

Esteban Rozo y Ceriani Cernadas, César (orgs.) *Antropologías del Cristianismo. Perspectivas situadas desde el Sur*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022, 384pp.

*Pablo E. Cosso **

ICSOH/CONICET / Universidad Nacional de Salta – Argentina

Universidad de Buenos Aires - Argentina

Como el título del libro lo indica, esta compilación académica intenta darle retórica argumental a una antropología del cristianismo “desde el sur”, siendo el “sur”, no solamente “una ubicación geográfica, sino [también] una perspectiva particular” (p.19) de estudios sobre el cristianismo (católico y protestante) en contextos indígenas, rurales y urbanos latinoamericanos (Colombia, Argentina, Chile y Brasil), según indican en la introducción del volumen, sus editores Esteban Rozo y César Ceriani Cernadas. Perspectiva enmarcada por la especificidad de la “antropología del cristianismo”, en tanto, rama de la antropología de la religión, cuyos inicios, ‘entre nortes y sures’, se debaten desde mediados de la década de 1960 hasta comienzos de los 2000. De forma precautoria, una premisa fundamental de la compilación recaerá, sobre el hecho de “poner en duda el supuesto carácter ‘universal’ del cristianismo para darle más relevancia a la heterogeneidad de elaboraciones locales” (Ibidem). Heterogeneidad que será analizará, postulando dos líneas geo-académicas definidas: una anglosajona y otra latinoamericana. El libro se estructura sobre la base de tres nudos problemáticos: 1) lecturas críticas sobre la “antropología del cristianismo” anglosajona, enfatizando en las categorías de “cultura” y “modernidad” y un análisis comparativo con la versión del sur (López, Ludueña y Altman); 2) estudios sobre “procesos de misionalización” en pueblos indígenas problematizando la conversión, la mediación cultural y las discursos de “otredad” en juego (Montero, Rozo, Ceriani Cernadas y Mongua Calderón) y 3) la experiencia religiosa católica –en contextos urbanos y rurales– explorando sus corporalidades, estéticas, material-

* Doctorando en Antropología en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de Salta. E-mail: kossopa@hotmail.com ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0003-2902-8798> >.

dades y tramas de sentidos regionales (Cárdenas y Guerrero Giménez). La obra reúne nueve textos, además de la introducción de Rozo y Cernadas Ceriani, quienes alertan sobre la importancia de testear “los alcances y limitaciones de una antropología de los cristianismos desde enfoques situados en y desde las sociedades latinoamericanas” (p. 7) dialogando con la versión anglosajona canonizada. Queda implícita la duda acerca de qué se tomará en cuenta, de aquí en más, para caracterizar a la “antropología del cristianismo”: si su punto de partida como término teórico o su punto de llegada como fenómeno religioso abordado, previamente, de manera menos explícita. El enfoque anglosajón pretende ser el punto de partida, el Latinoamericano, el de llegada. La “antropología del cristianismo” en el “norte” comienza a plantearse entre 2003 y 2006, de la mano de autores como Robbins –al mando–, Canell, Engelke, Bialecki y Keane, entre otros. Sus trabajos etnográficos se concentran en “comunidades cristianas, mayoritariamente protestantes, que se crearon como resultado de ‘encuentros’ con misioneros en lugares lejanos de los ‘territorios de origen’ del cristianismo” (p. 12). Allí residen, al menos, dos claves para comenzar a entender sus diferencias con el “sur”: pensar y estudiar lugares de recepción del cristianismo como situaciones ajenas a los lugares de donde misioneros y académicos provienen y recalcar la identidad del cristianismo como sinónimo de la rama protestante. Desde el “sur”, los estudios antropológicos en torno a las misiones cristianas –protestantes y católicas– entre pueblos indígenas, sin el rótulo, vienen desplegándose desde la década de 1960, tanto en los Andes centrales como en el Gran Chaco sudamericano (p. 4). Conceptualizaciones anexas rondarían tales objetos de estudio y fuera de las misiones también: “religiosidad popular”, “catolicismo popular” y “sincretismo” (Ibídem). Respecto a las misiones cristianas, base empírica de varios de los trabajos aquí reunidos, cualquier proyecto de evangelización debería ser comprendido como algo más que “un simple instrumento de dominación colonial” (p. 9). Los editores proponen entender los “procesos de misionalización” (p.9) como configuraciones procesuales constituidas por “relaciones de interdependencia entre agencias evangelizadoras y grupos locales” (Ibídem) nutridas por “ideologías, cosmologías, estrategias pragmáticas, apropiaciones y contestaciones simbólico-políticas situadas en entramados relacionales de poder” (Op. Cit.), dejando de lado, la faceta de la “leyenda negra” de la antropología, y prestando atención a las complejidades, tensiones,

agencias y contradicciones subyacentes. A continuación, daré un panorama sobre cada nudo problemático de la compilación seleccionando los aspectos metodológicos, teóricos y empíricos más importantes.

Parte I: Cristianismos, culturas y modernidades. Se trata de un bloque escrito íntegramente por investigadores/as argentinos/as del Equipo de Antropología de la Religión del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (A. López, G. Ludueña y A. Altman).

López se aboca a un estudio crítico de la variante anglosajona indagando su “programa de investigación” (p. 28). Pone de manifiesto que autores como Robbins asientan sus hitos fundacionales a partir de compilaciones académicas programáticas entre 2003 y 2006, sumando fundamentos teórico-metodológicos, no muy originales, como estudiar al cristianismo “por sí mismo” (p. 30) o como un “conjunto de estudios que de manera ‘autoconsciente’ emprenden un abordaje ‘comparativo’ del cristianismo [entendido, además] como una ‘cultura’...” (Ibidem). Geográficamente, esta corriente surge con el estudio de las misiones protestantes de Melanesia, luego Asia y África, siendo escasos los abordajes sobre “las formas tradicionales del cristianismo en sus centros hegemónicos -Europa occidental y Estados Unidos-” (p. 34). Estudios que no dan cuenta “de un trabajo etnográfico de largo aliento” (p. 36). Una segunda saga de libros, editados entre 2007 y 2018, marcaría otra instancia fundacional de la versión anglosajona y su “pretensión de inauguración” (p. 48). Pretensión que invisibiliza los estudios antropológicos previos sobre el desarrollo del cristianismo en Latinoamérica, “gracias al específico lugar que la academia anglosajona ocupa en la geopolítica del conocimiento antropológico” (p. 50). En el nivel metodológico, se le presta atención particular al cristianismo protestante, a la “experiencia interior” y al texto bíblico como parámetros de observación, además de adoptar un “enfoque idealista centrado en categorías y valores [...] desconectados de las dinámicas sociales y las instituciones” (p. 57). Los aciertos de la versión anglosajona, según López, se concentran en el reconocimiento de los procesos de misionalización cristiana como artífices de la modernidad, el análisis del cambio cultural y su promoción como corriente de estudio en la “primera plana de la antropología de los centros hegemónicos del mundo académico” (p. 71).

A continuación, Ludueña propone examinar “el problema de la relación entre cultura y religión” (p. 89) dentro de la “antropología del cristianismo”. Destaca que la versión anglosajona propone tres binomios: “el cristianismo como un fenómeno global provocado por la empresa colonial”; “el tándem continuidad-cambio para analizar la formación de ‘culturas cristianas’” y “la vinculación persona-consciencia [con] foco en la creencia, los valores y la moral” (p. 90). Ludueña realiza un abordaje crítico reflexionando sobre la idea de “cultura cristiana” que la corriente anglosajona instauro homologando “religión” y “cultura”, eludiendo otras relaciones subyacentes: políticas, económicas, etc. Misma corriente que aboga por la búsqueda de un “habitus” uniforme de evangelización como instancia subjetiva (p. 93). Cuando se indaga esta lógica que homologa “cultura” y “religión”, sus principales insumos empíricos provendrán de la “observación de las creencias y valores” cristianos dentro de un grupo social y desde allí se la medirá. Añade reflexivamente que “en teatros socioculturales de mutación religiosa y sincretización como el latinoamericano, el traslado de este modelo requiere de un examen más detallado” (Ibídem). El uso de la categoría “cultura” para la versión anglosajona es más “etic” que “emic” (p. 100). A continuación, introduce otros elementos de análisis posibles para abordar una “antropología del cristianismo” menos reificada, por ejemplo, atendiendo a “la apropiación de tecnologías del ser” provenientes de otras religiones (p.104), la “meditación”, por caso testigo. Luego de repasar estas y otras carencias que la versión anglosajona expresa, detrás de su “pretensión de inauguración”, como indica López, en este mismo volumen, Ludueña resalta que un proyecto como este debería “interpelar al conjunto de las heteróclitas morfologías cristianas existentes” (p. 110), instando a la búsqueda fuera de los “núcleos ‘duros’ de los cristianismos” (p. 111) como aquellas “morfologías sui géneris” (p. 112).

Altman, en su texto, se aboca al estudio de las “modernidades” destacando los planos de elaboración local “dentro de los márgenes que las relaciones asimétricas de poder permiten en cada caso” (p. 122). Propone “discutir los modelos teóricos” (Op. Cit.) sobre modernidad y misiones cristianas en contextos de pueblos indígenas, al calor del debate del programa de investigación de la “antropología del cristianismo” (Ibídem). Pasará de la crítica formal del programa a la crítica fundamentada en su trabajo de campo sobre el “evangelio indígena”, en tanto,

“resignificación indígena del cristianismo pentecostal entre los moqoit” (Op. Cit.). A diferencia de la versión del norte que piensa estructuras y habitus desplegados por el cristianismo, a nivel mundial, carente de resistencias o apropiaciones, los moqoit cristianos (del noreste argentino) “entienden que les es posible reapropiarse del ‘proyecto moderno’” (p. 123); cuestión que la versión del norte, cuando aborda al cristianismo “como una cultura” generadora de rupturas absolutas dentro de “los procesos de modernización en lo local” (p. 135) no puede aprehender en los mismos términos. Si bien, quienes han impulsado este “proyecto de modernidad hegemónico” (p. 140) detentan el poder, los “márgenes de agencia, reapropiación y resignificación [...] generan posibilidades ‘tácticas’ de construir variantes locales de las modernidades” (Ibidem); la antropología de la religión del sur tiene estudios de largo aliento, al respecto. En el caso del “evangelio indígena” chaqueño, por ejemplo, se lo ha estudiado como “un espacio de encuentro entre dos habitus” (p. 147), uno “protestante-pentecostal” y otro “moqoit preexistente a la llegada de los misioneros protestantes” (Ibidem) posibilitando “caminos de modernidad” (p.150) transitados, amalgamados y agenciados.

Parte II: Misiones indígenas y poscolonialidad. P. Montero, E. Rozo, C. Cernadas Ceriani y C. Mongua Calderón, dan forma a esta sección.

En primer término, Paula Montero (Brasil) analizará las misiones cristianas en Sudamérica y su participación dentro del proyecto de expansión colonial europeo, indagando como las “historiografías del colonialismo”, los debates historiográficos sobre su crisis y el surgimiento de la “antropología de las misiones” (p. 177) han dado cuenta del fenómeno hasta la actualidad. Destacará cómo la antropología ha influenciado sobre la historiografía de las misiones, llevando el paradigma hacia la búsqueda de “evidencia proporcionada por las perspectivas indígenas más allá del discurso misionero” (p. 180). Antropología que en las tierras bajas sudamericanas “ha considerado con sospechas la actividad misionera” (p. 181), razón que la impulsa a buscar interpretaciones del cristianismo desde la experiencia indígena, intentando “entender cómo los nativos se apropiaron de lo que les fue presentado a ellos por emisarios venidos de afuera” (p. 183). Un impulso que arrastra el tema de la conversión religiosa y sus posibles interpretaciones, ya que “una conversión puede ser leída como un medio singular y autónomo de la reproducción de la

cultura nativa o como una versión local y empobrecida de incorporación al cristianismo, y, en consecuencia, a la sociedad nacional” (p. 184). La antropología histórica de las misiones “tiene como objetivo dar más visibilidades y autonomía a la agencia indígena en la construcción de lo que la literatura llama ‘cultura misionera’” (Ibidem), apelando, por ejemplo, al uso etnográfico de las fuentes historiográficas. Asimismo, Montero, nos lleva al ámbito del análisis poscolonial donde las identidades y diferencias culturales dependen de las posiciones discursivas: “En este sentido, la misionalización puede ser en parte entendida como una actividad cuyos agentes se dedican a la producción de discurso sobre la diferencia como etnicidad” (p. 198). Hacia el final del texto, desliza una reflexión muy importante respecto a la tentación etnocéntrica del conocimiento basado en las categorías propias del cristianismo: “...se hace necesario repensar críticamente los paradigmas del encuentro colonial o el contacto, porque estos aún dependen de las nociones de creencia y conversión [cristiana] para dar cuenta del cambio cultural” (p. 200).

Por su parte, Roza (Colombia) continúa con la posta de los estudios sobre conversión religiosa a partir de su trabajo de campo, problematizando “cómo las prácticas de conversión articularon nuevas formas de ser y volverse indígena en Guainía” (p. 208), desafiando “representaciones y estereotipos predominantes de los indígenas amazónicos en Colombia” (Ibidem). Propone una “naturaleza dialógica” (p. 209) entre narrativas indígenas y misioneras de conversión, cuyas principales diferencias se entroncan en la relación “religión” y “cultura” y la “transformación individual” o “colectiva” (Ibidem). Las versiones misioneras enfatizan en la separación de esferas y la individualidad, en cambio, las indígenas reconocen a “la conversión como una transformación cultural y colectiva” (Op. Cit.). Para los misioneros evangélicos, los indígenas “son capaces de mantener su cultura e identidad, a pesar de los cambios” (p. 210) pensando que el cambio, sólo atañe a la religión, interpretándolo como una “transformación personal” (p. 210). Sin embargo, cierta documentación enviada al Gobierno nacional demostrará que “los misioneros explícitamente han reconocido que están cambiando los patrones de vida de estas sociedades como una forma de civilizarlas” (p. 210). Para los indígenas, la conversión, por su lado, “conlleva cambios en los patrones de asentamiento, la moralidad, la organización social y política, así como transformaciones en las nociones de persona y comunidad” (p. 210),

según sus argumentos. En la Guainía, “los líderes indígenas contemporáneos no ven el cristianismo y la indigenidad como opuestos” (p. 211), siendo el cristianismo entendido como parte de su “adaptación al mundo moderno y como una forma de nivelarse con los colonos” (Ibídem). Es decir, como una instancia agencial que no concibe a la conversión “sólo como ruptura” (Op. Cit.). Narrativas “de cambio cultural y de continuidad cultural” (p. 212) configuraron la “indigenidad cristiana” en Guainía (p. 211) dando “su propio sentido de lo que significa convertirse en cristiano” (p. 212). Luego de la exposición de los datos etnográficos de la Amazonía colombiana, Roza concluye que “tanto misioneros como indígenas evangélicos reconocen las transformaciones involucradas en la conversión al cristianismo, pero ambos enfatizan la continuidad cultural por razones diferentes” (p. 238).

Ceriani Cernadas (Argentina) hace su aporte a la sección con el estudio del “evangelio indígena” en el chaco argentino, puntualizando en “la figura del evangelista indígena” (p. 244), difusor del cristianismo “entre sus pares étnicos u otros paisanos [...con] el objeto de formar nuevas congregaciones y futuras iglesias” (Ibídem). A partir de sus labores etnográficas problematizará el surgimiento de dos liderazgos religiosos cristianos étnicos (Wichi y Toba) acontecidos desde mediados del siglo XX. El autor indaga cómo se “activaron diferentes construcciones de memoria y reputación al interior de sus filiaciones religiosas” (p. 247) en calidad de “mediadores sociales y cosmológicos [...] reformadores culturales de sus pueblos” (p. 252). Desde las voces nativas destacará la ruptura con un “pasado considerado salvaje, ignorante y carente” (p. 253) y sus “aprehensiones del cristianismo” incluyendo un “habitus cristiano civilizatorio” (Ibídem) solventado en el aprendizaje del castellano y el uso de vestimentas y materialidades acarreadas con el “proceso de misionalización”. Dentro de un “juego simbólico de emulaciones y apropiaciones de las estéticas regladas por los misioneros y pastores extranjeros” (Op. Cit.), estos evangelistas indígenas se montaron sobre tales diacríticos, a instancias de conformar ciertas “redes sociales transculturales” (p. 254) que les permitieron establecer lazos con “misioneros, patronos de fincas, dirigentes políticos, trabajadores del Estado, maestros de escuela, personal sanitario y antropólogos, entre otros” (Ibídem), en términos favorables, para el proceso de adaptación indígena en el contexto regional envolvente. A través del semblante de dos líderes indígenas, Ceriani Cernadas

repasará el proceso de conformación del pentecostalismo toba (Chaco) y la adopción del pentecostalismo misional, de origen escandinavo, entre pobladores Wichi y otras etnias en Salta. Concluye que estos evangelistas “condensaron las funciones sociales de la jefatura política, anclada en la articulación de redes parentales y el control del poder sacro” (p. 272) dando sentido, a nivel etnopolítico, a las configuraciones misionales emergidas en comunidades rurales o barrios indígenas periurbanos.

Finalmente, Mongua Calderón (Colombia) estudia la relación entre misioneros e indígenas tucanos occidentales, en el marco de un período historiográfico determinado por la presencia de la Compañía de Jesús (1846-1848) en la Amazonia colombiana. Se aborda la narrativa del encuentro y “se argumenta que el encuentro estuvo mediado por construcciones históricas de otredad, tanto del misionero hacia el indígena como viceversa” (p. 286). El autor resalta la necesidad de un análisis holístico del “espacio de la misión, los relacionamientos entre indígenas y misioneros, y las construcciones de otredad” (p. 292), apuntando a las “mediaciones” y “construcciones discursivas” (Ibídem). Las fuentes historiográficas utilizadas son las narrativas indígenas Sionas –descendientes de los tucanos– y la correspondencia de misioneros jesuitas. Diferentes cuestiones sobre el “espacio misional” se confrontarán en el nivel discursivo, a instancias de mostrar las interpretaciones disímiles en torno a temas tales como el fracaso misional. Por un lado, un fracaso achacado desde la visión de los misioneros a los indígenas que huyen de los pueblos, incluidas las enfermedades que los diezmaron y, por el otro lado, una versión indígena “narrada de forma diferente, en donde los curacas fueron quienes produjeron el final de la misión, causando fiebres a los curas y a los blancos que los acompañaban” (p. 300). Para los misioneros, los indígenas son comprendidos “en el mundo del salvajismo” (p. 315) imposibilitados de encarar procesos racionales dentro del espacio misional, en cambio, los tucanos “sitúan al ‘cura’ en sus narrativas como personajes con los que se relacionan y que están en un proceso permanente de confrontación, negociación y conflicto...” (p. 301) El misionero es una figura “incorporada en sus experiencias históricas” (p. 315) de manera dialógica y no sesgada, a diferencia de las versiones oficiales.

Parte III: Presencias y materialidades católicas. El último tramo de la compilación, aborda etnográficamente a la religión católica, a través de sus usos rituales (materialidades, corporalidades, estéticas, bailes y relaciones humanas/no humanas). Cárdenas (Colombia) trabaja el tema de la “misa tradicional” católica a través de la corporalidad y el contacto con las materialidades sagradas junto a las “prácticas disciplinarias y las narraciones, que materializan medios para acercarse, sentir e incorporar lo sagrado” (p. 326). Respecto a la corporalidad, el autor propone “observar los efectos que producen las experiencias religiosas sobre los feligreses (Ibídem), examinando, conjuntamente, “los escenarios de educación religiosa y la importancia de la veneración de los santos” (p. 328) utilizadas como estrategias de religiosidad. Analiza la relación humana-no humana dentro del catolicismo como “una actitud corporal frente a los objetos religiosos y litúrgicos” (Ibídem) entendidos como “contenedores y medios de la presencia” (p. 329) sagrada (santos, Virgen María y Jesucristo); cuestión que permite a los creyentes entablar relaciones, en términos cercanos de humanidad, como tocar, besar y dialogar con ellos. Su análisis de los actos rituales destaca las “prácticas como el silencio, la observación y la predisposición hacia lo sagrado” (Ibídem), tanto en la “misa”, como en la veneración adecuada de las imágenes religiosas. En esta última instancia, resalta el lugar de la educación religiosa que acompaña a la veneración de imágenes que tiene por fin “parecerse a los santos” (p. 342), imitando sus virtudes. Finalmente, y a contramano de lo que pudiera parecer a simple vista en términos de renovación religiosa, el autor destaca que la “reaparición de la misa tradicional en el catolicismo colombiano trajo consigo una relación distinta con lo sagrado” (p. 343).

En el último texto, Guerrero Giménez (Chile) se aboca al estudio de la “religiosidad popular” del Norte Grande a través de las fiestas católicas en honor a la Virgen del Carmen. Enfatiza diversos elementos simbólicos inscriptos en las “performances” de creyentes y peregrinos, y en las estéticas manifestadas por las agrupaciones de bailes ‘etnizadas’ como “Gitanos” y “Morenos”, considerando que “el soporte fundamental del tipo de religiosidad popular que analizamos es el cuerpo” (p. 350). La “dimensión táctil” (Ibídem) acompaña, también, el contacto con la divinidad: “no se puede entender dicha religiosidad sin el gesto de tocar, de pasar los dedos por la superficie y los trajes de las imágenes” (p. 351). Tanto en los espacios sacros institucionales, como en las casas de

los devotos, cuando se produce “la difuminación de la frontera entre lo sagrado y lo profano” (p. 352). Estas fiestas de la religiosidad popular, permiten, a su vez, el despliegue de factores identitarios relacionados al “nacionalismo, la etnicidad y el mestizaje” (Ibídem). Las cofradías de baile, por ejemplo, suelen representar “a un grupo étnico local: cuyacas, morenos, chunchos, gitanos o pieles rojas” (p. 355). Asimismo, son fiestas que han sido atravesadas por acontecimientos históricos críticos como el Golpe de Estado de 1973 que “determinó en un plano simbólico y logístico la ruptura de las federaciones y asociaciones de baile con su fuente de inspiración organizativa histórica: los obreros del salitre” (p. 359). Luego del Golpe de Estado, “los bailarines y sus organizaciones quedaron en situación de sospecha” (p. 360) y bajo tales sospechas, “la Iglesia se propuso sustituir el culto a María por uno dedicado a Cristo...” (p. 361). El autor aduce respecto a este y otros cambios impuestos que “es la población indígena y popular la que hace el gesto de integrar e incorporar, no así la Iglesia católica [que] no reconoce otras identidades religiosas” (p. 366). Finalmente, en relación con las prácticas de sacralización a través de sus materialidades, como por ejemplo vestir a los santos, Guerrero Giménez, enfatizará su doble aspecto: devocional e identitario. Por un lado, dirá que “arropar la imagen es una práctica que transforma un simple objeto en un sujeto de adoración y veneración” (p. 368), y por el otro, que “cuando la figura es vestida como moreno, por ejemplo, se nos está diciendo que Jesús es negro y que trabajó como esclavo en las minas del Norte Grande” (p. 373). A lo largo de todo el texto se despliega un análisis simbólico muy completo.

Para terminar, cabe preguntarse cuál sería el aporte fundamental del libro sobre las antropologías del cristianismo –en tensión–, siendo, a mi entender, el desarrollo de la premisa inicial que propone dudar del carácter universal del cristianismo, para rehuir, luego, a la tentación del conocimiento etnocéntrico basado en las categorías del cristianismo, idea que ronda en varios de los autores del volumen Aquí vemos cuestiones situadas (con sus contradicciones), agencias y montajes hegemónicos manifiestos (tanto en el lado protestante como católico) y una interpelación sobre la estructura epistemológica de la versión del norte sesgada en las formas interiorizadas de la creencia, un habitus uniforme, quiebres entre modernidad y tradiciones identitarias preexistentes y la supuesta presencia de una “cultura cristiana” universal. Habiéndose enseñado

los argumentos “desde el sur”, luego de una lectura intercomunicada entre autores/as, queda bastante allanado el sendero para responder a la pregunta del comienzo de la reseña: ¿cuál de los caminos divergentes -el de ‘llegada’ (anglosajón) o el de ‘partida’ (latinoamericano)- es el más apropiado para visualizar la emergencia histórica y conceptual de la antropología del cristianismo? Respuesta en favor del punto de partida, “arropado” (como diría el último autor reseñado) en los estudios originados de ‘este lado del mundo’, desde fines de la década de 1960, sin pretensiones de transformarlo en un “objeto de adoración”, aunque sí al menos, proponiendo un intercambio de saberes académicos, antes de que alguna de las dos versiones sea “canonizada” dentro del proceso de sacralización académico.

Recebido em: 09/09/2023

Aprovado em: 21/02/2023