

# Religiosidad al margen: Un planteamiento desde los estudios latinoamericanos<sup>1</sup>

YolloIxochitl Mancillas<sup>2</sup>

## Resumen

El presente artículo muestra el panorama teórico-conceptual para la discusión y análisis de las manifestaciones de “Religiosidad al Margen” presentes en el contexto latinoamericano. En dicho contexto, los escenarios de informalidad espacial y económica son propicios para la exposición de estos “epifenómenos” donde las violencias y empatías se expresan en formas interdependientes y el protagonista es el cuerpo en su significación social.

**Palabras-clave:** religiosidad al margen, violencias, jóvenes.

## Religiosidade à margem. Uma abordagem a partir dos estudos latino-americanos.

### Resumo

O presente artigo mostra a visão teórica e conceitual para a discussão e análise das manifestações da “Religiosidade à Margem” presente no contexto latino-americano. Neste contexto, os cenários de informalidade espacial e econômica são propícios para a exposição desses “epifenômenos” nos quais as violências e as empatias são expressas em formas interdependentes e o protagonista é o corpo em sua significação social.

**Palavras-chave:** religiosidade a Margem, violências, jovens.

---

1 - El presente artículo corresponde al primer capítulo (editado) del trabajo de tesis titulado: Religiosidad al margen. Escenarios, violencias y empatías en los cultos a San Judas Tadeo en Ciudad de México y Espiritismo Marialioncero en Caracas, para la obtención del grado de maestría en Estudios, Latinoamericanos.

2 - Etnohistoriadora- Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Líneas de Investigación: Religiosidad Popular, Violencia, Antropología del cuerpo y emociones.

La primera década del siglo XXI plantea nuevos paradigmas para denominar o designar las manifestaciones religiosas en América Latina pues los sincretismos simultáneamente se fusionan con los mundos de la vida de las comunidades de creyentes, su forma de “estar y permanecer” ante la modernidad y globalización. En este sentido, ¿cómo abordar religiosidades tan alejadas de la fundada desde los núcleos ortodoxos? Como por ejemplo, una donde un santo familiar se convierte en un santo de jóvenes que se reúnen en una iglesia de la Ciudad de México para el consumo de sustancias ilícitas, principalmente y en la otra, las figuras de una corte de espíritus, que en vida terrenal encabezaron las filas del hampa, aparecen en altares de Caracas ataviados con cigarros, botellas y pistolas.

## Propuestas para abordar una problemática Latinoamericanista

Sin lugar a dudas los dos años que abarco la presente investigación han mostrado la convulsión de un sistema excluyente donde nuevas formas de resistencia y extravagantes manifestaciones de violencias son parte de la cotidianidad mundial, regional y local. Las resistencias generan empatías en el contexto particular de la reivindicación cultural y de derechos. Generalmente estos procesos son los más documentados en los Estudios Latinoamericanos pues como región hemos sido partícipes de infinidad de movilizaciones indígenas, obreras, estudiantiles y religiosas. No debemos dejar del lado cómo estos procesos han logrado su propósito y otros han sido brutalmente reprimidos pero permanecen dentro de la memoria de quienes lo vivieron, lo heredaron—heredamos—y lo escribieron, valorando este hecho en la historia latinoamericana.

Las violencias en la región se manifiestan tanto en escenarios cotidianos como apocalípticos a través de estrategias “de limpieza” y exterminio a niveles desgarradores. Se implementan, también, políticas de expansión del miedo al *lejano próximo*<sup>3</sup> que resultan en restricción y desmovilización de los intentos por crear espacios de socialización. El ejercicio de preservar y documentar las memorias en estas atmósferas de aflicción social es una labor difícil y emotiva pues nos enfrentamos a miedos ajenos y propios, conteo de vidas perdidas y recuerdos de heridas que pretenden o quieren sanar a partir de su relato. Para Gabriela C. Barrueta

[...] pensar o re-pensar América Latina desde el compromiso que ésto implica nos conduce a no inventarla; a no ajustarla a cualquier cuerpo teórico sino a abrir la teoría a la realidad, a poder historizar conceptos desde la exi-

---

3 - Este concepto es desarrollado por Maya Aguiluz como aquél que estando al lado, muy cerca espacialmente, ése con quien cohabitamos el mismo vecindario (Simmel, 1986:716-717), es también alguien con quien mantenemos una distancia cultural. En sus ensayos sobre la extrañidad la autora presenta “*las disímiles encarnaciones, incluso en sus presencias históricamente más hostilizadas*”, en Aguiluz, M. (2010), *El lejano proximo. Estudios sociológicos sobre la extrañidad*. Barcelona: Anthropos.

gencia del momento histórico; a pensar nuestra región desde la especificidad histórica de tal suerte que se puedan romper las certezas que ha sembrado en la cabeza de muchos el proyecto dominante. (SOSA y SÁNCHEZ, 2004).

Lo recién enunciado cuestiona el punto de partida de esta reflexión, cómo abordar el contexto en el que se desarrolla esta investigación, qué disciplinas deben intervenir, qué propuestas y consideraciones conceptuales son pertinentes en este análisis de un espacio donde la empatía está presente pero las violencias dominan sobre las otras formas de vivir.

En este sentido, la antropología es la disciplina central de este trabajo desde la perspectiva de la elaboración de una *etnografía al margen del Estado* (DAS y POOLE, 2008). El término “etnografía al margen del Estado” fue elaborado desde la corriente teórica de la Postcolonialidad y plantea dejar atrás los análisis donde se coloca a los sujetos estudiados por la disciplina como lugares, prácticas y lenguajes al margen del Estado-nación. Este término sugiere tomar distancia ante el concepto inamovible de “Estado” como una estructura racional de organización política. La nueva etnografía debe desmontar al Estado de sus márgenes morales y conceptuales, es decir, debe repensar concretamente los límites centro-periferia, público-privado, legal-ilegal. El énfasis de esta metodología etnográfica se centra en documentar, “las prácticas que crean fronteras y se insertan dentro del territorio político y social en lugar de situarse cerca de él. Analizar las genealogías e historias particulares de los modos de sociabilidad que se estudian, así como sus diferentes deseos, esperanzas y temores” (DAS e POOLE, 2008, p.34).

La tarea de reconstrucción del conocimiento social a partir del trabajo de campo requirió la presencia de un concepto que delimitara el espacio donde se realizó el estudio. Ante esta necesidad, se partió del término *geografías locales cotidianas* (OCHOA, 2011), cuya intención es analizar cómo en el espacio cotidiano (vivienda, trabajo, actividades recreativas, festivas) existen o coexisten ciertas manifestaciones de violencia originadas por la reivindicación de este “espacio” como una “zona de pertenencia”.

La cuestión material de estos espacios pertenece a una producción estatal de infraestructura simboliza cierto orden en el proceso de urbanización, por ejemplo, la construcción de puentes, avenidas, carreteras, etc. La construcción de dicha infraestructura implica la inclusión de ciertos sectores en el nuevo paisaje urbano y la expulsión de otros, considerados incapaces de cumplir con la estética de la modernidad. La crisis en las urbes plantea una reconfiguración de este espacio. El “orden” es rebasado, la sensación de bienestar desaparece. Es en los espacios cotidianos donde

se proyectan ciertas identidades o ciudadanías emergentes que identifican al sitio para representarse como parte de un mismo proceso de urbanización, modernidad y nación.

Los grupos que se estudiaron y con los cuales se compartieron espacios de socialización y espiritualidad han sido cuestionados y encasillados en todos sus aspectos. Estos grupos forman parte de comunidades e identidades que experimentan diversas formas de exclusión. El sujeto migrante, el joven habitante de barrio popular, el homosexual, el transexual... en fin todo sujeto dilucidado por Mbembe como “un extraño dentro de la polis” (MUCA, 2011), es víctima de violencias. Todos ellos “extraños dentro de la polis” comparten la emotividad de rechazos y extrañamientos, y forman parte de un complejo mosaico del vivir en una región en continua resistencia y búsqueda de nuevas representaciones.

Ésta es la razón por la cual representan históricamente al sujeto subalterno que construye espacialidades y performatividades de resistencia. Es decir, son los creadores de las culturas emergentes del día a día latinoamericano.

La labor de abordar a estas comunidades o grupos subalternos en el ámbito de los estudios culturales ha sido ardua. El “Estado intelectual”, constituido por diversos intelectuales, les ha tratado de nombrar desde sus propias coyunturas históricas y sociales. Sus denominaciones van desde el “lumpen proletariado” de Marx hasta la “población excedente” propuesta por Bauman (MEJÍA, 2011).

En el terreno de esta investigación se pretende tratar una población cuya reivindicación es solamente espacial, aunque en algunos de sus procesos particulares puede llegar a representar propuestas políticas y de contracultura. A pesar de ésto ha sido rechazada y poco estudiada en los espacios académicos. Por el contrario, se plantea partir de una observación que no pretende crear taxonomías negativas sobre las reconfiguraciones morales y éticas de ejercer devociones.

## **América Latina cartografía de la actualidad**

Las impresiones respecto a la situación de la región latinoamericana son demasiado contradictorias. Sin embargo, el punto neurálgico muestra múltiples manifestaciones de agotamiento y descomposición de las estructuras coloniales, neocoloniales y capitalistas. En dichas estructuras derruidas habitan poblaciones convulsas, revueltas en malestares sociales e ideas de revolucionar espacios viciados de prácticas obsoletas.

El sur del continente moviliza a sus estudiantes en la lucha por un derecho invisibilizado, como es la educación. Así, Chile y Colombia se manifiestan con sus jóvenes. En cambio, México vive una tragedia televisada y parte de las primeras planas son cuerpos ajenos, insepultos y olvidados; son los “daños colaterales” de un enfrentamiento cuya derrota estaba anunciada. Aquí ser joven implica estar en peligro cons-

tante, la vida y la muerte se reconfiguran continuamente y la desmovilización a partir de las campañas de terror atacan a una sociedad combativa que es reprimida bajo el lema de la “limpieza” y la “guerra al narcotráfico”. Se une a la desgracia el bloque centroamericano, con las muertes masivas de sus migrantes en territorio mexicano y la impunidad de la que son víctimas estos sectores.

Algunas democracias radicales ejercitan la inclusión como una fórmula de difícil tratamiento en lugares donde el olvido e indiferencia de las antiguas prácticas gubernamentales dejó huellas y herencias perversas de polarizaciones políticas, raciales y sociales. Esta situación es un reto al ejercicio de gobernar naciones como Bolivia, Venezuela y Ecuador.

Brasil parece mostrar un espejismo de avances en favor de la sociedad. Así lo aparenta el triunfo nuevamente de la izquierda partidista, en esta ocasión con una mujer gobernando una nación de 190.755.799<sup>4</sup> habitantes con numerosas desigualdades económicas y sociales. La nación brasileña pretende ser una potencia regional a costa de la confrontación interna. Brasil es una nación que es muchas naciones a la vez: amazónicas, gauchos y afrodescendientes buscando políticas que les permitan formar parte de ese poder centralizado en un territorio de difícil gestión.

En el Caribe la situación tampoco es sencilla. Mientras Cuba debate la permanencia de un gobierno revolucionario, Haití vive los más siniestros ejercicios de la vida después del terremoto del 12 enero de 2010.

## **Ciudades latinoamericanas: Modernidad vs Informalidad**

Las intervenciones académicas, literarias y visuales contemporáneas han presentado a las ciudades latinoamericanas como lugares caóticos, anárquicos e impunes donde cualquiera puede ser víctima. La desaparición o desarticulación de los espacios de socialización y convivencia son evidentes desde la mirada más atroz de la desigualdad. Se trata de la ruptura que exhiben las fortalezas de las clases medias y altas: rejas, seguridad privada, cableados... ante el paisaje de los asentamientos “espontáneos”.

El recurso fotodocumental ilustra, a través de la imagen, comunidades que viven violencias diversas y emociones convulsas en un cosmos impuesto para muchos habitantes de las zonas más marginadas de Latinoamérica (BASOLÍ, 2009; CYPRIANO, 2002; 2003). A ese cosmos se le denomina Ciudad Informal<sup>5</sup>.

4 - Portal Brasil. (2 de mayo de 2011). *Censo 2010: la población de Brasil es de 190 755 799 personas*. Recuperado el 12 de noviembre de 2011, de Portal Brasil Org.: <http://www.brasil.gov.br/noticias-1/historia/2011/05-maio/02/censo-2010-la-poblacion-de-brasil-es-de-190-755-799-personas>

5 - Ciudad informal será el término con el que se tratarán los asentamientos irregulares y “espontáneos” de América Latina en sus variantes locales como favela, barrio, villa, solar, comuna.

El trabajo documental “Bailando con el Diablo” (DISCOVERY, 2011), muestra las dinámicas de la vida dentro de las favelas brasileñas donde el respeto se gana a través del temor que los otros sientan hacia el sujeto. Son pocas las opciones de escapar de la marginalidad. El trabajo colombiano “La Sierra” (DALTON Y MARTINEZ, 2004) invita al espectador a una inmersión dentro de las dinámicas de la justicia propia de las comunas de Medellín donde el control lo ejercen milicias, narcotraficantes y paramilitares. “La vida loca” capta el entorno de los jóvenes pertenecientes a las Maras (POVEDA, 2008). La juventud mara transcurre entre la inserción y sus rituales de integración al grupo, las dinámicas dentro de familias desestructuradas, los esfuerzos por la reinserción a la sociedad y las fallas en el sistema que no permiten la inclusión de los jóvenes a la dinámica nacional. El desenlace en todos estos trabajos es el mismo: denota el fondo necropolítico de las ciudades propuesto por Sarah Nuttall (MUCA, 2011). Por su parte, Ives Pedrazzini (2006, p. 14) nos invita a

[...] tratar de comprender el impacto de la globalización económica en el destino de las grandes aglomeraciones, la urbanización del mundo contemporáneo y, también, el cómo las industrias globalizadas reaccionan para romper con la cohesión social y sumergir a los habitantes de las ciudades en la pobreza y la violencia.

Las zonas de empatía en las urbes son cada vez más coartadas debido a los problemas de orden estructural, resultado de políticas públicas fallidas o inexistentes así como del crecimiento poblacional acelerado y la planificación urbana limitada. Ante la falta de consistencia del “Estado”, las manifestaciones de violencia urbana son escenarios frecuentes y rutinarios de los habitantes de este espacio. La manera en la que los habitantes de ciudad perciben sus miedos, temores y sensación de peligro se construyen a partir de fragmentaciones espaciales de carácter económico, habitacional, social y simbólico. El ejercicio de las violencias se manifiesta rotundamente en las zonas más excluidas y marginadas, no obstante el total de la población puede ser víctima potencial en cualquier momento.

## Los jóvenes latinoamericanos

La juventud, ha sufrido heridas permanentes a causa de un sistema que agoniza, destierra y extermina a este sector de la sociedad. Algunos se manifiestan como “indignados” en las Bolsas de Valores y plazas de las ciudades en todo el mundo. No hay futuro, no hay expectativas. Los jóvenes de la Ciudad Informal son exterminados bajo el lema de la seguridad. Lo cierto es que son un grupo en constante aflicción.

El hombre joven habitante de la Ciudad Informal es el más castigado en este ambiente de exterminio. Cuando se trata de violencia urbana se despliegan distintas formas de masculinidad (virilidad local, comunidad emocional). Así es como estos cuerpos jóvenes están entramados para absorber, diseminar o neutralizar violencias. Las heridas y cicatrices corporales son escenarios privilegiados para la narración de la violencia y el sufrimiento, lugar que genera nuevas redes de poder y un reciclaje de violencias que se activan recíprocamente (Ferrándiz, 2005).

La forma para abordar estos grupos donde la masculinidad se construye a partir del hecho violento, enfatiza la necesidad de aproximarnos a través del análisis del “*cuero*” propuesto por Le Breton y el cual recupero a continuación:

- a) Construido por significaciones precisas del mundo que lo rodea.
- b) Moldeado por su contexto social y cultural. (sistemas simbólicos compartidos)
- c) Rituales corporales, estilo de relación con el mundo. (educación recibida, comportamientos de su medio ambiente).
- d) Lugar de exclusión / distinción.
- e) Tradición popular / Cuerpo unido al mundo.
- f) No es un dato evidente sino el efecto de una elaboración social y cultural.

A pesar del predominio de las violencias en este entorno, las empatías que se generan son singulares en los grupos de jóvenes de la Ciudad Informal. En ella es donde se comparten identidades, espiritualidades, emociones, gustos, aficiones, amor. La forma en la que Carles Feixa se refiere a esta manifestación espacio-cultural es con el término *culturas juveniles*<sup>6</sup> las cuales

refieren en un sentido amplio la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintos localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional. (FEIXA, 1998, p. 60).

---

6 - Como antesala de esta propuesta C. Feixa, realiza una amplia arqueología teórico-conceptual de la juventud desde las sociedades primitivas, efebos, mozos, muchachos, jóvenes y las escuelas teóricas que han tratado el tema de los jóvenes agrupados, la escuela de Chicago con los Street-corner boys, la sociología estructural funcionalista con los college boys, Gramsci, De Marino y Pasoli con ragazzi di vita, indiani metropolitani, los barjots, les blousons noirs, vuyous de Monod, la escuela de Birmingham con los teds, rockers, skinheads, hasta los movimientos de contraculturas juveniles, beats, hippies, freaks. En Feixa, C. (1998). *El reloj de Arena* (Vol. 4). Ciudad de México: Colección JOVENES.

Hoy el desafío de este grupo de jóvenes se limita a la búsqueda de identidad propia y estatus, sin importar los medios. Dentro de sus ámbitos y espacios de socialización, la muerte se ha resignificado en algo cotidiano y cercano.

## La religión popular en América Latina

En este caso la religiosidad popular en la región se presenta como el resultado de múltiples formas de imposición y resistencia que merecen una resignificación constante por parte de los estudiosos de esta problemática. El tratamiento de este concepto nos conduce de facto a las problemáticas colonizadoras pues a lo largo de nuestra historia, sobre todo con la religión católica, se ha presentado la mayoría de las veces una imposición violenta de esta adscripción religiosa. Sin dejar pasar las nuevas formas de evangelización de las llamadas iglesias de nueva creación cuyo poder y expansión avanza tremendamente a nivel regional, lo más característico de ellas es que parecen marcar más un retroceso en la vida cotidiana de nuestros pueblos que ofrecer un mensaje esperanzador. En este sentido y haciendo decoro a la conciencia histórica, también debemos mencionar el papel de algunos sectores de la iglesia católica en luchas de liberación de varios países latinoamericanos, así como su contribución educativa y su participación activa en el desarrollo comunitario.

Las manifestaciones de religiosidad popular son diversas pues la herencia histórica y las síntesis culturales nos permiten visualizar escenarios locales que abarcan sincretismos religiosos entre el catolicismo y cosmovisiones indígenas, el catolicismo y las religiones africanas, y actualmente, los fenómenos de readaptaciones e reinterpretaciones en los nuevos escenarios urbanos. Dentro del campo de los estudios de la religión popular destacan los aportes de Manuel Marzal con su Tratado de Antropología Religiosa de América Latina, donde plantea abordar al catolicismo popular:

- a) Como todo sistema de creencias, está formado por un conjunto peculiar y complejo de creencias, de ritos, de formas de organización, de sentimientos y de normas éticas. Los católicos populares creen en dios, en los santos y en el demonio. Participan en todos los ritos y fiestas patronales, se asumen católicos por tradición cultural, aunque su instrucción religiosa sea limitada.
- b) Es una cultura, en el sentido antropológico del término, es decir, un modo de ver la vida y de construir el mundo. Se transmite de generación en generación, por medio de devociones populares y la socialización de la catequesis formal.
- c) Forma diferentes sub-culturas religiosas, según el marco socio-económico del sector social que lo vive, que son el mundo indígena y africano que guarda elementos de sus viejas culturas, el campesinado, las colonias suburbanas marginales fruto de la emigración de las ciudades propia de las últimas décadas, los sectores medios y la misma burguesía. En este sentido la religión



popular no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco cultivadas religiosamente, aunque sean pobres la mayor parte de sus adeptos y por lo mismo descubran en el catolicismo popular un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social.

- d) Se denomina también religiosidad popular, religión popular, religión del pueblo y, en la *Evangelii muntiandi* de Pablo VI, piedad popular. Estos términos pueden ser considerados sinónimos y emplearse indistintamente. (MARZAL, 2002, p. 315).

Enfatizo el punto de partida del catolicismo popular como forma de religiosidad popular dominante en la región. El uso del término resulta indistinto en esta investigación ante la dominante presencia de los “catolicismos” en los fenómenos religiosos que aquí se estudiaron.

En este sentido es importante destacar la forma en que la religiosidad popular va formando niveles de significación, los cuales han sido arduamente estudiados y propuestos por J. González:

- a) **Religión popular por su origen y por su funcionalidad.**

Son aquellas creencias y prácticas que elaboran los sectores marginales de la sociedad y de la iglesia en función de:

afirmarse ante dios (expresando a su favor y cercano a sus problemas);

afirmarse ante la sociedad que participa del mismo referente

religioso (reivindicación de un espacio humano y justo en ella).

- b) **Religión popular por interpretación.**

Hay una buena parte de elementos de la religión popular que los sujetos colectivos de las culturas marginales se reapropian y reinterpretan en función de su identidad y de sus intereses. En otras palabras: no todo lo que la cultura dominante inculca como instrumento de dominación cristaliza como tal; entre la intención de dominación y el efecto de dominación está el grupo marginal y su cultura subalterna como elementos sumamente activos, especialmente en los procesos de aculturación violenta.

- c) **Religión popular ajena y disfuncional.**

La religión popular es una realidad dinámica. Por la vida del pueblo van y vienen creencias y prácticas. Para esto es necesario saber, para poder entendernos, en el terreno de la investigación e interpretación, a qué realidades nos referimos dentro del complejo panorama de la religión popular. (GONZÁLEZ, 2002, p.62)

En un trabajo anterior (CORTÉS e MANCILLAS, 2008) se manifestó la afinidad teórica con la propuesta de Cristian Parker para tratar los fenómenos de religiosidad

popular en las ciudades con el concepto de Religiosidad Popular urbana y que a continuación cito:

La ‘religión popular urbana’ es un término genérico del que no se debe abusar dado que recubre una multiplicidad muy heterogénea de expresiones religiosas que corresponden a las mayorías populares que habitan en las periferias y suburbios de las grandes y medianas ciudades latinoamericanas. Su sujeto es el complejo y diversificado mundo de las clases urbano populares: trabajadores urbanos, obreros industriales, trabajadores por cuenta propia, desocupados, mujeres pobladoras, marginados de todo tipo, clases y capas vinculadas complejamente con los procesos de modernización capitalista y su modalidad en América Latina (PARKER, 1993:166).

Sin embargo, a pesar de la vigencia del concepto no contempla en ningún momento los grupos con devociones simbólica y materialmente al margen del Estado o de la ley. Es el caso de narcotráficantes, grupos armados, culturas juveniles que son actores destacados en la dinámica actual de las ciudades en la región latinoamericana.

Es importante mencionar también el aporte de Elio Masferrer a los estudios de la religión desde y para América Latina. Masferrer (2009, p. 28) plantea “pensar lo religioso no como conflicto sino como el desarrollo de diversas visiones del mundo en complejos entornos multiculturales”. Con ello se establece la realidad en la región donde los pueblos originarios, los habitantes de la urbes, los migrantes, la clase política son actores importantes. Posteriormente precisa el término sistema religioso como “definiendo el mismo como un sistema mítico-ritual-simbólico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural” (p. 32).

Es importante la aplicación de este concepto en la presente investigación como indicador de las manifestaciones religiosas analizadas y para destacar la presencia o ausencia de líderes y la forma en la que las culturas juveniles manifiestan su devoción.

## **Religiosidad al margen**

Nuevos escenarios y espacios de reivindicación se manifiestan en el territorio religioso latinoamericano. La búsqueda del paraíso se ha sustituido por la solución del día a día. En este entorno, la exigencia del devoto es un día más de vida, una muerte no tan sanguinaria, la curación de un mal, alejarse de “malas compañías o hábitos”

en una ciudad que expulsa constantemente cuerpos ajenos a su estética de pulcritud y progreso.

Entonces, ¿qué santos protegen a los jóvenes de barrio en constante estigmatización, expuestos a las múltiples violencias incubadas en su hábitat? Hay que acudir a los santos que evocan y representan a la muerte, a otros armados que en su tiempo fueron bandidos generosos, al de las causas imposibles, a espíritus de ladrones rumberos, *rascaos* y armados e inclusive pasar por conversiones religiosas para que los Orixás les abran los caminos.

Estéticas e iconografías reelaboradas acompañan oraciones que evocan la protección. Lo importante en este contexto es creer en algo que salve, ayude y acompañe al joven, que le evite formar parte de las estadísticas de muertes prematuras. Este vivir y morir en la incertidumbre es la Religiosidad al Margen.

La Religiosidad al Margen es cuestionada por las jerarquías eclesiásticas pero esta “microcultura” (FEIXA, 1998) practica, celebra y acredita para la satisfacción de sus necesidades espirituales dentro de un espacio ritual que invita a sus creyentes a teatralizar su realidad. Así llegará para ellos la curación y el alivio de cuerpo y alma en escenarios donde la vida se ha convertido en una plegaria.

## Referências

- BASOLÍ, L. R. (2009). “*Caracas la sucursal del cielo*”. Recuperado el 12 de marzo de 2011, de Fotografía documental: [www.lurdesbasoli.com](http://www.lurdesbasoli.com)
- CORTES, S.; MANCILLAS, Y. (Dirección). (2008). *Hasta aquí llego el Malverde* [Película]. México.
- CORTES, S.; MANCILLAS, Y. (2008). Religiosidad Popular. Canonización Popular y Culto a Jesús Malverde en Culiacán, Sinaloa. *Tesis de Licenciatura en Etnohistoria*. Distrito Federal, Distrito Federal, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- CYPRIANO, A. (2002). *Rocinha an orphan town*. Recuperado el 30 de enero de 2011, de [www.andrecypriano.com](http://www.andrecypriano.com)
- CYPRIANO, A. (2003). “*Caracas shantytown*”. Recuperado el 30 de enero de 2011, de [www.andrecypriano.com](http://www.andrecypriano.com)
- DALTON, S.; MARTINEZ, M. (Dirección). (2004). *La Sierra*. [Película].
- DAS, V.; POOLE, D. (2008). El estado y sus márgenes etnografías comparadas. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*(8), 2-39.
- FEIXA, C. (1998). De las culturas juveniles al estilo. En C. Feixa, *El reloj de Arena. Culturas Juveniles en México* (1a. ed., Vol. 4, págs. 60-73). Ciudad de México: Colección JOVENes.
- FERRANDIZ, F. (2004). *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- FERRÁNDIZ, F.; FEIXA, C. (2005). Epílogo. Jóvenes sin tregua. En F. Ferrándiz, y C. Feixa, *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia* (págs. 209-233). Barcelona: Anthropos.
- MASFERRER, E. (2009). Religión, poder y cultura. Buenos Aires: Araucaria.
- MEJÍA, I. (2011). *Necropolítica, militarización y vidas lloradas*. Violencia estructural y estado intelectual, (págs. 1-12). Distrito Federal.
- MUSEO UNIVERSITARIO DE ARTE CONTEMPORÁNEO. (2011). Encuentro sobre estética y violencia. *Necropolítica, militarización y vidas lloradas*. Distrito Federal.
- OCHOA, M. (enero de 2011). Pasarelas y 'Perolones': Mediaciones transformistas en la avenida Libertador de Caracas. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*.(39), 123-142.
- PEDRAZZINI, I. *A violencia das Cidades*. (G. Unti, Trad.) Petrópolis: Vozes, 2006.
- BARRUETA, G. (2004). ¿Para qué re-pensar América Latina? En I. Sánchez Ramos, y R. Sosa Elízaga, *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico* (págs. 34-49). Ciudad de México: Siglo XXI- UNAM.