo XXI. Cabe notar que, de ese total, treinta son parte de un colectivo de mártires del siglo XVII, poco conocido por la población. Hay aún 51 beatos y beatas que aguardan la canonización. Fuente: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/com-irma-dulce-brasil-tera-37-santos-e-51-beatos-conheca-alguns-deles.shtml>

con mayor evidencia en el caso de los santuarios más recientes. Pero recuerdo que inclusive los santuarios antiguos han sido objeto de obras de modernización y de expansión. Así, las cuestiones arriba enunciadas pasan a tener una validez más general; al menos para quien cultiva el interés por las formas de presencia pública de la religión, con las controversias que las acompañan. Los devotos, a pesar de todo, no dejan de ser parte de esas cuestiones. Pues los nuevos santuarios, cuando no están dedicados a devociones consolidadas, están en busca de devotos. Esa “búsqueda” debe ser entendida en dos sentidos: uno, más literal, que remite a las estrategias y políticas de atracción de personas; otro, que depende precisamente de un enfoque material para ser comprendido.

Se trata, en este caso, de qué devotos son producidos por los santuarios. Para esto, se hace necesario atender a las características arquitectónicas de los templos y de su entorno: ¿cuáles son sus inspiraciones, qué estilos son adoptados, qué materiales son utilizados, que régimen de visibilidad predomina?; he aquí algunas de las preguntas que se tornan pertinentes. Otra dimensión fundamental – y esto es algo a lo cual me he dedicado – es el diálogo con los arquitectos que elaboran los proyectos y dirigen las obras. He visto, en mis entrevistas y lecturas, las palabras “espiritualidad” y “recogimiento” para expresar el efecto pretendido por las soluciones arquitectónicas. Es muy significativo que se atribuya a la materialidad un papel en la producción de las condiciones de devoción, las cuales, por lo tanto, no dependen, desde ese punto de vista, apenas del ritual o de las autoridades religiosas. Me parece que esto es suficiente para mostrar la importancia de la arquitectura en los emprendimientos de construcción o reforma de santuarios. Aun así: las empresas de arquitectura, que en general no están especializadas en proyectos para templos, precisan encontrar los elementos materiales para conciliar tradición e innovación en las formas de exhibición de la religión. Que estén implicados también en la producción de los sujetos de devoción no es algo a ser despreciado por quien se interesa por las transformaciones del catolicismo contemporáneo.

Es interesante, en este punto, retomar el caso de los monumentos religiosos, pues ellos también están envueltos con la producción de públicos (en el sentido de Warner, 2002). Ocurre que, tratándose de monumentos, la dimensión del culto queda dislocada. Recordemos lo que argumentan los juristas evangélicos cuando afirman que la Plaza de la Biblia de Praia Grande no existe para la realización de cultos religiosos. Recordemos también al ex prefecto de Aparecida, que justifica la presencia de monumentos por la creación de “nuevas rutas y ejes turísticos”. En otras palabras, los monumentos dependen de la producción de intereses y motivaciones que no son estrictamente religiosos: entretenimiento, turismo, cultura, historia, aproximación a la naturaleza, etc. Un monumento, vale la pena explicitar, no se fundamenta en la existencia de devotos. Si esto inicialmente marca una distinción con los templos, puede adelantarse que, en el límite, la inversión eclesiástica en la santuarización vuelve concebible la existencia de una religión para la cual la presencia de devotos deja de ser el aspecto más importante. Los devotos, en el sentido estricto, pasan a convivir con personas con otros intereses. Y, en fin, puede ser más importante impactar el espacio público e interferir en él.

### ***Turismo religioso y laicidad***

A la expresión “turismo religioso” debemos de darle la debida atención. Dos actitudes no me parecen recomendables. Una sería creer que la presentación de santuarios establecidos hace mucho tiempo como actuales destinos del turismo religioso equivale sólo a un cambio de nombres. Otra, opuesta, es creer que con la conversión al turismo religioso existe una transformación radical de las realidades. Juzgo más pertinente considerar la utilización de la expresión turismo religioso como un emprendimiento discursivo cuyas dimensiones materiales son fundamentales. Por algún tiempo, en Brasil, la Iglesia católica rechazó el vocabulario relativo al turismo; más recientemente, aceptó incluso construir una pastoral del turismo (Giumbelli, 2018b). Esto no significa que se haya rendido a la “explotación turística”, pero sí que

acepta concebir en nuevas formas actividades ya existentes, efectivizar alianzas que no ocurrían anteriormente y exponerse como un “atractivo” con las correspondientes estructuras materiales.

Nominar a una actividad como “turismo religioso” no significa negar que sea algo más que esto, como muestra la persistencia del vocabulario ligado a la peregrinación. Pero ciertamente significa reconocer que los agentes que pueden interferir en ella no son solamente religiosos. Si algo es “turístico”, entonces es probable que empresas privadas aparezcan con el objetivo de invertir en sus actividades y propiciar medios de conducir y recibir a las personas. Si algo es “turístico” se abre la posibilidad de que aparatos estatales participen de las formas y estructuras que sustentan los lugares visitados. Al final, el turismo es en muchos casos una política de Estado (Oakes y Sutton, 2010). Por lo tanto, con la asociación de los santuarios y de los monumentos al turismo religioso, los agentes religiosos compartirán, en mayor o menor grado, espacio con agentes económicos y estatales.

Otro aspecto para destacar es el impacto de esta asociación con el turismo en la propia definición de lo religioso. En Brasil, el Ministerio de Turismo divulgó algunos documentos en los cuales constan conceptualizaciones de lo que es “turismo religioso”. En esa conceptualización, se procura establecer una distinción entre el turismo cultural en sentido estricto, donde existe un interés estético o histórico, y el turismo religioso, apuntado como actividades “derivadas de la búsqueda espiritual y de la práctica religiosa en espacios y eventos relacionadas a las religiones institucionalizadas” (Brasil. Ministerio de Turismo, 2006). Por otro lado, si consideramos el modo en que autoridades civiles justifican inversiones públicas en monumentos religiosos, constatamos que el turismo religioso gana otra connotación. En este caso, el turismo religioso no corresponde a la “búsqueda espiritual” y a la “práctica religiosa”, sino que, como vimos anteriormente, depende de otros intereses y de otras motivaciones (cultura, historia, aproximación con la naturaleza, etc.). Además de esta, otra diferencia es que las “religiones institucionalizadas” no son en general las responsables por la construcción y administración de

monumentos. O sea, turismo religioso es una expresión que revela el desacuerdo entre formas de definir lo “religioso”, remitiendo a relaciones no siempre armónicas entre los diferentes actores que interactúan en ese campo.

Si menciono el documento del Ministerio de Turismo brasileño, es también para mostrar que una agencia y un discurso estatales dedican su atención a lo religioso, como algo que les interesa y en lo cual se invierte. Esto refuerza la perspectiva que sugiere, cuando se trata de estudiar la laicidad, ir en busca de las incidencias de lo “religioso” (Giumbelli, 2013). Si la laicidad es algo que envuelve a agentes estatales en su relación con lo religioso, para entender sus configuraciones será necesario acompañar los complejos procesos implicados en definiciones sociales de la religión y de lo religioso. Llamo regulación de lo religioso a tales procesos. Cabe agregar que entenderemos mejor la laicidad si dejamos de suponer que existe autonomía entre lo político y lo religioso y procuramos atender las formas de su mutua definición. Me refiero con esto a la laicidad no como un ideal o como un modelo, pero sí como una configuración en la que interactúan distintos agentes sociales, incluyendo los religiosos y los estatales.

La conclusión me parece obvia, como muestra el caso con el cual iniciamos este texto: el turismo religioso está destinado a frecuentar las polémicas que envuelven la laicidad. Si la laicidad depende de dispositivos que colocan en relación con el Estado y a la religión, entonces el turismo religioso ya es parte de esos dispositivos. De un lado, habrá denuncias de que el turismo religioso al final de cuentas depende de algo religioso en sentido estricto; de otro, posicionamientos que insisten que en el turismo religioso siempre hay algo más allá de la religión. Así, me parece que el estudio tanto de la laicidad como de las dinámicas religiosas demanda entender cómo se producen el discurso y las materialidades del turismo religioso. Esto vale para los santuarios, que la Iglesia católica supuestamente controla. Esto vale para los monumentos, inclusive cuando no sea la Iglesia católica quien promueva su construcción.

## Bibliografía

Asad, Talal (1993). *Genealogies of religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford California: Stanford University Press.

Brasil. Ministério do Turismo (2006). *Segmentação do Turismo: Marcos Conceituais*. Brasília: Ministério do Turismo.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Universidad de Chicago Press.

Fernandes, Rubem César (1988). “Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá!”. En Lamarao, Sergio (ed.) *Brasil y EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro, Graal, pp. 85-112.

Giumbelli, Emerson, João Rickli y Rodrigo, Toniol (2019). “Introdução. Percursos e conceitos de Birgit Meyer”. En *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião. Textos de Birgit Meyer*: Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 11-42.

Giumbelli, Emerson (2013). “Para estudar a laicidade, procure o religioso”. En Verónica Giménez Béliveau y Emerson Giumbelli (Coords.). *Religião, Cultura y Política en las Sociedades del Siglo XXI*. 43-68. Buenos Aires: Biblos.

Giumbelli, Emerson (2014). *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome.

Giumbelli, Emerson (2018a). “Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyse”. *Horizontes Antropológicos*, 52: 279-309.

Giumbelli, Emerson (2018b). Religious Tourism. *Religion and Society*, vol. 9(1): 24-38.

Giumbelli, Emerson (2019). “Religious tourism and religious monuments: the politics of religious diversity in Brazil”. *International Journal of Latin American Religions*, 3:1-14.

Giumbelli, Emerson (2020). “Monumentos Religiosos como um Novo Tipo de Objeto: genealogia e atualidade de uma forma de presença católica no espaço público”. *GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista De Antropologia*, 5 (1).

Godoy, Adriano (2017). “O Papa é o melhor prefeito que a cidade já teve: uma etnografia da paisagem urbana na capital da fé”. *Religião e Sociedade* 2 (37): 38-63.

Godoy, Adriano (2018). “Building a nationalistic church”. Post no blog do projeto Religious Matters. Disponible en: <https://www.religiousmatters.nl/buildings-images-and-objects/article/building-a-nationalistic-church/>

Gomes, Edlaine C. (2011). *A era das catedrais: a autenticidade em exibição (uma etnografia)*. Rio de Janeiro: Garamond/Faperj.

Jonas, Raymond (2000). *France and the cult of the Sacred Heart: an epic tale for modern times*. Berkeley: University of California Press.

Menezes, Renata (2012). “Aquela que nos junta, aquela que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida”. *Comunicações do ISER*, 31:74-85.

Oakes, Tim y Donalde Sutton, Donald (2010). *Faiths on display: religion, tourism, and the Chinese State*, Lanham Md: Rowman & Littlefield Publishers.

Procópio, Carlos Eduardo Pinto (2018). “O catolicismo e sua publicidade: reflexões a partir da construção da catedral de Nossa Senhora de Guadalupe (Foz do Iguaçu/Brasil)”. *Ciências Sociais e Religião*, n. 29, disponible en: <http://www.ufrgs.br/ner/index.php/estante/geral/105-ciencias-sociais-e-religiao-vol-20-n-29-2018>

Procópio, Carlos Eduardo Pinto (2019). “Santuário Mãe de Deus: catolicismo midiático, turismo religioso e política diocesana”, trabalho apresentado en la XIII Reunión de Antropología del Mercosur, Porto Alegre.

Ranquetat, César (2016). *Laicidade à brasileira: estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*, São Paulo: Paco editorial.

Salgueiro, Valéria (2008). *De pedra e bronze: um estudo sobre monumentos: o monumento a Benjamin Constant*, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

Steil, Carlos A. (1996). *O Sertão das Romarias: um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*, Petrópolis: Vozes.

Warner, Michael (2002). "Publics and Counterpublics". *Public Culture*, 14 (1): 49–90.