



**Sacralización de los Ídolos Musicales: Experiencias y Prácticas de los Devotos de  
Diomedes Díaz**

**Autor**

**Laura Alejandra Rodríguez Vela**

**Trabajo presentado como requisito para optar por el  
título de Profesional en Artes Liberales en Ciencias Sociales**

**Director, Tutor**

**Carlos Miguel Gómez Rincón**

**Escuela de Ciencias Humanas  
Artes Liberales en Ciencias Sociales  
Universidad del Rosario**

**Bogotá – Colombia - 2025**

## Tabla de contenido

<b>Agradecimientos .....</b>	<b>3</b>
<b>1. Resumen .....</b>	<b>4</b>
<b>2. Abstrac .....</b>	<b>4</b>
<b>3. Introducción .....</b>	<b>4</b>
<b>4. Metodología .....</b>	<b>6</b>
<b>5. El Paradigma Clásico de la Secularización .....</b>	<b>8</b>
<b>6. Música y Religión .....</b>	<b>17</b>
<b>7. Análisis: Experiencias de los Devotos a Diomedes Díaz .....</b>	<b>19</b>
<b>8. Conclusión .....</b>	<b>25</b>
<b>9. Bibliografía .....</b>	<b>29</b>

## **Agradecimientos**

En primer lugar, agradezco a todas las personas que hicieron posible la realización de esta tesis, a quienes decidieron compartir conmigo sus experiencias y confiar en mi criterio para poder mostrar una parte tan íntima de ellos como lo son las creencias religiosas o espirituales.

En segundo lugar, a Carlos Miguel, mi director de tesis, por su guía constante, su paciencia dentro del proceso, por su acompañamiento y por creer en esto desde el principio. De igual manera, a Carlos Patarroyo, mi director de programa, por su disposición a resolver cada una de las dudas frente a cualquier mínimo problema y por ser una guía constante en mi camino dentro de la carrera. Al igual que a todos los profesores que han hecho parte de mi formación académica, infinitas gracias por ser los docentes que me formaron como profesional.

A mi mamá, gracias por tu amor incondicional, por sostenerme en cada momento del camino y por ser mi pilar más grande. Este logro te pertenece completamente, esta tesis también es fruto de tu fortaleza, dedicación y de todo lo que has hecho por mí. Todo lo que soy es gracias a ti, tu ejemplo ha sido determinante para la culminación de este proceso. Esto es un pedazo de lo que hemos construido juntas.

Por último, pero no menos importante, a mis amigos, quienes han sido un apoyo incondicional e indispensable para la realización de esta tesis. A mi mejor amiga, Mariana Hernández, por tu presencia en cada paso del camino, por tu apoyo en los momentos más difíciles y por celebrar cada avance. A Laura Martínez Montoya, mi mejor amiga de la carrera, por compartir cada clase, cada duda, cada idea y desvelos académicos. A Mateo Rojas, por ser esa fuente de risas. A Víctor Manuel, por mostrarme un lado más ligero y tranquilo de la vida. A Sara Serrato, por ser el polo a tierra en muchas situaciones de estrés y confusión. Su amistad ha sido una luz en medio del cansancio y una alegría en cada etapa del camino.

Gracias a todos por acompañarme, creer en mí y nunca soltarme. Esta tesis también lleva la huella de cada uno de ustedes, es el resultado de un camino compartido.

## **Sacralización De Los Ídolos Musicales: Las Experiencias Y Prácticas De Los Devotos De Diomedes Díaz**

### **1. Resumen**

Esta investigación busca analizar la relación entre la música y la experiencia religiosa en torno a la figura del cantante Diomedes Díaz, explorando cómo sus obras musicales y su presencia han generado practicas devocionales y significados espirituales en lo popular. A partir de entrevistas a sus seguidores/ras, se lograron identificar rasgos de la experiencia religiosa vinculados a diferentes categorías como la sacralización de lo cotidiano, la memoria, la nostalgia, la atribución a milagros, y la construcción de Diomedes como un “santo popular”. El análisis se desarrolló en diálogo con los aportes teóricos de Peter Berger, Mircea Eliade y José María Mardones, cuyas teorías permiten comprender cómo la devoción al cantante se inserta en las dinámicas de la religiosidad popular no institucionalizada.

### **2. Abstrac**

This research analyzes the relationship between music and religious experience in the figure of the singer Diomedes Díaz, exploring how his music work and symbolic presence have generated devotional practices and spiritual meanings in popular contexts. Based on interviews with some of his devotees, the study identified traits of religious experience linked to categories such as spiritual accompaniment, sacralization of the everyday, memory and nostalgia, attributed miracles, and the construction of Diomedes as a “popular saint.” The analysis is developed in dialogue with the theoretical contributions of Peter Berger, Mircea Eliade and José María Mardones, whose theories make it possible to understand how devotion to the singer is embedded in dynamics of non-institutionalized popular religiosity.

### **3. Introducción**

En la actualidad se está viendo un fenómeno en la religión y la vida cotidiana caracterizado por el alejamiento de muchas personas de la religiosidad convencional. Según una encuesta internacional de Gallup, el número de personas religiosas descendió del 77% al 68% del 2005 al 2011 y el número de quienes se consideran ateos pasó de un 3% a un 13% en los mismos años. Sin embargo, la búsqueda de la espiritualidad no está ligada con la asociación a una religión. Según el antropólogo y sociólogo Pablo Semán, “las personas tienden a distanciarse de las religiones institucionalizadas, pero, de igual forma, empiezan a asumir creencias sobre

el mundo, el ambiente y la subjetividad. En esas búsquedas se reelabora la religión” (Semán, 2018).

Hablar de “reelaborar la religión” implica nuevas formas de vivir la espiritualidad, especialmente en el contexto de la reciente separación entre la iglesia y el Estado. Esto ha llevado a la disminución de las prácticas religiosas convencionales, lo cual conlleva a que sean reemplazadas por experiencias más íntimas y personales. Asimismo, el sociólogo Peter Berger dice que “La secularización es el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura” (Berger, 1967, p.134). Berger vincula este fenómeno con los procesos de modernización e industrialización, donde los sectores expuestos son los que desarrollan una conciencia secular.

Una de las características clave de la modernidad es la pluralización del espacio religioso. La institución religiosa al verse desvinculada del poder político cambia su espacio por uno en el cual las religiones se presentan como opciones que las personas no están obligadas a reproducir. Para Berger la religión en la modernidad es como una mercancía que se puede consumir o no, dependiendo de la preferencia y la necesidad. Es así como empieza el proceso de secularización de los contenidos religiosos y el “proceso burocratización de la institución religiosa” (Berger, 1967, p.171).

Un ejemplo no muy alejado de este fenómeno lo ofrece el caso de la señora Marta Lucía, proveniente de la Loma, Cesar, quien va varias veces al año a la tumba del “Cacique” (Diomedes Díaz), ubicada en Jardines del Santo Ecce Homo, Cartagena, a pedirle “que le vaya bien”. En palabras de la señora Marta Lucía: “Dicen que han ganado muchas personas la lotería o el chance, pero yo realmente vengo y le pido milagritos, de salud o le propongo un negocio o algo, y sí me lo ha hecho posible” (Las2Orillas,2022). La tumba del cantante es parte de la ‘peregrinación’ de muchos de sus fanáticos, tanto así que Marta Lucía comenta que “A veces no puedo rezar porque llega muchísima gente de diferentes partes del país, de diferentes partes del mundo” (Las2Orillas, 2022).

Este fenómeno está directamente relacionado con la transformación de la religión en la sociedad actual, vinculándose al proceso de secularización y, específicamente, al carácter

subjetivo de lo religioso. La religión, al perder su influencia en la vida social, se transforma en un asunto personal e introspectivo, lo cual marca el surgimiento de esferas autónomas donde se da un significado individual.

El objetivo de este artículo es describir la experiencia de lo sagrado en el fenómeno religioso que consiste en la sacralización de ídolos en la música, tomando como ejemplo el caso de los seguidores de Diomedes Díaz. Para esto, primero, se realizará una explicación sobre las transformaciones religiosas en la modernidad a la luz de las teorías de la secularización, luego analizaremos las relaciones entre música y espiritualidad y, finalmente, a partir del análisis de las entrevistas realizadas con los seguidores de Diomedes Díaz, se ofrecerá una interpretación del rol de la música en el proceso religioso/espiritual en el contexto de las transformaciones de la religión en las sociedades actuales.

De este modo, este trabajo quiere contribuir a la comprensión de las transformaciones de la religión en la sociedad actual. En este proceso, se puede evidenciar un distanciamiento gradual de la espiritualidad con respecto a las instituciones religiosas, dando espacio a que la experiencia de lo sagrado se presente de manera personal e íntima, en lugar de tener como mediador estructuras eclesíásticas. Así, se redefine la vivencia espiritual en función de las necesidades individuales, incorporándose a la identidad del individuo y a su búsqueda de significado. El ejercicio que propongo se llevará a cabo a través del análisis de la relación que tiene los seguidores del cantante popular Diomedes Díaz, explorando cómo se reinterpreta lo “sagrado” en nuevas prácticas y con nuevas figuras más cercanas a las experiencias personales. De este modo, se busca responder a la pregunta de investigación de este artículo: ¿Cómo es descrita la experiencia de lo sagrado en la vida de las personas que ‘sacralizan’ al ídolo musical Diomedes Díaz y cómo esto se ve manifestado en su vida cotidiana?

#### **4. Metodología**

La presente investigación cuenta con una metodología cualitativa y hace uso de entrevistas semiestructuradas como método para la recolección de información. Estas “Se definen como una reunión para conversar e intercambiar información entre una persona y otras” (Sampieri, 2014, p. 403). La elección de este método fue pensada de esta manera debido a que se trabajan

temas sensibles que permiten diferentes interpretaciones, por lo cual una entrevista semiestructurada, aunque tiene preguntas guías, permite que el entrevistador genere una conversación más natural y, sobre todo, una relación de confianza con el entrevistado.

Por otro lado, esta investigación se desarrolla dentro de un estudio fenomenológico. La fenomenología es a la vez una corriente filosófica y un enfoque de metodológico dentro de las ciencias sociales que busca describir y comprender la experiencia tal y como es vivida por las personas. En otras palabras, se busca evidenciar la manera en que cada individuo experimenta y otorga significado a los fenómenos espirituales o religiosos. En palabras del sociólogo José Antonio Paoli: "La fenomenología reivindica a la subjetividad, a la ciencia del sujeto y de su experiencia, desde su experiencia" (Paoli, 2012, p. 28).

El estudio fenomenológico como método de investigación sirve para lograr capturar la experiencia subjetiva, lo cual nos ayuda a entender los significados profundos de un fenómeno según el individuo. De la misma forma, ayuda a dar voz a los participantes y evita los prejuicios científicos, ya que se trata de dejar de lado aquellos juicios previos al momento de analizar los datos de la experiencia. "El propósito de la investigación fenomenológica es describir el significado que los individuos otorgan a su experiencia vivida" (Van Manen, 1990).

Ahora bien, al momento de empezar las entrevistas nos encontramos con varias dificultades que hicieron la reunión de datos más difícil. En un primer momento, se había logrado contacto con cinco personas que estuvieron de acuerdo en dar testimonio de su línea de creencias. Estas cinco personas dieron la entrevista, sin embargo, dos de ellas decidieron que no querían que la entrevista fuera usada ya que no querían que sus familiares y entorno de trabajo se enteraran de sus creencias. Es así como se siguió con la investigación con solo tres participantes, quienes pidieron que su entrevista fuera completamente anónima, por lo cual, se usaran seudónimos. Para la primera entrevista se usará el seudónimo de Luis, para la segunda, María y, por último, Miguel. La propuesta investigativa junto con su metodología se presentó y fue aprobado por el comité de ética de la Universidad del Rosario.

El análisis de las entrevistas se llevó a cabo a partir de un enfoque cualitativo e interpretativo, tomando como referencia las categorías propuestas por Berger, Eliade y Mardones sobre la

experiencia religiosa. Primero, se organizaron los testimonios de cada uno de los participantes y se identificaron las expresiones en las que emergían rasgos de sacralización de lo cotidiano, de la memoria mítica, la subjetividad y la desinstitucionalización. Después, estas fueron cotejadas con las nociones teóricas de cada autor: Externalización, objetivación e internalización en Berger; tiempo y espacio sagrado en Eliade y la centralidad de la emocionalidad y la vivencia personal en Mardones. Esto permitió construir una comparación donde los relatos de los entrevistados muestran dinámicas religiosas en un marco secularizado y fuera de las instituciones tradicionales.

## **5. El Paradigma Clásico de la Secularización**

En el ámbito de la sociología y la filosofía de la religión, el paradigma clásico de la secularización ha sido un concepto fundamental para comprender la evolución de la religión en la sociedad moderna. Este enfoque, que emergió en el siglo XIX, busca arrojar luz sobre un fenómeno de gran relevancia: el desplazamiento gradual de lo religioso de su posición dominante en la vida humana hacia un papel más periférico. A medida que la modernidad avanza, este paradigma se ha convertido en un punto de partida esencial para explorar cómo las creencias, prácticas y valores religiosos han experimentado cambios significativos a lo largo del tiempo.

En esta sección nos adentraremos en el Paradigma Clásico de la Secularización, desglosando sus principales teorías y conceptos. Exploraremos cómo este enfoque ha influido en la comprensión de la religión en la sociedad contemporánea, así como las críticas y debates que ha suscitado. Para ello, comenzaremos por definir los fundamentos de la secularización y analizaremos cómo el concepto de secularización se ha adaptado y cuestionado en el contexto de una sociedad en constante evolución.

A medida que exploramos las perspectivas teóricas que rodean el paradigma de la secularización, se hace evidente que este concepto es “un concepto orientador basado en una preferencia ideológica más que en una teoría sistemática.” (Hadden, 1987, p.587). A pesar de la falta de un marco teórico unificado, las diferentes perspectivas proporcionan una comprensión rica y matizada de cómo la religión y la secularización interactúan en la sociedad moderna. A continuación, se expondrán los elementos claves del paradigma y cómo fueron desarrollados por diversos autores.

El sociólogo Peter Berger aborda la secularización como el resultado de una serie de causas interrelacionadas. Sostiene que la racionalización desempeña un papel clave en este proceso. Berger argumenta que la racionalización se origina en las raíces religiosas, especialmente en la racionalización religiosa del judaísmo antiguo. Sin embargo, el elemento principal que impulsa la secularización es la autonomización de la sociedad con respecto al control religioso. La racionalización se manifiesta en el "nivel objetivo" a través de la pluralización de las organizaciones religiosas, ya que las religiones ya no pueden imponerse, sino que deben "venderse" en un mercado de ideas religiosas cada vez más diverso. Esta pluralización lleva a la mundanización creciente de las diferentes confesiones religiosas, ya que deben adoptar estructuras burocráticas similares en su adaptación a la modernidad “La situación pluralista es, sobre todo, una *situación de mercado* (...) Las instituciones religiosas se convierten en agencias comerciales y las tradiciones religiosas en mercaderías para el consumidor (...) Gran parte de la actividad religiosa, en esta situación, es dominada por la lógica de la economía de mercados” (Berger, 1967, p.169).

Por su parte, el académico suizo Oliver Tschannen argumenta que no existe una sola teoría de secularización, sino un paradigma que contiene múltiples enfoques: El primero, la diferenciación funcional, donde la religión se separa de esferas como la política y la educación; la segunda, el declive de la religión, cuando la práctica religiosa y sus creencias disminuye su importancia en la sociedad y tercera, la privatización, momento final en que la religión se vuelve un asunto individualizado y personal. Tschannen, no ve la secularización como un proceso lineal, más bien, como una transformación compleja que fluctúa según el contexto histórico y cultural. El autor, se enfoca en comprender cómo la religión continúa desempeñando un rol en la sociedad desde una reconfiguración de su función en la vida pública y privada.

Y, por último, el sociólogo Thomas Luckmann propuso una perspectiva que se centra en la diferenciación en el nivel de la conciencia. Luckmann argumenta que la visión del mundo, originalmente homogénea, se divide en diferentes estratos, con la capa superior abordando los aspectos más problemáticos de la existencia humana. Esta diferenciación da lugar a la aparición de instituciones religiosas, ya que la visión del mundo se especializa y se diferencia. A medida que la sociedad avanza en la modernidad, la religión pierde su poder de control

sobre otras esferas de la vida, que comienzan a funcionar de manera más autónoma. Esto conduce a la privatización de la religión y al surgimiento de una pluralidad de visiones del mundo que compiten entre sí. Los individuos se ven obligados a construir su propia versión del mundo basándose en elementos provenientes de estas distintas visiones.

Las diversas perspectivas teóricas sobre la secularización ofrecen una visión matizada de este fenómeno complejo. A pesar de la falta de un marco teórico unificado, estas perspectivas destacan la importancia de factores como la diferenciación: proceso de separación de la iglesia y el resto de las esferas sociales, la racionalización: es el reemplazo de la religión como explicación de fenómenos que se atribuían a causas divinas por enfoques científicos y lógicos y, por último, la mundanización: proceso donde la religión pasa de ser el elemento central para la toma de decisiones se convierte en una opción personal, más no una estructura que rige la vida pública y privada, en el proceso de secularización. Cada teórico contribuye a esta rica discusión, ofreciendo ideas valiosas sobre cómo la religión y lo sagrado se transforman en la sociedad moderna. La diversidad teórica en el estudio de la secularización refleja la complejidad y la riqueza de este fenómeno en evolución.

Después de esta breve revisión sobre los autores anteriores, ahondare con más profundidad en las teorías expuestas. La primera teoría que abordaremos a profundidad es la de Peter Berger, presentada en su libro “El Dospel Sagrado”. Aquí se analiza cómo la sociedad construye y mantiene las realidades significativas centrándose en el rol de la religión. Berger sustenta que la sociedad es producto de la actividad humana, la cual se da, a través de un proceso dialéctico que se desarrolla en tres fases: externalización, objetivación e internalización, este ciclo se conoce como “nomos”. También se hará la revisión sobre el análisis religioso en la modernidad y la secularización.

La externalización se refiere a la creación del mundo social gracias a la actividad humana: “El hombre debe *hacerse* un mundo” (Berger, 1967, p.17). Esto es así porque el hombre no tiene una relación dada con el mundo, sino que debe establecerla y esto mismo refleja su relación con el cuerpo, una relación que se encuentra en desequilibrio. Es de esta manera como “La existencia humana es un permanente *acto equilibrador* entre el hombre y su cuerpo, el hombre y su mundo” (Berger, 1967, p.17). En palabras de Berger, “El hombre no

solo crea un mundo, sino que también se crea a sí mismo (...) se crea a sí mismo en un mundo” (Berger, 1967, p.17).

De igual manera, la externalización ocurre de dos diferentes maneras, en forma individual, donde el hombre proyecta su subjetividad por medio del lenguaje, la religión y las normas sociales; y, en forma colectiva, donde la sociedad crea un sistema de significado, tradiciones o instituciones que trascienden el tiempo “Las instituciones, los roles y las identidades existen como fenómenos con realidad objetiva en el mundo social aunque sean creaciones humanas al mismo tiempo” (Berger, 1967, p.26). Un ejemplo, es la religión, la cual empezó siendo una experiencia religiosa individual, la cual fue comunicada y desarrollada, con el tiempo fue institucionalizada y al final, se convierte en una realidad social para nuevas generaciones.

Por otro lado, la objetivación implica que aquellas creaciones del hombre adquieren una realidad independiente. El mundo que construye el hombre, por su propia actividad y una estabilidad biológica -antes privada- se llama *cultura*. La cultura cumple el papel de formar estructuras, convirtiéndose en una “segunda naturaleza”, que, de todos modos, sigue siendo predestinada al cambio, por lo tanto, el hombre debe seguir construyéndola, esta consiste en la totalidad de productos del hombre. En otras palabras, las creaciones humanas se convierten en instituciones, las cuales, después, logran autonomía. Según Berger, “La transformación de los productos del hombre en un mundo que no solo deriva del hombre, sino que también lo enfrenta como una realidad exterior a él, es la objetivación” (Berger, 1967, p.21). Siguiendo con el ejemplo de la religión, esta se vuelve institución; hay actores activos, deja de ser percibida como una mera creación del hombre y pasa a volverse una realidad objetiva, la cual es validada por estructuras que la legitiman.

Por último, la internalización es el proceso mediante el cual los sujetos asimilan estas realidades en su conciencia. “Este mismo mundo social tendrá el rango de realidad dentro de la conciencia de esos individuos” (Berger, 1967, p.106). Este proceso de internalización se da de dos formas: la primera, es la socialización primaria, en esta los individuos aprenden los valores fundamentales, generalmente, provenientes de su entorno cercano como la familia, la segunda, la socialización secundaria, en esta fase se incorporan perspectivas que pueden llegar a modificar las creencias internalizadas anteriormente “El individuo que internaliza adecuadamente esos significados se trasciende a sí mismo a la par” (Berger, 1967, p.72). En

este caso, una persona nacida dentro de un sistema de creencias específico va a vivir esto como su realidad, sin embargo, al crecer y generar una exposición a otros sistemas de creencias puede llegar a modificar su visión del mundo, aunque, de todas formas, su sistema de creencias original seguiría influyendo en su identidad.

Ahora bien, según lo anterior, podemos hablar de que la religión no solo estructura la sociedad, sino que le da un significado. “La religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado” (Berger, 1967, p.40). En otras palabras, un orden objetivado basado en la sacralidad. Aun así, la religión debe asegurar su permanencia como orden institucional. Esto lo logra cuando el orden es interpretado como algo eterno, algo que no fue construido por el hombre. Aunque, la legitimación se da a través de la práctica, es gracias a la teoría que adquiere autonomía para influir en las prácticas.

Para Berger la secularización es “el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura” (Berger, 1968, p.134). Debido a la modernización, se produjo una desvinculación de la institución religiosa por varios procesos que se encuentran interconectados. Uno de ellos, el pluralismo religioso, se trata de que a medida que las sociedades se diversifican, de igual manera, los sistemas de creencias empiezan a coexistir en un mismo espacio, evitando así que solo una religión tenga el monopolio de la verdad, debilitando su autoridad y, por ende, su fuerza como institución “Diferentes grupos religiosos, todos con los mismos *estatus* legal, compiten *entre sí*, pero el pluralismo no se limita a este tipo de competencia entre religiones. Como resultado de la secularización, los grupos religiosos se ven también obligados a competir con diversos rivales *no* religiosos” (Berger, 1968, p.168).

De igual forma, Berger sostiene que la modernización conduce a una mayor racionalización de la vida social y una pérdida del monopolio religioso sobre la explicación del mundo, lo cual se traduce en un *desencantamiento del mundo*. En este sentido, la secularización se ve como “El proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura” (Berger, 1968, p.134). Esto no implica la desaparición de lo religioso, sino su desplazamiento hacia otros ámbitos. Así, aquellas cuestiones que antes eran exclusivamente de la religión comienzan a recibir explicaciones científicas o racionales. Por lo tanto, la religión deja de organizar la vida

pública y pasa a convertirse en una elección individual, donde las creencias se viven desde la subjetividad y no bajo la obligación institucional.

Debido a todo este proceso de secularización la erosión de la religión tiene dos grandes consecuencias. La primera, el debilitamiento de la autoridad religiosa: al perder su dominio en el sector público y verse en una competencia con otras creencias religiosas, las religiones pierden su influencia de imponer creencias absolutas. La segunda, el escepticismo y el relativismo como parte del cuestionar humano, ya que, sin un marco religioso dominante se puede llegar a un cuestionamiento más profundo sobre aquellas verdades absolutas de cualquier tipo de fe. “Los grupos religiosos se transforman de monopolios en agencias mercantiles competitivas” (Berger, 1968, p.169).

Por otra parte, la teoría de Thomas Luckmann, en su escrito *“La Religión Invisible”*, parte de la idea en la cual las sociedades modernas, la religión como institución pierde su influencia en la vida pública y social. Sin embargo, esto no significa que la religiosidad/espiritualidad haya desaparecido del contexto privado, en cambio, se transforma en algo subjetivo, Luckmann llama a este fenómeno “La religión invisible”.

La tesis principal de Luckmann es que debido a la modernidad la forma en que el individuo experimenta la religión tuvo un cambio. En palabras del autor: “El carácter de las instituciones religiosas fue radicalmente transformado con la pérdida del monopolio en la definición del cosmos sagrado” (Luckmann, 1973, p.119). A diferencia de la religión tradicional, en la religión invisible cada persona construye su propia espiritualidad, con sus propios rituales -generalmente fuera del marco institucional-, de igual forma, se configuran valores y creencias según la necesidad del individuo, dando así, sentido a la vida, construyendo su propia identidad. Sin embargo, esto no quita el hecho de que lo religioso es el núcleo de lo social.

La búsqueda constante de significados que permitan la interpretación de la vida del individuo sigue siendo parte fundamental del individuo, la religión es el mecanismo para dotar de sentido la existencia. “La visión del mundo con su jerarquía interna de significado se convierte en un sistema individual de relevancia que se superpone a la corriente de la conciencia (..) Ahora podemos definir la identidad personal como una forma universal de la

religiosidad individual” (Luckmann, 1973, p.82). Así pues, aquello que cumple una función creadora de sentido puede concebirse como religioso o sagrado.

En las sociedades premodernas, la religión fungía como el centro de la vida cotidiana. Debido a la modernidad las personas cambian la fuente de donde reciben significados trascendentes, dejando de lado los significados religiosos que recibían de forma predeterminada, y pasan de tener una única fuente de sentido a construir su propia fuente de espiritualidad. Esta se convierte en una experiencia interior y personal, donde forjan sus propias creencias, práctica y valores religiosos de manera subjetiva.

Hay varios motivos que conducen a la subjetivación de la religión. Por un lado, tenemos la secularización, es cuando las instituciones religiosas pierden influencia en ámbito público y en instituciones sociales, moviéndose al ámbito privado del individuo, en vez de ser un tema comunitario. “La especialización instituciones de la religión (...) provoca un proceso que transforma a la religión en una realidad cada vez más ‘subjetiva’ y más ‘privada’” (Luckmann, 1973, p.98).

En cambio, la individualización es aquel momento en el cual el individuo toma más responsabilidad sobre su vida e identidad. Cada persona se vuelve ‘productor’ de sus propios significados. Esta producción puede ser mediante la influencia de referentes culturales, filosóficos y espirituales según sus necesidades. En ese sentido, la pluralidad y diversidad religiosa, además de la disponibilidad de creencias en las sociedades modernas también contribuye a la subjetivación, eso hace que el sincretismo religioso sea un fenómeno creciente y que las personas adapten a sus vidas una religiosidad sincrética “El individuo puede escoger como mejor le parezca un surtido de significados ‘últimos’ guiado solamente por las preferencias determinadas por su biografía social” (Luckmann, 1973, p.110).

Debido a la crisis de autoridad religiosa y su pérdida de dominio en la vida de las personas, lo cual conduce a una autoridad religiosa indefinida. Debido a esto los individuos buscan su propio camino espiritual sin la mediación de un guía, en este caso, la institución religiosa formal. “La desigualdad que resulta en la distribución de las representaciones religiosas producirá como mínimo la consolidación de diferentes versiones del cosmos sagrado según los grupos y estratos sociales” (Luckmann, 1973, p.76).

Por ende, la religión se vuelve una ‘construcción subjetiva’ del individuo, buscando un sentido trascendental, de una manera personal y fragmentada. Este nuevo sistema, no está encerrado en una doctrina. Al contrario, está construido por medio de experiencias y emociones personales, incluyendo aspectos de religiones diversas. De igual manera, la subjetivación de la religión es de vital importancia para la construcción de la identidad personal, ya que las creencias que decide implementar en su espiritualidad no solo son una elección, si no que se entrelazan con su identidad, se vuelven una forma de dar coherencia a la existencia misma. “El sistema de relevancia subjetivo es un elemento constitutivo de la identidad personal como un modelo de prioridades para la elección de los individuos entre los diversos cursos alternativos de acción” (Luckmann, 1973, p.82).

Por último, Tschannen proporciona la conceptualización de la secularización como “paradigma”, mas no como una teoría unificada. Este se estructura en tres modelos principales: la diferenciación, la racionalización y la mundanización. En primera instancia, tenemos la diferenciación funcional. Esta se refiere al momento en que la religión gradualmente se separa de las otras esferas sociales como la política o la educación, de modo que “Diferentes esferas institucionales adoptan cada una, una función particular en el seno de una sociedad” (Tschannen, 1991, p.62). Dentro de la diferenciación, Tschannen incluye cuatro procesos: la autonomización, la privatización, la generalización y la pluralización.

La autonomización se refiere a la transformación del estado de las fuerzas entre las esferas religiosas y no religiosas. Las sociedades contemporáneas sufren una ruptura en las creencias y prácticas religiosas tradicionales (Tschannen 1991). La autonomización de las esferas culturales no solo implica la disminución de la influencia de la religión como institución, sino también la merma en la producción de sistemas simbólicos y en el poder para mantenerlos vigentes. Así, “La autonomización implica la desmonopolización y la emancipación de la cultura” (Beltrán, 2008), p.69)

Por otro lado, hablamos de la privatización de la experiencia religiosa, que implica su substracción de la esfera pública para transitar hacia el espacio de la vida privada. “El problema de la identidad religiosa personal se constituye en un asunto privado en el que cada individuo es libre de elegir sus creencias religiosas con base en sus preferencias” (Beltrán, 2008, p.70). La generalización es “El proceso por el cual los símbolos, valores, normas (..)

que tuvieron origen en la esfera religiosa, se disuelven en la esfera secular, después de haber sido superficialmente desembrizados de su carácter religioso” (Tschannen, 1991, p.65). Por último, la pluralización se refiere al surgimiento de escenarios en los cuales los grupos religiosos no cuentan con los privilegios para mantener una fidelidad de sus feligreses por favor del Estado. En tales casos, “El mercado religioso competitivo tiene tanto implicaciones de *diversificación* de la oferta religiosa como de *homogenización*” (Beltrán, 2008, p.73)

Volviendo a los tres modelos principales, procedemos a hablar sobre la racionalización, la cual está relacionada con el desencantamiento del mundo y la burocratización de la sociedad. La racionalización involucra “la acción orientada en términos utilitarios (...) como la eficacia, la eficiencia, la productividad y la sistematización de la vida” (Tschannen, 1991, p.129) A su vez, la racionalización implica dos procesos: la cientización y la sociologización. Hablando rápidamente de ellos, la cientización se refiere al proceso en el que la religión es reemplazada por la ciencia y, la sociologización es el remplazo de la religión por parte de la sociología, una conciencia de que la construcción del futuro es a través de acciones concertadas y planificadas.

Por último, la mundanización es, según Tschannen, “El proceso por el cual una sociedad retira su atención del mundo sobrenatural para interesarse en los asuntos de este mismo” (Tschannen, 1991, p.69). Ejemplo de ello es que en la actualidad las sociedades invierten más en la transformación con base en conocimientos de sociologización que en fuerzas sobrenaturales. Ahora bien, dentro del paradigma planteado por Tschannen, se encuentra el problema de la pérdida de *plausibilidad de los universos sagrados*. Este problema -planteado también por Berger- explica que a medida que la plausibilidad se debilita, de igual manera disminuye la capacidad del sistema de creencias para lograr sostener una realidad sólida. Por lo tanto, la secularización genera tensiones para aquellos sistemas religiosos que coexisten en la modernidad, obligándolos a reconsiderar la legitimidad de cualquier dogma religioso o cualquier sistema de valores.

Ahora bien, para concluir este apartado, los tres autores tienen una preocupación central: la transformación de la religión y su papel en la sociedad en la modernidad. De igual manera, los tres autores nos ayudan a entender que la secularización no consiste en la desaparición de la religión, ni siquiera se considera el hecho de que esta desaparezca, sino que consiste en su

transformación en un fenómeno privatizado, subjetivo y plural. En conjunto, los autores hablan sobre el cambio en la forma en que las personas viven la religión debido a la modernidad, impulsando una espiritualidad creada por sí mismos.

Así bien, debido a esta transformación religiosa, podemos encontrar diferentes corrientes en la espiritualidad, entre ellas sobresale la importancia de la música en las sociedades actuales, si bien desde tiempos lejanos ha estado ligada a lo sagrado y ritual. La música se volvió una parte intrínseca no solo de la identidad del individuo, sino de también la forma en la que se vive en comunidad. En el siguiente apartado, hablaremos sobre la música y su relación con la religión y la espiritualidad.

## **6. Música y Religión**

La música y la experiencia religiosa están ligadas desde los comienzos de la humanidad y su búsqueda por acercarse a lo divino. El “espíritu de la música” se encuentra en todas las culturas, desde los cantos chamánicos en algunas culturas indígenas hasta los cantos sacros de las liturgias cristianas. Por ejemplo, en los rituales religiosos indígenas, el canto y los instrumentos utilizados no solo se centran en la estética, sino que proporcionan un estado de “trance” y comunicación con lo sagrado, volviendo la música el puente que comunica al ser humano con lo espiritual. De este modo, la música se manifiesta como algo que trasciende lo audible, no se reduce únicamente a una técnica musical, al contrario, hablamos de la capacidad que tiene la música para abrir un espacio de encuentro con lo sagrado.

Las manifestaciones musicales se usan como unión entre la estructura mental y los estados emocionales, es así como la música es dirigida y cambiada por las particularidades e interrelaciones sociales (Schwazer, 1998). En otras palabras, la música toma el papel de puente entre lo racional y lo emocional, facilitando aquella experiencia trascendental. Por otro lado, la manera en la que se utiliza la música dentro de los contextos religiosos depende de la cultura y el momento histórico. Se habla de distintas interrelaciones sociales y espirituales.

Ahora bien, la música se ha vuelto ese elemento sagrado que trasciende su papel de acompañamiento ritual, se vuelve el vehículo que conduce al individuo a emociones profundas y a una conexión con lo trascendental. Siguiendo esta línea, la música no solo es

un recurso externo, sino que se convierte en parte integral de la vivencia espiritual individual de tal manera que moldea la forma en la que se percibe y se experimenta lo religioso. Según el profesor de religión y arte de la Universidad de Wooster, Ohio, Robin Sylvan, las subculturas de música popular cumplen la función de las comunidades religiosas y representan un fenómeno religioso nuevo y significativo (Sylvan, 2002); sin embargo, estas no se salvan de ser tachadas como “vulgares” ya que hacen parte de las dinámicas de mercado capitalistas. De igual manera, está la noción de lo “popular”, que se refiere, en un primer sentido, a la cantidad de personas que acceden a esta y, en segundo, al hecho de que esta música es producida por “personas del común” y no por las elites religiosas, de la música o culturales (Sylvan, 2002, p.228).

De manera semejante, José M. Mardones expone que “Mediante la música, algunos se han elevado a la contemplación de lo divino manifestándose en las formas más puras e inmateriales de la belleza, o han visto el atractivo peligroso de lo enervante y lascivo” (Mardones, 1994, p.92). Con ello, se llega al punto donde se reconoce que la música es parte intrínseca de la experiencia religiosa contemporánea, pues funciona como conducto para la espiritualidad y el ritual, dándole un espacio central en la vivencia religiosa como una forma de conexión con lo trascendental.

Complementando lo anterior, el sacerdote suizo Hans Küng menciona que “la actitud religiosa ha cobrado expresión musical en casi toda tradición religiosa, si bien de formas y con modalidades sumamente diversas” (Küng, 2008, p.15). Esto indica que independientemente de la religión o fe que se profese, la música está presente en múltiples formas en la experiencia espiritual de cada creyente. En el mismo sentido, el etnomusicólogo y antropólogo británico John Blacking define la música como un “sonido humanamente organizado”, en consecuencia, cada sistema de creencias religiosas estaría asociado a expresiones musicales distintas, condicionadas por el marco cultural de aquellos que la practiquen” (Méndez, 2016)

Así pues, la música popular surge como una vía de conexión que reinterpreta las formas tradicionales de espiritualidad, e interviene en las transformaciones recientes de la religión. Con la secularización y la presencia cada vez más fuerte de la diversidad de expresiones culturales, la espiritualidad se ha desplazado de la institucionalidad hacia el ámbito privado,

intensificando la relación con las emociones y las vivencias cotidianas. En este sentido, la música popular puede aparecer como un medio alternativo para acceder a lo trascendental, aunque muchas veces desvinculada de aquellos lugares sacros tradicionales. Esta música, sin embargo, cumple con tareas similares, como producir ritualidad, cohesión de las comunidades, propiciar experiencias de sacralidad, dar sentido, etc. Esto revela una manifestación de la espiritualidad más fluida, donde el individuo toma responsabilidad sobre su construcción espiritual, se vuelve un miembro activo dentro de su misma forma de religiosidad, y configura espacios diferentes de espiritualidad donde lo sonoro y la emocionalidad tienen un rol central.

### **7. Análisis: Experiencias de los Devotos a Diomedes Diaz**

A continuación, se presenta el análisis de las experiencias religiosas de los entrevistados, quienes manifiestan una devoción hacia el cantante Diomedes Diaz. El objetivo es observar cómo se configuran los rasgos generales de su experiencia religiosa y de qué manera se van transformando, debido a la secularización en una nueva forma de creencia.

Para dar inicio, se retomarán aquellos rasgos que se encontraron en las entrevistas, posteriormente serán cotejados con los rasgos estudiados por Berger, Mardones y Eliade. Siguiendo la idea de que cada experiencia es única e irrepetible, se buscará poner en diálogo los rasgos que encontraron los autores con las experiencias de los entrevistados, para así poder encontrar las similitudes (si es que las hay) o las diferencias frente a esta nueva forma de espiritualidad.

Las entrevistas realizadas corresponden a quienes, desde diferentes contextos personales, sociales y culturales, formaron una relación con la figura del cantante Diomedes Diaz. Cada testimonio nos ofrece una visión sobre cómo la música de Diomedes se entreteje con experiencias profundas como el duelo, la nostalgia y, sobre todo, la devoción. Tenemos el caso de “María” quien habla de Diomedes como un “compañero de vida”. Por otro lado, tenemos a “Luis”, quien ve a Diomedes como un “familiar que le cuida la espalda”. Y por último, a “Miguel”, que debido a la muerte de su padre tomó a Diomedes como puente emocional y espiritual para llevar su duelo. Para empezar con este análisis, hablaremos desde la perspectiva de Berger. Según el autor, Diomedes cumpliría con una función estructuradora que le da sentido a la vida cotidiana de la persona. Como afirma Berger, “la religión es la

empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado” (Berger, 1968, p.40). En otras palabras, la religión es una herramienta de construcción que le da orden y sentido a la vida.

Luis relaciona a Diomedes y su música con ese papel estabilizador: “Yo me levanto y le pido que me cuide el día, le digo: ‘Cacique, lléveme bajo su brazo’ y ya, me pongo a camellar”. De esta forma, se vuelve un acto simbólico de *nomización*, ya que Diomedes se vuelve esa figura que le da sentido a la vida en todos sus aspectos cotidianos. En palabras de Berger, “Todo *nomos* enfrenta al individuo con una realidad significativa que lo incluye a él y a todas sus experiencias. Otorga sentido a su vida hasta en sus aspectos discrepantes y penosos” (Berger, 1968, p.72).

Otro ejemplo de este rol dador de sentido se encuentra en la entrevista de María. En sus palabras: [Diomedes] “Me acompaña hasta para hacer aseos, es parte del *voleo de siempre*”. Incluso hace parte del duelo y del sentir que las personas que han muerto siguen desde otro punto de vista. Esto se ve en el caso de Miguel, quien afirma que Diomedes “Me cuida desde allá con mi papá. Me ayuda a levantar el espíritu”. Es así como estas prácticas refuerzan el simbolismo del “Cacique” volviéndolo un “compañero espiritual”. La figura de Diomedes empieza a fungir como punto de anclaje simbólico que ayuda a dar coherencia.

Desde otro punto de vista, dentro de la teoría de Berger se explica que cualquier sistema de creencias implica la sacralización de lo cotidiano. En ese sentido, espacios tan simples como la casa, la radio, el barrio o el altar se transforman de manera simbólica. Este es el caso de Luis, quien afirma: “Tengo mi altar con la Virgen, pero también está él...su foto, su velita hasta su traguito le dejo ahí”. En palabras de Berger, “Las legitimaciones religiosas surgen de la actividad humana, pero una vez cristalizadas en conjuntos de significados se convierten en parte de una tradición religiosa.” (Berger, 1968, p.69) Siguiendo esta línea, puede afirmarse que somos nosotros los seres humanos quienes generamos las ideas y, en consecuencia, las explicaciones religiosas que son construidas a partir de la necesidad que tenemos de otorgar sentido al mundo. Una vez establecidas, estas explicaciones dejan de ser vistas como invención humana y pasan a ser comprendidas como realidades atemporales. De este modo se integran en ideologías religiosas y son percibidas como verdades sagradas, dejando de ser cuestionadas para volverse “la voluntad divina”.

En la experiencia de María: “Cuando limpio, cuando cocino, siempre está sonando... es como si me hablara”. Observamos cómo las labores domésticas, como el aseo o la cocina, se transforman en un ritual. Por medio de la música de Diomedes lo doméstico y lo cotidiano adquieren un carácter sacralizado. De igual forma, para Miguel la música sirve como acompañamiento en situaciones de dificultad: “Yo lo pongo en la obra mientras trabajamos, pa’ que no sea tan duro”. En ambos casos, la música dota de sentido, emoción y espiritualidad aquellos momentos dispersos pero significativos en la vida cotidiana. Actuando como una forma de protección frente a la anomía y, al mismo tiempo, creando un universo simbólico donde aquello asociado con el cantante adquiere un valor importante de ritual.

De este modo, la tríada propuesta por Berger comienza a tomar sentido. La externalización se manifiesta como el acto creador de las personas para darle sentido propio al mundo, proyectando creencias, emociones y narrativas. La objetivación, corresponde al momento en que esas creaciones humanas se vuelven independientes de sus creadores, consolidándose como parte de la realidad social. Finalmente, la internalización se produce cuando se incorpora esa realidad y sus significados como algo propio, moldeando la identidad y la forma de interpretar al mundo.

En las entrevistas, este proceso puede observarse claramente, ya que los devotos expresan su admiración y fe hacia el cantante, mediante prácticas como las peregrinaciones a la tumba, o escuchar su música en momentos específicos, ya sean lutos o espacios del día a día. De esta manera, la figura de Diomedes trasciende su condición de cantante para convertirse en un símbolo colectivo cargado de significados. En este sentido, esta devoción deja de ser una simple afición musical, transformándose en parte de la identidad personal y llegando a constituirse en una forma de entender y comprender la vida.

Por otro parte, Eliade nos muestra cómo se configura esta “devoción” a través de la sacralización del espacio y del tiempo. En la entrevista de Luis, se observa este proceso cuando relata el acto de visitar la tumba del cantante. “Siempre es chévere ir a la tumba y llevarle un traguito, él es como un amigo más al que uno visita”. De igual modo, en su cotidianidad destinó un espacio de memoria para el cantante junto con las fotografías de sus seres queridos: “Tengo una foto del Cacique, a él le pongo un chorrito de aguardiente aquí y allá”.

Estas acciones reflejan una configuración del espacio sagrado. En términos de Eliade: “El hombre ansia situarse en un <<Centro>>, allí donde exista la posibilidad de entrar en comunicación con los dioses” (Eliade, 1956, p.75). Dicho de otra manera, las personas buscan un lugar sagrado que funcione como un punto de conexión con lo trascendente; es un espacio seguro y cargado de significado en el que sea posible experimentar la cercanía con lo divino.

En las entrevistas, Diomedes se manifiesta como una figura con atributos “divinos”, por lo tanto, sus devotos buscan ese “centro” donde conectar con él. Para Luis, este centro se materializa en la tumba o el altar donde conserva la foto del cantante junto a la de sus seres queridos. María, quien también visitó la tumba, reconoce que en ese lugar otras personas encuentran sacralidad: “yo tuve la oportunidad de ir, hace unos años ya, en unas vacaciones con la familia y me pegué la escapadita. En esas, que me voy encontrando con un grupo de gente rezándole unos padres nuestros ahí”. Estos testimonios son evidencia de cómo el sepulcro del cantante se vuelve un espacio de encuentro cargado de sentido religioso, donde los devotos pueden sentirse cerca del cantante y atribuirle un carácter “divino”:

Para Miguel, el espacio simbólico no se encuentra la tumba de Diomedes, sino en un pequeño altar que su madre conserva en casa. Allí, decidió ubicar una imagen del cantante: “mi mamá tiene una virgen con una foto de mi papá. Y yo, a escondidas, puse una imagen de Diomedes, que es el compañero de mi papá”. En este caso, no es el lugar físico donde se encuentra el cuerpo del cantante lo que adquiere sacralidad, sino la construcción de un espacio propio. Este altar articula la imagen de Diomedes con símbolos tradicionales de la religión católica, generando un universo simbólico híbrido donde lo popular y lo religioso convergen.

Por otro lado, para Eliade la linealidad del tiempo se rompe con la experiencia religiosa. Durante dicha experiencia, el ser humano no vive bajo la lógica cronológica, sino que entra en un tiempo sagrado específico, que está cargado de significado. Esto se da a través de ritos, conmemoraciones y fiestas. En palabras del autor: “el Tiempo Sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un Tiempo Circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos” (Eliade, 1956, p.31). Esto implica que no solo se recuerda, sino que se revive lo sucedido, participando del acontecimiento original.

Ahora bien, desde la perspectiva de los entrevistados, Luis relata su experiencia de visitar la tumba del cantante: “Fui hace unos años para la celebración del aniversario de su muerte, fuimos con un primo mío y mi ex esposa... Pues yo siempre quise ir, cuando murió fue muy duro, aquí en Valledupar, yo se lo debía, una promesa que le hice cuando murió.” En su testimonio podemos ver cómo la fecha del fallecimiento del cantante no es solo un acontecimiento cronológico, sino una conmemoración que abre una temporalidad distinta. En cada aniversario, se revive la pérdida del cantante, pero también se reafirma la presencia de Diomedes por medio de ofrendas, música y brindis. “Mi exmujer le llevó flores, entre el primo y yo le llevamos una de aguardiente y nos pusimos a hablarle”. Así, pues, el tiempo lineal se pausa y se ingresa a un tiempo “circular”, en el cual el cantante regresa simbólicamente.

Desde otra perspectiva, el acto de escuchar su música y relacionarla con la memoria introduce una experiencia de “presente eterno”. Miguel nos dice que “después de su muerte, yo lo empecé a escuchar porque me recordaba a mi papá”. Se puede ver una resignificación de la memoria mítica, ya que el recuerdo del cantante no se queda en el pasado, al contrario, se actualiza y cada que sus canciones toman significados profundos. En este caso, la pérdida de un familiar que era devoto a él.

Por consiguiente, la figura de Diomedes se transforma en una “fiesta ritual”. Sus seguidores rememoran en conjunto el “mito” de Diomedes, que lo incluye no solo él como cantante sino también su vida, su música y su muerte. Esto no solo recuerda, sino que reproduce y mantiene viva su presencia, unida a la de aquellos que lo seguía, pero ya no están. Los devotos de Diomedes transforman lugares (la tumba), objetos o las fechas (aniversario del fallecimiento) en una clase de puente para romper el tiempo profano, ya que, para ellos, Diomedes dejó de pertenecer únicamente al pasado histórico y ahora existe en un tiempo circular. Entonces, la memoria colectiva lo convierte en un mito y sus seguidores lo recuerdan participando en celebraciones dentro de un tiempo sagrado.

Por último, desde la perspectiva de Mardones vamos a tratar la desinstitucionalización de la experiencia religiosa, caracterizada por esta se aleja de una iglesia y se vive en lo íntimo. Por otro lado, vamos a ver la subjetividad y la emocionalidad que hace que lo religioso se vuelva personalizado y fragmentario. Ahora bien, Mardones contempla la crisis de las instituciones

religiosa tradicionales como parte del surgimiento de las nuevas formas de fe más individualizadas y desvinculadas de lo dogmático. “Nos hallamos ante unos creyentes, que en general, eligen más y viven la religión no sólo como una opción personal, sino como un estilo de creencia individualizado o de preferencia” (Mardones, 1994, p 37). Esto evidencia que las personas ya no necesitan o buscan una institución religiosa para dar sentido, sino que construyen sus propias formas de sacralidad en contextos propios, más íntimos y personales.

Desde las entrevistas puede apreciarse esta dinámica. Por ejemplo, Luis nos cuenta que, aunque él le pide favores y le reza al cantante, no lo considera un santo: “No niña, ese compadre no era un santo, al contrario, chuchito se enojaría si lo tratará como tal... Yo creo que, así como Dios nos hizo a su imagen y semejanza, también lo hizo a él, entonces si le dio ese poder de conceder milagros a los diomedistas debe ser por algo”. Aquí podemos ver la dualidad de la sacralidad atribuida al cantante. Aunque Luis reconoce que el cantante no puede ser denominado santo, esto no disminuye la importancia o el tinte “sagrado” que los devotos le dan.

En otra perspectiva, Miguel nos cuenta que la música de Diomedes le ayudó a sobrellevar el fallecimiento de su padre: “Cuando me mataron a mi papá yo entré en una tristeza muy berraca (una tristeza muy fuerte) y limpiando sus cosas encontré sus discos de Diomedes y en esas empecé a pedirle por mi papá, que lo cuidara, que le cantara de vez en cuando y que me cuidara a mí”. En este caso, se observa cómo la experiencia trasciende los marcos institucionales o dogmas, para configurarse como un vínculo íntimo con el cantante y su música. En esta situación, la función tradicional de la oración y el rezo se traslada a la escucha de la música de Diomedes, generando consuelo y sentido.

Inclusive, si retomamos otros ritos mencionados por los entrevistados, como la peregrinación a la tumba del cantante, encontramos que el lugar de encuentro con lo sagrado deja de ser una iglesia, el templo o la sinagoga, para volverse un espacio que los mismos devotos tomaron como sagrado, en este caso, donde yace el cuerpo del cantante. En este sentido, se configura una religiosidad que se reescribe fuera de la institución eclesiástica y se desplaza hacia espacios culturales o figuras del ámbito popular.

De igual manera, Mardones vincula esta desinstitucionalización con la subjetividad creciente de la religiosidad contemporánea, en la que la experiencia se desplaza a lo dogmático. La

religiosidad deja de medirse por normas objetivas, generalmente dictadas por una institución. Ahora se trata de la autenticidad de la vivencia individual de la experiencia, donde los sentimientos y la experiencia personal adquieren un lugar central.

## **8. Conclusión**

Todos estos rasgos constituyen una evidencia del salto que la experiencia y la creencia religiosas están dando hacia un nuevo tipo de religiosidad. La secularización no implica la desaparición del aspecto religioso; por el contrario, supone una transformación en función de los nuevos escenarios de la vida social. Los aportes de los autores permiten comprender la resignificación de la experiencia religiosa en contextos populares contemporáneos, como la figura de Diomedes Díaz y su música. En este caso, son sus devotos quienes reconfiguran lo sagrado en torno a su ídolo y a la cultura musical a la que está relacionado. Aunque esta forma de creencia no depende de las iglesias tradicionales, se evidencia una fusión con elementos de estas, creando su propio sistema de creencias que dan sentido y generan comunidad.

Así pues, la religión es un proceso de construcción social de la realidad. No obstante, la sacralización ya no se da únicamente desde la institucionalidad, sino que emerge de la vida cotidiana y de la construcción de diferentes pluralidades. Como afirma Berger: “La religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado” (Berger, 1967, p.40). En las entrevistas, se observa cómo la tumba de Diomedes o sus canciones cumplen esa función, son espacios donde se externalizan las emociones, se objetivan creencias y posteriormente se internaliza el sentido de la vida. La secularización desplaza estos espacios sagrados de convergencia hacia referentes culturales -la tumba de un cantante-, mostrando cómo lo sagrado puede estar en la cotidianidad y en lo considerado “profano”.

Por su parte, Eliade nos expresa que el ser humano siempre busca un “centro” que lo conecte a lo trascendental: “El hombre ansia situarse en un <<Centro>>, allí donde existía la posibilidad de entrar en comunicación de los dioses” (Eliade, 1956, p.75). En el caso de la religiosidad popular hacia el cantante, este “centro” se materializa en aquellos espacios donde los devotos encuentran un lugar en el que lo conmemoran: su tumba, los pequeños altares o esos momentos de conexión con él cuando se escucha su música, reviviendo su memoria y la de aquellos que eran devotos a él. Asimismo, el tiempo sagrado se reactualiza a través de

la memoria mítica, lo cual se hace evidente en los aniversarios del fallecimiento del cantante -como un calendario ritual-, espacio donde los devotos vuelven a experimentar su presencia.

De este modo, la secularización puede entenderse como un proceso de reubicación del tiempo y del espacio sagrado. Los tiempos ya no giran alrededor de aquellos impuestos por las institucionales tradicionales, sino que están dictados por los propios devotos que crean sus periodos sagrados -cumpleaños o fecha de fallecimiento-. Del mismo modo, los espacios dejan de ser sinagogas o iglesias, lugares sacros que han sido establecidos por instituciones tradicionales, sino que se trasladan a escenarios populares y cotidianos, como la tumba de un cantante o el modesto altar doméstico donde se conserva su fotografía.

Finalmente, Mardones plantea que la religiosidad en la modernidad se desinstitucionaliza y se vive desde la subjetividad. Según el autor, “la religión se interioriza, se subjetiviza: deja de ser principalmente obediencia a una institución y se convierte en vivencia personal, cargada de emoción y búsqueda de sentido” (Mardones, 1994, p. 51). Cada una de las entrevistas es muestra de ello: para María, Diomedes representa “puro sentimiento”; para Luis, escuchar su música significa “estar muy feliz, los problemas no existen...”; mientras que para Miguel, mantiene un vínculo con su padre fallecido: “le pedí el favor me devolviera mi papá, ahorita que ya estoy crecido, le pido que lo cuide allá en el cielo”. En estos casos, lo religioso ya no es un dogma impuesto, no se cree en un dios específico dictaminado por una institución con ciertas características descritas en una doctrina y ciertos valores que moldean a los devotos. Más bien, se trata de una experiencia íntima y personalizada, la cual se expresa a través de recuerdos, emociones y vínculos personales.

Cada entrevistado ofrece una perspectiva completamente diferente de lo que significa la creencia en torno a Diomedes Díaz. Se trata del mismo sujeto, pero cada uno tiene una concepción propia del cantante: algunos consideran que compararlo con un santo no es correcto; otros afirman que, así como Dios nos hizo a imagen y semejanza, también lo hizo a él; mientras que para otros su talento viene de un don que Dios le dio. La práctica religiosa no se limita a asistir a la iglesia los domingos o a confesarse antes de comulgar. Incluye ir hasta la tumba del cantante y llevarle un traguito, o poner su imagen en los altares domésticos junto a la cruz, con la virgen y los santos. De esta manera, la figura del artista se integra a

las prácticas tradicionales y a la memoria familiar, logrando así resignificar los espacios y objetos considerados sagrados.

De tal forma, los tres autores permiten comprender que la secularización no borra lo religioso, sino que lo transforma. Las instituciones tradicionales tampoco desaparecen, pero adquieren nuevos significados en la experiencia religiosa, ya que, los individuos realizan mezclas y fusiones entre diferentes sistemas simbólicos. La devoción popular hacia el cantante Diomedes Díaz es un claro ejemplo de esta dinámica: no implica la creación de una nueva religión, sino la adaptación de las creencias ya establecidas a nuevas formas de creencias que dan más sentido dependiendo de la cultura, del lugar, de las experiencias vividas. En últimas, se trata de una forma en la que el individuo busca una personalización de la religión, que deja de ser un sistema rígido convirtiéndose en una experiencia cercana, íntima y completamente ligada al estilo de vida de cada individuo.

El análisis de las entrevistas evidencia que la figura del cantante Diomedes Díaz trasciende el ámbito del artista para convertirse en un referente espiritual. En las entrevistas podemos ver cómo para los entrevistados su música, su memoria y su imagen se vuelven mediadores simbólicos que permiten abordar duelos, construir comunidad y otorgar sentido a la vida cotidiana.

Dentro del análisis se pudieron identificar distintos rasgos de la experiencia religiosa como la búsqueda de protección y acompañamiento, la necesidad de un “centro” que ayude a conectar con lo trascendente a través de la música, su tumba o diferentes altares; y la interiorización de la fe como una experiencia sumamente íntima que se encuentra ligada a recuerdos familiares, vínculos afectivos y emociones profundas.

De igual manera, se observa un proceso de *resignificación de lo sagrado*, donde elementos de la religión – altares, rezos, peregrinaje – se entremezclan con prácticas culturales como escuchar música, llevar aguardiente a la tumba o recordar al cantante. Esto muestra la transformación de la religión, una transformación que está dada desde y para aquellos devotos que generan lazos de fe fuera de lo normalmente constituido en las instituciones religiosas. Es así como lo cotidiano toma un valor diferente: la casa, el barrio y los rituales familiares se vuelven parte de la experiencia religiosa de las personas.

En pocas palabras, los hallazgos de esta investigación muestran que la devoción hacia el cantante Diomedes Díaz constituye una forma de religiosidad popular que no se encuentra institucionalizada pues, expresa cómo lo religioso se adapta a nuevos contextos sociales y culturales. Por consiguiente, la representación del cantante se convierte en un símbolo que concentra la memoria, la identidad y la trascendencia, dando lugar a una experiencia personalizada que mantiene vigente la necesidad humana de lo sagrado.

## 9. BIBLIOGRAFÍA

- Beltran W. (2008). *Secularización: ¿teoría o paradigma?*
- Berger, P. (1967). *El Dosel Sagrado: Para un Teoría Sociológica de la Religión*. Amorrortu Editore
- Eliade, M. (1956). Lo sagrado y lo profano. In *Ediciones Guadarrama eBooks*.  
<http://atlas.umss.edu.bo:8080/jspui/bitstream/123456789/600/1/LD900155.pdf>
- Husserl, Edmund. (1967). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.
- Jeffrey K. Hadden. (1987) *Toward Desacralizing Secularization Theory*.
- Las2Orillas (2023, enero). *Regala hasta Mercedes Benz: Los milagros que está haciendo Diomedes Díaz desde su tumba*. <https://www.youtube.com/watch?v=HeBxx0tj5yU>
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: The Problem of Modern Society*.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. ICARIA Editorial  
[https://www.academia.edu/43319717/El tiempo de las tribus Michel Maffesoli](https://www.academia.edu/43319717/El_tiempo_de_las_tribus_Michel_Maffesoli)
- Mardones, J. M. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración postcristiana de la religión*.
- Méndez, J. A. G. (2016). “Los sonidos de la fe”. *Transformaciones de las prácticas musicales de los cristianos en México*.  
[https://www.redalyc.org/journal/351/35145982012/html/?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.redalyc.org/journal/351/35145982012/html/?utm_source=chatgpt.com)
- Paoli, A. (2012). *Husserl y la fenomenología trascendental: Perspectivas del sujeto en las ciencias del siglo XX*.
- Semán, P. (2018). *Jóvenes y religión: Creer más allá de las instituciones*. La Nación.  
<https://www.lanacion.com.ar/opinion/jovenes-y-religion-creer-mas-alla-de-las-instituciones-nid2152655/>

Sylvan, R. (2002). *Traces of The Spirit. The Religious Dimensions of Popular Music.*

Tschannen, O. (1991). *El paradigma de la secularización: una sistematización.*

Van Manen, Max. (1990). *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy.*