



Compiladores  
Hugo H. Rabbia  
Gustavo Morello, sj  
Néstor Da Costa  
Catalina Romero

# La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



Universidad  
Católica del  
Uruguay

El presente libro es producto del esfuerzo de numerosas personas que se embarcaron en el proyecto de investigación "Las transformaciones de la religión vivida en ciudades latinoamericanas (2015-2018)", dirigido por el Dr. Gustavo Morello, sj y financiado por la Fundación John Templeton, y al cual también contribuyeron las universidades de los equipos participantes. Los textos fueron compilados y editados por los Dres. Hugo H. Rabbia (Universidad Católica de Córdoba y CONICET/Universidad Nacional de Córdoba), Gustavo Morello, sj (Boston College), Néstor Da Costa (Universidad Católica del Uruguay) y Catalina Romero (Pontificia Universidad Católica del Perú). Escriben además Véronique Lecaros y Rolando Pérez (Pontificia Universidad Católica del Perú); Valentina Pereira Arena y Camila Brusoni (Universidad Católica del Uruguay); Lucas Gatica, David Avilés Aguirre y Franco Olmos Rebellato (Universidad Católica de Córdoba) y Silvia Fernandes (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro).

**LA RELIGIÓN COMO EXPERIENCIA COTIDIANA:  
creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica**

Hugo H. Rabbia  
Gustavo Morello, sj  
Néstor Da Costa  
Catalina Romero

Compiladores

# LA RELIGIÓN COMO EXPERIENCIA COTIDIANA: CREENCIAS, PRÁCTICAS Y NARRATIVAS ESPIRITUALES EN SUDAMÉRICA



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO  
EDITORIAL



Universidad  
Católica del  
Uruguay

306.6 R5 La religión como experiencia cotidiana : creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica / Hugo H. Rabbia, Gustavo Morello, S.J., Néstor Da Costa ... [et al.], compiladores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial ; Córdoba, Argentina : Editorial de la Universidad Católica de Córdoba ; Montevideo : Universidad Católica del Uruguay, 2019 (Lima : Aleph Impresiones). 218 p. : il. ; 21 cm.

Bibliografía: p. 209-218.

D.L. 2019-08229

ISBN 978-612-317-497-2

1. Religión y sociología - América Latina - Ensayos, conferencias, etc. 2. Pluralismo religioso - América Latina 3. Religiosidad 4. América Latina - Religión. I. Rabbia, Hugo H, 1980-, compilador II. Morello, Gustavo, S.J., 1966-, compilador III. Costa, Néstor da, compilador IV. Pontificia Universidad Católica del Perú V. Universidad Católica de Córdoba (Argentina) VI. Universidad Católica del Uruguay

BNP: 2019-087

*La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*  
Gustavo Morello, Hugo H. Rabbia, Néstor Da Costa y Catalina Romero, compiladores

De la presente edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
feditor@pucp.edu.pe  
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Educc - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba  
educ@ucc.edu.ar

© Universidad Católica del Uruguay  
isor@ucu.edu.uy

Maquetación: Gabriela Callado  
Arte de tapa: Sofía García Castellanos

Está prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método fotográfico, fotocopia, mecánico, reprográfico, óptico, magnético o electrónico sin la autorización expresa y por escrita de los propietarios del copyright.

Primera edición: julio de 2019  
Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-08229  
ISBN: 978-612-317-497-2  
Registro del Proyecto Editorial: 31501361900666

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.  
Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, <i>Gustavo Morello, sj y Hugo H. Rabbia</i>	9
Olga. « <i>Elegí mi libertad</i> », <i>Hugo H. Rabbia</i>	29
CAPÍTULO 1. Sobre identificaciones, congruencia religiosa y la autonomía de personas creyentes, <i>Hugo H. Rabbia</i>	33
Luciana. « <i>Dios, si me sacas de las adicciones, yo te voy a seguir todos los días de mi vida</i> », <i>Véronique Lecaros</i>	47
CAPÍTULO 2. Afiliações/desafiliasiones y conversiones/deconversiones religiosas en habitantes de Lima, <i>Véronique Lecaros</i>	51
Paula. « <i>Descubrí algo espiritual que tenía dormido</i> », <i>Néstor Da Costa</i>	63
CAPÍTULO 3. Creyentes sin religión y ateos en el laico Uruguay, <i>Néstor Da Costa</i>	67
Roberto. <i>Creer en Dios por encima de la religión</i> , <i>Catalina Romero</i>	79
CAPÍTULO 4. Católicos en Lima: viviendo encuentros interreligiosos, <i>Catalina Romero</i>	83
Beatriz. « <i>Muchas gracias por darme vida</i> », <i>Gustavo Morello, sj</i>	93
CAPÍTULO 5. Imágenes de Dios en la ciudad, <i>Gustavo Morello, sj</i>	99
Lucy. « <i>No necesito ir a la iglesia cuando la tengo en casa</i> », <i>David Avilés Aguirre y Hugo H. Rabbia</i>	109

Edgard. « <i>Más que un creyente, un practicante</i> », <i>Rolando Pérez</i>	113
CAPÍTULO 6.	
Apropiaciones mediáticas de la religiosidad vivida, <i>Rolando Pérez</i>	117
Felicia. <i>Tejer al abrigo de María</i> , <i>Franco Olmos Rebellato</i>	129
CAPÍTULO 7.	
Pensar los cuerpos, pensar las prácticas religiosas: una aproximación desde mujeres católicas de Córdoba, <i>Franco Olmos Rebellato</i>	131
Eliás. <i>De Perú a Argentina con Dios</i> , <i>Valentina Pereira Arena</i>	139
CAPÍTULO 8.	
Migraciones y la continuidad o ruptura de las vivencias religiosas, <i>Valentina Pereira Arena</i>	143
Cayetano. « <i>Ya se me hizo un hábito ayudar</i> », <i>Lucas Gatica</i>	155
CAPÍTULO 9.	
Religión y espacio público: opiniones de habitantes de Córdoba, <i>Lucas Gatica</i>	159
Marina: « <i>Xangó es mi orisha</i> », <i>Camila Brusoni</i>	173
CAPÍTULO 10.	
Religión vivida desde una perspectiva de género, <i>Camila Brusoni</i>	177
Wagner. <i>Itinerarios religiosos de un joven brasileño sin religión</i> , <i>Sílvia Fernandes</i>	189
CAPÍTULO 11.	
Experiencias, pasajes y (re)composiciones: la experimentación como forma de ser religioso en el Brasil contemporáneo, <i>Sílvia Fernandes</i>	193
AGRADECIMIENTOS	203
NOTA SOBRE AUTORES	205
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	209

## INTRODUCCIÓN

### CÓMO SE VIVE LA RELIGIÓN EN SUDAMÉRICA

*Gustavo Morello, sj y Hugo H. Rabbia*

La vida de las ciudades de Sudamérica está atravesada por imágenes y expresiones religiosas de muy diversos tipos. Por un lado, la icónica estatua del Cristo Redentor custodiando desde lo alto del Corcovado a los habitantes y turistas de Río de Janeiro; por otro, las imágenes de la virgen, santos, el Gauchito Gil o San La Muerte en numerosos santuarios de devoción popular en muy diversos rincones de barriadas y caminos de la región. Basta deambular por las calles de una ciudad sudamericana para recibir folletos que promocionan a una tarotista o a un curandero, y encontrarnos con una persona que ofrece estampitas de santos a cambio de unas monedas y un «Dios lo bendiga». En Buenos Aires, un artesano vende retablos con motivos sincréticos de inspiración religiosa, junto a un grafiti que reproduce la cara del sacerdote Carlos Mugica, asesinado por la organización parapolicial argentina Triple A en 1974. El taxista que nos conduce por la ciudad sudamericana escucha a un pastor evangélico en la radio mientras las estaciones de televisión comentan los pormenores de la visita del Papa Francisco a Chile y Perú.

La religión también aparece en numerosas demostraciones públicas como las multitudinarias y festivas procesiones del Señor de los Milagros, que los migrantes peruanos han llevado consigo a diversas ciudades del mundo, la celebración anual a Iemanjá del Parque Rodó en Montevideo, o las cada vez más

masivas meditaciones colectivas, como la encabezada por Sri Sri Ravi Shankar en setiembre de 2012 en Buenos Aires. En Colombia, Perú y Argentina, religiosos católicos y evangélicos encabezan marchas «Por la vida» contra la educación sexual con perspectiva de género o la legalización del aborto, a la par que líderes religiosos de la Red Eclesial Panamazónica promueven acciones de protesta contra la vulneración de los derechos de los pueblos nativos de la Amazonía. Diversas acciones de apostasía colectiva convocadas por grupos de librepensadores, ateos y promotores de la separación Iglesia-Estado adquieren gran repercusión mediática en Argentina y sus convocatorias se extienden por redes sociales a otros países de la región.

En este contexto, podría no sorprendernos que la palabra «dios» haya sido la más mencionada por los legisladores que apoyaron la destitución de la expresidenta Dilma Roussef en Brasil, muchos de ellos sindicados como integrantes de lo que se conoce como «bancada evangélica». O que las referencias religiosas cristianas sean una constante en los discursos del nuevo presidente electo, Jair Messias Bolsonaro. Tampoco debería sorprendernos que, en un mensaje presidencial donde abordó la grave situación económica de Venezuela, Nicolás Maduro afirmase: «Dios proveerá».

Sudamérica es imaginada muchas veces como ese espacio saturado de religión, presentado a la vez como el continente del «realismo mágico», la «reserva mundial del catolicismo», o la región de la «avanzada protestante». Nadie dudaría que, para analizar en profundidad la experiencia cotidiana de los latinoamericanos, es necesario estudiar sus creencias, prácticas y actitudes religiosas. No obstante, durante gran parte del siglo XX la religión no gozó de buena prensa en los círculos académicos, y sólo en las últimas décadas ha comenzado a ser recuperada como una dimensión importante para el análisis social, político y cultural.

## ¿POR QUÉ ESTUDIAR LA RELIGIÓN?

¿Por qué los científicos se interesan por la religión? ¿Qué buscamos al estudiar el fenómeno religioso? Una primera respuesta posible tiene que ver con lo demográfico. La mayoría de los habitantes del mundo cree en algún ser

trascendente. De los más de 7 mil millones de habitantes que tiene el mundo actualmente, casi 6 mil millones de personas se identifican con una tradición religiosa. Y es probable que esa tendencia se mantenga, e incluso crezca, en los próximos 50 años. Las personas creyentes tienden a transmitir sus creencias a su descendencia. Lo religioso es algo importante para estas personas, ya sea porque da sentido a sus vidas, una identidad, una orientación existencial, pertenencia a una comunidad, conexión con los ancestros. La mayoría de los no creyentes, por su parte, pertenecen a tres grupos demográficos específicos: tienden a tener más años de educación formal que el promedio de la población; son en su mayoría varones; y viven mayormente en China, Europa Occidental, o bien tienen una mayor representación poblacional en países como Uruguay o algunos países ex comunistas, como Ucrania. Los no creyentes en general tienen menos hijos que los creyentes, de allí que su tendencia de crecimiento demográfico sea menor.

En este sentido, estudiar lo religioso es importante para entender a la mayoría de los habitantes del mundo, y lo que significa lo religioso en sus vidas. ¿Cómo se relacionan sus creencias con su comportamiento social, económico, político? ¿Influye su forma de creer en el voto, las migraciones o las inversiones económicas? ¿Son las personas religiosas mejores o peores ciudadanos? Las religiones, ¿fomentan la violencia? ¿O, por el contrario, contribuyen positivamente a la sociedad y nos ayudan a vivir juntos?

Estudiar la dimensión religiosa de una sociedad también contribuye a entender a quienes no creen. En nuestra región, los no creyentes son una minoría que ha adquirido creciente importancia. Creyentes y no creyentes influyen a su modo en la generación de productos culturales que consumimos: pintan cuadros, componen música, redactan noticias, proyectos de leyes, acuerdos comerciales, protocolos de atención médica, reportes de investigaciones científicas. ¿Significa que nuestras miradas sobre la realidad están atravesadas por estas expresiones? Y si es así, ¿en qué medida? Muchas veces, las visiones de mundo de creyentes y no creyentes parecen enfrentadas en el espacio público, pero también se dan situaciones donde priman puntos de acuerdo. De este modo, estudiar lo religioso permite comprender también cómo conocemos e intervenimos sobre nuestras realidades.

Finalmente, estudiar la religión ayuda a entender otras formas de organización humanas que tienen puntos en común con lo religioso: las instituciones políticas, las identidades étnicas y nacionales, las relaciones entre los pueblos y los procesos de exclusión social, la familia y la reproducción social.

## LA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

Hay muchas formas de estudiar lo religioso. La sociología se enfoca más que nada en la presencia e influencia de la religión y lo religioso en la vida cotidiana de personas y sociedades. No se ocupa tanto de la fe, los dogmas en los que se creen, sino más bien por las repercusiones sociales que las ideas, organizaciones y personas religiosas tienen en la vida de los pueblos y de cómo las transformaciones en la vida social afectan la religiosidad de las personas. La sociología se aproxima a lo religioso como un hecho social, sin entrar en discusiones teológicas o formular juicios morales. No le interesa la «verdad» de una creencia, si no los efectos que esa creencia pueda tener en la vida de las personas y las sociedades que la sostienen. Esto no quiere decir que las ciencias sociales sean neutrales, que no tengan una «agenda» determinada o, incluso, que no puedan ser cuestionadas por este hecho.

Un modo predominante de entender lo religioso en las ciencias sociales ha sido la «teoría de la secularización». Su afirmación básica puede ser sintetizada como «a más modernidad, menos religión». Esta teoría surgió como una explicación a la situación de Europa Occidental a fines del siglo XIX. En ese contexto, la modernidad (esto es, la separación y especialización de los ámbitos económicos, políticos, culturales, científicos, etc., cada uno con sus propias lógicas; las dinámicas del capitalismo económico, con su industrialización, urbanización, y desarrollo tecnológico, y las ideas de derechos ciudadanos, civiles, políticos y sociales, asociados a la extensión de los regímenes republicanos y democráticos, entre otros aspectos) cambió el panorama religioso. Para muchos pensadores, la religión quedaba relegada a la esfera privada, circunscripta a iglesias o templos, ejerciendo éstos funciones específicas para la salvación de las almas, y no involucrándose en otras cuestiones.

La modernización europea estuvo marcada por dos grandes revoluciones burguesas: la revolución industrial británica y la revolución francesa. Dos acontecimientos profundamente relacionados con la expansión colonial de esas y otras potencias del norte europeo. Esta dinámica de modernidad llegará a diferentes contextos, de distintas maneras. En muchos casos, como poder cultural hegemónico, impuesto por la fuerza militar, política o económica, que menospreciaba lo local como «atrasado», «primitivo», «bárbaro». Y llega a través de distintos y concretos agentes. Por ejemplo, la burguesía protagonizó la revolución francesa contra la monarquía mientras que la Iglesia Católica fue la misma que defendió la esclavitud en Haití, una colonia de importancia vital para Francia en el siglo XVIII. Por eso, en cada situación cristalizan valores e imaginarios específicos, diferentes maneras de dar sentido a la vida, diferentes formas de lo religioso.

América Latina es distinta que Europa o Asia y, sin embargo, las transformaciones de la modernidad están presentes. El crecimiento económico, la paulatina presencia de una clase media urbana marcada por sus frecuentes «recaídas», y la democratización política, entre otros aspectos, han caracterizado los últimos cincuenta años de América Latina. Por supuesto, hay fracturas, fracasos, y muchas cuentas pendientes. Hay marchas y contramarchas y de ningún modo puede pensarse que estos procesos son unidireccionales y homogéneos para cada sociedad. Por eso, en el continente tendemos a hablar de modernidad «híbrida», «barroca», «incompleta», «forzada», como modos particulares de nombrar esta modernidad latinoamericana. Pero lo sustantivo sigue siendo la modernidad; el resto son adjetivos. Algunos autores, incluso, identifican dinámicas de la modernidad en diferentes niveles y con diversas intensidades, y prefieren pensar que es necesario hablar en plural de «modernidades», o bien de «modernidades múltiples» (Eisenstadt, 2009; Mallimaci, 2008).

La modernidad latinoamericana transformó lo religioso en distintos niveles. A nivel macrosocial, el nivel de los estados nacionales, el sistema político se ha separado del religioso. Es la voluntad popular, no la autoridad religiosa, lo que legitima a los gobiernos. Esta transformación, crucial, no debe hacernos perder de vista el complejo entramado de relaciones que persisten entre los

distintos niveles de los estados (nacionales, regionales y locales, en sus áreas de educación, salud, asistencia social, económicas, etc.) con distintas organizaciones religiosas tradicionales.

Y precisamente esto de «distintas religiones» es el otro gran cambio que se evidencia en nuestras sociedades. La Iglesia Católica ha perdido el monopolio de lo religioso en el continente, si es que puede caracterizarse como tal a su predominancia histórica, social y política durante decenios, aspecto que también ha sido cuestionado recientemente (Frigerio, 2017). Si bien en cada país la presencia y predominancia de la Iglesia Católica tiene sus particularidades, que provienen de la época colonial y de los arreglos políticos y jurídicos de sus conformaciones como estados independientes, resulta evidente que las tradiciones y organizaciones religiosas se han multiplicado y compiten con otras ofertas de sentido, con otros horizontes vitales, no sólo religiosos. Esta competencia no siempre es «perfecta» en cada sociedad, para recurrir a una terminología económica, pero es indudable que una oferta religiosa y extra-religiosa más diversa está presente como nunca en la región. De allí que la perspectiva que advierte sobre los desafíos que supone un creciente «pluralismo religioso» en las sociedades de la región, explicado por muy diversos factores, ha adquirido notable presencia (Parker, 2005; Levine, 2009). A su vez, junto con la diversidad interreligiosa, diversos trabajos han enfatizado la creciente pluralidad expresada al interior de las religiones tradicionales, especialmente el catolicismo (Giménez Beliveau, 2016; Romero, 2009).

Como ilustramos al iniciar esta introducción, hoy es común en la mayoría de las ciudades sudamericanas, y en todos los estratos socioeconómicos, encontrarnos con personas que creen de formas diversas, distinto a nosotros. *A priori*, emerge un paisaje plural distinto del europeo ya que allí el «otro» religioso es, además, un «otro» étnico (árabe o norafricano). Entre nosotros, el «otro» religioso puede ser, también, una persona muy parecida a nosotros, incluso alguien que integra nuestro propio grupo familiar.

A nivel personal, la transformación principal parece haber sido la conquista de una mayor autonomía de conciencia de las personas creyentes. Los sujetos son los que deciden, y no ponen su libertad en manos de la autoridad religiosa. Desde hace algunos años, autores latinoamericanos hablan de «religión a mi

manera» (Parker, 2009) o de «religión por cuenta propia» o «cuentapropismo religioso» (Mallimaci, 2013). Hoy estas personas pueden identificarse como «creyentes sin iglesia», pero también pueden sentirse parte de una tradición religiosa, aunque expresen un «desapego institucional» y una distancia con los dogmas, mandatos y prácticas promovidas por sus organizaciones religiosas de pertenencia (Mallimaci, 2015).

## **LAS HERRAMIENTAS PARA ESTUDIAR LA RELIGIOSIDAD: LA RELIGIÓN VIVIDA**

La relación entre las sociedades y las religiones es histórica, tiene que ver con dinámicas culturales concretas y por lo tanto no puede ser entendida solamente con parámetros noratlánticos. Uno de los desafíos para entender y explicar la transformación religiosa latinoamericana es el uso de las categorías que no fueron pensadas con nuestra realidad social en mente. Las herramientas conceptuales que aún usamos fueron diseñadas para entender las transformaciones que la modernidad provocó en la religiosidad europea o norteamericana (las distinciones «público/privado», «sagrado/profano», «racional/emocional», «espiritual/material»). La ventaja que tiene seguir usando estas categorías es que permite el diálogo científico; el límite es que a veces no nos dejan apreciar las particularidades culturales propias de la región.

El catolicismo predicado por la Iglesia Católica, por poner un ejemplo familiar, no ha sido necesariamente el catolicismo practicado en América Latina. Una práctica que se nutrió de distintas tradiciones, tanto nativas como afroamericanas, y que se hace cada vez más compleja, al incorporar elementos de los nuevos movimientos religiosos, de la cultura popular y de las nuevas espiritualidades (Löwy, 1999; Mallimaci, 2013; Marzal, 2002; Parker, 2009).

Aunque cada vez exista más interés en las temáticas de religión, aún no hay muchos estudios cualitativos que comparen lo que está pasando con la experiencia religiosa de los latinoamericanos a un nivel micro. En general, sabemos lo que las instituciones dicen y hacen, conocemos más o menos el rol que juegan algunos líderes o movimientos religiosos en diferentes situaciones sociales, y conocemos algunas de las ideas de la población a través de encuestas o análisis

de casos específicos. Pero aún resta mucho por saber sobre cómo las personas comunes conectan con lo religioso y cómo lo religioso incide o no en su vida cotidiana. Este libro explora esas experiencias cotidianas de personas comunes.

Nos abocamos a escuchar las voces que están más allá de las organizaciones religiosas tradicionales, ya que la religión no se limita a éstas, ni implica una congruencia entre las personas creyentes y las tradiciones religiosas en las que han sido socializadas. Pensamos que hay mucha vida religiosa y espiritual fuera de parroquias, templos, *terreiros* o sinagogas, sobre todo en los hogares, los espacios educativos y de trabajo, los sitios de recreación y las calles que transitan las personas.

Definir lo religioso exclusivamente en términos de adherencia a un grupo de dogmas y ritos prescriptos deja fuera del ámbito de estudio muchas de las formas en que las personas comunes experimentan lo trascendente en la vida cotidiana de las ciudades latinoamericanas (Ameigeiras, 2008; Romero, 2009, 2014; Suárez, 2015).

El enfoque de la «religión vivida» hace hincapié en la agencia de los actores, analizando el proceso por el cual las personas sacralizan aspectos de su realidad, y viven en un mundo que también habitan seres extraordinarios y fuerzas trascendentes en las que se apoyan, acompañan, dialogan, o con quienes libran un combate permanente, similar a lo señalado por la socióloga Eloísa Martín (2009) al abordar su propuesta superadora de los modos en que se ha estudiado la llamada «religiosidad popular». En particular, nos interesa cómo las personas, en lugares y tiempos concretos, recurren a los elementos religiosos y espirituales a los que tienen acceso para expresar su relación con lo trascendente. Y, también, cómo se da esa relación y qué significaciones implica.

La perspectiva de la «religión vivida», que no es una teoría ni una estrategia metodológica unificada, emerge a lo largo de las últimas dos décadas en la academia anglosajona. David Hall (1997) editó una colección de artículos que bautizó a la perspectiva elegida (*lived religion*, en inglés), y propuestas como las de Robert Orsi (1999; 2010), Meredith B. McGuire (2003; 2007) y Nancy T. Ammerman (2014; 2016), por nombrar algunas, la han popularizado.

Estudiar la religión vivida es intentar hacer visible los hilos invisibles que nos conectan con «algo más allá», de manera personal, pero también en las rela-

ciones con otros. Es bucear en los aspectos de la religiosidad que tensionan las dicotomías «público/privado», «sagrado/profano», «material/ espiritual», «razón/emoción», rescatando aspectos que las personas consideran importantes en sus vidas. La principal contribución de la «religión vivida» es que, dado que no se basa en términos opuestos, evita las bifurcaciones analíticas. No supone de manera apriorística la existencia de modos de vivir la religión que puedan distinguirse entre una religiosidad de élite frente a una religiosidad popular, o bien una religiosidad colectiva o institucionalizada y una religiosidad individual o personal. Implica, por el contrario, explorar las formas en las personas están involucradas en una búsqueda religiosa o espiritual, tanto de forma personal como colectiva, recuperando elementos y prácticas promovidas por instituciones religiosas tradicionales o de otras fuentes, y haciéndolas, acaso, suyas.

La religión vivida por las personas puede parecer desordenada, desprolija, multifacética, ecléctica, y se expresa en prácticas diversas en donde involucran cuerpos, emociones, objetos y narraciones de maneras que se pretenden propias. La religiosidad no es necesariamente racional, pero puede ser «razonable» para las personas que la practican. Muchas veces esas prácticas se originan en una tradición religiosa, pero son adaptadas, recreadas, mezcladas y resignificadas por las personas. Pero las personas no están solas en esta tarea, ya que muchas veces estas expresiones circulan y encuentran cobijo en «tribus espirituales» (Ammerman, 2014), de las que se nutren y a las cuales interpelan. Esto permite a quienes investigan la religión estar atentos al papel de las comunidades al proporcionar una narrativa común, legitimar las prácticas e indagar cómo se producen, reproducen y regulan.

El concepto de religión vivida, entonces, no excluye de su mirada a las instituciones religiosas tradicionales, pero reconoce a las personas creyentes como creadoras legítimas de prácticas y creencias religiosas y está abierto a las prácticas extra-eclesiales. Al mismo tiempo, reconoce que el sujeto religioso se ha convertido en su propia autoridad religiosa, un aspecto que ya vienen destacando diversos estudios en la región (De la Torre & Gutiérrez Zuñiga, 2008; Mallimaci, 2013).

Buscamos así una perspectiva que permita sortear las deficiencias o limitaciones de las teorías disponibles, reconocer las particularidades locales y en-

marcar la situación latinoamericana en una discusión global, quizás enfatizando la idea de modernidades múltiples, que permita estudios comparativos con otras regiones en el mundo.

A lo largo del trabajo quisimos responder las siguientes preguntas: ¿cómo experimentan las personas sudamericanas la trascendencia, en un contexto de transformación religiosa? ¿Cómo articulan los sudamericanos su creatividad con los elementos de las tradiciones religiosas de su entorno? ¿Cambia la forma de vivir la religión a través de generaciones, género, edades, niveles socioeconómicos y momentos de la vida? ¿Cómo y por qué? ¿Qué pueden aportar las experiencias de las personas de la región sobre lo sagrado al entendimiento de la humanidad?

El objetivo de este estudio es responder a estas preguntas a nivel de las experiencias individuales. Suponemos que cuando exploramos la religión «de abajo hacia arriba» podemos apreciar de alguna manera los dobleces de las transformaciones religiosas que hemos reseñado. En la práctica cotidiana, es posible que seamos testigos de los muy diversos modos en que las personas dan sentido a sus vidas, recurriendo tanto a elementos religiosos como seculares.

## NUESTRO ESTUDIO Y SUS PROTAGONISTAS

Para responder nuestras preguntas, un grupo de 11 investigadores de cuatro universidades (Boston College, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Católica de Córdoba y Universidad Católica del Uruguay), financiados por la John Templeton Foundation, realizamos entre 2015 y 2018 un estudio para explorar la religión tal como la practican las personas sudamericanas en su cotidianeidad.

Se trata de un estudio cualitativo y comparativo, en el cual indagamos las «narrativas espirituales», es decir, las historias que las personas cuentan sobre sus prácticas religiosas, espirituales y no-religiosas vinculadas a su concepción particular de lo trascendente (Dios, energía, santos, difuntos, universo, etc.). A su vez recogimos las «narrativas autobiográficas» de las personas que participaron del estudio, con énfasis en las continuidades y rupturas de sus experiencias religiosas y espirituales. En este sentido, el estudio recupera algunas de las ideas

e interrogantes presentados por la socióloga Nancy T. Ammerman (2014) en un estudio que dirigió en las ciudades de Boston y Atlanta, Estados Unidos. Para abordar con mayor profundidad el contexto sudamericano, se incorporaron nuevas preguntas y se abordaron algunas particularidades.

Para el estudio seleccionamos tres ciudades de la región (Lima, Perú; Córdoba, Argentina, y Montevideo, Uruguay) y en cada una de ellas entrevistamos a personas de diferentes estratos socioeconómicos (dos grupos, uno de nivel socioeconómico bajo, y el otro de nivel socioeconómico medio y alto) y distintas autoidentificaciones religiosas (quienes se identificaron como católicos, evangélicos, otras creencias y no afiliados o sin religión de pertenencia).

Mediante un muestreo estratificado por cuotas aseguramos la inclusión de personas de grupos (no)religiosos minoritarios, que suelen estar subrepresentadas en un muestreo cuantitativo. Buscamos variedad de edades, género y situaciones vitales (personas solteras y casadas, con y sin hijos, nativas y migrantes). La muestra fue intencional, esto significa que no es representativa de toda la sociedad estudiada. No nos va a decir qué porcentajes de toda la población cree o no, practica de tal o cual manera, pero sí nos permite afirmar qué prácticas y creencias están presentes en esa sociedad y cómo son significadas por las personas entrevistadas. No nos va a describir el cuadro, pero nos va a decir qué colores están desplegados en la pintura.

El trabajo de campo se realizó en grandes áreas urbanas como Lima (más de 10 millones de habitantes) y otras más pequeñas como Montevideo (más de 2 millones) y Córdoba (con algo más de 1 millón). Dos ciudades son, además, capital de país (Montevideo, Lima), mientras que la tercera es un importante centro regional (Córdoba). Cada ciudad, además, se inscribe en contextos históricos, legales y socioculturales particulares en términos del rol de las religiones en sus respectivos países. Por ejemplo, si bien en los tres casos las constituciones nacionales garantizan la libertad de culto, hay diferencias. En Argentina, la Iglesia Católica Apostólica Romana goza de un estatuto privilegiado (consagrado también por el Código Civil y el artículo 2 de la Constitución Nacional) en comparación a otras organizaciones religiosas, que requieren registrarse en un registro nacional de cultos. En Perú, el estado reconoce a la Iglesia Católica Apostólica Romana como un elemento importante en la formación histórica,

cultural y moral de la nación, y le presta su colaboración. A su vez, el catolicismo popular peruano goza de una masiva presencia pública, que no necesariamente es comparable -salvo en algunos contextos regionales específicos- con las expresiones de catolicismo popular argentino y uruguayo. En Uruguay, en cambio, se ha avanzado desde hace casi un siglo con una estricta política de separación Estado-Iglesia y un modelo cultural de laicismo que desplaza toda expresión religiosa a la esfera de lo privado. Incluso se han cambiado nombres religiosos por seculares, tanto de localidades (San Fernando, ahora Maldonado; o Santa Isabel, ahora Paso de los Toros) como de festivales nacionales (Navidad se conoce como la «Fiesta de la Familia», y las Pascuas son la «Semana del Turismo») (Da Costa, 2003).

Salvo en Perú, aunque su indagación ha sido objeto de diversas críticas, los otros dos países no preguntan por autoidentificación religiosa en sus censos nacionales desde hace ya varias décadas. Los últimos datos disponibles sobre religiosidad nos dicen que, en la ciudad de Córdoba, el 61% de sus habitantes se autoidentifican como católicos, el 7,5% como cristianos evangélicos, un 2% como miembros de otras religiones, mientras que un poco menos del 30% se presentó como sin religión de pertenencia, siendo la mayoría de éstos, creyentes no afiliados (Rabbia, 2014). Si se compara con los datos de muestreos nacionales (Mallimaci, 2013), los porcentajes de católicos son relativamente inferiores en la ciudad de Córdoba, mientras que crece de forma considerable las personas que se identifican como no afiliadas. En Lima, por su parte, el 78% de la población es católica, 15,7% evangélicos u otros cristianos, poco más de un 3% declara su pertenencia a otras tradiciones religiosas y el 3% no pertenece a ninguna religión (Romero, 2016). Los datos disponibles para Uruguay señalan que el 42% se identifica como católico, el 15% como evangélicos y menos del 6% de otras religiones; del 37% restante, el 24% se definen como creyentes no afiliados y el 13% como ateos o agnósticos (Pew Research Center, 2014). Como podemos ver, el catolicismo es la religión predominante en todas las ciudades, aunque se advierte que mientras los evangélicos y otros cristianos son el «otro» religioso en Lima, los no afiliados son la primera minoría en Córdoba y Montevideo, y las personas ateas o agnósticas tienen una representación proporcional mayor en la muestra uruguaya.

**Tabla 1. Distribución de las personas entrevistadas por ciudad, autoidentificación religiosa y nivel de estrato socioeconómico (NSE)**

		<i>Católicos</i>	<i>Evangélicos</i>	<i>Otros</i>	<i>No afiliados</i>	<i>Subtotales</i>
<b>Córdoba, Argentina</b>	NSE medio/alto	21	9	6	11	47
	NSE bajo	21	11	3	8	43
	<i>Subtotales</i>	42	20	9	19	N total=90
<b>Lima, Perú</b>	NSE medio/alto	22	14	9	6	51
	NSE bajo	18	7	2	5	32
	<i>Subtotales</i>	40	21	11	11	N total=83
<b>Montevideo, Uruguay</b>	NSE medio/alto	14	4	2	14	34
	NSE bajo	18	7	6	16	47
	<i>Subtotales</i>	32	11	8	30	N total=81

Como puede apreciarse en la tabla 1, entrevistamos a un total de 254 personas (90 en Córdoba, 83 en Lima y 81 en Montevideo) y realizamos al menos dos entrevistas con cada una de ellas. La primera entrevista nos dio una mirada general de sus rutinas cotidianas y la presencia o no de prácticas religiosas y espirituales, sus itinerarios de fe, las decisiones y momentos significativos de su vida, las relaciones con otras personas sean o no de su misma religión, lo que sucede en su trabajo, el tiempo libre y sobre sus actividades sociales o políticas.

En el segundo encuentro, se les pidió a las personas entrevistadas que concurran con un objeto (o fotografía de este) que sea significativo para sus vidas. Los ejemplos que les propusimos eran prendas, colgantes, imágenes religiosas, tatuajes, pero también fotos de lugares, personas, situaciones que son importantes en sus vidas. Las personas entrevistadas cumplieron con la consigna, muchas de ellas con fotos en sus teléfonos móviles. Lo que buscábamos con esto era profundizar la conversación sobre el significado de lo sagrado en sus vidas y usar los objetos o imágenes como una forma de dejar fluir narraciones y emociones sobre sus prácticas y creencias religiosas o espirituales.

Los objetos presentados han sido muy variados. Desde las cosas esperables, como imágenes de santos o la virgen, biblias o libros sagrados, libros importantes en su vida y anotadores, hasta cordones umbilicales, pipas, plantas, telescopios, osos de peluche, computadoras y mochilas, tatuajes, colgantes, prendas de vestir, y fotos de lugares, personas y mascotas.

Las entrevistas se realizaron en aulas universitarias, oficinas y edificios religiosos, bares, mercados, casas, autos y plazas. A veces, para la segunda entrevista, las personas nos invitaban a conocer su mundo, nos citaban en su templo o iglesia, en la plaza de su barrio, o en su casa.

La actitud de las personas en las entrevistas nos llamó la atención desde el comienzo del proceso: estaban deseosas de hablar. En muchos casos, la impresión de quienes entrevistamos fue que las personas hubiesen accedido a realizar más entrevistas con gusto. Las entrevistas fueron momentos en los que las personas conversaron libremente con los/as entrevistadores/as acerca de sus vidas, y sentimientos y creencias más íntimas, un espacio de reflexión e introspección inusual en sus vidas cotidianas, según sus propias palabras. Muchas personas entrevistadas mencionaron que no suelen hablar de sus inquietudes religiosas con sus familias o amistades; tampoco con expertos o líderes religiosos. Querían conversar sobre su religiosidad o espiritualidad, o lo que había sido de ella si habían «desertado», y la entrevista fue una forma de compartir y, por qué no, legitimar sus prácticas y creencias frente a otra persona.

Muchas personas se emocionaron durante las entrevistas. Otras tantas agradecieron la oportunidad de conversar sobre esta faceta de sus vidas. Agradecían el poder hablar sobre lo que está roto, lo que no sana, lo que permanece en la memoria, las culpas, los pendientes, sus emociones, sus búsquedas y dudas. El proceso de contar sus historias a un extraño les servía para reflexionar sobre sus propias vidas, anudando diferentes experiencias vividas. Varias veces las personas «ajustaron» su identificación religiosa a lo largo de la entrevista. «Más que católico (o cualquier otra religión) me considero...». Tanto fue así que una decisión operativa que tomamos para incluirlas en la muestra fue utilizar la autoidentificación declarada al comienzo de la entrevista en el cuestionario filtro.

Las personas entrevistadas hablaron con comodidad de sus dudas y cuestionamientos, un hecho que plantea interrogantes a las metodologías que enfati-

zan lo que las personas «creen» u otros aspectos intelectuales de la religiosidad (la conformidad o no con lo que las instituciones enseñan, por ejemplo). Ser creyente implica para ellos un *work in progress*. Las personas están en camino, en un «lugar religioso» concreto, pero no necesariamente han alcanzado un «destino», ni están buscando claridad dogmática, ni se preocupan demasiado por la congruencia religiosa, aunque sus relatos presenten, en sus palabras, una coherencia propia.

## HOJA DE RUTA

El presente libro tiene el interés de presentar una serie de discusiones sobre algunos de los ejes analizados por el estudio accesibles a un público general, no necesariamente «experto». De allí que se ha privilegiado un lenguaje que, en muchos casos, enfatiza la comprensión general de las conclusiones a las que hemos arribado y el carácter ilustrativo de las narrativas de las personas entrevistadas, por sobre la discusión teórico conceptual en profundidad. Por ejemplo, se ha preferido reducir al mínimo indispensable las referencias bibliográficas y las discusiones con nuestros antecedentes teóricos, lo cual no implica que haya otros numerosos trabajos que han servido para inspirar, clarificar, reflexionar, o discutir aspectos relevantes del trabajo de los aquí referidos.

A su vez, el libro está compuesto por dos diferentes tipos de textos: por un lado, capítulos de análisis y reflexión sobre diversos ejes temáticos de la problemática religiosa en las ciudades que participaron del estudio; por otro, breves *inserts* con las historias de vida o aspectos significativos de los relatos autobiográficos de algunas de las personas participantes del estudio. Una «historia de vida» es una producción que realizamos las y los investigadores con el objeto de ilustrar algunos ejes temáticos o conceptos desarrollados en los capítulos siguientes (Cornejo, Mendoza & Rojas, 2008). No tienen la pretensión de «condensar» las vidas de algunas personas participantes del estudio, si no que se tratan de un énfasis sintético que elaboramos a partir de las narrativas autobiográficas tal y como han sido relatadas por las personas entrevistadas.

Al adoptar un enfoque de la religión vivida, donde las voces de las personas comunes adquieren una gran significación, nos pareció relevante que

ellas encuentren aquí también una descripción en sus propios términos de sus itinerarios y experiencias religiosas y espirituales. Consideramos que pueden aportar luz sobre la complejidad y diversidad religiosa que encontramos en el campo, generar interrogantes que permeen en la experiencia de nuestros lectores, y amplificar las discusiones en las que nos vemos comprometidos. En todos los casos que se reportan referencias de las personas participantes del estudio, se ha respetado el seudónimo que han elegido al principio del proceso de entrevistas.

Como ya se ha destacado, la investigación nos ha provisto de numerosas evidencias en las tres ciudades del estudio, en torno a los modos en que las personas «crean», «significan» y «narran» sus prácticas y creencias religiosas. Muchas veces esto se expresa en un cuestionamiento a «expertos» y líderes religiosos o a las instituciones religiosas tradicionales; otras veces, no. A veces, la resignificación o adopción de creencias y prácticas sincréticas no implican necesariamente una desidentificación religiosa o la conversión a otra religión; otras veces, sí. En estos itinerarios y vaivenes de la religiosidad parecen residir gran parte de las discusiones en torno a la autonomía de las personas creyentes.

Por eso, el primer capítulo, escrito por Hugo H. Rabbia, desarrolla algunas breves discusiones sobre la falacia de la «congruencia religiosa», que implica subsumir la religión vivida a las identificaciones religiosas de las personas, a partir de identificar diversos marcadores de autonomía religiosa en las narrativas espirituales de quienes participaron del estudio. En el siguiente capítulo, Véronique Lecaros describe diversos itinerarios de conversión/deconversión y afiliación/desafiliación entre creyentes limeños, sus vaivenes, marchas y contramarchas, procesos que pueden -o no- habilitar mayor autonomía para las personas. La autora además hace hincapié en un aspecto usualmente poco abordado: las conversiones intra-religiosas. Las mismas pueden darse, por ejemplo, en el paso de una religiosidad más flexible a la afiliación a un movimiento religioso más estricto sin modificar la propia identificación con una religión de pertenencia.

En estos ejes de problematizaciones, el tercer capítulo se aboca a las personas creyentes sin religión y a las personas ateas de Uruguay. El panorama que traza aquí Néstor Da Costa en términos de los procesos de desidentificación

religiosa o increencia, sus creencias y prácticas espirituales, la marcada distinción entre espiritualidad y religión, el cuestionamiento a instituciones y líderes religiosos tradicionales, y la circulación por diferentes espacios de socialización espiritual de participantes de Montevideo, pueden también identificarse en expresiones encontradas entre las personas de Córdoba, y, en menor medida, en Lima. La significación de la cultura secular y laica uruguaya, no obstante, supone ciertas particularidades, especialmente entre ateos y ateas, que destaca el sociólogo uruguayo.

El cuarto capítulo, a cargo de Catalina Romero, se aboca a describir diferentes modos en que se expresa el contacto interreligioso entre católicos de Perú, en un contexto de creciente diversidad religiosa, incluso en el seno de las propias familias extendidas y nucleares. En varias de estas experiencias se advierten también los vaivenes y trayectorias religiosas y espirituales no lineales identificadas en los capítulos precedentes. A su vez, los modos en que se gestiona la creciente diversidad religiosa al interior de los hogares y otros espacios de circulación cotidiana también resultan una preocupación en muchas de las personas entrevistadas en las otras dos ciudades del estudio.

Gustavo Morello, por su parte, dedica el quinto capítulo a tratar de comprender no sólo las diversas imágenes de Dios con las que conviven las personas entrevistadas, si no qué implican dichas imágenes en la ciudad latinoamericana, donde las desigualdades, soledades e inseguridades cotidianas requieren de «un amigo», «fortaleza» y «protección».

De las identificaciones y creencias a las prácticas, Rolando Pérez se focaliza en el sexto capítulo en los modos en que las prácticas religiosas parecen estar cambiando en la actualidad. Así, el consumo de bienes religiosos mediatizados moldea y resignifica las creencias y acciones de creyentes peruanos en su vida cotidiana, donde las nuevas tecnologías de la información y comunicación, y las nuevas formas de relacionamiento, además, juegan un papel central para la transnacionalización de estas experiencias.

A continuación, Franco Olmos Rebellato analiza las experiencias y expresiones de Felicia, una católica de NSE medio de Córdoba, para enfatizar cómo el cuerpo y las emociones se hacen presentes y resultan significativas para enfocar la religión vivida de las personas.

Valentina Pereira Arena estudia el fenómeno de las migraciones transnacionales y su impacto en las trayectorias de identificación, creencias y prácticas religiosas y espirituales de personas migrantes. Advierte que, al menos entre peruanos y peruanas residentes en Córdoba y en Montevideo, el proceso migratorio contribuyó a cambios en sus expresiones religiosas, a la vez que el contexto puede promover la gestación de lazos comunitarios migrantes o bien, como en el caso uruguayo, desalentarlos.

El siguiente capítulo, a cargo de Lucas Gatica, explora las actitudes de las personas entrevistadas respecto del rol político de la religión y las cuestiones religiosas. A partir de indagar las valoraciones sobre los usos políticos de la religión y los usos religiosos de la política, se advierte que la mayoría de las personas entrevistadas en Córdoba conciben los vínculos entre ambas esferas como inevitables, aunque la desvalorización de la política promueve la consideración mayoritaria de que religión y política deben ser asuntos separados.

Luego, Camila Brusoni presenta algunas líneas para indagar la religión vivida desde una perspectiva de género. La temática resulta particularmente relevante si se considera que, al menos en Occidente, las mujeres son quienes viven y expresan sus religiosidad y espiritualidad con mayor intensidad, aunque las instituciones religiosas tradicionales mayormente les han reservado un rol con escaso protagonismo. Se trata de una temática que aún requiere de más profundizaciones en el contexto regional.

Finalmente, el libro concluye con un capítulo síntesis de algunas particularidades de la religión vivida en Brasil. El mismo está a cargo de Sílvia Fernandes, quién ha desarrollado diversos trabajos de investigación a partir de perspectivas de narrativas biográficas para comprender los modos en que se vive la religión y la espiritualidad en el país más populoso de Sudamérica. Si bien ninguna ciudad de Brasil formó parte del estudio original, consideramos significativo poder ilustrar en qué medida las conclusiones a las que hemos arribado a lo largo de las páginas antecedentes, abren posibilidades de comparación con la realidad brasileña. Los itinerarios y movilidades inter e intra-religiosos, la experimentación constante, la contestación y la recomposición de creencias y prácticas religiosas individuales frente a las promovidas por instituciones religiosas tradicionales, y los modos particulares con que se convive con la cada

vez más visible diversidad religiosa de las ciudades sudamericanas aparecen como características de las narrativas espirituales tanto entre brasileños, como en las personas entrevistadas en Uruguay, Perú y Argentina. En su conjunto, estos textos permiten identificar el mosaico de colores que tienen para ofrecer las personas de la región a la comprensión de los vínculos que establecen con lo trascendente en sus vidas cotidianas.

## OLGA «ELEGÍ MI LIBERTAD»

*Hugo H. Rabbia*

Olga tiene 61 años y reside en Córdoba desde hace más de 40 años. Tiene cuatro hijos, y está separada de su primer esposo; luego ha tenido otra pareja, padre de dos de sus hijas, quien falleció hace unos años y aún le emociona recordar. Trabajó varios años en el área de mantenimiento de un hospital público, pero en la actualidad es empleada doméstica en casas particulares. Afiliada al Partido Socialista desde antes del retorno de la democracia en Argentina (en 1982), Olga colabora con el sindicato de empleadas domésticas, realiza trabajo social en diversos barrios empobrecidos de la ciudad con niños y ancianos, participa del centro vecinal y de las manifestaciones y encuentros que convoca el partido. Casi todo su tiempo libre, «escaso» –aclara–, lo dedica a labores sociales y de militancia política.

Olga creció en una casa humilde, en una ciudad del noroeste argentino. Su padre fue militante peronista, y realizaba muchas acciones de asistencia social en su comunidad. Recuerda un día de Reyes en que su padre recibió diversos juguetes para repartir entre los niños del barrio. Ella había elegido un pato que era de madera y quería quedárselo, pero su padre no la dejó porque era para regalar. «Yo creo que esa práctica la traje de ahí, que lo que es para los demás, es para los demás, y lo que uno tiene, se lo tiene que ganar uno». Desde entonces, afirma, «yo hago lo que yo pienso y lo que yo digo y lo que yo creo». Si bien su padre quiso afiliarla al peronismo, ella prefirió al Partido Socialista porque siente que desde ese espacio de militancia «te capacitan y te dan las herramientas para que vos te puedas valer por vos mismo, que sepas cuáles son tus derechos, que sepas cuáles son tus obligaciones y te hacen conocerlos». También cuenta que le enseñaron «que no hay diferencias sociales, que es [algo] que yo tenía muy metido».

Además, su familia era muy creyente, aunque señala que «allá en el norte [de Argentina], toda la sociedad es muy muy religiosa». Cuenta que, a pesar de las dificultades económicas que atravesaban, decidió asistir a un colegio secundario de monjas. Allí participó de grupos juveniles católicos, misiones, retiros espirituales, y tomó la comunión y la confirmación, que recuerda como momentos muy importantes en su

vida. Durante un tiempo hasta pensó en la posibilidad de tomar los hábitos, aunque la idea no prosperó. Cuando sus padres se separaron, la madre superiora le dijo que por ello debían apartarla del colegio, lo cual aún vive como una gran injusticia.

Poco tiempo después se mudó a la ciudad de Córdoba, y cuenta que su forma de vivir la religión se transformó mucho. A lo largo de las entrevistas es habitual que trace una comparación entre las experiencias religiosas de su lugar de origen («allá») y de su ciudad de residencia en las últimas décadas («acá»):

Allá la religión está muy incorporada en todas las personas, entonces, no necesitás que alguien te inculque una religión, porque allá vos la ves [...] la vivís en el ambiente. Que el Día de San Cayetano, que el Día de la Virgen del Perpetuo Socorro, que el Día del Señor y la Virgen del Milagro, eso es lo máximo...

Desde que reside en Córdoba no ha encontrado suficientes motivaciones para participar en espacios religiosos: «no veo ese espíritu... ni en la gente ni en la religión, o en la gente que maneja acá la religión». Muchas veces añora esas celebraciones de devoción multitudinarias que movilizan a toda la sociedad norteña. Incluso, cuando tiene la posibilidad de visitar su ciudad de origen durante Semana Santa, afirma: «me vas a ver en misa todos los días, [porque] allá la Pascua es sagrada, acá [en Córdoba] no le llevo el apunte».

Actualmente, Olga se define como «católica pero no practicante, no soy de ir a misa, porque no creo en los curas». Considera que Dios le da fortaleza y perseverancia, «Dios está presente en mí» y lo nota cuando tiene un problema, porque siente que algo la impulsa a buscar soluciones, a tratar de salir adelante. Reza, «cuando necesito hacerlo», y atesora estampitas e imágenes de santos y vírgenes «de todas las religiones». «A mí todo lo que sea religión me gusta [...] ahora estoy prendida de Moisés»<sup>1</sup>, señala.

Su mirada sobre la Iglesia Católica, en particular sacerdotes y religiosos, ha ido creciendo en críticas y cuestionamientos:

1 Refiere a la telenovela *Moisés y los diez mandamientos* que, al momento de la entrevista era retransmitida por el canal 8 de Córdoba. La novela fue producida por Rede Record, una cadena televisiva brasileña adquirida por Edir Macedo, líder y fundador de la Iglesia Universal del Reino de Dios, y ha sido considerada una de las apuestas más significativas de la «teledramaturgia bíblica» que ha realizado dicha empresa.

Simplemente dejé de creer en ellos, simplemente no tienen la importancia que yo le daba antes a las personas, porque cuando yo era chica para mí era importante el cura, era importante la monja, era importante todo lo que es la Iglesia; a mí ahora las personas que componen la Iglesia no me interesan, me interesa lo que yo creo.

Un primer cortocircuito fue cuando la expulsaron del colegio al que asistía, a pesar del gran esfuerzo económico que habían hecho sus padres para brindarle esa educación. Al mismo tiempo identifica su creciente rechazo a la confesión. En un momento, «cuando vos la tomás a rajatablas a la religión», dejó de comulgar porque no quería confesarse. Hasta que años después decidió que «si yo me confieso a Dios puedo comulgar, así que después yo iba a misa, cuando iba, me confesaba yo solita con Dios, iba y tomaba la comunión».

Otro punto de cuestionamientos se debe a la percepción de que sacerdotes y líderes católicos viven alejados de la realidad, salvo algunas excepciones que destacan por su labor social en contextos empobrecidos y con jóvenes con problemas de adicciones. Lo advierte en su militancia en los barrios, pero también en las posiciones que adopta la Iglesia Católica sobre algunos temas sociales. Olga se muestra a favor de la legalización del aborto, del matrimonio igualitario y de la eutanasia, y ha participado de manifestaciones convocadas por su partido a favor de dichas iniciativas. Afirma que «sos vos la que decidís sobre tu cuerpo, sobre tu vida», a la vez que desacuerda con la posición de la Iglesia sobre estos temas: «en la Iglesia tenemos sacerdotes que abusan de los niños, tenemos monjas que abortan...». La cuestión de los abusos sexuales cometidos por religiosos le ha afectado mucho y la menciona con insistencia.

Sus opiniones hacia el Papa Francisco también se han ido modificando: si al principio lo veía «bien», y hasta se emocionó cuando lo eligieron, le desilusionó que haya aceptado reunirse con referentes del kirchnerismo en diversas oportunidades. «Ahora ya no me interesa», concluye.

Este no es el único punto donde siente que su tradición religiosa colisiona con su militancia política. Cuenta que una de las veces en que participó del Encuentro Nacional de Mujeres se enfrentó a un grupo que insultaba a sacerdotes y a la gente que se manifestaba en contra del aborto. «Ahí agarré y les dije: 'Mirá, no es así', le digo,

‘porque yo soy católica, apostólica, romana... y quiero el aborto, entonces no es tan así como vos decís’. No obstante, señala que:

A mí no me interesa que los socialistas no crean en Dios o no crean en nada de lo que es religión, porque para ellos la religión no existe y a mí no me molesta porque... yo hago lo que yo pienso y lo que yo digo y lo que yo creo, como a ellos no les molesta lo que yo soy.

El respeto hacia el otro y la solidaridad con el otro son valores fundamentales en su vida, tanto como la libertad. «Yo elegí mi libertad», dice, y «la religión para mí siempre estuvo presente». Estos valores ha buscado transmitirlos a sus hijos: «también les generé eso de que cada uno elija lo que quiere ser y lo que quiere tener». Con mucho sacrificio, procuró que sus hijos estudiaran en un colegio católico del sur de la ciudad, cuestión que, advierte, le generó algunas contradicciones internas porque el Partido Socialista promueve la educación pública y laica.

Todos los días mantiene diversos vínculos con personas de otras religiones o sin religión, desde su empleadora (judía), sus amigas y vecinas (evangélicas, creyentes sin iglesia, algunas católicas) o compañeros de militancia (la mayoría, ateos). Afirma que puede encontrar valores que son comunes entre todas estas personas, aunque no le gustan quienes andan en «brujerías», personas que «te hacen el mal con cosas raras».

Una de sus nueras y su nieta participan desde hace unos años de una iglesia cristiana evangélica. Olga las ha acompañado a alguna celebración religiosa. Si bien considera que no es tan diferente al catolicismo, que en ninguna de las dos tradiciones religiosas «te obligan a hacer nada, que uno participa si quiere», afirma que «voy a seguir siendo católica toda mi vida, porque sé que no lo voy a cambiar, porque eso ya está inserto en mí, como persona, mentalmente, en el corazón de uno».

## CAPÍTULO 1 SOBRE IDENTIFICACIONES, CONGRUENCIA RELIGIOSA Y LA AUTONOMÍA DE PERSONAS CREYENTES

*Hugo H. Rabbia*

Religión e identificación religiosa suelen ser ideas que se confunden en nuestros discursos. Usamos la identificación religiosa de una persona para referir y caracterizar su religión, y así tendemos a subsumir la una a la otra, aunque no sea del todo correcto. Cuando hacemos esto, emerge un mundo de particularidades y excepciones. Por un lado, las personas dan cuenta de momentos donde sus creencias, valores, prácticas y posiciones trascienden, resignifican o tensionan las promovidas por su religión de pertenencia, ya que recuperan de otras fuentes religiosas o extra-religiosas elementos que les permiten lograr una relación más personal y significativa con Dios, dioses o la trascendencia. Por otro, aparecen varias situaciones donde las personas prefieren no identificarse con una religión de pertenencia, pero sostienen una serie de prácticas y creencias que no se diferencian necesariamente de las de otros que se identifican con alguna religión. En ambos casos, la búsqueda de una mayor autonomía en materia de creencias y prácticas religiosas se presenta casi como imperativo, una necesidad personal. Los vínculos considerados más directos y personales con Dios o la trascendencia son usualmente valorados en términos más positivos por las personas que participaron de este estudio, que aquellas prácticas promovidas por organizaciones religiosas tradicionales y mediadas por «expertos» religiosos.

La religión vivida aparece muchas veces en ese pendular entre aquello que se rutiniza, se interioriza y se repite casi de manera inconsciente, con frecuencia

identificado con elementos que provienen de experiencias de socialización religiosa formal<sup>2</sup>, y estos otros momentos donde las personas afirman una manera que sienten propia, singular y diferente del creer, hacer o posicionarse respecto a cuestiones religiosas y espirituales.

El presente capítulo explora y reflexiona sobre estos aspectos, a partir de considerar las narrativas espirituales y autobiográficas de las personas entrevistadas en la ciudad de Córdoba. Nos interesa, en primer término, poner en discusión la insuficiencia de la identificación religiosa para dar cuenta de los complejos y heterogéneos modos en que las personas viven su religión y/o espiritualidad en su vida cotidiana. Seguidamente, se introduce una discusión sobre los modos en que las personas buscan construir un registro autónomo de sus creencias, prácticas y posiciones en materia religiosa. Advertimos cuatro expresiones de autonomía que aparecen en las narrativas que hemos analizado y que podrían ayudar a clarificar, al menos desde una perspectiva individual, cómo las personas reivindican una retórica de autonomía en su religión vivida.

### **«DIME DE QUÉ RELIGIÓN ERES»: IDENTIFICACIONES RELIGIOSAS Y LA FALACIA DE LA CONGRUENCIA**

Con frecuencia leemos o escuchamos que la religión constituye un marco de referencia central para las personas, el cual nos permitiría sacar numerosas conclusiones sobre un complejo universo de prácticas, ideas, creencias y opiniones en muy diversos ámbitos de sus vidas. Suponemos que una persona que pertenece a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD) creerá que la vida en la Tierra es apenas un estadio intermedio de un Plan de Salvación más amplio y que no fumará ni beberá alcohol ni café; mientras que una persona que se adscribe como católica necesariamente cree en todos los dogmas enunciados en el Credo, asiste a misa con regularidad y realiza otras prácticas sacramentales de rigor. Incluso más allá, podemos pensar que las per-

2 Al respecto, considerar las concepciones diferenciadas que presentan las personas respecto a «religión» y «espiritualidad», señaladas en el capítulo 3 del presente libro para el caso de entrevistados/as de Montevideo, que fueron también identificadas en Córdoba.

sonas católicas o evangélicas pentecostales se mostrarán férreamente en contra de la legalización del aborto y del matrimonio igualitario, de la educación sexual con perspectiva de género en las escuelas, y hasta quizás lleguemos a la conclusión de que votarán por candidatos a cargos políticos que defiendan sus posiciones sobre moral sexual o se movilizarán en contra de proyectos de ley que busquen promover estas iniciativas.

Estas ideas de sentido común aparecen también con frecuencia en medios de comunicación, discursos políticos o, incluso, en estudios científicos. Pero, como otras tantas ideas sobre el mundo que nos rodea, constituyen percepciones simplificadas de la realidad que, si bien nos permiten transitar el día a día ahorrándonos esfuerzos cognitivos, muchas veces nos conduce a una serie de errores y prejuicios.

El principal error que queremos resaltar es el de subsumir la religión vivida por las personas a su autoidentificación religiosa. La supuesta adecuación de la identificación religiosa con un amplio espectro de valores, creencias, prácticas y posiciones se sostendría sólo en la medida en que cada persona cumpla con exhaustividad un *check list* de creencias, prácticas, posiciones y valores promovidos por la religión con la que se identifica. Desde una perspectiva institucional, teológica o doctrinaria, muchos de los puntos de esta lista de comprobación pueden constituir la «esencia» de lo que implica pertenecer a una religión determinada. Pero, como se señaló en la introducción de este volumen, evaluar cuán adecuadas o no son las experiencias religiosas de una persona en función de la religión con la que se identifica es un aspecto que no resulta relevante para nuestro abordaje. En nuestro estudio, por ejemplo, nos encontramos con personas que se identificaron como católicas aunque nunca fueron bautizadas<sup>3</sup>, católicas divorciadas que rechazan la confesión y comulgan, o personas autoidentificadas como cristianas evangélicas que, aunque advierten que sus pastores no estén de acuerdo, creen en la reencarnación y en vidas pasadas, sin que estos elementos resulten contradictorios para su propia identificación religiosa.

Desde una perspectiva individual, el sociólogo Mark Chaves (2010) ha advertido que este error se sustenta en la llamada «falacia de la congruencia reli-

<sup>3</sup> Ver la historia de vida de Moisés, en el capítulo 2 del presente trabajo.

giosa». Para él, la falacia se extiende en tres direcciones posibles: considerar que las ideas religiosas de las personas constituyen una red estrecha, lógicamente conectada e integrada de creencias y valores congruentes internamente; creer que prácticas y valores religiosos y de otra índole se derivan necesariamente de esas creencias y valores, y, finalmente, pensar que las creencias y valores que las personas expresan en un ámbito religioso concreto, se mantienen constantes y resultan habituales en todos los contextos y dominios de su vida (Chaves, 2010: 2)

En la búsqueda por identificar congruencias entre religión e identificación religiosa, un segundo error es suponer que esta última constituye un marco estable para las personas. La «identificación» es una acción, un proceso, a diferencia de la «identidad», que suele ser un concepto asociado con un estado, con una mayor estabilidad (Brubaker & Cooper, 2000) Como proceso, es relacional y contextual, es decir, depende del entorno, de los significados y valoraciones presentes en el mismo, de sus interlocutores, las situaciones que atraviesan las personas al momento de su identificación, entre otros aspectos. Por lo tanto, las identificaciones religiosas cambian o, al menos, pueden adquirir nuevas significaciones y sentidos para las personas si el contexto cambia.

Durante las entrevistas, las narrativas autobiográficas de muchas personas evidencian los tránsitos y el dinamismo de sus identificaciones religiosas en diferentes momentos de sus vidas<sup>4</sup>. Por ejemplo, Carolina, una joven empleada de comercio, creció en una familia vinculada con una iglesia cristiana evangélica «muy conservadora» pero en su adolescencia dejó de participar porque «me cansó, me aburrí y nunca logró entusiasmarme del todo». A partir de eso, comenzó una serie de búsquedas ya que sentía culpa por no congregarse. Por un tiempo, «con una de mis amigas empezamos a ir a la Compañía de Jesús, que es una iglesia católica [...] había un cura que daba misa que nos gustaba mucho todo lo que decía». Luego, al iniciar sus estudios universitarios, se involucró con un grupo de la Asociación Bíblica Universitaria Argentina (ABUA), donde encontró otros jóvenes con los que «comparten el bagaje, comparten la mochila».

4 Algunos de los aspectos asociados a los procesos de conversión/desconversión y afiliación/desafiliación son discutidos en el capítulo 2 para el caso de personas de Lima, Perú. También el capítulo 11 reflexiona sobre los tránsitos y movilidades religiosas de las personas en Brasil.

la, comparten experiencias». Actualmente, no se identifica con una religión de pertenencia (respondió «ninguna» a nuestra indagación inicial), ni participa de celebraciones comunitarias, aunque sigue creyendo en Dios y se siente cercana a su grupo de amigos evangélicos.

Mora, un ejemplo de tránsito en otro sentido, es una joven docente de música que fue criada en una familia no religiosa, aunque la bautizaron cuando pequeña por presión social. Mientras atravesaba problemas de salud, comenzó a pedir y a experimentar contención de algo que «no era nada terrenal», por lo que años después, a pesar de cierta resistencia de su familia, decidió asumirse como «católica».

Algunas personas cuentan movimientos desde grupos religiosos conservadores a espacios religiosos que consideran más «abiertos». Por ejemplo, de ser jefa de una sección de niñas en un grupo de la Federación de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA), Rosario pasó a participar de un grupo misionero independiente pero vinculado con instituciones jesuitas. Estos movimientos suelen presentarse como instancias cargadas de ansiedad, angustia y soledad para las personas y, en algunos casos, el tránsito impacta en la propia identificación religiosa: quien abandonó el grupo de FASTA, afirma que esa experiencia le causó «mucho daño psicológico», a la vez que prefiere en la actualidad identificarse como «cristiana», ya que lo que la moviliza es el «encuentro con Jesús», aunque su experiencia habitual se desarrolle en torno a los sacramentos católicos.

Un tercer error al suponer una congruencia religiosa es pensar que las categorías de identificación religiosa que recuperan las personas para dar cuenta de sí resultan unívocas. Aunque las categorías se escriban o pronuncien igual, alojan significados heterogéneos. A lo largo de nuestras entrevistas, las personas reflexionan con frecuencia sobre lo que implica para ellas identificarse con tal o cual religión, aunque -aclaran- no es una cuestión que discutan o piensen demasiado en sus vidas cotidianas.

En Córdoba, aparecen al menos dos grandes marcos de significados asociados a la identificación religiosa (cualquiera sea esta), los cuales no necesariamente son excluyentes entre sí. Por un lado, un marco que enfatiza los aspectos éticos, que concibe ser «buen» referente de una tradición religiosa a

quienes en su vida cotidiana son buenas personas, sobre todo quienes respetan y ayudan a otros. De alguna manera esto se acerca a la «regla de oro» o *Golden Rule*, que numerosos estudios han señalado como una máxima que sintetiza a la mayoría de los postulados de las religiones universales desde una perspectiva ética<sup>5</sup>. Cayetano señala lo que representa para él «ser católico»: «es simple: no hacer nada a alguien que no quiero que me hagan a mí. Y así, siempre tratando de hacer el bien». Para Carlos, quien se identifica como cristiano evangélico, esto implica: «ser justo y buena persona». Para Olga, a quien conocimos en las páginas precedentes, el respetar y ayudar a otros parece la esencia de su identificación como católica, aunque advierte que no es algo excluyente del catolicismo, ni siquiera de las tradiciones religiosas, ya que considera que en sus años de militancia política en el Partido Socialista también ha aprendido ideas similares.

Por otro lado, un segundo marco de representaciones enfatiza las prácticas y creencias de la tradición religiosa con la que se identifican. Para Cristina, católica de NSE medio/alto, «la oración es fundamental, más allá de la parte social, de la colaboración, de que tenés que dar». En efecto, aunque concurra a misa todas las semanas, para ella orar en su día a día es la práctica religiosa más significativa. Para Ivonne identificarse como miembro de la IJSUD significa, en primer lugar, «ser cristiana» y, luego, «que cada domingo vamos y renovamos los convenios [...] y tomamos la santa cena».

Quienes se identifican como creyentes sin religión o desafiados, tienden a pensar el «ser creyente» como un aspecto relacionado con el primer marco, el que enfatiza una perspectiva ética, mientras que el «ser religioso/a», categoría de la que se distancian, se asocia al segundo marco de representaciones.

---

5 La *Golden Rule* refiere al principio de tratar a los otros como uno desea ser tratado. En qué medida las representaciones señaladas remiten a la idea original, que es principalmente propuesta por autores/as anglosajones/as, resulta un tema relevante para profundizar a futuro. Desde una exploración inicial, algunas de las personas entrevistadas parecen enfatizar más el ayudar a otros, que la cuestión de tratar a otros como esperan ser tratadas. Quizás esta diferencia de énfasis se deba a que la estructura subyacente de valores sociales en contextos sudamericanos se orienta más hacia valores colectivistas, mientras que en contextos anglosajones se privilegian los individualistas. La preminencia histórica del catolicismo, y las particularidades de la tradición católica de la región, posiblemente puedan aportar también elementos explicativos.

Las identificaciones religiosas tampoco son unívocas en la medida en que pueden ser múltiples. No han aparecido casos en el estudio en Córdoba que se identifiquen con dos o más tradiciones religiosas, pero sí emergen situaciones donde algunas personas entrevistadas preferían no identificarse dado que no se sentían interpeladas por una u otra categoría, aunque (o, quizás, porque) sostenían creencias y prácticas religiosas diversas.

Como ha quedado ilustrado en algunas de las referencias precedentes, numerosas personas incorporan prácticas y creencias de variadas fuentes religiosas y espirituales en su vida cotidiana. A veces son prácticas circunstanciales; otras, son más constantes en el tiempo, y hasta en algunos casos se rutinizan. Olga concurreó algunas veces a la iglesia evangélica con su nuera y su nieta, a la vez que colecciona estampitas de santos, incluyendo los «no oficiales». Mora considera que la música, el dirigir o cantar en un coro, es una de las principales formas de expresión espiritual que posee como católica, en un sentido muy similar al que recupera Julieta, quien no se identifica con una religión de pertenencia y cree en las «energías». Lore se identifica como católica, invoca principalmente a los ángeles y a San Cipriano («para la apertura de caminos»), a la par que carga consigo diversos talismanes y realiza «trabajos» con velas, piedras y energías que le han dado buenos resultados. Por su parte, Gloria, quien afirma que no tiene religión, todas las mañanas escucha decretos espirituales a través de una *app* y medita, a la vez que con cierta regularidad escucha programas radiales sobre nuevas espiritualidades y realiza «quemaduras» para alejar a los malos espíritus o invocar a la Pachamama.

Lo expuesto hasta aquí no pretende afirmar que las identificaciones religiosas no sean importantes, sino, como señalara el antropólogo Alejandro Frigerio (2007), es necesario reconocer que no nos dicen demasiado de las creencias, de las prácticas, valores y actitudes que sostienen las personas. A su vez, tampoco debe entenderse que la congruencia religiosa no exista, sino que es mucho más difícil de hallar de lo que se piensa. Cuando se da, nos encontramos con personas que encarnan una ortodoxia religiosa, lo cual parece distanciarse de manera considerable de los matices y particularidades de quienes participaron del estudio en la ciudad de Córdoba.

## «DEBERÍA HACER ESTO, PERO...»: LA AUTONOMÍA PERSONAL COMO RETÓRICA

Frente a la generalización excesiva de que las personas viven su religión en consonancia con su identificación religiosa, es decir, que reproducen casi de manera automática creencias, valores, prácticas y posiciones de tradiciones o instituciones religiosas, se ha destacado la idea de que las personas somos agentes que intervenimos, cada vez más, de forma activa y creativa en nuestro mundo, incluyendo los asuntos religiosos.

«Yo elegí mi libertad», nos dice Olga en las páginas precedentes y, si bien su historia presenta particularidades, en su discurso aparecen con frecuencia nociones de «libertad», «elección», el «propio deseo», lo «personal», lo que cada uno «quiere», que constituyen señas habituales en la gran mayoría de las narrativas espirituales de las personas participantes del estudio. Eso que cada quien «quiere» o «desea» muchas veces excede o contradice lo que se «debe» hacer o creer según la religión objeto de identificación. A su vez, como en el caso de Olga, numerosas personas presentan diversos cuestionamientos a líderes y expertos religiosos tradicionales y a un modelo de vivir la religión que conciben en exceso jerárquico, regulado y controlado externamente, al menos en sus formas.

La reivindicación de una autonomía personal en cuestiones religiosas es una constante en las narrativas espirituales analizadas en Córdoba, y aparece de muy diversas maneras a lo largo de las entrevistas<sup>6</sup>. Como ya vimos, las personas nos cuentan que, en determinados momentos de sus vidas, decidieron cambiar de religión, de iglesia, empezar o dejar de participar en ceremonias comunitarias, seguir o abandonar su devoción por una figura religiosa, acercarse o alejarse a Dios. Nos cuentan también que, en muchas situaciones, han dejado libertad a sus descendencias para que tomen decisiones similares en sus vidas, y estos hijos e hijas manifiestan que han decidido apartarse de los modos en que creen y practican la religión las generaciones que las anteceden. Las personas también reivindican su autonomía al valorar de manera muy significativa las

6 También emerge con frecuencia en las narrativas de las personas entrevistadas en Montevideo y, algo menos, en Lima.

instancias en donde se da una conexión personal e íntima con Dios, dioses u otros seres o fuerzas extraordinarias. A veces la autonomía aparece como una forma de dar cuenta de las propias necesidades y deseos, incluso cuando estos conducen a la realización de rituales regulados externamente o a la intervención en espacios tradicionalmente religiosos: «Voy al templo porque me gusta»; «Cuando me confieso, me siento bien». Otras veces, la autonomía, asociada a ideas de autodescubrimiento, autoconsciencia, o autorrealización, parece un blanco móvil que persiguen a través de muy diversas prácticas, creencias y espacios de socialización religiosa y espiritual.

La autonomía personal, no obstante, es un concepto disputado en las ciencias sociales, y no existen acuerdos entre sus interpretaciones. Hay quienes plantean sospechas de que las personas dirijan o controlen efectivamente sus vidas, sea por la incidencia de fuerzas interiores (pulsiones inconscientes, información genética, etc.), sea por causas exteriores (normas sociales, posición social, etc.)

Los psicólogos Ryan y Deci (2000) consideran la autonomía como una de las necesidades psicológicas básicas de los seres humanos, que refiere al deseo por privilegiar la propia elección y sentirse impulsores de la propia vida. Junto con la competencia -el sentirnos eficaces-, y la relación con otros, estas necesidades ayudan a entender en qué medida nos sentimos motivados para hacer cosas por nosotros mismos, es decir, cómo y por qué se da la autodeterminación en las personas. La autodeterminación conduce al gozo, al interés y a la satisfacción, a una percepción de que las causas de lo que sucede corresponden a los propios deseos, acciones o disposiciones, y a una mayor sensación de que quien controla nuestras vidas somos nosotros mismos.

Además de necesidad psicológica, la autonomía personal también es un valor y una retórica social presente en contextos particulares. Como valor, la autonomía personal tiene una larga historia que atraviesa gran parte de la modernidad occidental desde la emergencia de un «yo» moderno (Taylor, 1996). Como retórica extendida al conjunto de la sociedad, en cambio, parece un fenómeno más reciente. El psicólogo Paul Wink y la socióloga Michelle Dillon, a partir de un estudio de larga duración que rastreó las actitudes, creencias y prácticas religiosas de un grupo de estadounidenses desde la década de 1930 hasta fines

del siglo pasado, pudieron advertir que, a lo largo de los años cincuenta y sesenta, las personas empezaron a narrar sus experiencias religiosas con un lenguaje que enfatizaba nociones de elección, autonomía y libertad personal. A su vez, por esa época los valores morales comienzan a perder sus argumentaciones teológicas en favor de ideas propias de la democratización de las sociedades (Wink & Dillon, 2007)

Aunque no existe un estudio longitudinal semejante en la región, diversos trabajos han señalado que la reivindicación de una religiosidad autónoma o autodeterminada está presente en las sociedades sudamericanas desde hace algunas décadas. Así, frente al «desapego institucional» de las personas creyentes, aparece el «cuentapropismo religioso» (Mallimaci, 2013; 2015). Ante la «revalorización de la autonomía personal», la emergencia de «creyentes a mi manera», y la reafirmación de tendencias anti-institucionales y el rechazo a las ortodoxias religiosas (Parker, 2016). En contextos donde la diversidad religiosa se torna cada vez más visible, emerge una mayor experimentación y fluidez en las prácticas, creencias y pertenencias de las personas (Fernandes, 2009).

Considerando que nuestro acercamiento a las experiencias religiosas de las personas se da a través de lo que ellas mismas cuentan o muestran, es difícil caracterizar en qué medida resultan «verdaderamente» autodeterminadas. No obstante, lo que sí podemos conocer es si la autonomía personal aparece en sus narrativas espirituales, es decir, cómo buscan construir un registro o narración de sus creencias, prácticas, valores y posiciones religiosas como «propias», «personales» o «autodirigidas» a partir de utilizar un lenguaje de autonomía.

Una retórica de autonomía personal aparece más claramente en los momentos en que, durante sus narraciones, las personas apelan a una conjunción adversativa, como el «pero», el «sin embargo», el «aunque». Expresiones como «debería hacer o creer *A*, *pero* creo o hago *B*» resultan habituales en las narrativas espirituales relevadas, y constituyen marcadores significativos donde las personas buscan situar su autonomía personal frente a lo que perciben como directivas externas, dogmas, mandatos o posiciones de tradiciones u organizaciones religiosas tradicionales. Estas conjunciones adversativas no siempre implican una total oposición, pero manifiestan una contradicción, una tensión,

al menos parcial, que las personas tratan de resolver recurriendo a un lenguaje de autonomía.

En Córdoba hemos identificado al menos cuatro tipos diferentes de marcadores de autonomía, o «peros», a saber:

1. Los «peros» que indican discrepancias de las personas con posiciones sociales o políticas de líderes o instituciones religiosas tradicionales. Dillon (2017) los asocia con la «autonomía interpretativa» y, en nuestro caso, es el «pero» más frecuente entre los participantes del estudio. Se trata del marcador más claramente adversativo, porque disputa la autoridad de líderes y jerarquías eclesíásticas para fijar una posición sobre varios temas en diversos ámbitos de la vida. Por ejemplo, Horacio, un médico que se define como católico, advierte que «[l]os católicos no te aceptan ningún tipo de aborto» pero él considera que «en algunos casos puede ser efectivo [...] hay cosas con la Iglesia que estoy de acuerdo y hay algunas cosas que estoy bastante en contra». Tatiana, practicante del budismo, tiene una posición similar: «sobre el tema del aborto, mi religión no está muy de acuerdo, *pero...*».

Son numerosas las posiciones adversativas en torno a temas de sexualidad y regulación familiar, origen o finalización de la vida. Estas discrepancias, según manifiestan varias personas, en algún momento las han motivado a reflexionar sobre la propia identificación religiosa, incluso empujándolas a procesos de desafiliación. Este es el caso de Selena, quien al momento del estudio se define como «de ninguna religión», y ya lleva varios años sin frecuentar la iglesia cristiana evangélica a la que concurre su familia porque:

[S]alir con amigos, así, salir a una fiesta, tampoco está permitido, no está bien visto. Y para mí no tiene nada de malo, para mí no. Bueno, otra de las cosas [...] que te dicen es que te tenés que casar si estás de novia y todo eso, porque si no estás en pecado, tampoco estoy de acuerdo. (Selena)

2. Los «peros» que se articulan a la propia identificación religiosa. Las expresiones más habituales incluyen conjunciones adversativas en los procesos de

autoidentificación con una religión. Como ya vimos, Olga se identificó como «católica *pero* no practicante, no soy de ir a misa, porque no creo en los curas». Leticia, de NSE medio/alto, se identifica como católica «porque sí... porque compartí las cosas de la Iglesia Católica, porque mis papás son católicos. *Pero* no significa que comparta todo», lo que promueve un marco de inserción periférica de su autoidentificación religiosa, el cual se expresa en su indiferencia hacia cualquier práctica religiosa. Jaime, por su parte, se define como «cristiano evangélico *pero* un poco alejado», porque según él «cristiano evangélico es el que va a la iglesia, pero yo no estoy yendo». Este «pero» parece un intento por explicitar, de manera sintética, los modos en que algunas personas inscriben su propia pertenencia religiosa. En algunos casos, además, se recurre a categorías *sui generis* para poder identificarse, como ser «anarco-religiosa» o «de religiosidad fluida».

3. Los «peros» que conciernen a las prácticas religiosas. Como podrá advertirse, son muchas las prácticas narradas que recuperan elementos de un lenguaje de autonomía y se describen en conexión con lo que se quiere o desea hacer. No obstante, en algunas entrevistas más que en otras se advierte un mayor énfasis en la búsqueda de autodeterminación en torno a alguna práctica religiosa o espiritual específica. Por ejemplo, entre católicos/as el rechazo a la confesión mediada por una autoridad o experto religioso es muy enfático, aunque esto no implique que las personas no se confiesen, ya que varios, como es el caso de Olga, señalan que lo hacen de manera «personal» y «directa» con Dios. También cuestionan la obligación de bautizar a niños/as pequeños/as, aunque muchos admiten que han bautizado a sus hijos recién nacidos por muy diversos motivos, los cuales la mayoría de las veces exceden los típicamente religiosos.

Juan Cruz, quien se identifica como judío, afirma:

Hay algo que se hace a los varones judíos que es el Brit Milah, que es, no quiero decir una bestialidad, la circuncisión. Eso, por ejemplo, digamos, te define como judío. Y yo no lo haría. Eso no deja de ser una imposición... Es alguien que ha decidido eso por uno, por el otro. Es bastante fuerte (Juan Cruz)

Como marcador adversativo, a veces también las personas cuestionan la calificación «religiosa» de alguna práctica que realizan en su día a día. Es el caso de Ana, autoidentificada como católica, quien practica yoga todos los días pero aclara que toma dicha práctica en un sentido corporal y no espiritual: «hago el ejercicio, *pero* no le doy la importancia que espiritualmente alguien que hace yoga sí le da».

4. Los últimos «peros» profundizan la autonomía interpretativa, aunque resitúan la mirada hacia otras creencias religiosas distintas a las promovidas por sus religiones de pertenencia. Ya hemos recorrido diversos ejemplos a lo largo de estas páginas: cristianos que creen en el *karma* o en la reencarnación, o católicos que son devotos de santos «no oficiales», como la Difunta Correa, San La Muerte o el Gauchito Gil. En algunos casos estas creencias de fuentes diversas no son problematizadas por las personas, ni se les presentan como incongruentes, pero en otros aparece con fuerza la disputa por la legitimación del propio creer. Por ejemplo, Marcela, quien se identifica como católica, defiende su creencia en San La Muerte, quien la eligió en sueños, «porque nunca te falla», a pesar de que «todos dicen que viene del diablo» o que «estoy loca». Noelia, una joven católica de NSE medio/alto, dice que cree en Dios «*pero* no es Dios del que me hablan en la Iglesia Católica», sino que lo concibe como un «todo, cada parte que tiene vida». Incluso señala: «le podés llamar 'energía' también».

## REFLEXIONES FINALES

En estas páginas hemos buscado resaltar que para comprender la religión vivida de las personas que participaron del estudio, a partir del análisis de las narrativas espirituales de participantes de Córdoba, es necesario correr los ojos de las ideas de sentido común que enfatizan la congruencia religiosa de las personas, y que subsumen la religiosidad a sus identificaciones religiosas. Resulta clave poder reconocer estos sesgos, ya que las identificaciones religiosas se dan en procesos que responden a diversas situaciones del contexto y, por ello, pueden cambiar, a la vez que difícilmente recurran a expresiones unívocas o reflejen una total congruencia con prácticas, creencias, valores y posiciones de las

personas respecto de las promovidas por instituciones religiosas tradicionales. No se trata de ideas del todo novedosas, es cierto, pero aún permean en los modos en que imaginamos y pensamos los aspectos religiosos, incluso entre las propias personas que participaron del estudio.

De allí que, con recurrencia, las personas den cuenta de situaciones de discrepancias con los mandatos, dogmas o posiciones de las instituciones religiosas de pertenencia, o manifiesten cuestionamientos hacia las acciones de líderes religiosos. Una manera en que estas discrepancias se presentan en las narrativas espirituales es a partir de invocar un lenguaje de autonomía personal. Lo podemos advertir, por ejemplo, en los usos de conjunciones adversativas, los «peros», en diversas direcciones: sea en relación con las prácticas, las propias creencias, las posiciones sociales y políticas de las instituciones y líderes religiosos o, incluso, en las propias identificaciones.

Además de una retórica particular, las reivindicaciones de autonomía personal pueden presentarse también como una necesidad psicológica y como valor social, aspectos que podrían orientar profundizaciones a futuro. A su vez, parecen depender de manera considerable de las concepciones que las propias personas tienen sobre lo que implica «religión». Si la idea de «religión» se asocia a las jerarquías eclesiásticas, los mandatos y dogmas, y una rutinización promovida externamente de las prácticas, la autonomía de la persona creyente resulta fuertemente problematizada. Si, en cambio, la concepción de «religión» que sostienen habilita la autodeterminación y enfatiza las prácticas personales, directas y autodirigidas de vinculación con Dios, dioses o la trascendencia como sus elementos más significativos, difícilmente la autonomía personal constituya un problema.

## LUCIANA

«DIOS, SI ME SACAS DE LAS ADICCIONES, YO TE VOY A SEGUIR  
TODOS LOS DÍAS DE MI VIDA»

*Véronique Lecaros*

Luciana es una mujer soltera de 42 años, empresaria y diseñadora de moda, de clase alta peruana. Hija de padre italiano y de madre cuzqueña, siempre vivió en Lima, salvo los cuatro años que duraron sus estudios de grado en administración de empresas en el Boston College, una universidad jesuita en los Estados Unidos. Tiene una hermana mayor casada y vive con su mamá viuda. Actualmente, pertenece a la Iglesia neopentecostal independiente Agua Viva.

Luciana nace en una familia católica practicante que mantiene con mucho fervor sus devociones. Su mamá sigue vistiendo el hábito del Señor de los Milagros en el mes de octubre, patrón de Lima, según la tradición de sus devotos más cercanos. Luciana estudió en un colegio privado de monjas alemanas. Haciendo el balance de su educación afirma: aunque «no leíamos la Biblia más que un versículo por semana los domingos», esta formación «me llevó a buscar a Dios». Considera que su infancia hasta los 15 años fue «muy feliz, como en Disney».

En aquel momento, fallece su papá y se aferra a su tío que asume el rol de jefe de familia. Después de sus estudios en Boston, regresa al Perú y asume el negocio familiar de restauración. Su tío se enferma de cáncer. Luciana, siguiendo la devoción maternal, «empieza a ir al Señor de los Milagros» y «se mejora» su tío. Al cabo de unos años, su tío fallece. Su hermana se casa.

Luciana siente entonces un «gran vacío en su vida» que intentó llenar con estimulantes y distracciones. También empieza a buscar a Dios activamente, tomando clases en la parroquia, yendo a misas, leyendo a Paulo Coelho: «no sentía el Espíritu».

Reta a Dios frente a la cruz: «te he buscado tantos años y de verdad, no creo ya, yo me estoy volviendo atea». Aunque «guardase una esperanza», afirma que «no lleg[a] a ser atea del todo [...] pero no quier[e] mucho a estas cosas religiosas porque no me da resultados».

«Yéndose por el mal camino, discotecas, tragos, enamorados, juerguearse... y después trabajar», según sus palabras, Luciana toma pastillas antidepresivas y desarrolla una adicción con el alcohol que la lleva a buscar finalmente la ayuda de Alcohólicos Anónimos.

Sin embargo, Luciana no logra cambiar su estilo de vida. Finalmente, una amiga la lleva a la Iglesia Cristiana de Camacho, una iglesia neopentecostal que, aparte del culto dominical, organiza reuniones semanales en un hotel de lujo en el barrio elegante de Miraflores. Allí, Luciana «hace la oración de entrega». Se siente entonces «contenta, en paz»: «primera vez que no necesito buscar la felicidad en la calle». Internamente, Luciana hace un pacto con Dios: «si me sacas de las adicciones en general, yo te voy a seguir todos los días de mi vida».

Las reacciones del entorno son ambivalentes. Por una parte, se percatan de un cambio positivo porque Luciana no sale en la noche y deja de tomar pastillas pero, por otro lado, no entienden lo que le está ocurriendo y la piensan «loca». Su mamá la lleva al psiquiatra que la encuentra «normal».

Luciana empieza a seguir con asiduidad los cultos. Durante tres años, frecuenta iglesias católicas y evangélicas, y estudia la Biblia. Aunque en este tiempo se siga considerando católica, los cambios en su estilo de vida se afianzan. A los 28 años, ya asumiendo la identidad evangélica pide el bautismo.

Luciana le consulta todo a Dios, ora, busca signos y respuestas en la Biblia y en los eventos del cotidiano. Cambia de profesión, estudia y se vuelve diseñadora de modas. Decide también dejar la Iglesia Cristiana de Camacho que ya no la satisface, pues encuentra que se trata de un grupo demasiado cerrado y desea abrirse al mundo evangélico en general. Entra en una fase de búsquedas, probando diversas iglesias, pero «no se siente bien» en ninguna.

Finalmente, le llegan dos signos que considera convincentes, un peluquero que le habla de la Iglesia Agua Viva, y su mamá que le invita a leer el pasaje de la samaritana en el evangelio de Juan (4), texto de donde proviene el nombre de la iglesia. Luciana se reubica entonces en Agua Viva, una mega iglesia de corte neopentecostal indepen-

diente (con 100 mil miembros en Lima). Allí, sube en la jerarquía. Llega a ser líder y a predicar la palabra, y pasa unos diez años en la iglesia.

A los 38 años, encuentra a un chileno con el cual se quiere casar. Este la pone frente a un ultimátum y la fuerza a escoger entre él y su iglesia. Luciana deja Agua Viva. Regresa esporádicamente a la Iglesia Católica pero allí «no siente nada». Luciana califica así estos momentos de noviazgo: «estaba en pecado con el chileno». El novio la deja, ruptura en torno al cual el tema eclesial jugó un rol importante. Luciana siente entonces alivio. Después de unos meses de reflexión y de intentos de buscar algún grupo de oración, Luciana vuelve a Agua Viva, lo que considera su verdadero lugar de pertenencia. En el momento de la entrevista, hacía ya un año que Luciana había regresado a esta iglesia y estaba buscando nuevamente su posición en ella.

A diario, ella mantiene un ritmo de oración constante, tanto por la mañana como por la noche, a partir de su devocional que considera su «manual de vida». Asiste al culto dominical y, en la semana a un grupo, de oración.

El recorrido religioso espiritual de Luciana es complejo, con varias e intensas búsquedas en épocas de crisis personal. Ella reinterpreta su historia de vida desde la perspectiva en la cual se ubica en el momento de la entrevista, es decir, Luciana como cristiana evangélica relee su vida a partir de los parámetros de la Iglesia Agua Viva, considerada como su punto último de llegada. Según un esquema usual en los relatos de conversión, ella tiende a desvalorizar su estancia en la Iglesia Católica y a oponerlo a la felicidad finalmente encontrada en el ámbito evangélico. Cabe destacar que sus criterios de discernimiento para actuar rigen a partir de hechos que considera signos, pasajes de la Biblia y principalmente sus emociones y sentimientos. El verbo «sentir» aparece de manera recurrente en los momentos de decisión.

## CAPÍTULO 2

### AFILIACIONES/DESAFILIACIONES Y CONVERSIONES/DECONVERSIONES RELIGIOSAS EN HABITANTES DE LIMA

Véronique Lecaros

Poco antes de fallecer, el sociólogo Peter Berger, en su última obra, *The Many Altars of Modernity* (2014), propuso a quienes estudiamos la religión abordar el tema del campo religioso desde un nuevo paradigma: la pluralización. Cabe recordar que Berger se caracterizó por su constante autocuestionamiento que lo llevó repetidamente a criticarse y a proponer nuevas teorías, de la secularización a la des-secularización, para finalmente llegar a la pluralización. El mundo, como lo reconoció Berger, no se dirige hacia menos religión sino hacia la coexistencia de varias religiones y, también, varias formas de practicar la misma religión. Como lo nota Berger: «la modernización implica una gran transformación en la condición del ser humano de la fatalidad a la elección» (2014: 5).

Lo que se entiende por «pluralidad religiosa» es un fenómeno relativamente nuevo en América Latina y en el Perú en particular (Romero, 2016). Hasta los años setenta, América Latina se creía uniformemente católica, pero desde entonces las iglesias cristianas evangélicas y los grupos que denominamos «para-cristianos» (Testigos de Jehová, mormones, adventistas) han crecido hasta representar un cuarto de la población. A la vez, en el seno de la Iglesia Católica,

las posibilidades de pertenecer a diversos movimientos laicales (Neocatecúmenos, Opus Dei, Sodalites, Renovación Carismática, entre muchos otros) se han multiplicado.

El campo religioso en el Perú se caracteriza por su dinamismo y su fluidez. No obstante, todavía, la inmensa mayoría de peruanos y peruanas se forman en el seno de la tradición católica. Según la encuesta del Pew Research Center (2014), 66% de los cristianos evangélicos peruanos provienen de canteras católicas, y las personas autoidentificadas como católicas, 75% de la población, provienen de familias católicas.

Casi todas las personas que hemos entrevistado en las diferentes ciudades que forman parte del estudio mencionan conocer de cerca a personas de otras confesiones. En algunos casos, inclusive, se tratan de su cónyuge, padres o hijos. En este entorno, casi todas las personas de la muestra han asistido alguna vez a cultos de otras confesiones, ya sea por obligación familiar, curiosidad o invitados por amistades. A diferencia de otras regiones del mundo, en Perú, Argentina y Uruguay, existe hoy libertad de culto y tolerancia mayoritaria hacia otras religiones: cada uno es libre de adherir al culto de su elección. Esto no implica, no obstante, que todas las religiones, cultos y devociones cuenten con la misma valoración social. En este entorno, con mayor diversidad de la oferta religiosa y mayor tolerancia, se abren múltiples alternativas de cambios religiosos para las personas.

Tradicionalmente, el cristianismo siguiendo la tradición judía ha desarrollado una teología de la conversión principalmente a partir del prototipo de la conversión de San Pablo. De conformidad con la etimología de las palabras empleadas, *metanoia* (del griego: «cambio de dirección»), *convertere* (latino: «voltar en otro sentido»), la conversión implica un cambio radical de cosmovisión, de ética y, por ende, de vida, lo cual se materializa en un abandono de un antiguo estilo de vida para abrazar otro que se supone radicalmente nuevo. Otrora, las conversiones (que se pensaban no tan frecuentes), en un contexto casi uniformemente católico, se limitaban a una intensificación de las devociones y a una renovación ética de la persona. Hoy, la transformación individual se vincula en general a un cambio de comunidad religiosa y al asumir una identificación diferente, dicho de otro modo, implica la afiliación a otra iglesia.

La conversión de San Pablo y de los demás apóstoles, según cuentan los Evangelios y lo ha mantenido la tradición, ocurrió repentina y definitivamente. Si bien es cierto, puede existir este tipo de conversión, psicólogos y sociólogos han mostrado que no es la norma. Muy por lo contrario, la conversión religiosa se trata de un proceso que conlleva cierto tiempo y que no es definitivo especialmente en nuestras sociedades «líquidas», según la reconocida expresión del sociólogo Zygmunt Bauman (2003), donde el individuo está llamado a afrontar cambios inesperados frente a una gran oferta de nuevas alternativas.

Las historias de vida recogidas nos permiten comprobar no solamente que las conversiones corresponden a un proceso más o menos largo, con marchas y retrocesos, sino también que no son definitivas y que pueden revertirse en una forma de deconversión que eventualmente implica una desafiliación. Además, nos permiten entender lo que significan estos procesos, cómo las personas los interpretan.

En el transcurso de sus vidas, muchas personas cambian de denominación, en función de las circunstancias que les toca afrontar; y, también varía su relación con las instituciones religiosas. Algunos fieles, especialmente pero no de forma exclusiva después de su conversión o adhesión, aplican estrictamente las normas de la nueva institución o del grupo; otros, en cambio, se alejan y expresan una mayor autonomía relativa sin cortar todo vínculo con la comunidad; otras personas nunca se han preocupado mucho por seguir las normas de la organización religiosa, las tratan como si fueran irrelevantes para su relación con Dios. Finalmente, algunas personas cortan toda relación con cualquier organización religiosa, pueden volverse ateas o simplemente negarse a toda forma de adhesión a una institución religiosa tradicional, aunque sigan siendo creyentes.

## DE UNA IGLESIA A LA OTRA O A NINGUNA: NOMADISMO EVANGÉLICO

Las iglesias evangélicas funcionan sobre las primicias de una adhesión voluntaria a la edad adulta y de una posible retirada del grupo, ya sea por expulsión decidida por la autoridad cuando los miembros no cumplen con las normas eclesiales, o bien porque ellos, *de motu proprio*, deciden abandonar su confesión.

En este entorno, la conversión/afiliación y deconversión/desafiliación tienen un sentido claro, y en algunas iglesias, los procesos son codificados. Cabe destacar que la mayoría de estas iglesias son de corte pentecostal o neopentecostal. Además, suelen -con matices- exigir de sus miembros una disciplina de vida relativamente estricta, al menos en el caso de Perú (Lecaros, 2016).

La historia de vida de Luciana es muy reveladora del funcionamiento del dinamismo religioso y de lo que los pastores evangélicos han denominado «nomadismo» para referirse a la dificultad de arraigar a miembros de sus propias iglesias. Una persona «nómada» es quien se traslada siempre de un lugar a otro, sin establecerse permanentemente en un solo lugar.

Se deben distinguir los cambios iniciales frecuentes en los primeros momentos del proceso de conversión al evangelismo de los cambios que ocurren posteriormente. En el primer escenario, las personas entrevistadas consideran a la postre estos cambios como «ensayos» en el marco de la búsqueda de un espacio donde crecer en la fe. Estos momentos corresponden también al proceso de conversión durante el cual la persona asimila paulatinamente la perspectiva evangélica y cambia progresivamente de estilo de vida. Luciana formada en la tradición católica e insatisfecha con los cleros (y consigo misma), primero frecuenta una iglesia evangélica donde afianza sus convicciones religiosas. Finalmente, la deja cuando encuentra un espacio que colma sus expectativas.

El segundo escenario corresponde a lo que las personas entrevistadas interpretan como una ruptura que viven a veces de manera muy traumática. Luciana experimenta el alejamiento de la Iglesia Agua Viva por presión de su novio como un hecho muy doloroso y considera la separación amorosa en parte como resultante de la tensión provocada por la desafiliación.

Luciana, después de apartarse de Agua Viva, regresa a su misma iglesia. Existen otras alternativas que acaban con un distanciamiento de la iglesia y una recomposición religiosa. Gracias al método escogido, podemos observar si algunos miembros de estas iglesias desarrollan una forma de autonomía. Para la mayoría de los pastores y líderes religiosos, la autonomía no tiene sentido porque su doctrina se fundamenta en una interpretación literal de la Biblia. Las normas que el fiel tiene la obligación de seguir para ser un buen cristiano se elaboran a partir de las Sagradas Escrituras. En esta perspectiva, no se con-

sidera como válida la posibilidad de interpretación personal en conciencia. Sin embargo, las historias de vida revelan que la obediencia no es tan estricta y que muchas personas evangélicas toman distancia. Viven su fe hasta cierto punto, solapadamente, a su manera.

La historia de vida de Moisés representa un recorrido complejo y ejemplifica cómo, aún en un entorno rígido, un evangélico muy fervoroso y de fuerte convicción puede asumir progresivamente una forma de autonomía. Moisés es un dentista de 38 años, casado, padre de familia, con tres hijos. Es de origen provinciano muy pobre. Se identifica como evangélico. La familia de origen de Moisés era evangélica, pero él estudió en colegio católico y a los 11 años se sintió católico. «Yo supuestamente era católico porque en esa época, iba a la iglesia, me persignaba [...] iba a las misas de gallos a las cinco de la mañana», afirma. «A los 11 años, definitivamente, decidí ya no ir a la iglesia evangélica, me pegué a la Iglesia Católica».

Sin embargo, Moisés nunca fue bautizado por el rito católico, para él no era una incongruencia porque «el colegio no se lo exigía». El caso de Moisés en aquel momento no es excepcional: a pesar de los esfuerzos del clero y de las parroquias, varios peruanos y peruanas se identifican como católicos/as y no están bautizados/as, es decir no son católicos para la iglesia. No se trata a menudo de autonomía como lo muestra el caso de Moisés sino de una mezcla de informalidad y de circunstancias.

En la universidad, Moisés se aleja de la religión por cuestionar la creación divina tal como está presentada en el Génesis: «Yo me había hecho prácticamente ateo, pero con esto del origen de la vida, de la explosión, del Big Bang, y todo lo demás y uno cree que realmente no eres producto de la creación de Dios», señala. Moisés considera esta posición como el producto de un argumento intelectual y no como una experiencia personal y emocionalmente asumida.

Después de una fuerte crisis matrimonial, Moisés «tiene un encuentro con Dios» y «empieza a sentir la ayuda de Dios de una forma sobrenatural». Empieza, como Luciana, por probar y visitar varias iglesias (dos años de diversos intentos). Se afianza finalmente en la Iglesia Evangélica Cristiana, de tipo pentecostal. En el momento de la entrevista tiene 11 años en ella. Moisés sigue a

rajatablas las costumbres evangélicas a pesar de las críticas de su entorno (su mujer no es evangélica): aparte de las prácticas religiosas, como leer la Biblia, no baila y no toma alcohol.

Su convicción religiosa permea toda su vida y orienta sus relaciones con los demás. Sin embargo, Moisés es de los que vive una forma de autonomía sin teorizarlo. Asiste al culto solamente una vez al mes: en un universo evangélico donde el congregar tiene valor de mandato, este hecho representa un distanciamiento. Moisés afirma que ha llegado a esta situación paulatinamente. Para él, hoy, su fe se expresa de otra manera, a través de sus quehaceres cotidianos. Eventualmente «predica» a sus pacientes, pero sobre todo no se aferra al cobro y no les pide adelanto. Además, se desplaza para curar personas pobres de manera gratuita en la selva.

El caso de Flor ejemplifica el proceso de conversión/afiliación seguido de desafiliación/deconversión que no acaba finalmente en abandono de la fe. Flor mantiene varias prácticas religiosas inspiradas de alguna tradición, pero libremente escogidas por ella y desconectadas de su significación eclesial e institucional. Flor nos fue presentada como afiliada a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, conocidos como «mormones». Sin embargo, los que la conocían como mormona, no sabían que había abandonado la denominación. En el momento de llenar el formulario de datos personales, refirió que tiene una religión «independiente». Esta expresión es calcada sobre la fórmula «trabajo independiente»; de hecho, se adscribe en el formulario como trabajadora «independiente, por cuenta propia». En esta situación, se ubican muchas personas de zonas empobrecidas de Lima.

De origen católica, se convierte con toda su familia a la religión mormona y permanece en ella cinco o seis años. Deja esta religión por desilusión cuando tiene problemas con su esposo, quien en la época mantenía una relación extra-matrimonial. Flor considera que no recibe el apoyo que esperaba de los líderes de la comunidad religiosa en esta situación de crisis. El proceso de desafiliación representa entonces una ruptura traumática.

Su relación con el catolicismo es compleja e ilustra bien la manera en la cual las devociones pueden desarrollarse de manera autónoma sin implicar una adhesión a la doctrina y a la práctica de los sacramentos. Flor ha mantenido a lo

largo de su vida una gran devoción a la Virgen de la Puerta, patrona de Trujillo, gracias a su abuela que la llevaba en peregrinación y le fomentó la devoción. Siempre tiene una foto de la imagen en su mesa de noche. A la pregunta sobre lo que pasó con esta devoción en su tiempo de mormona, responde que los líderes «no entraban en mi dormitorio». Sin embargo, al dejar de identificarse como mormona, a pesar de tener contactos con curas, de participar en varias actividades (incluida una peregrinación a México) y de mantener su devoción a la Virgen de la Puerta, no vuelve a identificarse como católica. Desde este punto de vista, Flor ha asimilado las categorías evangélicas y mormonas sobre la pertenencia institucional. Siente que se comunica constantemente con Dios en su quehacer cotidiano y para mantener esta relación esencial para ella no necesita sentirse parte o afiliarse a ninguna iglesia.

### CONVERSIÓN INTRA-ECLESIAL: DE UN CATOLICISMO AL OTRO

Un amplio segmento de la población católica limeña considera importante, como antes, el seguir una tradición ya sea familiar o comunitaria. En esta categoría, entre otros, se ubican los «católicos culturales», según la terminología del antropólogo Manuel Marzal (2002): estos cristianos siguen las devociones preferidas por sus padres añadiendo eventualmente las suyas y mantienen en el transcurso de su vida una cierta estabilidad, aunque haya momentos de más intensidad o de más implicación religiosa. Por ejemplo, Pancho, abogado, 60 años, hereda de su madre la devoción a San Judas Tadeo y la sigue sin desfallecer. Además, Pancho asiste a misa semanalmente.

Muchas de estas personas católicas no mantienen relaciones cercanas con el clero y con la institución en general, como tradicionalmente es el caso en el ámbito peruano. Como lo ha mostrado Marzal (2002), por causa de las carencias institucionales, en particular la falta de sacerdotes, no se fomentó en el Perú la costumbre de una práctica de sacramentos regular. Estos católicos no consideran que su relación con Dios pasa por obedecer a normas eclesiales ni tampoco por la mediación del clero. Rafael, un chofer de taxi de 42 años, va a misa cuando su esposa lo «obliga, la verdad», pero afirma comunicarse siempre con Dios y «conversar con Él (Dios), como si de repente estuviera conversando

con usted». Repite varias veces durante la entrevista: «creo mucho en Dios». Rafael es un fervoroso católico al margen de la institución. En este caso, afiliación y desafiación no tienen mucho sentido. Para estos fieles, la conversión al evangelismo implica principalmente una ruptura con la tradición y accesorariamente con la institución eclesial, la cual juega un papel casi irrelevante en su relación con Dios.

Aparte de la conversión al evangelismo, existen otros casos de abandono del catolicismo: las personas ateas y agnósticas. En Lima, son personas mayormente formadas en la tradición cultural católica que rompen totalmente con ella para volverse ateas. No hemos entrevistado a personas educadas en la fe evangélica que se hayan vuelto ateas, lo cual obviamente no significa que no existan. Según las encuestas (Pew Research Center, 2014; World Value Survey, 2012) y los censos nacionales, el ateísmo es un fenómeno marginal en Perú, que se corresponde con apenas al 2% de la población.

Aunque nuestra perspectiva cualitativa no permita generalización sobre el tema, los seis ateos de nuestra muestra provienen de familias creyentes y han tenido algún tipo de formación religiosa. En algún momento de sus vidas han llegado a la convicción íntima de la ausencia de Dios, incluso a veces se refieren a una experiencia muy precisa de toma de conciencia. El asumir esta posición los lleva a oponerse a su entorno familiar y a desarrollar gran parte de su vida en contraposición a ellos. Todos ellos consideran la religión como un «fastidio», un «sin sentido», palabras que con matices retoman de un testimonio al otro.

Estas situaciones previamente descritas no constituyen *per se* un cambio. Siempre ha habido católicos de estilo devocional y ateos en oposición con su entorno. Quizá hoy la novedad en Perú es que las personas ateas se atrean a asumir sus convicciones sin temor frente a otras. De hecho, el ateísmo solía ser muy mal visto (lo es todavía hasta cierto punto) porque se asociaba la ausencia de creencia con un estilo de vida licencioso. La lógica «Si no hay infierno, no hay castigo, entonces, aprovechemos al máximo de esta vida» permea aún la realidad peruana.

En cambio, un fenómeno que ha tomado cierta amplitud, y en esto reside la novedad, corresponde a la adhesión de algunos católicos a movimientos intra-eclesiales que implican y exigen un cambio de estilo de vida. En las últi-

mas décadas, estos movimientos parecen haberse intensificado al interior del catolicismo, e incluyen a grupos muy diversos como Camino Neocatecumenal, Focolares, Opus Dei, Legionarios de Cristo, y los movimientos de Renovación Carismática Católica, entre muchos otros. El proceso de adhesión a estos movimientos implica etapas sucesivas similares a las que se observan en el medio evangélico. Los aspirantes a miembros pasan en general por una fase inicial de frecuentación del grupo. Sigue una adhesión que implica la incorporación de las normas del grupo en sus vidas. Finalmente, algunas personas dejan el movimiento, lo cual implica un cambio de estilo de vida, y a veces un retorno al estilo o situación anterior. A menudo, se mantiene la fe en Dios y la identificación a la Iglesia Católica. Algunas desarrollan una reflexión que las lleva a una forma de autonomía. Aunque las personas entrevistadas y los movimientos no hagan uso de este vocabulario, estas situaciones podrían ser calificadas de conversión/afiliación y deconversión/desafiliación, en un sentido restringido del término, porque involucra solamente la relación al movimiento.

Cabe recordar que, desde un punto de vista teológico, para la Iglesia Católica el sacramento de bautismo, en general todavía solicitado por los padres para sus hijos menores, representa la «puerta de entrada» para la incorporación en la comunidad eclesial, según la expresión del Derecho Canónico. La Iglesia Católica lo considera como indeleble. Por este motivo, la desafiliación de la institución no está contemplada en el ámbito católico y no tiene sentido desde esta perspectiva canónica.

Eduardo, un estudiante de 20 años, proviene de un entorno católico poco practicante que mantiene sin embargo una devoción tradicional a San Antonio, festejado en familia el 13 de junio. En la secundaria, Eduardo conoce al movimiento Sodalite (Movimiento de Vida Cristiana) cuyos líderes lo preparan para el sacramento de la confirmación. La adhesión al movimiento implica un cambio profundo en la vida de Eduardo: se aferra a una práctica rigurosa de los sacramentos, frecuenta de manera asidua el grupo (va «todas las semanas para acercarme más a Dios») y sigue las normas del movimiento (en referencia a evitar el pecado, «seguíamos las reglas», señala). Su familia no lo entiende y lo considera un «marciano». Eduardo llega a ser líder de jóvenes, animador de confirmación. Al entrar en la universidad, se separa del movimiento. Sin

embargo, este proceso no implica una forma de autonomía interpretativa porque se juzga aplicándose términos peyorativos en uso entre los sodalites. Se identifica como un «echado», expresión consagrada por los sodalites. Eduardo considera que se ha vuelto un «católico *light*» (no asiste sino excepcionalmente a misa), por «problemas de lujuria». Varias veces en la entrevista, asocia su estado actual a la «vergüenza».

Otra entrevistada siguió un recorrido parecido, pero llegó a una situación de separación del grupo y de cierta autonomía de manera mucho más apacible. María Guadalupe, una estudiante de 20 años, proveniente de una familia «católica de nombre», participó del movimiento Avanzada Católica y mantiene, aun después de alejarse del grupo, práctica sacramental y de oración, así como cierta adhesión a las normas eclesiales. Comenta: «ser congruente con la vida y las reglas tan estrictas de la Iglesia Católica es complicado». María Guadalupe mantiene una fe personal viva. Pide a Dios «mantenerla» en Él y precisa la naturaleza de la relación, buscando la expresión adecuada: «Siento más que fuera una conversación, o sea una conversación literal o auditiva; sino que es como una mezcla de energías, ¿no?... entonces es como... siento la, esta conexión» (María Guadalupe).

El recorrido de María Guadalupe se parece al de Moisés. Después de una adhesión muy estricta a su grupo, toma distancia y reflexiona sobre el sentido personal a dar a su fe.

## CONVERSIÓN INTRA-RELIGIOSA EN OTRAS RELIGIONES: EL CASO JUDÍO

Más allá del cristianismo (o denominaciones afines como mormones, adventistas y testigos de Jehová), semejante recorrido ocurre en otras religiones y conforma una afiliación intra-religiosa con características variables. Grupos de personas vinculadas a tradiciones religiosas culturalmente heredadas se adhieren por decisión personal a corrientes que demandan a sus miembros un cambio de estilo de vida y una disciplina rigurosa. Entre nuestros entrevistados, figura Arie, peruano judío de 45 años. Proviene de una familia «no muy practicante», culturalmente vinculada a Europa Central. Tras su matrimonio,

deciden con su esposa ser «consistentes» y «cumplir con las normas religiosas», volviéndose así un judío ortodoxo.

Hoy, Arie es certificador oficial *cácher* (*kosher*) para la pequeña comunidad judía peruana. En la entrevista, Arie cuenta cómo progresivamente su esposa y él fueron cambiando su estilo de vida, adecuando su casa a las exigencias *kosher*. En las celebraciones del Sabbat, Arie se ve obligado a marcar distancia con su familia de origen que no practica con la misma rigurosidad que él. Les pide, por ejemplo, no llevar sus celulares para la comida de celebración del viernes. El recorrido de Arie por la ortodoxia judía pone en relieve la importancia del factor tiempo y el progresivo cambio de estilo de vida. Después de una decisión personal y concertada con su pareja (vivir las exigencias del judaísmo ortodoxo puede solamente hacerse en familia), Arie llega a reorientar totalmente su vida en conformidad con los mandatos judíos al punto de no poder comer en un restaurante con amigos en un país como el Perú, porque no tiene un solo establecimiento *kosher* certificado.

## PLURALIZACIÓN *SUI GENERIS*

Esta breve presentación de algunos casos peruanos nos conduce a reflexionar sobre el sentido del paradigma de pluralización tal como lo consideró necesario Berger. La pluralización religiosa latinoamericana es *sui generis*. Ciertamente, a diferencia de otras latitudes, la pluralización en nuestro continente se desarrolla mayormente en un ámbito cristiano.

Sin embargo, más allá de las posibilidades de elección, existen diferencias fundamentales. En Europa, y en cierta medida en otras regiones, la pluralización, como lo expresa el filósofo cristiano Gianni Vattimo (1996), se desarrolla en un horizonte de «fe débil». La Babel posmoderna de las creencias no implica convicciones profundas salvo algunos grupos aislados de fundamentalistas, que constituyen grupos minoritarios. En cambio, en Perú, la *babelización* ocurre en un trasfondo de universo «encantado» (Morello, Romero, Rabbia & Da Costa, 2017) donde la fe es la norma y Dios no necesita ser encontrado para comprobarse su existencia. En este horizonte, los procesos de conversión y de-conversión, salvo para la pequeña minoría atea, no alteran substancialmente la

fe personal, pero afectan el estilo de vida, las prácticas religiosas, las relaciones comunitarias y las redes sociales de las personas.

PAULA

«DESCUBRÍ ALGO ESPIRITUAL QUE TENÍA DORMIDO»

Néstor Da Costa

Paula es una montevideana de 27 años de clase media quien trabaja como administrativa en una dependencia de una institución educativa estatal. Al momento de ser entrevistada no tenía pareja, habiéndola tenido con anterioridad. Se define a sí misma como una persona espiritual pero no religiosa. Sostiene una clara diferenciación entre lo que implica ser una persona religiosa y una espiritual. Afirma que una persona religiosa es la que está encasillada bajo una institución o el estandarte de alguna religión. Alguien espiritual, en cambio, puede ser religioso y también no religioso pero que esté abocado a las cosas que no se ven, practicando meditación o haciendo cosas buenas, pero sin el estandarte de una religión.

Desde los tres años asistió a un colegio católico donde completó también primaria y secundaria. Su madre y su tío también fueron a ese colegio. Sus padres no la bautizaron de bebé porque querían dejar que ella decidiera al respecto, lo que hizo a los siete años influida por el entorno (familia, compañeros, colegio), según entiende ahora. Lo mismo le sucedió con la comunión, que decidió tomar en 5° de escuela. Manifiesta que en ambos casos no tenía real consciencia de lo que significaban ambos ritos, dada su edad, y hoy en día le parecen asuntos banales. Si tuviera hijos no sabe si los impulsaría a bautizarse o tomar la comunión y cree que les enseñaría otras cosas que tienen valor en su realidad actual como es la espiritualidad sin vincularla a ninguna religión.

En su entorno familiar su abuela le hablaba de Dios, aunque no recuerda haberla visto concurrir a misa. Su madre también era creyente católica y a veces iba a misa con ella. Después de que su madrina se suicidó, Paula y su madre se reunían a rezar el

rosario en la fecha de su cumpleaños. Por el lado de la familia de su padre, afirma que creen en Dios, pero no practican.

No está de acuerdo con que la gente desarrolle su fe en base a una religión o a una doctrina determinada, aunque valora como importante su participación en el catecismo escolar. Entiende que ello lleva a las personas a que después puedan elegir en lo que quieran creer, así como si quieren desarrollar su parte espiritual:

Sea cual sea la religión, siempre que te enseñe valores buenos, supongo que está bien que te deje la posibilidad después de abrir vos tu abanico de caminos en lo que querés creer y no te diga nadie que hay que creer en esto y si no es en esto, mal.

De su paso por el colegio también recuerda positivamente los grupos de voluntariado con niños en barrios carenciados, en merenderos y otras actividades.

Al salir del colegio secundario descubrió «una parte espiritual que tenía dormida» y, sin asociarla a ninguna religión, empezó a creer en las «energías», identificando una presencia divina o supra-humana, aunque sin ponerle nombre, y recuperando elementos que provienen de diversas propuestas. En su vida trata de hacer siempre las cosas que están bien porque cree que lo que uno da, vuelve.

Si bien no se identifica con ninguna comunidad religiosa o iglesia, puede sentirse más cercana de unas religiones que de otras, aunque no lo hace al 100% con ninguna. Recupera de cada una lo que va entendiendo útil y lo que le gusta. Toma más elementos procedentes del budismo y las religiones orientales que practican la meditación, mientras que a las demás religiones no le encuentra muchos aspectos positivos que le sirvan para la vida diaria, más que ayudar al otro.

Dice que no tiene prácticas rituales, aunque todos los días agradece por algo, desde la existencia hasta lo lindo que está el día. Entiende que agradecer se multiplica y regresa. No hay un espacio exclusivo donde hacerlo y lo hace en cualquier lugar y momento del día. Por las noches pone audios y videos de personas dedicadas a la autoayuda y trata de reconocer en uno las virtudes y su propia autovaloración. Siente que eso la ayuda en la experiencia diaria a tomar decisiones.

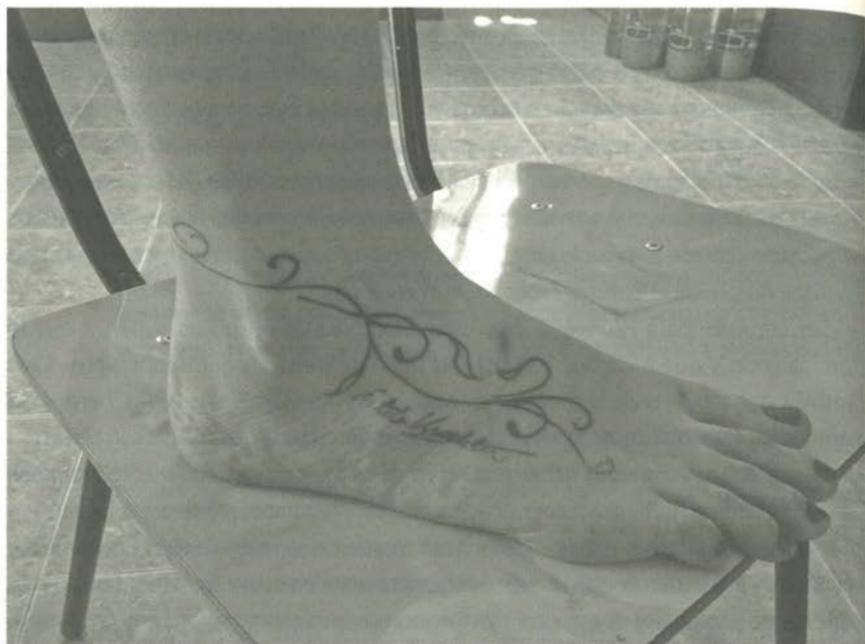
Paula adhiere a la creencia en una energía universal, en que todo se transforma. Cree que Dios es algo completamente opuesto a la personalización que hacen la gran mayoría de las religiones, que no es Jesús, ni otras personas o animales. Entiende

que es todo lo que nos rodea, el universo en sí, todo. Paula afirma que ha tratado de ponerse en contacto con ese «algo superior», sobre todo cuando agradece y cuando necesita. Siente que ese dios la escucha, y entiende que la actitud de agradecer todos los días la lleva a ver que la «creación» está en todos lados, desde un árbol hasta la respiración cotidiana, así como contribuye a ver pistas cotidianas en las cosas pequeñas de todos los días, que además le hacen presente a su madre fallecida. También se ha enojado con ese algo superior, en especial cuando se dan situaciones de injusticia a las que no puede encontrar explicación energética.

Ser creyente para Paula es buscar una explicación a un poder superior que lo domina todo y que hace que las cosas sucedan de cierta manera «por algo». Cree también que después de la muerte hay otras vidas que pueden ser en la Tierra o en algún otro plano espiritual dependiendo de la evolución de cada alma.

Luego del fallecimiento de su madre, Paula se realizó un tatuaje en el empeine de un pie con su nombre junto a una enredadera para hacer referencia a las raíces y a los orígenes, así como para evocarla cotidianamente a través de algo «palpable» y «cercano». Ella entiende que lo que se elige para tener en la piel toda la vida es lo más importante y lo que se va a querer siempre con certeza absoluta.

Para transmitir sus valores, creencias y tradición espiritual entiende que lo mejor es promover las buenas acciones. Hoy, se enfoca más en estar bien ella, fijarse en sí misma y al estar bien ella poder dar algo a los demás. Señala que, si no ha aprendido a valorarse a sí misma, el universo le va a poner pruebas necesarias para que descubra lo que vino a aprender en esta vida.



### CAPÍTULO 3

## CREYENTES SIN RELIGIÓN Y ATEOS EN EL LAICO URUGUAY

*Néstor Da Costa*

Un segmento creciente de la población latinoamericana se define a sí misma como personas sin religión o sin religión de pertenencia. Dentro de ese segmento encontramos dos grandes grupos: por un lado, aquellos que se definen como no creyentes en Dios, los «ateos», y, por otro, quienes se definen como creyentes, pero sin que esa creencia se exprese a través de una institución religiosa, los «creyentes no afiliados» o «creyentes sin iglesia».

En América Latina el total de las personas que no se identifican con una religión se ubica en el 8% de la población. Ese porcentaje, aunque no muy alto, muestra diferencias por países, siendo Uruguay donde se encuentran los valores ampliamente más altos llegando a un 37%, los cuales se descomponen de la siguiente manera: 24% de creyentes sin religión, 10% de ateos y 3% de agnósticos. Esto contrasta con las realidades de otros países como Perú, por ejemplo, donde se limitan al 4% del total de la población. En la tabla 1 puede apreciarse la distribución de creencias y de autoidentificación religiosa en los tres países del estudio.

**Tabla 2. Porcentaje de creencia en Dios y distribución de la población de Uruguay, Argentina y Perú según autoidentificación religiosa**

	Autoidentificación religiosa						
	<i>Creencia en Dios</i>	<i>Católicos</i>	<i>Protestantes</i>	<i>Otras religiones</i>	<i>Sin religión particular</i>	<i>Ateos</i>	<i>Agnósticos</i>
Uruguay	81	42	15	6	24	10	3
Argentina	93	71	15	3	6	4	1
Perú	98	76	17	3	3	1	0

Fuente: en base a Pew Forum 2014. Nota: Números expresados en porcentajes.

Usualmente se ha prestado más atención a quienes se definen dentro de tradiciones religiosas pero la aparición de un número creciente de personas sin identificación religiosa va en ascenso en el continente por lo que se hace necesario atender a quienes integran dichos grupos.

La tradición de laicidad uruguaya, muy deudora del modelo francés, en donde Iglesia y Estado están constitucional y realmente separados hace prácticamente un siglo, así como la cultura secular y laica del país, pautan condiciones culturales distintas a las del resto de la región en orden al lugar que ocupa lo religioso en la sociedad uruguaya. El modelo de laicidad local implicó un claro apartamiento de lo religioso, no solo de la esfera estatal sino también de la pública, habiendo sido desplazado hacia la esfera de lo privado, íntimo (Caetano, 2013; Da Costa, 2011; Guigou, 2003). Es en ese marco cultural en que se encuentra una mayor expresión porcentual de los «creyentes no afiliados» en América Latina.

A lo largo de nuestras entrevistas, en los creyentes no afiliados surge como muy relevante la importancia que se le otorga a la búsqueda de un camino espiritual propio, de respuestas no encasilladas o predefinidas por instituciones religiosas tradicionales o grupos religiosos; a la vez que distinguen con claridad «espiritualidad» de «religión», aun cuando se expresan distintas acepciones de ambos términos.

En sus búsquedas toman elementos provenientes de diversas tradiciones religiosas o espirituales. Varios coinciden en que las propuestas religiosas institucionales, procedentes fundamentalmente de Occidente, se centran más en promover sus propias convicciones, reglas o preceptos, no preocupándose por promover el encuentro con «uno mismo», con su interioridad, y desde allí el encuentro con la trascendencia, el sentido, la paz.

Visualizan la espiritualidad como una experiencia vivida, personal, y no como algo vinculado a la pertenencia a grupos o instituciones religiosas o adopción de credos predefinidos. Esto aparece como un claro elemento diferencial entre creyentes inscriptos en tradiciones religiosas institucionalizadas y las personas creyentes sin afiliación institucional.

Paula, de quien presentáramos su historia de vida en páginas precedentes, es un claro ejemplo de algunas de estas características. Como se puede apreciar, da una gran importancia a la búsqueda espiritual propia por sobre todas las cosas y con distancia de las instituciones religiosas, a la vez que tiene una mirada crítica hacia quienes son religiosos: «Si pienso en una persona religiosa pienso en una persona encasillada bajo una institución o bajo el estandarte de alguna religión».

## ESPIRITUALIDAD Y RELIGIÓN

Se puede decir que la forma en que entienden la espiritualidad y la religión es de primordial importancia, ya que el énfasis puesto en la vivencia de la espiritualidad es definitorio de este grupo de personas. Hacen una clara distinción de los dos términos y, aun no expresando significados unívocos para el término «espiritualidad», reflejan caracterizaciones emparentadas, como también son muy cercanas las visiones de lo que es la religión para ellos. Julio, por ejemplo, lo expresa de la siguiente forma:

Son dos cosas completamente distintas, una cosa es la espiritualidad y otra la religiosidad, más allá de que tienen puntos en común... Una persona religiosa la veo, quizás, como más cerrada y una persona espiritual es una persona que puede.... Una persona religiosa puede ser espiritual también,

pero no todas las personas espirituales son religiosas. Yo lo defino así, no me digas cuáles son los elementos de uno o de otro. Pero una persona espiritual tiene un corazón y una mente mucho más abierta que una persona religiosa. (Julio)

Marisa, no afiliada de nivel socioeconómico (NSE) medio, por su parte, afirma:

Espiritual es cualquier persona que alimente su espíritu con alguna cosa. Oler el perfume de una rosa, contemplar la belleza de un atardecer es algo muy espiritual. [...] La espiritualidad es otra cosa; se alimenta de cosas intangibles y que reconoce una esencia divina en todas las cosas. La religión es un religare en el tema de cada persona con un núcleo que adhiere a lo mismo. (Marisa.)

En tanto que Noelia, también no afiliada de NSE medio, lo expresa así:

Yo si miro, una persona religiosa yo lo asocio a institución. Lo asocio a una manada de gente siguiendo a uno que predica algo que no sabe quién se lo inculcó, pero tá. Lo asocio a una manipulación. [...] A la persona religiosa lo asocio como manipulada. No lo veo como algo muy bueno en realidad. (Noelia.)

Lo espiritual es entendido como un espacio liberado de reglas institucionales. En cierta forma lo visualizan por contraposición con lo religioso. Cabe la pregunta acerca de si existe una identificación entre espiritualidad e interioridad, pregunta que será necesario explorar en futuros trabajos.

## LA REIVINDICACIÓN DE LA AUTONOMÍA PERSONAL

Como elemento central de su definición espiritualidad encontramos la reivindicación de poder conformar un universo propio de creencias con to-

tal autonomía en relación con las instituciones religiosas<sup>7</sup>. Son los individuos quienes deciden qué necesitan en su vida personal y también en sus búsquedas espirituales. Esta reivindicación de la autonomía personal no se restringe a los creyentes no afiliados, también aparece con centralidad en los creyentes afiliados ya que todos (creyentes afiliados, no afiliados y ateos) reivindican tomar las decisiones en virtud de sus opciones (no)religiosas y/o espirituales con autonomía (Da Costa, Pereira & Brusoni, 2018).

De alguna manera son comportamientos propios de esta época de la humanidad, al menos en Occidente y su área de influencia, si consideramos que lo que se espera del prototipo de ser humano de la modernidad tardía es que sea un sujeto autónomo. Como lo expresara el sociólogo Beck (2001), el personaje central de nuestro tiempo es la persona capaz de escoger, decidir y creer que puede ser autor de su propia vida, creador de su identidad individual. Manuel lo formula así:

A mí me gusta... fomentar mi espiritualidad de una manera más libre, ¿no? O sea, cuando lo necesito, en el momento que lo necesito y como yo quiera, no como me lo impongan. (Manuel)

## BÚSQUEDAS ESPIRITUALES

¿En qué consisten las búsquedas espirituales de los no afiliados? ¿Qué las caracteriza? La respuesta a estas preguntas no es unívoca, sino que abarca un amplio abanico de posibilidades. Se encuentra un vasto espacio de experimentación de nuevos rumbos, nuevas propuestas, incorporando elementos de diversos orígenes y tradiciones, lo que para algunos autores es también propio del momento histórico que nos toca vivir, caracterizado como un tiempo donde se produce un «giro subjetivo de la cultura moderna» (Glendining & Bruce, 2006).

<sup>7</sup> Algunos aspectos referidos a las formas en que se expresa la autonomía religiosa de las personas fueron desarrollados en el capítulo 1 del presente volumen.

Un conjunto amplio y diverso de términos emergen en el diálogo con ellos como, por ejemplo: autoayuda, budismo, *chakras*, Dios, el universo, energía, florales de Bach, florales de California, meditación, regresiones de Bryan Weiss, *reiki*, taoísmo, yoga, etc. Así lo experimenta Paula, no afiliada de NSE medio:

Atribuimos las vivencias a lo que el universo nos quiera enseñar. Practicamos lo del agradecer para un buen fluir de la energía, para seguir atrayendo y generando cosas buenas. [...] Sin asociarla a ninguna religión empecé a creer en el tema de las energías, y en todo lo que las vuelve, que todo se transforma, como creyendo en una presencia divina pero sin ponerle un nombre ni nada, ni asociarlo a ninguna rama, sino que más bien una mezcla de todas que vendría a ser lo mismo pero con distintos nombres. Ahora quedé en eso, en el mundo espiritual. No lo bautizo con el nombre de nada y tratar de hacer siempre las cosas que están bien porque creo que va a volver lo que uno da. (Paula)

Las búsquedas que hoy se denominan de las espiritualidades de la Nueva Era (o *New Age*, en inglés) se encuentran muy presentes entre los integrantes de este grupo, así como la conjugación de elementos que provienen de propuestas diversas y diferentes que son combinados e interpretados por las personas, no de manera acrítica, sino luego de procesos de reflexión personal y de búsqueda y experimentación en primera persona con los recursos que cada uno dispone. La interioridad es un asunto clave. Vivir en equilibrio, en paz, en calma consigo mismo y con los demás tiene mucho peso en sus búsquedas.

Otro aspecto emergente con claridad en las entrevistas es el carácter móvil de las definiciones de los «no afiliados». El conocimiento cotidiano y también el científico muchas veces tiende a pensar las identidades y definiciones religiosas de las personas como algo estable, casi estático. Uno se define de determinada manera en un momento dado de su vida y se tiende a pensar en esa definición como si fuera para toda la vida, o como si permitiera explicar una gran cantidad de vivencias, imaginarios, creencias o posiciones de los sujetos. Sin embargo, a lo largo de la investigación fue apareciendo como constante la movilidad de las autoidentificaciones.

En sus historias de vida aparecen con claridad diversos derroteros y búsquedas a lo largo de su periplo vital. Nadie ha permanecido anclado, todos se han movido y lo continúan haciendo. También a lo largo del proceso investigativo y las distintas etapas y momentos de las dos entrevistas, se pudo apreciar dicha movilidad. Incluso el propio proceso reflexivo que genera poder dialogar sobre estos aspectos con otra persona extraña y no cuestionadora, como es el caso de los entrevistadores en esta investigación, hizo que, en algunos casos, comenzáramos la entrevista con personas que se definían religiosamente de una manera y al culminar la segunda sesión se replantearan su autodefinición.

### LAS RELIGIONES INSTITUCIONALIZADAS

Variadas son también las experiencias y posturas acerca de lo vivido en algunas instituciones religiosas tradicionales y/o su valoración en la sociedad. Se pueden identificar cuatro tipos de posturas al respecto. Por un lado, personas que fueron educadas en entornos religiosos tradicionales caracterizados por inculcar el miedo al pecado, que han tenido que lidiar con eso a lo largo de su vida, tratando de «sacarme años de culpa que me metieron en la catequesis», como lo expresa Julio.

También aparecen posturas claramente anticlericales, como la de Roberto, que se define a sí mismo como: «Yo soy muy anticlerical» y entiende que la Iglesia Católica «nos ha estado *cagando* (sic) la vida. Las misiones, la inquisición, todo mal. Piden perdón de vez en cuando y siguen. Ahora la pederastia». También expresa que «Jesús es un personaje que me gusta porque soy Occidental y fui educado en eso. ¿Qué crítica podés tener a Jesús? Muy poca».

Una tercera postura es aquella donde se reivindica la existencia y el valor de las búsquedas religiosas de variado tipo, incluyendo a las instituciones religiosas. Irene lo refiere de la siguiente manera:

Es una alerta de que nos puede pasar aparte con cualquier lugar donde pongamos nuestra fe. Ese es el tema de estar despiertos y cuidar la libertad del espíritu que busca la verdad. Es una debilidad producto de la vulnerabilidad humana que nos vamos a querer aferrar siempre a algo, y eso capaz

que hace negar otras cosas y esas otras cosas pueden ser muy válidas y muy enriquecedoras y a veces si nos encerramos nos privamos de eso, sobre todo lo peor de eso es la guerra, el enfrentamiento, el negar al otro, el negar la verdad del otro, eso es lo delicado de ese asunto, porque si de última fuera consagrarse al ateísmo por un rato, ser ateo y no pasa nada porque hay que experimentarlo. Pero si yo niego que otro tenga su fe puesta en otra cosa no fluye la vida entre los seres, no fluye la correlación, nos creemos dueños de algo, de una verdad, y eso es delicado (Irene.)

Finalmente encontramos personas para quienes lo religioso, y en especial las instituciones religiosas tradicionales, es algo sin significación en sus vidas. Buena parte de las personas que integran este posicionamiento vienen de entornos familiares no religiosos, tal como es el caso de Mauro que afirma que en su familia «nunca me inculcaron nada de eso [relacionado a lo religioso] y ellos nunca se interesaron en nada de eso».

## VÍNCULOS CON LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS TRADICIONALES

¿Cuál ha sido la vinculación de los no afiliados con instituciones religiosas? ¿La han tenido o no? Pues sí, una parte de los no afiliados ha tenido distintos vínculos con diversas experiencias en instituciones religiosas. Varios han asistido a colegios confesionales, así como provienen de entornos familiares básicamente católicos. En muchos casos su experiencia personal los llevó a entender las propuestas de la Iglesia Católica como limitantes de sus búsquedas. Señalan que el interés primario de las iglesias no es tanto contribuir al crecimiento personal y espiritual de las personas sino promover que las personas acepten sus formas de ver, sus convicciones y verdades institucionales.

Así lo expresan varios entrevistados, como por ejemplo Paula, Irene o Manuel, que acentúan ese requerimiento de las instituciones religiosas tradicionales de tener que pensar lo mismo que ellos o de hacer las cosas como lo indican líderes religiosos. Ven en lo institucional una complejidad y ajenidad a sus vidas y búsquedas:

Lo único que quieren es que vayas a su templo y que estés pensando lo mismo que ellos. (Paula).

Me gusta compartir con seres con los que vibramos en la misma frecuencia del amor, de la amistad, de la celebración, me gusta compartir si a todos nos conecta lo mismo es como que se potencia, meditar en grupo es divino y cantar mantras en grupo es divino y orar es divino, pero hay algo en las instituciones que yo no sé, hay algo en la obligación, en lo formal que no me hallo ahí, en realidad no encuentro esa chispa. (Irene)

Esas obligaciones de hacer las cosas de... tenés que ir a tal hora, tal día, tal cosa. Y si... necesito ahora ¿qué pasa? Cosas así... no, no me gustaba la manera que tenían los curas de hacer las cosas... No podías estar en desacuerdo con las cosas que ellos decían. Una manera de pensar diferente estaba mal. Entonces a medida que fui creciendo como persona en ese sentido cada vez me alejo más de la iglesia. Si bien sí creo que existe Dios y que, yo lo llevo muy adentro y me ayuda todos los días y hablo pila, [sin embargo] no... no me representa la Iglesia Católica. (Manuel)

Pese a este rechazo de las instituciones religiosas se aprecia, en varios casos, la asistencia de estos creyentes no afiliados a espacios comunitarios en organizaciones o grupos de personas también en búsqueda espiritual, como señala Irene. Esta participación en espacios de mayor o menor institucionalización presentan las características de ser lábiles, flexibles, de integración no preceptiva, donde las personas pueden entrar y salir en cualquier momento. Con lo que puede concluirse que el rechazo a las instituciones religiosas está muy ligado al tipo de propuesta e involucramiento propuesto por éstas, y no necesariamente un repudio a las experiencias espirituales colectivas o comunitarias.

## LOS OTROS «NO AFILIADOS»: LOS ATEOS

Los estudios cuantitativos suelen englobar en la categoría «no afiliados» a todos aquellos que no expresan afiliación o pertenencia a una institución

religiosa. En algún caso, como el informe sobre religiones en el mundo del Pew Forum on Religion (2014), logran hacer una distinción dentro de esa categoría entre creyentes en Dios o la trascendencia y no creyentes en Dios y hasta agnósticos (aquellos que expresan no saber si Dios existe o no). En otros casos, como en los reportes de las encuestas de la Corporación Latino-barómetro (2014), esa distinción no se hace, y se engloba a estos tres tipos de autodefiniciones en una sola categoría, lo que no permite una distinción entre cada particularidad.

Como ya se ha mencionado el porcentaje de población que se define como atea en Uruguay es la más alta del continente situándose en un 10%, siendo en Brasil un 1% y en México un 3%, por citar solo algunos ejemplos. En Uruguay hay pocas mediciones oficiales sobre religión ya que la impronta cultural local que llevó a desplazar lo religioso de lo público parte de la base de la no significación de lo religioso en la vida social. Los censos han asumido esa pauta cultural y no incluyen preguntas sobre religión. Solo el censo de 1908 y luego la Encuesta Nacional de Hogares ampliada de 2006 a 2008 del Instituto Nacional de Estadística se incluyeron preguntas sobre religión desde el organismo oficial de estadísticas estatal, en tanto que varias investigaciones lo han hecho, en forma no periódica. En 1954 un estudio realizado por Equipos del Bien Común, que solo utilizaba la categoría «sin ninguna religión», daba cuenta de que en dicha categoría se englobaban 27% de los montevideanos. En 1964, en un estudio conducido por De Santa Ana, aparece la categoría «ateos» con un 5%, y en 1994, según otro trabajo, ascendía a 14% (Da Costa, 1996). En la encuesta del Pew Forum, más reciente, las personas ateas computaron un 10%.

En cada momento histórico, los distintos investigadores intentaron dar cuenta del fenómeno de los «no afiliados» con categorías y preguntas que pretendían una mayor aproximación al fenómeno. En todo caso los «no afiliados» parecen tener una presencia de larga data en la sociedad uruguaya.

En relación con los ateos en Uruguay parecen remarcables dos aspectos: por un lado, que la evolución del porcentaje de ateos no es lineal y ha tenido alzas y disminuciones, y el otro aspecto es que el ateísmo se presenta como una tradición de largo aliento en Uruguay.

Al realizar las entrevistas a los ateos seleccionados para la investigación nos encontramos con dos situaciones diversas: por una parte, algunas personas entrevistadas que con anterioridad al primer encuentro se habían definidos como ateas, a lo largo de la entrevista se pudo apreciar una definición más cercana a los creyentes sin afiliación, no obstante, se decidió respetar la autodefinición de cada entrevistado. Por otra parte, fue muy dificultoso encontrar personas a entrevistar que se definieran como ateos en los sectores socioeconómicos más bajos. El ateísmo se presenta como un fenómeno mayoritariamente ilustrado o de clase media, y masculino.

Entre los ateos encontramos dos tipos de trayectorias: por una parte, aquellos que en algún momento de sus vidas pasaron por alguna institución religiosa y aquellos que nunca tuvieron una experiencia de ese tipo. Para quienes integran este segundo grupo todo lo religioso suena a ajenez ya que nunca fue parte de su experiencia vital o de sentido. Pablo nos decía: «Creo que las únicas veces que entré a una iglesia fue con un paseo en la escuela y con un paseo en el liceo, después nunca más entré a una iglesia en mi vida».

Para el caso de los entrevistados que tuvieron algún tipo de paso por instituciones religiosas o familia creyente se exploraron los motivos por los que se «convirtieron» al ateísmo. No hay un único motivo o razón para dejar de creer en la existencia de Dios y definirse como ateo. Puede decirse que es un proceso que implica variados aspectos. Podemos clasificar los motivos según los énfasis expresados por las personas entrevistadas. Por una parte, están quienes radican su cambio en la rigidez de las instituciones religiosas tradicionales y su formulación única, sin matices de la existencia de Dios. A este grupo se suma las críticas a las iglesias por su posicionamiento en relación con la justicia social, que identifican como no congruente con la existencia de Dios. Por otra parte, encontramos a quienes radican ese cambio en experiencias personales de pérdidas que implicaron el cuestionamiento de la existencia de Dios. Hay quienes explican el cambio en relación con su proceso de crecimiento en la adolescencia donde toman contacto con otros entornos ya sean laborales, de militancia social o lecturas filosóficas, que viven y expresan otras formas de ver la realidad y la existencia o no de Dios.

En relación con cómo los no creyentes en Dios perciben a los creyentes y a instituciones religiosas, encontramos dos tipos de actitudes que podríamos llamar «ateísmo de rechazo» y «ateísmo de prescindencia» (Da Costa, 2017). El primer grupo está definido por quienes expresan una posición clara contra la existencia de creencias religiosas y manifiestan también un rechazo a instituciones o tradiciones religiosas como el catolicismo, el cristianismo y otras. El segundo grupo, en cambio, lo integran quienes no ven en las creencias de los demás un asunto a rechazar o combatir.

Como puede advertirse las experiencias, creencias, actitudes y prácticas de ateos, agnósticos y creyentes sin religión son muy diversas y heterogéneas. Sin duda se requerirán más estudios orientados a conocer la complejidad y variabilidad interna entre estas poblaciones. Esto es necesario, no solo en Uruguay, sino también en el resto de América Latina. Estos grupos han sido poco estudiados y la comparación que puede hacerse entre las tres ciudades pone en evidencia no solo la vastedad y variación sino también algunas similitudes en las experiencias personales, que son también experiencias expresadas en los códigos culturales propios de cada ciudad.

ROBERTO

## CREER EN DIOS POR ENCIMA DE LA RELIGIÓN

*Catalina Romero*

Roberto se identifica como católico. Es trabajador por su cuenta conduciendo un taxi de su propiedad y dirigente de su barrio, donde vivió desde niño la experiencia de ocupar un pedazo de desierto en las afueras de la ciudad que junto a sus vecinos convirtieron en un distrito. Allí completó los estudios primarios, y no terminó los secundarios por diversas razones. Fue miembro de una pandilla de muchachos, como relatan muchos de los que han participado en este proyecto de sectores bajos y medios. Realizaban actos de violencia urbana, cayeron en el uso de drogas y de alcohol, y algunos terminaron en la cárcel. Roberto llegó a ser dirigente de la pandilla y trató de poner ciertos límites al comportamiento del grupo. No permitía acciones delictivas, ni hacer daño a otros. Cuenta que fue gracias a que uno de los vecinos organizó un club juvenil, él y muchos de sus compañeros pudieron salir de ese mundo. El club organizaba actividades, juegos deportivos y fiestas con más de 80 chicos y chicas del barrio. La asistencia de chicas los obligaba a un buen comportamiento, ya que era el único lugar donde podían reunirse y entretenerse.

Roberto menciona tres influencias importantes en su vida. La primera, referencia es a su padre y a los valores que hoy son importantes en su vida. La segunda es su primera novia que le hace sentir la importancia de Dios. Y la tercera, su esposa, que lo ayuda a ser adulto. Son ella y el actual párroco de su distrito quienes más influyen en su relación con Dios, en su conocer más sobre Dios, y en definirse como católico, siendo su esposa cristiana evangélica.

A su padre le atribuye el haber sido un líder cuidadoso de su pandilla. En su casa, su padre no consumía alcohol, nunca les faltó un plato de comida, ni abandonó su

hogar, cuidaba que no les falte lo más básico. Tampoco tuvo problemas con los vecinos ni con la justicia.

En ese sentido, por lo menos yo en esa parte sí tenía una formación, por lo menos, algunos valores. Nunca he robado, aparte de alguna palomillada, y yo lideraba el grupo, entonces tampoco consentía mucho abuso y tampoco robar. En ese tiempo llegaban muchos «provincianitos» y los querían tomar de punto, quitarles sus cosas, y yo no dejaba eso.

A su primera novia la conoció cuando era miembro del grupo, y les iba bien, pero a veces perdía el control, y no la respetaba. Entonces ella le pidió que la acompañara a ir a Tarma, ciudad en la sierra al Este de Lima para visitar el santuario del Señor de Muruhuay. Sorprendido por esta oferta, y convencido de que sería algo muy importante para ella, aceptó y la acompañó. Y fue allí, bajo la protección del Señor, donde su novia le habló de cómo era él y le dijo que rompía su relación. El lugar y el lenguaje que ella utilizó hizo que reaccionara bien, dejándola libre. Pero tuvo que volver otra vez al poco tiempo para reflexionar y entender lo que le había sucedido. Éste fue su contacto con la religiosidad popular, que le hizo sentir la presencia de lo trascendente, y lo hace regresar en momentos importantes de su vida. Más adelante dirá que actualmente solo va a las procesiones, como dirigente del barrio, casi por obligación, porque ya no cree en eso. Pero al Señor de Muruhuay ha ido a presentarle a su esposa, quien siendo evangélica lo acompañó, y a su primer hijo cuando nació.

Ella, me reforzó más y es una buena persona, una gran mujer. Yo pienso que no es casualidad, eso es Dios. De repente, de alguna u otra manera, como siempre, por ejemplo, como cuando éramos chicos, hay un momento en el que el Señor te extiende la mano y solamente hay que saber aprovechar nomás, o sea, no dejarlo pasar ¿no?

Roberto considera que la relación con su esposa lo ayudó a crecer y a tomar buenas decisiones en su vida, lo reforzó, y para él fue Dios quien le extendió la mano. Ahora, él vive en su casa con su familia y con su suegra, y al costado de su casa vive

un primo de su esposa que también es cristiano evangélico y además pastor de una iglesia conservadora.

Me dice: «entrégate a Dios, en cualquier rato te puede pasar algo y... te puedes ir al infierno». Y le digo: «no, Dios sabe que tengo muchas cosas que hacer todavía, no me va a llevar, no te preocupes». Mi señora en cambio es de otra iglesia, del Movimiento del Amor, que son un poquito más... más tolerantes, no son mucho como... ese movimiento, el MMM [Movimiento Misionero Mundial], ahí todas tienen que usar faldas hasta abajo, los hombres con terno. En el de mi señora no, normal, puede ir con jean, normal... no ponen «peros» en la vestimenta.

Sin ser muy religioso él mismo, la amistad con el párroco local lo ayuda en su diálogo familiar interreligioso, asistiendo a retiros donde se conecta los textos bíblicos con la realidad actual del barrio y de sus habitantes, y el conocimiento de la Biblia le ha permitido ser respetado por el entorno familiar evangélico que, según manifiesta, buscaba convertirlo. Ahora, los hijos, que lo acompañan a misa en celebraciones importantes de su parroquia pueden tener una experiencia de libertad religiosa que les permita elegir a qué iglesia quieren pertenecer.

Roberto ha trabajado en una empresa importadora como jefe de la oficina de despacho a las principales tiendas, hasta que renunció, y se dedicó a ofrecer servicios de taxi, y a trabajar por su distrito. Su relación con la religión es libre, valorando la identidad que le presta, y su relación con Dios va más allá de las religiones, lo que le permite compartir su vida con su familia, espacio donde la diversidad religiosa se ha aprendido a respetar.

## CAPÍTULO 4 CATÓLICOS EN LIMA: VIVIENDO ENCUENTROS INTERRELIGIOSOS

*Catalina Romero*

El enfoque de la religión vivida nos permite ir más allá de lo que comprendemos por «religión» como doctrina y culto, acercándonos a escuchar y a entender el sentido de Dios y de la trascendencia en la vida de las personas, en sus pequeñas historias y en su vida familiar (Ammerman, 2014). En particular en este capítulo nos preguntamos por el efecto que está teniendo la diversidad religiosa en la vida cotidiana de los limeños. Para responder a esta pregunta tomamos como punto de partida los relatos de hombres y mujeres católicos de diferentes edades, que han compartido con nosotros sus experiencias de encuentro con otros creyentes y el sentido que éstas tienen para sus propias creencias.

Tomamos el concepto de «modernidad encantada» (Morello, Romero, Rabbia y Da Costa, 2017) para analizar lo que investigadores contemporáneos entienden como una forma diferente de coexistencia entre modernidad y religión en América Latina. Este concepto da cuenta también de lo que hemos llamado el «factor religioso» como un elemento constituyente de la vida diaria, en contextos de diversificación religiosa, como los que se viven hoy en Latinoamérica, que generan nuevas opciones de vivir la fe, tanto dentro del mismo

catolicismo, como en el amplio campo de iglesias evangélicas pentecostales y de otras religiones.

Hoy, los latinoamericanos son más libres de elegir qué quieren creer o no creer. Son sujetos autónomos modernos que elaboran su religiosidad en diálogo con diferentes tradiciones. Tienen una historia en la que han venido reconstruyendo creencias y símbolos, que traen a la memoria historias y narraciones locales que entran en tensión creativa con las instituciones establecidas (Morello et al., 2017).

Desde la perspectiva de la religión vivida podemos retomar el enfoque de religiosidad popular como lo hacen muchos investigadores latinoamericanos. Este permite identificar un «espacio intermedio» (De la Torre, 2012) entre el de las elites católicas, religiosas y laicas, que normalmente se adaptan a las normas y protocolos de la Iglesia Católica, y el de los ciudadanos creyentes de a pie, quienes dan lugar a sus propias expresiones de fe y afecto también institucionalizadas por costumbre, e incorporan normas de reciprocidad entre la divinidad y los fieles, individuales y colectivas (Morello et al., 2017).

Los relatos que hemos recogido dan cuenta de una nueva realidad presente en Lima y en otras ciudades de América Latina, que es el de las múltiples posibilidades de interacción con personas de otras creencias, del interés por informarse y conocer otras religiones, y de la normalidad del encuentro con otros creyentes, que finalmente no son tan diferentes cuando hablan de Dios o cuando sienten su presencia sin definirla, abriendo las puertas a una conversación.

Nos acercamos pues a los creyentes entendiendo que «no son receptores pasivos de tradiciones religiosas, sino creadores y agentes de ellas. Por tanto, ellos merecen ser entendidos de acuerdo con sus propios términos de religiosidad y no ser evaluados según estándares impuestos por líderes religiosos o académicos». (Morello et al., 2017: 9)

## CATOLICISMO VIVIDO Y RELIGIOSIDAD POPULAR

La religiosidad popular en América Latina es una forma de vivir la religiosidad más frecuentemente empleada para la evangelización, dando lugar a la devoción a los santos que están en el centro de lo que Marzal llama el

«catolicismo popular», que reconoce al Dios único del cristianismo, y a unos intermediarios que se representan en imágenes y a las distintas advocaciones de la Virgen María o de Jesucristo (Marzal 2002: 282). No solo ha estado presente en la primera evangelización que acompañó a la colonización de los pueblos indígenas, sino que continúa viva como práctica pastoral en la actualidad. De ahí que pueda considerarse una de las maneras de enseñar a vivir la religión católica, que se diferencia de otras maneras más vinculadas al culto y a los sacramentos, así como al cumplimiento de normas y doctrinas.

Preguntados por sus creencias, la mayoría de las personas hace alguna referencia a la devoción a Cristo, a una virgen, una santa o un santo. En pocos casos, se trata de algo nuevo, la mayoría ha conocido al protector familiar a través de la madre o abuela y también del padre. Recuerdan haber visto en casa las imágenes y símbolos que los representan y haber participado en su infancia del acompañamiento al santo en procesiones y en visitas a la iglesia o templo donde reside la imagen (Romero, Pérez & Lecaros, 2017).

En el caso de Braulio, estudiante universitario católico, fue su abuela quien lo inició en la devoción a San Judas Tadeo. Ahora él va todos los años a la procesión en el mes de noviembre, porque le atribuye «haber ayudado a la familia a salir de la difícil situación económica en la que estaban cuando él era adolescente». San Judas es el santo del trabajo y es muy conocido. La devoción popular a San Judas en Lima es comparable a la que canaliza San Cayetano en muchas ciudades de Argentina (Fidanza & Suárez, 2016). Para Braulio, ir a las misas por su abuelo difunto cada año y a la procesión de San Judas, es lo que hace que se considere católico. Por otro lado, doña Marcela, adulta, ama de casa, es devota del Señor de los Milagros porque su madre hizo una promesa por ella, y también de la Cruz de Motupe, regalo de su padre cuando nació. Otros dos participantes son Rafael, quien es taxista por cuenta propia, y Pancho, abogado cuyo trabajo depende de tener clientes. Ambos también son devotos de San Judas. La inseguridad laboral es lo que ha llevado a cada uno por distintos caminos a estar en permanente diálogo con el santo. Rafael es además devoto del Señor de los Milagros y lleva su imagen con él en el taxi para que lo proteja porque considera que es un trabajo muy peligroso, por el tráfico y porque lo pueden asaltar. Pancho recibió de su madre el encargo de cumplir su promesa

de visitar una vez al año a San Judas, y la ha cumplido, volviéndose «su amigo», y llegando a ser miembro de la hermandad.

Pero hay casos en los que es la pareja la que da a conocer al otro la importancia que tiene en su vida Dios a través de un santo o santa y de la virgen. Y hay otros, en los que se oye de las cualidades milagrosas de una virgen o un santo por medio de personas amigas o cercanas, que hablan de ellos por haberlos escuchado y les han indicado un camino para solucionar sus problemas.

Como puede leerse en la historia de vida que precede este capítulo, Roberto, chofer de taxi y dirigente en su distrito, se acercó a Dios a través de la figura del Señor de Muruhuay, llevado por su novia en un momento de crisis en la relación. El haberlo elegido testigo y protector en esa situación comprometió a Roberto con el Señor y con el lugar, a donde regresa en momentos importantes de su vida. Por su parte, Ruby, ama de casa en un barrio popular, atribuye a la Virgen y a Santa Rosa el haber podido tener hijos después de un mal diagnóstico médico y hace años que les organiza una novena en su barrio con procesión y fiesta.

La religiosidad popular no se reduce a los sectores populares. Es una forma de creencia generalizada que se incorpora en la vida cotidiana en una relación activa con Dios y con los intermediarios, quienes están ya cerca de Dios, volviéndose parte de la rutina cotidiana de la persona y de su familia que se combina con otras formas de vivir la religión y la espiritualidad.

## **CRUZANDO LA FRONTERA HACIA LOS OTROS CREYENTES**

En un contexto de creciente diversidad de las experiencias religiosas en Lima, encontramos en muchas de las familias de los católicos que han participado en la investigación, que existe una relación directa con personas de otras religiones, ya sea como parte de la familia extensa, o de la familia nuclear. Hemos organizado en tres grupos los relatos recogidos sobre estos encuentros con otras religiones. El primero tiene que ver con una búsqueda individual que por distintos motivos lleva a visitar otras religiones ampliando la visión de lo religioso y confirmando la identidad católica. El segundo es el contacto que llega de afuera, a través de miembros de la familia extensa que se han convertido

a otra religión y se lleva sin mayor conflicto. Y el tercero, en la familia nuclear, cuando uno de la pareja procede de otra religión, lo que implica arreglos y decisiones sobre el conjunto de la vida en común.

En el primer grupo, hemos identificado como ejemplos a Edgar y a Lorena quienes parten de diferentes situaciones personales que los llevan a tomar contacto con otras creencias y religiones, regresando al final al catolicismo.

En el caso de Edgar, adulto joven, casado, nos cuenta que, cuando era adolescente, participaba en su colegio en el movimiento Encuentro Juvenil en el Espíritu (EJE) y que, estando en los últimos años, se mudaron y tuvo que ir a otro colegio laico sin mayor contacto con la religión. Pasó por lo que llama «una crisis personal», que lo llevó a visitar otras religiones, animado por contactos y amigos. Durante un año y medio visitó a los *Hare Krishna*, a los Testigos de Jehová, y a las iglesias cristianas Agua Viva y Alianza Cristiana, asistiendo a reuniones diversas, saliendo decepcionado de cada una de ellas porque todas obligaban a cumplir normas uniformadoras, como tener el pelo muy corto, usar determinada ropa, y vivir en comunidades cerradas. Hasta que se le presenta una nueva oportunidad cuando el movimiento católico al que pertenecía en su antiguo colegio llega a su nuevo colegio laico:

Y, justo salió que el EJE se iba a hacer en mi colegio, y entonces ya pues fui. Pues ya después de todos estos desencantos yo decía: «no ha estado tan mal», la religión católica era al final lo que yo quería, ¿no? Era la que respeta mi libertad y no tiene estas cosas de las otras creencias, ¿no? Entonces fui al EJE y me encantó el EJE y me volví a enganchar. (Edgar).

Lorena, por su parte, mujer joven trabajando en el sector privado, vinculada al movimiento católico Juan XXIII que apoya el trabajo pastoral en parroquias de Lima, se refiere a un contacto que tuvo con el mundo cristiano evangélico, cuando asistió a servicios que ofrece el instituto bíblico cristiano de la Iglesia Emmanuel, motivada por el interés en mayor formación en la Biblia.

Yo he ido al IBE, que es la iglesia bíblica evangélica ¿ya? He ido por una amiga que me ha invitado muchas veces. Me encantan muchas charlas que

dan los sábados en la noche. Pero mi corazón es católico, ¿me entiendes? Yo soy consciente de mis raíces, yo creo que para poder pertenecer a un lugar tengo que creer en el lugar al que estoy yendo... pero lo que no me convence es que quieran convertirse en pescadores obligatorios. Entonces, al final de cada charla siempre te invitan, ¿no? Como: ¿quién sintió y quién creyó? Y lógicamente que todo creyente de la fe cristiana va a sentir. Entonces, yo soy creyente y lo sentí, pero yo sé por dónde va. (Lorena).

En ambos casos estamos frente a un paso personal que involucra una decisión importante. Motivados por una curiosidad y actitud de búsqueda de algo que no encuentran en su grupo religioso católico, exploran el campo religioso en otras comunidades cristianas y no cristianas. Y, en ambos casos, encuentran buenas ofertas en cada una de ellas, pero se trata de cambiar de identidad y de vida, no de comprar un bien tangible.

Los dos relatos dan cuenta de la experiencia de comunidad personalizada que ofrecen dos movimientos católicos. La búsqueda y la salida, les ha permitido actuar en libertad, explorar el campo religioso, y sentirse presionados por lo que Edgar llama «obligaciones» y Lorena, «pescadores». Finalmente, cada uno «regresa» a su religión, a sus raíces y se «vuelve a enganchar».

El segundo tipo de experiencias de diversidad religiosa evidenciado refiere a personas de la familia extensa o conocidas que pertenecen a otra religión por conversión. Presentamos acá los casos de Braulio, joven católico, y de Marcela, adulta mayor, católica.

Braulio de quien ya hemos hablado, como devoto de San Judas Tadeo no se considera muy espiritual en comparación con su tía, quien es miembro de los Testigos de Jehová, siendo una mujer muy comprometida con su religión.

El segundo nivel podría ser yo, ¿no? Que estoy en el medio, entre lo espiritual y no espiritual. Que también me considero una persona calmada y todo eso. Y al final la gente que ya está un poco más metida en eso, como los testigos de Jehová. Yo veo a mi tía bien metida en su religión, ¿no? Para leyendo sobre esto, salen a... no sé cuál es el término para la gente que toca puertas... (Braulio).

Marcela, católica devota del Señor de los Milagros, está muy comprometida en el trabajo de su parroquia y por eso está al tanto de las presiones sobre las personas para convertirse a otras religiones y aunque eso le preocupa, es muy abierta al encuentro con otros:

...y, cuando por decir, yo me entero de que en la iglesia el padre dice: «vamos a hacer venta de algo barato», les aviso a la comunidad, a todos, sin diferencia de que sea Testigo, a todos, nada de que solo para los católicos, no, para todos... mi sobrina también, ella es pentecostés. (Marcela)

Ambos relatos dan cuenta de una actitud favorable al pariente o vecino que está afiliado a otra religión. En el primer caso, Braulio admira a su tía por la labor misionera que realiza como testigo de Jehová. Y Marcela, por su parte, expresa una actitud incluyente al invitar a los vecinos de todas las religiones a las actividades sociales de la parroquia, aprovechando para mencionar que su sobrina es «pentecostés». Esta experiencia de acercamiento y diálogo fluido con personas con otras creencias ha sido mencionada por otros católicos en Lima y en Córdoba, Argentina, y es lo que facilita también la movilidad religiosa de este tiempo.

La tercera situación que encontramos sería la más desafiante, porque se trata de vivir la interreligiosidad en la vida de pareja, donde entra en juego el sentido de la vida en común. Esta situación no es excepcional en la mayoría de los países secularizados y de pluralidad religiosa, y en condiciones en las que la sociedad es abierta y tolerante. Los dos ejemplos que presentamos nos permitirán acercarnos a lo que sucede en el Perú.

Fiorella es una joven católica, casada con un alemán, protestante, de quien señala que respeta mucho sus creencias. Ella ha vivido muchos años en Europa y se ha secularizado en sus gestos como expresión de su religiosidad y en actitudes hacia las otras religiones. Ella espera entenderse con él en ese campo porque van a tener una hija y es muy importante para ella educarla juntos en la fe en Dios:

Cuando regresas acá ves mucha pobreza, ves muchas desgracias, te da ganas de ayudar al prójimo como Dios lo quisiera. Entonces te sientes más, o

sea, siento que la vida es más real acá, por ende, más cerca de Dios [...] Mi esposo es protestante. Cuando yo le conocí [le pregunté si] creía en Dios, me dijo que sí, pero sentí como un sí medio no más... Sin embargo, me di cuenta de que no le puedo a él obligar a nada... obligarlo a tener las mismas creencias que yo, porque la religión es algo muy sagrado. Ahora siento que él ha aprendido a creer en él (en Dios), a creer en él y a quererlo, en la Virgen, no sé, porque es algo que él no conoce. (Fiorella).

El problema central para Fiorella no está tanto en la religión y en las creencias que pueden poner el acento en las diferencias, sino en la fe y en la cercanía a Dios que acerca al otro. En primer lugar, por la conexión que hace entre la pobreza y las desgracias que ocurren en Lima, y lo que «Dios quisiera». Y lo segundo es una distinción que hace entre la creencia en Dios y el que tenga las mismas creencias que ella tiene, «porque la religión es algo sagrado». Tener las mismas creencias significaría borrar las fronteras que las religiones ponen, tanto las de su religión como las de él. Pero creer en Dios estaría por encima de esas fronteras, y es en eso que ella confía.

El segundo caso de matrimonio interreligioso es el de Roberto, cuya historia presentamos en páginas anteriores. Roberto es dirigente en organizaciones de su barrio y está casado con una cristiana evangélica, con importante vinculación con su iglesia.

Mi señora no solamente es evangélica, sino su primo es un pastor del Movimiento Misionero Mundial [MMM]. Me dice: «entrégate a Dios, en cualquier rato te puede pasar algo y... te puedes ir al infierno», me dice, ¿no? Y le digo: «no, Dios sabe que tengo muchas cosas que hacer todavía, no me va a llevar, no te preocupes», le digo [...] Mi señora es de Agua Viva, el movimiento del amor que es un poquito más... más tolerante (Roberto)

Sin ser él mismo muy religioso la amistad con el párroco local, quien lo ha acercado a conocer la Biblia, lo ayuda en su diálogo familiar interreligioso, y ha logrado ser respetado por el entorno familiar evangélico que, según manifiesta,

buscaba convertirlo. Ahora, los hijos pueden tener una experiencia de libertad religiosa que les permita elegir a qué iglesia quieren pertenecer.

A diferencia de Fiorella, Roberto no vive en un ambiente mayormente secularizado. Es por su interés en los asuntos sociales y políticos del distrito que él se ha encontrado con la Iglesia Católica y con el párroco, logrando una relación de amistad y acompañamiento con respeto a su libertad, que lo respalda frente a lo que Roberto entiende como intentos proselitistas de su familia extensa. En ese contexto, los hijos participan en actividades, celebraciones y cultos de las dos Iglesias, hasta que puedan tomar una decisión ellos mismos. Roberto diferencia las experiencias religiosas de su esposa y de sus familiares según el nivel de obligaciones e imposiciones que percibe de cada iglesia cristiana evangélica. La idea de «tolerancia», que asocia a la iglesia de la que participa su mujer, parece habilitar más posibilidades de libertad y de convivencia interreligiosa en el seno de la familia nuclear.

## REFLEXIONES FINALES

En Lima, el enfoque de religión vivida nos ha permitido analizar la diversidad religiosa presente en la ciudad, que incorpora formas de religiosidad y de catolicismo popular, que recogen muchas veces elementos fragmentados de viejas tradiciones andinas y coloniales, así como de los actuales pueblos originarios en la Amazonia. La cercanía a Dios, a la virgen y al santo en la vida cotidiana de los creyentes, da espacio para la conversación íntima y privada con ellos y ayuda a la comprensión de lo que sucede, y lleva a acciones, o al cumplimiento de la promesa como reciprocidad. La diversidad en la espiritualidad está aquí también presente.

Desde la perspectiva de la religión vivida se pone el énfasis en cómo se relacionan las creencias con las maneras de vivir cotidianamente, en la familia, el trabajo y en la vida social, relación que se empieza a identificar como una espiritualidad o encuentro personal con Dios y lo trascendente, que puede vivirse también en comunidad. En este sentido, se amplían las posibilidades en la vida de las personas de acudir a una religión o no, y de hacerlo de manera más

autónoma y libre en su relación directa con Dios y con comunidades de fe. En la medida en que el diálogo interreligioso cuestiona creencias del otro y motiva la reflexión y réplica, éste acerca al creyente latinoamericano a otra forma de secularización, pensando en el modo en que lo propone Taylor (2007), cuando la religión se convierte en una opción.

La religión en América Latina se ha encontrado desafiada socialmente no solo por el «no creyente» que cuestiona la existencia de Dios, sino por las consecuencias de la pobreza y de la dominación que desafían la forma en que históricamente se entiende y se siente a Dios en la vida concreta de los creyentes.

A su vez, los relatos que hemos presentado nos permiten poner en contexto los modos en que cada sociedad percibe y gestiona su diversidad religiosa, lo cual puede resultar en experiencias de tensión y ansiedad para las personas (McCarthy, 2007). Por ejemplo, en Montevideo, el contexto laicista facilita la relación interreligiosa en la medida en que ésta se realice en el espacio privado, ya que la cultura y las leyes promueven la privatización de lo religioso (Da Costa, 2017). En Córdoba, por su parte, como en Lima, existe una creciente curiosidad hacia otras expresiones religiosas y espirituales, con encuentros y búsquedas habituales, aunque cuando se tratan de experiencias interreligiosas al interior de las familias, las personas cordobesas prefieren evitar el conflicto asumiendo una cláusula de compromiso de no hablar sobre religión en el hogar (Rabbia & Gatica, 2017). En Lima, además de la opción del silencio, se intenta buscar el diálogo.

La interpelación a la fe en las ciudades que hemos analizado va más allá del mundo religioso acercándose a la vida de los creyentes, en la historia concreta que viven en condiciones económicas de carencia, de seguridad o de abundancia. Se trata de lo que llamamos una modernidad encantada, porque partiendo de afirmaciones individuales, racionales y libres, se siente la presencia de Dios o lo trascendente, se vive tomando en cuenta la fraternidad que su presencia exige, y se puede explicar por los resultados esperados y conseguidos, valorados desde la perspectiva religiosa que cada comunidad comparte. Es lo que hacen los participantes en esta investigación.

## BEATRIZ

### «MUCHAS GRACIAS POR DARME VIDA»

*Gustavo Morello, sj*

Beatriz nació y ha vivido toda su vida en Córdoba, de un nivel socioeconómico medio, jubilada, con estudios terciarios incompletos. Se puso de novia con Diego, su esposo, en el verano de 1964. Han estado juntos «hasta el día de hoy. Con idas y venidas, ¡no creas!». Tienen tres hijos, uno viviendo en el exterior, y dos nietos que ayudan a cuidar.

Su rutina empieza a eso de las ocho de la mañana, cuando se levanta y trata de rezar el rosario. «Soy muy creyente, agradezco lo que tengo», dice. Al rato pasa uno de sus hijos quien le deja al nieto más pequeño para que lo lleven al jardín de infantes un poco más tarde. Luego, ellos buscan al niño y a su hermana, que entró al colegio un rato antes. Los nietos se quedan en su casa hasta la tarde, cuando vienen los padres a buscarlos. Hace poco, su nieta (de ocho años) tomó un rosario y se lo puso como collar. Ella la deja hacer, «no se lo voy a quitar». Beatriz cree que decidirá cuando crezca: rosario o collar. La mamá de la pequeña es agnóstica.

Los fines de semana, cuando hacen las compras con Diego, se toman un café. Es un tiempo de descanso entre los compromisos familiares o las cenas con diferentes grupos de amigos, que marcan los días libres. Tiene grupos de amigos creyentes y otros que «no creen en nadie». No le gusta que en este último grupo a veces algunos «tiren temas como para agredir».

Beatriz pasó los veranos, y muchos fines de semana de su infancia, en una casa familiar en las sierras al norte de Córdoba. Su papá, abogado y profesor, rezaba el rosario durante los viajes en auto, con toda la familia. Vivían en barrio Alberdi. Asistían a la iglesia «al frente de la Plaza Colón» (Parroquia María Auxiliadora, a cargo de la congregación salesiana). Beatriz, hasta los 18 años, iba a misa regularmente, incluso

durante la semana. «Me sentía tan bien... era como un tiempo mío, ¿viste?». En la adolescencia participó en grupos de Acción Católica, «no por creyente (...) era por todos los chicos y chicas que iban». Allí fue donde conoció a Diego. Después de 50 años, aún conserva amigos de aquel grupo, «seguimos con la misma creencia», afirma.

Se casó con 23 años, Diego tenía 24. Su padre murió poco antes de casarse. Para Beatriz casarse significó dejar sola a su mamá, dolida con su viudez y a cargo de su hermano Queto, quién padecía síndrome de Down. Una tía, hermana de su mamá, fue una consejera muy importante para tomar esta decisión. Al poco tiempo, su mamá, con un cuadro depresivo complicado, y Queto, se fueron a vivir a una casa al lado de la suya. Beatriz perdió su primer embarazo, «para mí fue espantoso». Nunca planificó quedar embarazada, «nunca nos cuidamos, llegaban así como una lotería, ¿viste? Pero claro, cada vez una noticia de embarazo era una fiesta».

Beatriz cree en Dios, y se sigue identificando como católica. En las conversaciones que tuvimos con ella durante el invierno de 2016 nos contó que la Virgen y San Antonio son sus «amigos especiales». San Antonio la ayuda a encontrar cosas perdidas. Sus hijos no heredaron la devoción al santo, pero le piden a ella que interceda: «Mamá, ¿le podés pedir a tus amigos?». Habitualmente lleva una cruz en la cartera, y tiene un rosario que era de su madre, en la guantera del coche, «como una póliza de seguro». El rosario se lo regaló a su mamá una tía que era monja. La mamá lo tuvo debajo de la almohada durante su enfermedad, y de allí lo recogió Beatriz. Si alguien influyó en su religiosidad, esa fue su mamá «porque era muy creyente sin ser fanática», con sentido común. Entendía la realidad más allá de la idea de «castigo» y cumplimiento ritual. Solía ir a la iglesia del Carmen, en Colón y Cañada, «y nos llevaba a nosotros». A Beatriz siempre le gustó ese templo. Lo visitaba regularmente, cada vez que iba al centro de la ciudad a hacer algún trámite. Pero su rutina cambió, al centro ya casi no va, y dejó de visitar esa iglesia. En cambio, con Diego, una vez al mes van a la gruta de la Virgen de Lourdes en Alta Gracia, a unos 40 kilómetros al sur de la ciudad. «Me siento cuidada yo, cuidados mis hijos, cuidada mi familia». También le reza a la Virgen del Valle, una devoción que heredó de su padre. A ella le pidió en dos ocasiones por la salud de dos de sus hijos, cuando eran bebés. Y la Virgen los sanó. «En situaciones límites he tenido como respuestas (...) Esos son todos mis motivos espirituales».

La participación en las misas de Nochebuena y Pascua sirven para reunir a la familia en torno a lo religioso, por eso han sido y siguen siendo muy importantes para ella. Pero no se siente tan cómoda con los curas, las monjas u otros ministros religiosos. Tiene parientes curas y monjas, pero desconfía. El celibato le da mala espina: «los tendrían que dejar casarse». No le gusta que pasen ni los evangélicos, ni testigos de Jehová o mormones tocando la puerta de su casa; se siente invadida. Sí le gustan las misas televisadas del Padre Ignacio («que es un padre muy mediador, ¿viste? Sanador»), y la visita que hizo a un templo mormón de la ciudad. Entrar a la sinagoga sigue siendo un sueño pendiente.

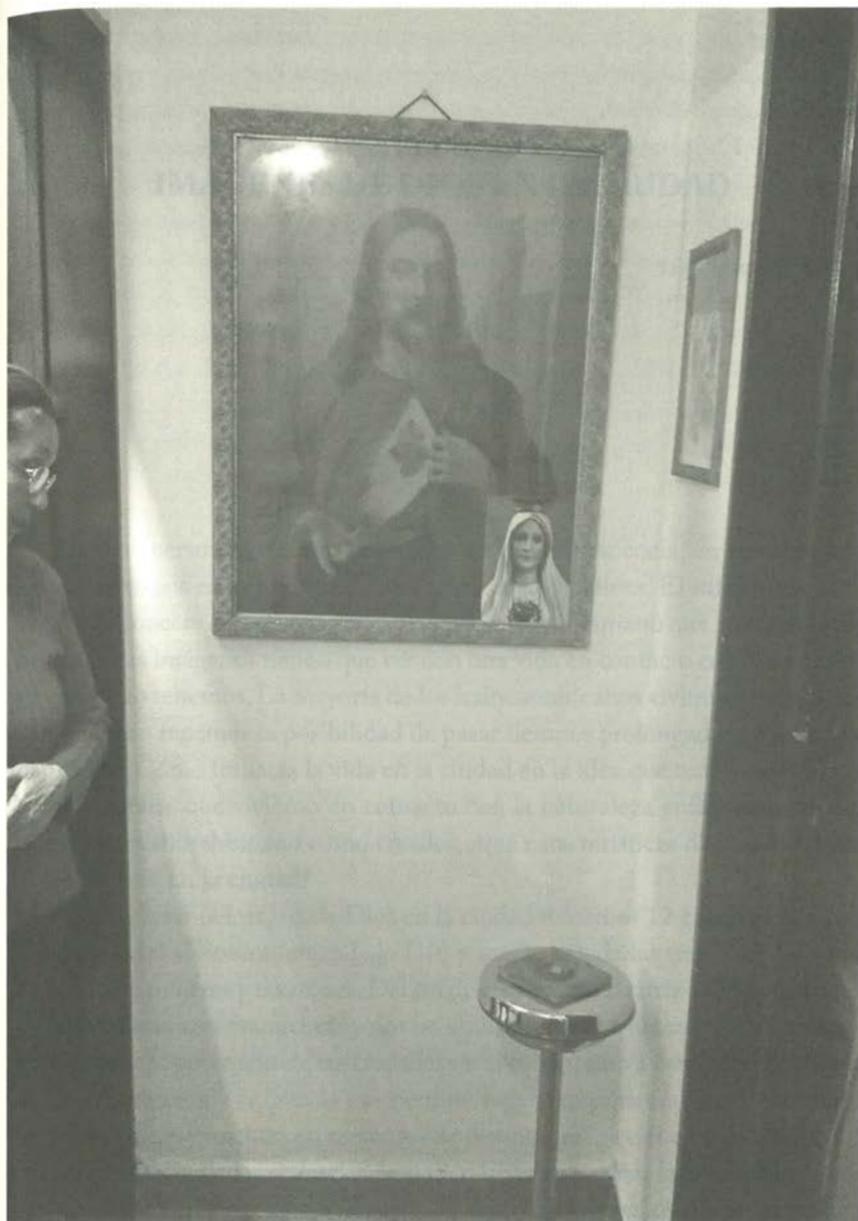
Su hermano Queto, muerto hace algunos años le sigue mandando señales: el dinero para pagar una deuda, una pluma o una piedra blanca cuando necesitan una señal, o como una presencia especial en la casa o donde estén. Siempre cerca de alguna fecha relevante, un cumpleaños, aniversario o algo así. «Son experiencias espirituales», afirma.

La Virgen, los santos, su hermano y madre difuntos son intermediarios, «mediadores» los llama Beatriz, que sirven para abrir caminos, presentar oportunidades. Mientras, el trabajo de Dios es proveer y proteger. Sobre todo, proteger. «Me siento protegida y me siento como agradecida a lo que tengo». A Dios le agradece por la vida, por los hijos, por estar cuidada. Dios, «una luz bondadosa, una luz que te abraza», se comunica con señales: «Palpar lo que estoy pidiendo (...) Es sentir. Muchas veces digo: gracias Dios mío que me has protegido hoy».

Cuando le pedimos que nos mostrara un objeto relevante en su vida, Beatriz eligió varias cosas que le recordaban a su infancia. Un viejo fonógrafo de su padre, una biblioteca que la conectaba con su madre, un mortero de madera, y un cuadro de unos setenta centímetros de alto del Sagrado Corazón de Jesús:

...es una imagen que está desde el año 1900 en la casa de mi abuela, estaba en la habitación de mi mamá y de mi tía. Cuando muere mi abuela también se separan todas las cosas de la casa de mi abuela, y esa imagen la lleva mi mamá y la pone en el dormitorio nuestro, de mi hermana y mía. Yo tendría ocho años. Y ahí quedó en mi dormitorio. (...) Y en mi niñez cuando nos portábamos mal, la forma que está pintado el rostro te da la sensación de que te sigue con la mirada. Y bueno cuando nos portábamos mal mi mamá nos decía: «¡Los está mirando, los está

siguiendo, los está mirando por la espalda, se están portando mal!». O sea que en esa época le teníamos miedo. Y más de una vez nosotros cerrábamos los ojos y decíamos: «no nos mires, no nos mires». Y mi mamá de la otra pieza: «los está mirando, se portan bien». O sea que ¡lo usaba como represión la mamá! Pero no, lo demás es todo lindo. Hasta que yo me caso, mi hermana se casa, cada uno se va para su lado. Entonces mi mamá dijo: «¿quién se lleva el cuadro?». ¡Yo! Y lo traje, lo tuve yo, después lo traje y lo puse acá en mi casa. Beto tenía dos o tres años, le hablaba al cuadro... ¡Vos vieras cómo le hablaba cuando era chiquito! «Yo no te pienso rezar», le decía, «yo te voy a explicar mis cosas y te voy a decir que muchas gracias». Desde chiquitito, tres años. «Yo no te voy a rezar, pero yo te voy a contar, yo te voy a contar mis cosas». Entonces toda la vida hasta el día que se fue de viaje él [vive en España] se despidió en su idioma. Según él me decía: «yo no rezo, yo le cuento cosas mías». Y ya tenía 30 años. Y siempre, hasta el día que se fue de viaje, él pasaba por ahí hablaba un ratito, se persignaba y se iba. Es de él. Y bueno, la vez pasada saqué una foto y se la mandé y él la tiene en fotito a la imagen. Pero él sabe que esa imagen es de él, porque eso lo conquistó, ¿viste? Fue como que mi abuela se la dio a mi mamá, mi mamá me la dio a mí, y seguirá después para el que está en España, me lo pidió el que está en España. Él lo quiere. (...) Me siento protegida, cuidada, y me gusta tenerlo ahí [en un pasillo, frente al dormitorio]. A la vista al público, no. Es muy privado esto. [A casa] puede venir gente que no sea católica que le moleste, entonces no podés. (...) Porque no, te vuelvo a decir, no quiero que nadie se sienta como (...) que le estoy golpeando la puerta para que me escuche. (...) Lo otro es mi pasillo, privado ¿viste? (...) No es un fanatismo, yo no es que estoy todo el día «¡Ay!» [hace un gesto de mirar al cielo] Al contrario, me levanto, le digo «muchas gracias por darme vida...».



## CAPÍTULO 5

### IMÁGENES DE DIOS EN LA CIUDAD

*Gustavo Morello, sj*

Muchas personas, cuando pensamos en la trascendencia, en conectar con Dios, pensamos en la naturaleza, su inmensidad y belleza. El infinito del universo nos conecta con su creador, con el poder sobrehumano que creemos le dio origen. Esas imágenes tienen que ver con una vida en contacto con la naturaleza que ya no tenemos. La mayoría de los latinoamericanos vivimos en ciudades, y muchos no tenemos la posibilidad de pasar tiempos prolongados en entornos naturales. ¿Cómo impacta la vida en la ciudad en la idea que tenemos de Dios? Si las personas que vivieron en contacto con la naturaleza enfatizaban la idea de un poder sobrehumano como creador, ¿qué características divinas enfatizan quienes viven en la ciudad?

Para explorar la imagen de Dios en la ciudad tomamos 12 entrevistas, a personas de nivel socioeconómico bajo (10) y medio (2), de las tres ciudades (4 en cada una), 6 mujeres y 6 varones. Del total, siete -como Beatriz-, se identificaron como católicas, tres evangélicas y dos no afiliadas. Lo que descubrimos no representa a toda la población de las ciudades en cuestión, sino a este pequeño grupo. Pero la metodología empleada nos permite sugerir que ciertas formas de concebir a Dios están presentes en creyentes de distintas religiones en esas ciudades.

En el ámbito de las creencias, la transmisión entre generaciones sigue siendo importante. En el caso de Beatriz, desde la casa de su abuela hasta su hijo,

a través de su madre. Su religiosidad es una «cadena de memoria», un poco como señalaba la socióloga francesa Hervieu-Léger (2005), con continuidades a lo largo de cuatro generaciones. Pero también, incluye cambios. Su madre usó la mirada de Jesús para amenazarlos diciendo: «compórtate porque te está mirando». Pero su hijo interpreta la mirada como amigable y establece con la divinidad una relación diferente, diciéndole: «Te voy a contar mis cosas».

Si bien la continuidad de la tradición religiosa y la identificación se materializa en el legado de la imagen de una generación a otra, lo que los sujetos ven en la imagen ha cambiado. La idea de la divinidad ha cambiado y con ella la relación entre los humanos y dios. Beatriz no nos dice si ella fue quien transmitió esta nueva imagen de Dios a su hijo, ni cómo sucedió el cambio.

La historia de Petit, una católica limeña, nos da claves posibles para entender el cambio:

Yo nací en Pucallpa. Y entonces ellos, y mi mamá también eran personas de mucha fe y con principios. Entonces en el hogar ha habido ese primer acercamiento a Dios, entonces saber que hay un Dios, y a todos no han bautizado con la religión católica, entonces católicos desde los abuelos, mis abuelos que se yo; toda la familia. Ahí ha sido lo que mi mamá me inculcó [...] pero en un Dios así, un Dios bueno y en un Dios inalcanzable de repente ¿no? [...] Pero luego, cuando llegaron los misioneros, en el Concilio Vaticano llegaron los misioneros a Pucallpa, entonces esos misioneros, nos hicieron conocer [...] un Dios más cercano ¿no? [...] yo entré a 'Grupo 1' [...] y lo que me gustó fue que ahí en las reuniones aprendimos a descubrir, a conocer un Dios cercano, un Dios amigo. Y también ellos eran amigos porque nos decían: «No me digas padre, padre es tu papá; yo soy fulano, soy tu amigo; dime fulano, zutano, mengano», y así todos por su nombre. Entonces nos sentíamos más cercanos, nos sentíamos amigos. Y les sentíamos más cercanos también a Jesús, y en las reuniones. Bueno ese ha sido el segundo acercamiento y descubrimiento más fuerte; y también nos han enseñado el compromiso. (Petit)

La primera experiencia religiosa de Petit, de «fe y principios», fue en su familia, desde sus antepasados en la selva peruana hasta su madre, quien le en-

señó acerca de un Dios «bueno» pero «inalcanzable». Su segunda experiencia, «más fuerte» fue con los misioneros que llegaron en la década de 1960, abrazando las renovaciones teológicas del Concilio Vaticano II. Le enseñaron sobre un Dios «más cercano», uno como un amigo. No fue solo un cambio doctrinal, sino también una relación diferente con Dios y sus ministros. Los sacerdotes les pedían un tratamiento más horizontal, como amigos. La creencia en un Dios más cercano se materializó en la forma en que estos misioneros querían ser tratados. Y animaron a los fieles católicos deberían hacer lo mismo, estar más cerca de sus conciudadanos, a «comprometerse» (Morello, 2007)

Es cierto que en la época que narra Petit, hubo cambios teológicos tanto en el mundo católico como en el evangélico, que están más allá del alcance de este capítulo. Lo que apreciamos aquí es una transformación en la imagen de Dios en los entrevistados. Desde la imagen de madre de Beatriz de una divinidad amenazante, pasando por la idea de madre de Petit de Dios como bueno pero distante, hasta la experiencia de Petit de un Dios más cercano, y terminando con Beto, el hijo de Beatriz, que ve a Dios como alguien con quien hablar.

La comprensión contemporánea de qué es Dios parece diferente a la de hace cincuenta años (Mallimaci, 1996). Desde una divinidad intimidante hasta una íntima, un Dios distante a uno más cercano que invita al creyente a comprometerse con la comunidad.

## LA VIDA EN LA CIUDAD

En las últimas décadas, la mayoría de la población de América Latina ha pasado a vivir en las ciudades. Un tercio de los peruanos viven en Lima, Córdoba -la segunda ciudad de Argentina- alberga a casi dos tercios del total de población provincial, y en Montevideo y alrededores viven más de la mitad de los uruguayos. Sin embargo, la vida en la ciudad no es sencilla. Las ciudades de nuestro continente no proveen el bienestar que prometen. El imaginario de una ciudad hostil, amenazada por el crimen y la pobreza, es alimentado a diario por los medios que reportan accidentes y crímenes en sus titulares más destacados. La inseguridad no solo causa miedo, sino que también daña el tejido social. (Gómez Dávila & Aguiar Arantes, 2015; Pérez Mendoza & Díaz

Flores, 2014) ¿La percepción de la ciudad como un espacio hostil y amenazante es importante para entender cómo algunos ciudadanos de los NSE bajos y medios se relacionan con la divinidad?

Mientras la imagen de la ciudad latinoamericana moderna se vuelve más inhóspita, Dios se está volviendo más cercano, más amistoso de lo que solía ser.

## UN DIOS CERCANO

La imagen contemporánea de Dios es la de un poder sobrehumano con rostro humano. El énfasis está en la proximidad. Dios es un poder alcanzable. Los entrevistados tienen la idea de que la divinidad es una realidad con la que se puede establecer una relación personal, alguien con quien se puede hablar, cercano y presente en este mundo. Así lo afirma Emiliano, un evangélico de Córdoba:

Dios es una persona. No es visible, pero es como el viento, uno lo puede sentir, pero uno al viento no lo ve. Y Dios es así, lo mío no es una religión sino una relación, cuando uno intima con Dios, ahí, uno puede descubrir que Dios existe. (Emiliano).

Muchos entrevistados se hicieron eco de las palabras de Emiliano: la conexión con Dios se describe mejor como una relación, «no una religión». Beatriz nos contaba que en realidad ella no ora: «No es rezar o hablar, sino sentir». Ella «siente» la presencia de la divinidad en cualquier lugar, «cocinando, barriendo pisos, haciendo lo que sea que haga». Gabriela, una evangélica de Córdoba, también se conecta con la divinidad todo el tiempo, cuando quiera. No hay tales cosas como el tiempo sagrado o los espacios sagrados, y los que no lo son. Ella aprecia la reunión de la comunidad, pero su contacto con Dios es más amplio que eso.

Yo que creo en que si bien la iglesia, el juntaros con los otros hermanos, todo eso te ayuda a sostenerte, te ayuda a estar más espiritual, pero el hecho de que yo puedo hablar en cualquier momento en cualquier lugar con Dios, o sea me

puedo conectar con él y no a través de una iglesia, o sea ir todos los días a misa y todas esas cosas. (Gabriela)

La conexión con Dios es una de intimidad y compañerismo permanente. «Siempre estoy con él, nunca estoy sola», dice Manuela, una católica de Montevideo. Los entrevistados sienten la presencia de la divinidad en la vida diaria, él está allí siempre. «Estoy pensando que él está allí todo el tiempo», dice Mario, también católico de Montevideo. Esta forma de tratar con la divinidad podría indicar que, para las personas entrevistadas, la realidad no ocurre en un «marco inmanente» sino en uno trascendental. No hay mundos sagrados y profanos, sino solo una realidad donde la divinidad está presente y la trascendencia está al girar la esquina. Tener una relación personal profunda con Dios no implica que la divinidad sea algo que uno puede controlar. Dios se percibe como sobrehumano y, por lo tanto, está más allá de nuestro entendimiento. Los entrevistados repiten la frase «no se cómo explicarte», con frecuencia. «Hay un montón de milagros que podemos hablar, por eso es que yo sí soy consciente que hay un Dios que existe, que la ciencia, ni nadie te puede explicar cómo sucedió», contaba Moisés, evangélico de Lima.

Esa «trascendencia» más allá de la razón humana se reconoce incluso cuando el entrevistado no ha tenido un encuentro personal con la divinidad. Por ejemplo, Francisco, un creyente no afiliado de Montevideo comenta: «sí, estoy convencido que existe un Dios, que hay un Dios en el cielo... claro que sí... no sé cómo explicarte». La dificultad de explicar a Dios es destacada por Jimena, otra católica de Lima, que no puede articular ese sentimiento:

No sé cómo explicarte [...] siempre he sentido la presencia de Dios y que siento que siempre está, es como que siento que está ahí siempre para mí. [...] Y lo siento, es como que solamente lo siento [...] creer realmente en Dios y que lo sientas y que... y eso, que no lo veas como una obligación sino como algo que realmente te nace hacer, sí. (Jimena)

Esta presencia que va más allá del razonamiento también está más allá de la dinámica de las interacciones humanas. Emiliano, un evangélico de Lima,

explica: «Puedes encontrar la paz, una paz que no es el ser humano, ni el dinero ni el mundo pueden darte. Dios es diferente, algo más allá de la comprensión, algo que no sé cómo explicarte». El dinero va y viene, y «las personas pueden fallar, pero Dios nunca te abandonará», afirma Moisés, otro evangélico limeño. Para algunos entrevistados, esa confianza se basa en el hecho de que han sentido la presencia de la divinidad en momentos difíciles. Mientras que para algunos una vida dura es una prueba de que no hay divinidad (como el caso de Joaquina, no afiliada de Montevideo), para la mayoría de ellos, esos fueron momentos especiales que los acercaron a Dios.

Mi papá hace 17 años que murió y mi hija, 6. Y esa noche [cuando murió su hija] cuando le dije: «Dios ¿por qué hiciste eso?», se me vino automáticamente eso como que dice: «No, acordate que yo estuve y te dije...», ¿viste? [Se refiere a un sueño que tuvo cuando su padre falleció] O sea, uno que cree, yo lo creí y le dije que sí, que me perdone y entonces ahí lo busqué más a Dios [...] sí, me aferré a Dios que Dios sabe, que es sabio que me ayudó después en la iglesia evangélica como a superar [se emociona].  
(Gabriela)

Cuando el papá de Gabriela falleció, ella soñó que lo vio a él abrazando a su hija y en el sueño su padre le pidió a Gabriela que cuidara a la niña. Once años más tarde, cuando esa hija murió en un accidente automovilístico, Gabriela sintió que Dios le estaba recordando ese sueño. Ella pensó que esa era la forma en que Dios se hacía presente. Entonces, se «aferró a Dios» en la iglesia evangélica, donde pudo encontrarlo a pesar del dolor. La divinidad está presente cuando las cosas no van bien.

## DIOS COMO PROTECTOR

Los entrevistados tienden a describir la presencia de la divinidad con imágenes de protección. Dios es descrito como alguien que se preocupa y cuida de la gente. Beatriz conecta con Dios:

porque me siento protegida y me siento como agradecida a lo que tengo. Es como, como que al rezar estoy agradeciendo: la salud que tengo, que me puedo trasladar, la salud de mi familia, que todavía estamos todos, ¿viste? Eso. Es como una protección, ¿vos sabes? No lo sé explicar de otra forma... (Beatriz)

Esta característica de protección se manifiesta en tres imágenes diferentes. La primera es la divinidad que te observa, una imagen que tiene significados ambiguos entre los latinoamericanos. Para Petit, sigue siendo una imagen de un Dios intimidante. «Siempre tuve esta idea... de que debes comportarte porque Dios te está vigilando donde sea que vayas». Esta imagen es similar a la de la madre de Beatriz. Sin embargo, para Francisco, un creyente no afiliado de Montevideo, la mirada de Dios es protectora, una forma de cuidarlo, principalmente durante las noches, mientras trabaja como vigilante privado en una fábrica. Dios lo protege mientras observa el lugar donde trabaja:

Hay algún momento en que vos te sentís que te están mirando, te están observando y en ese momento decís: ese es Dios que me está, o me está protegiendo o me está cuidando, ¿entendés? [...] creo en Dios, porque creo que hay un Dios. ¡Sí!, claro que hay, debe haber alguien que nos está protegiendo de arriba [...] Y mismo por el laburo que hago yo, viste...que me toca laburar, estar de noche, de repente expuesto a pila de cosas, en su momento también vos a veces necesitás un Dios que te cuide. ¿Sacás? (Francisco)

Otra imagen con raíces bíblicas es la de Dios como un pastor que cuida a su rebaño. Esta imagen resuena principalmente entre personas cristianas evangélicas y católicas. «Dios es nuestro pastor», afirma Gabriela, evangélica cordobesa, «que dice que por más que él está cuidando las ovejas, el rebaño, pero si uno se descarrila, trata de salir, deja todas las demás por esa oveja». Jimena, una católica limeña, se siente como esa oveja: «Pero sí, llegué en un momento de mi vida en el que yo estaba como que perdida, literalmente».

La otra imagen bíblica asociada con la característica protectora de Dios es la de «fortaleza»:

mi parte preferida de la Biblia [...] es una que siempre sé usar y ahora algo que me da fortaleza que siempre les sé decir: «Todo lo puedo en Cristo que me fortalece», eso es como una afirmación, entonces yo todo lo puedo, ¿me entendés? Si tengo a Cristo, quiere decir. (Gabriela).

La vida cotidiana desgasta a las personas. Dios aparece en esos casos como alguien que restaura las fuerzas, «te das cuenta después que la parte espiritual es acercarse Dios, orar para pedirle las cosas a él que te da de vuelta la fortaleza [...] o sea esto es como mi fortaleza», concluye Gabriela señalando su Biblia. Algunos entrevistados sienten que lo religioso los fortalece frente al sufrimiento, como Rosa, católica limeña:

Tanta gente que vive, que se va y que uno sufre, por ejemplo, veo que todos sufren, los amigos de acá al lado, y que si nosotros pensamos y creemos en la resurrección como que hay una especie de alivio y de confianza que mucho va a depender de la fe que uno tenga para poder tener ese consuelo, y creo que esa crucecita a mí me ayuda a consolarme y fortalecerme también. (Rosa).

En otros casos, la fortaleza es sinónimo de vitalidad. «Ella siempre me dice: 'Vos dame fuerzas que yo siempre te veo con tanta vitalidad', y yo le digo y eso es parte de que vos tenés a Dios adentro», señala Gabriela de Córdoba.

Dios también es percibido como un escudo, como una protección de los problemas del mundo. Esta puede ser una metáfora, como en el caso de Gabriela, evangélica cordobesa:

Es la creencia que yo tengo, que cubierta por la sangre de Cristo uno crea vallados, eso te va enseñando la misma religión, ¿no? Ellos creen que Dios te cubre; si vos hablas naturalmente con Dios, vos le presentas tus problemas, le presentas el día y después vos podés cubrir tu casa, como tu persona. Vos decís «creas vallado», «muralla», para que ninguno... ellos dicen «cubierta con la armadura de Dios», para que no te entren dardos, para que la otra gente no te haga daño. (Gabriela)

A veces la armadura metafórica se materializa, como en el caso de Manuela, una católica montevideana. Hablando de sus alhajas comenta, «sí, ese es mi collar ... mi collar es mi rosario ... porque, no sé, creo que Dios me protege si siempre llevo mi rosario [conmigo]».

La imagen de Dios como protector es tan prominente entre nuestros entrevistados, que incluso una participante que no cree menciona que la razón por no creer es porque Dios no la protegió. Joaquina, una no afiliada de Montevideo, no puede creer en un Dios que no la cuidó:

J: ¿Crear en Dios?... No, porque yo le he pedido cosas cuando era chica, que, por miedos, y este, no, no. [Pedía] que me protegiera, que yo me sentía sola... que yo quería estar con mi padre [...]

I: ¿Y sentís que alguna vez escucharon tus pedidos?

J: Nada, nada de nada... vivía llorando cuando era chica, pensando por qué me sacaron de ahí, y sigo llorando por mi padre. (Joaquina).

## REFLEXIONES FINALES

Las personas entrevistadas entienden la divinidad como una presencia íntima pero sobrehumana, cercana a las personas, pero más allá de las fluctuaciones afectivas de la vida terrenal. Dios es un sentimiento, pero más allá de las arbitrariedades de las emociones, presente incluso en momentos desafiantes. Finalmente, Dios es una presencia protectora, una fortaleza activa que cubre desde el exterior y sostiene internamente.

Dios protege. Cuando la vida moderna no puede brindar seguridad, una imagen de Dios es la de una entidad protectora. Cuando los estados latinoamericanos modernos, para frenar el crimen y la inseguridad, se convirtieron en estados policiales, Dios se volvió cada vez menos intimidante. Dios cuida de una manera diferente, como un amigo, protegiéndote de las cosas que pueden suceder en la vida diaria. Los creyentes de NSE medio y bajo que no pueden vivir en un barrio cerrado, con sus propios sistemas de seguridad, cámaras y

alarmas, dependen de Dios como su «fortaleza». Dios es un fuerte y una fuerza, un pastor atento en un momento en que la ciudad parece convertirse en un lugar hostil para vivir. Las personas participantes en el estudio imaginan a Dios como una entidad amistosa y protectora, y como alguien que brinda prosperidad y seguridad. Por esa razón, muchos rezan para dar gracias con más frecuencia que para pedir favores.

LUCY

«NO NECESITO IR A LA IGLESIA CUANDO LA TENGO EN CASA»

David Avilés Aguirre y Hugo H. Rabbia



Lucy siempre carga un rosario de madera sobre su pecho, excepto cuando duerme, ya que lo deja colgado en la pata de su cama para sentirse protegida. Está a cargo de la concesión de estacionamientos en la zona de ciudad universitaria, trabajo que heredó de su fallecido esposo. Tiene 49 años y vive en un barrio al sur de la ciudad de Córdoba, con un hijo mayor de edad.

Se considera una persona de rutinas. Todas las mañanas, por ejemplo, cuando recorre el trayecto de su casa a su trabajo en el automóvil que maneja su hijo, se persigna tres veces en tres grutas distintas en su trayecto:

Y en el camino tengo en la plaza del barrio a la grutita de la Virgen, después en barrio Santa Rosa tengo otra, en la rotonda de Las Flores tengo otra y bueno, esas son las tres que paso.

Creció en una familia humilde, con muchos hermanos. Recuerda que, cuando era niña, junto con algunos de sus hermanos, «vivíamos en la iglesia, estábamos todo el tiempo en la iglesia». La parroquia de su barrio estaba a cargo de un sacerdote con un fuerte compromiso social, el Cura Vasco, muy reconocido en la ciudad. Añora una noche de Navidad que toda la comunidad celebró en la parroquia: «fue tan lindo... el sacerdote hizo una gran comilona y fue toda la gente del barrio... Me acuerdo de que fue toda una fiesta».

Si bien siempre muy creyente, Lucy sólo realizó su confirmación ya de adulta, momento que la llena de alegría y orgullo. A partir de entonces regresó a las ceremonias religiosas con cierta frecuencia, viéndolas transformadas, especialmente en el uso recurrente de cantos y música que ella asocia también con las iglesias «evangelistas». «Las últimas veces que fui a la iglesia brotaba de emoción», afirma. Ha participado varias veces del culto evangélico en diferentes templos de su barrio, el cual le parece muy colorido y emocionante, aunque enfatiza que se considera «católica apostólica romana». Para Lucy, «el dios en que ellos creen y en el que nosotros creemos es uno solo».

Sin embargo, considera que no es necesario participar de las ceremonias del culto para estar cerca de Dios, y que ella no se siente obligada a hacerlo, todo lo contrario. A veces, «no necesito ir a la iglesia cuando la tengo en mi casa», afirma, en referencia a su altar, que ocupa un lugar privilegiado en la sala de su hogar.

El altar de Lucy es sumamente complejo y en él hay lugar para todo. Está en el *living* de su casa y para ella es algo «inexplicable» y significa muchas cosas a la vez: «paz, felicidad, amor, cariño, esfuerzo». Fue construido por su marido, «todo a mano», poco antes de que falleciera de una enfermedad fulminante.

Es un espacio que parece sistematizar y condensar muchos seres y lazos espirituales y momentos trascendentes para Lucy y su familia: desde imágenes de la Virgen y santos «oficiales» y «no oficiales» o «populares» (San Cayetano, la Virgen de Lourdes, el Sagrado Corazón de Jesús, San Expedito, Santa Rita, el Gauchito Gil, entre otros); fotos familiares (esposo, suegra) y de personas importantes (como el ex

decano de una facultad de la Universidad Nacional de Córdoba, quien ayudó a su marido a conseguir su primer trabajo estable después de muchos años de penurias); una placa de la cremación de su suegra y las cenizas de su marido; distintos recuerdos o souvenirs (de quinceañeras, casamientos o bautizos), entre otros objetos.

El altarcito se presenta siempre como en proceso. Lo inició su devoto esposo. Luego de su muerte, quedó levemente inconcluso y ella dice que «ya lo voy a terminar yo». Resta por hacerle algunos detalles (colocarle vidrios, por ejemplo). También es, de alguna manera, un espacio de construcción colectiva, aunque esté en su casa. Muchos de sus amigos y conocidos la han ayudado a poblarlo. «La profesora Ana se fue a París el año pasado y me trajo una torre *Eiffel*, que está colgadita ahí», dice.

Algunos son regalitos [señala partes del altar] San Cayetano está en el centro. Lo que hizo mi esposo fue un «cosito» para que se apoye y quede más abajo. Al lado de San Cayetano -a quien amo con todo mi corazón-, está la virgencita de Lourdes. Al lado de ella, el Sagrado Corazón de Jesús. Más atrás, San Expedito; Santa Rita; San Cayetano en chiquito. Acá, la virgencita de Lourdes que me trajo un profesor de un colegio donde yo trabajaba, de Catamarca. Me trajo eso y la medallita de la Virgen. Todo bendecido. Esas cositas que ve ahí [señala una parte del altar] son todos santitos que me han regalado. [...] a San Cayetano lo compramos con mi esposo. Todos los compramos, menos la virgencita del Valle. Ahí está San Jorge también. El primero que compramos fue San Cayetano. Santa Rita la compró después mi esposo. Había comprado una para la señora del cementerio cuando la cremaron a la madre de él, porque ella se portó muy bien. Le llevó una Santa Rita de regalo y compró una para nosotros. [...] Está el Divino Niño. Está el Gauchito Gil. La cara del Sagrado Corazón de Jesús. Al lado del cosito blanco, son las cenizas de mi esposo. Le pongo cositas [al altar] cuando voy a los cumpleaños me dan souvenirs y se lo pongo a él. A él le gustaban todas esas cosas [...] también hay un souvenir de un cumpleaños. Y éstos son souvenirs de bautismos. Y éste [señala otra parte del altar] es un ángel negro. No sé por qué negro, porque a mi esposo le gustaba. Hay otros muñequitos del mundial de fútbol de 1978 y después están los jugadores. Acá hay flores de goma eva, y otras estampitas de santos. Tengo un zapatito de cristal de la vecinita del frente que cumplió los quince años y vine y colgué el zapatito ahí. [...] mi esposo se hacía devoto de todo. La mayoría de los

bustitos los compró él en la plaza de la villa. Ahí vendían de todo. Ese, por ejemplo, es el Gauchito Gil. Un día viendo tele, escuchando la historia y después de ver en la tele dijo: «Cuando vaya a la plaza de la villa voy a comprar lo del Gauchito».



Es de resaltar que en el fondo de pantalla de su teléfono celular tiene la imagen de su altaquito: «me acompaña a todas partes», lo lleva consigo. Asimismo, en su trabajo también cuenta con imágenes y objetos que representan mucho para ella y que provienen de distintos campos, no sólo del religioso: desde una pequeña Biblia, y una sencilla cruz de madera que también fabricó su fallecido esposo, piedras blancas y negras («por una cuestión de las energías»), una estampita de la Virgen y una fotografía de Albert Einstein.

La significación de sus objetos es tal que, cuando comienzan las vacaciones de verano y cierra la universidad, lo cual le implica al menos un mes sin ir a su trabajo, Lucy los carga en su cartera y se los lleva a su casa.

EDGARD

«MÁS QUE UN CREYENTE, UN PRACTICANTE»

*Rolando Pérez*

Edgard tiene 52 años, vive con su madre y su hermano mayor en Pueblo Libre, distrito ubicado en la zona oeste de Lima. Aunque su padre falleció hace 35 años cuando él tenía 17 años, mantiene un vivo recuerdo de él, especialmente de su militancia política. Para Edgard, los ideales de justicia de su padre influyeron en sus opciones políticas y sociales. «Ver a mi padre protestando me emociona», dice al mostrar una foto que conserva, en la que se observa a su padre siendo detenido por la policía durante una manifestación de los militantes de Acción Popular, partido político histórico en el que militaba. «Esta foto es emblemática, porque me recuerda una época de convulsiones y movilizaciones».

Cuando él tenía 10 años, sus padres tomaron la decisión de adscribirse a una congregación evangélica. Se convirtieron a la fe cristiana luego de asistir a una de las denominadas «campañas evangelísticas», las que en aquella época se desarrollaban con mayor frecuencia en este entorno religioso. Desde entonces, toda su familia se involucró a los quehaceres eclesiales. Edgard se bautizó cuando tenía 13 años. Mientras que su padre llegó a constituirse en uno de los líderes referentes de la denominación nazarena, Edgard hizo lo propio al convertirse en uno de los líderes de la Red de Jóvenes Nazarenos en Lima.

Edgard realizó sus estudios secundarios en el Colegio San Andrés, institución educativa evangélica, fundada por misioneros presbiterianos escoceses. Según señala, sus padres decidieron matricularlo en un colegio confesional porque tenían temor de que se alejara de la fe evangélica. Fue en este espacio que Edgard empezó a conectar su fe con los problemas sociales. Varios de sus profesores enfatizaban que los cristia-

nos deberían asumir sus responsabilidades ciudadanas fuera de la iglesia, en contraste con la lógica de enseñanza doctrinal impartida en su seno eclesial, cuya formación estaba basada en el servicio del creyente dedicado a los quehaceres de la iglesia.

Posteriormente, al salir del colegio e ingresar a la universidad, Edgard empezó a tomar distancia de su iglesia. Una de las razones fue su discrepancia con el estilo vertical de los líderes, tal como lo narra:

Un grupo de amigos empezamos a leer la Epístola de los Hechos y dijimos: "por qué nuestra iglesia no puede asemejarse al estilo eclesiástico de los primeros cristianos". A raíz de estas lecturas, empezamos a criticar ciertas actitudes verticales del pastor de la iglesia. Entonces, empezaron a marginarnos por nuestras reacciones. Cuando esto ocurrió, decidimos salirnos de la iglesia.

Edgard y sus amigos veían en la actitud de sus líderes la imagen de un Dios castro: «Digamos, cuando alguien te pinta a un dios autoritario, un Dios castigador, creo que ese tipo de dios merece toda la rebelión humana».

En esa misma época, varios líderes de las iglesias evangélicas decidieron respaldar la candidatura de Alberto Fujimori, quien competía con el escritor Mario Vargas Llosa. Esta decisión de un sector del liderazgo evangélico, entre los que se encontraban líderes de su iglesia, disgustó a Edgard, lo que produjo el distanciamiento no solo de su congregación, sino de la comunidad evangélica más amplia. «Cuando vi que los líderes evangélicos desperdiciaban la oportunidad de respaldar una propuesta tan buena como la de Vargas Llosa, yo dije: 'Esto no va conmigo'». El distanciamiento duró más de diez años. «Estuve alejado de la vida de la iglesia, pero no de la fe en Cristo. Mi problema no es con Dios sino con los que lideran las iglesias».

Luego de estos años, Edgard se reencontró con un grupo de amigos que concurrían en su época juvenil a la misma congregación. Algunos vivían en la ciudad brasilera de Sao Paulo y uno de ellos era líder de una iglesia evangélica independiente, quien se reunió con el grupo en más de una oportunidad. A raíz de este contacto, este grupo de amigos ha formado una iglesia con apertura al compromiso social:

Es una iglesia en donde se respira otro espíritu, más humano, más amigable. Allí se puede pensar la sociedad. Y lo más importante, allí están mis amigos con quienes

soñamos una iglesia distinta a aquella en la que crecimos, menos autoritaria, en donde se podría pensar distinto.

Edgard refiere que la distancia física no es una barrera para mantenerse vinculada a esta iglesia brasilera, porque ha encontrado un grupo de amigos que están pendientes de él:

Con muchos de ellos, gracias a la tecnología, puedo hablar dos o tres veces a la semana. Cada vez que quiero un consejo, puedo llamarles para conversar... Espero con ganas las vacaciones para viajar y pasar unas semanas en Sao Paulo.

Edgard ha decidido hacerse miembro de esta iglesia desde Lima. Todos los domingos participa del servicio religioso a través de la internet. Escucha los sermones y algunos pasajes de los servicios dominicales vía YouTube.

Yo me considero ahora más que un creyente, un practicante de la fe, porque creo que no basta creer. El apóstol Santiago decía que hasta los demonios creen. Ahora, yo me considero un practicante cristiano no por imposición como antes. Vivo la fe desde el lugar donde estoy y decido libremente lo que quiero seguir.

Como en su época de joven, cuando su militancia evangélica se circunscribía a la congregación nazarena limeña, Edgard sigue siendo un asiduo consumidor de programas radiales conducidos por predicadores evangélicos. La diferencia es que hoy ha decidido seguir a aquellos predicadores que insertan en sus sermones la relación de lo espiritual con los temas sociales y políticos.

Uno de los giros en la vida de Edgard es su vínculo con la música. «Yo he cambiado mucho. Antes escuchaba solamente música cristiana. Ahora escucho otros géneros, y encuentro mucha teología en ellos», refiere. Edgar es un seguidor de Paul David Hewson, conocido artísticamente como Bono, vocalista de la banda de rock U2. Afirma que:

las canciones de U2 tienen una fuerza espiritual muy grande. Muchas de las letras de las canciones de Bono me llevan a pensar en la teología, en la imagen de Dios

en nuestra vida. Por ejemplo, 'Beautiful day' es una canción hermosa. Cuánta riqueza hay allí para pensar sobre la vida. Hay frases profundas, como: 'después de la lluvia vienen los colores'...

Desde hace diez años, Edgard no se pierde un concierto de U2. Ahorra su dinero para viajar a la ciudad donde se anuncia la presentación de esta banda. Edgard considera que la música tiene una fuerza muy grande para conectarse con lo que él llama la teología, es decir, lo trascendente.

El peregrinaje religioso de Edgar está marcado por búsquedas y exploraciones en el que intenta hacer realidad el sueño de encontrar o construir una comunidad religiosa más amigable, no autoritaria, más cercana a su mundo, a su comprensión desanclada de lo institucional de la divinidad. El poder mediador de la tecnología y la seducción de la industria musical le permite pasar, como él mismo lo señala, de ser un creyente acrítico e institucionalizado a un practicante abierto y libre de la fe.

## **CAPÍTULO 6**

### **APROPIACIONES MEDIÁTICAS DE LA RELIGIOSIDAD VIVIDA**

*Rolando Pérez*

Este capítulo plantea un acercamiento a la religiosidad vivida desde las prácticas del consumo de las llamadas «industrias culturales», mediatizadas por las tecnologías de la comunicación. Las lecturas consignadas aquí corresponden al análisis de los discursos y prácticas de religiosidad en los creyentes en Lima que, como se señaló, es una ciudad marcada por un intenso proceso de pluralización religiosa y resignificación de los sentidos de pertenencia a las comunidades tradicionales de fe.

En ese sentido, nuestro análisis pone énfasis en el modo en el cual el consumo de bienes religiosos mediatizados moldea o resignifica las creencias y prácticas de las personas creyentes en la vida cotidiana. De igual modo, analizamos las implicancias e incidencia de la apropiación tecnológica de los fieles en los procesos de interacción entre lo secular y lo sagrado, así como en los modos de pertenencia a la comunidad religiosa.

#### **APUNTES SOBRE LA CONVERGENCIA ENTRE LOS MEDIOS Y LA RELIGIÓN**

Los estudiosos del fenómeno de la mediatización religiosa sostienen que el campo religioso actual da cuenta no sólo del tradicional uso de los medios

de comunicación —que consiste en la difusión proselitista de las creencias y prácticas religiosas a través de los espacios y canales mediáticos—, sino también en la apropiación de las nuevas lógicas y estrategias de relación, así como la construcción de nuevos sentidos de pertenencia. Esto es, no sólo interesa la experiencia de consumo de un programa de televisión religioso donde la televisión se erige en un nuevo púlpito para diversas personas creyentes, si no también cómo esas personas creyentes se convierten en productoras de mensajes religiosos que comparten por las redes sociales y a través de los grupos de WhatsApp, a la vez que esas interacciones tienen efectos en sus vivencias e identificaciones religiosas.

Como señala el teórico de la comunicación Jesús Martín Barbero (1995), las sociedades contemporáneas experimentan notables transformaciones culturales, especialmente en dos aspectos: la revitalización de las identidades y la revolución de las tecnicidades. Según Martín Barbero, estos cambios obedecen al impacto de la revolución tecnológica, cuya peculiaridad no reside tanto en introducir en nuestras sociedades una cantidad inusitada de nuevas máquinas sino en la configuración de nuevas prácticas e interacciones sociales como consecuencia del consumo de bienes simbólicos producidos y distribuidos desde los medios.

El estudioso de la comunicación danés Stig Hjarvard (2008) sostiene que los medios de comunicación constituyen espacios que propician encuentros fluidos entre lo sagrado y secular, permitiendo que los creyentes interactúen con otros agentes, mensajes y códigos que se construyen más allá de sus entornos eclesiásticos o religiosos. De este modo, los medios configuran un lugar donde las identidades religiosas son recreadas y los sentidos de pertenencia a las comunidades de fe son reubicadas (de Feijer, 2007).

Esto implica que los medios construyen un escenario comunicacional desde el cual los creyentes pueden interactuar o negociar entre múltiples, complejos y variados bienes y significados de espiritualidad. Esta convergencia entre los medios y la religión se puede notar, por ejemplo, en el modo como las ritualidades religiosas adquieren formas y modalidades mediáticas, en términos de su representación e interacción pública.

Diversos estudios sobre la mediatización religiosa muestran una enorme variedad en el uso y la apropiación de los medios para legitimar los saberes y

prácticas religiosas, como son los programas radiales de consejería espiritual, el reposicionamiento de los tele-evangelistas, las comunidades religiosas que se construyen en las redes sociales, las ritualidades cívico-religiosas, los santuarios de devoción masiva, las industrias de la música religiosa en todas sus variedades, los conciertos musicales religiosos masivos, los denominados *you-tubers* religiosos, las «estampitas» y mensaje espirituales en redes sociales, etc. Precisamente, esta variedad de producciones y prácticas religiosas mediáticas han generado –desde las personas creyentes– nuevas formas y estrategias de consumo de los bienes religiosos.

## LA RELIGIOSIDAD VIVIDA MEDIATIZADA EN LIMA

Nuestro estudio da cuenta que un vasto sector de limeños y limeñas construyen su religiosidad y espiritualidad desde la lógica de la búsqueda de nuevos sentidos de pertenencia a la comunidad religiosa. Asimismo, observamos que los creyentes se nutren hoy de registros y fuentes culturales que se producen más allá del ámbito de las instituciones tradicionales, como consecuencia –entre otras razones– de mediaciones comunicacionales múltiples y marcos referenciales que antes parecían estar muy lejanos para ciertos contextos desde los que se construye la identidad religiosa (De la Torre, 2002).

En esa línea, notamos que las historias e itinerarios religiosos de varios de nuestros entrevistados revelan que los creyentes contemporáneos fácilmente pueden transitar entre diversas pertenencias religiosas y afirmar su fe compartiendo rituales de comunidades de fe, cuyos referentes doctrinales provienen de fuentes diferentes. Muchos de los casos dan cuenta que la experiencia del consumo de bienes religiosos a través de las tecnologías se convierte en un soporte mediador importante de esta nueva forma de practicar la experiencia religiosa e interactuar con la trascendencia, desde la lógica de la movilidad permanente y la interacción territorial.

Marta, una creyente evangélica neopentecostal de nivel socioeconómico (NSE) bajo, encuentra en el consumo religioso mediático la posibilidad de alimentar su exploración interreligiosa más allá de los marcos que su congregación de referencia le permite:

Yo escucho los mensajes del pastor Rodolfo Gonzáles, el de [canal de televisión] Bethel, del Movimiento Misionero Mundial. También sintonizo el programa en donde predica el pastor Bullón que es adventista y también me gusta escuchar por internet los mensajes de una iglesia de Miami. Es un cura [católico], pero tiene unos mensajes tremendos también (Marta).

Es este caso se puede notar el modo en el cual los medios de comunicación se han constituido en el soporte para la extensión de la experiencia religiosa congregacional más allá no solo del entorno geográfico, sino también del propio territorio confesional. Por otro lado, el consumo religioso a través de las tecnologías construye un espacio adecuado para las prácticas de aquellos feligreses que han optado por construir su itinerario religioso desde la lógica del practicante peregrino.

Este es el caso de Edgard, cuya historia compartimos en páginas anteriores. Muchos años después de desvincularse de la iglesia a la que concurría con su familia, se vinculó con una comunidad evangélica en el Brasil, a través de la internet:

Ahora estoy en contacto con un grupo de amigos que pertenecían a la misma iglesia al que yo frecuentaba en Lima. Ellos viven en Brasil. Uno de mis amigos me dijo que había encontrado una iglesia como la que nosotros pensábamos a fines de los ochenta. Luego me contacté con ellos. En ese momento les dije que por ahora no quiero saber nada de la iglesia. Pero, ahora estoy con ellos, y me siento parte de esta iglesia que está en Sao Paulo. Antes viajaba cada año durante las vacaciones. Pero, ahora lo puedo seguir a la distancia, ahora con lo tecnológico, con internet. Sigo las transmisiones en vivo y veo por YouTube los mensajes (Edgard).

El caso de Edgard, que mencionamos en la historia de vida del capítulo anterior, da cuenta que las experiencias religiosas contemporáneas se construyen a partir de procesos en donde las fronteras territoriales están cada vez menos marcadas. En este proceso, la mediación tecnológica constituye no solo un me-

dio para conectarse entre creyentes pares o estar en contacto con los mensajes de la comunidad religiosa de referencia o con los de otras redes seculares, sino también una instancia de mediación cultural para el establecimiento de vínculos con prácticas y saberes que están más allá de las fronteras religiosas y los espacios de la sacralidad tradicional institucionalizada.

La internet le permite a Edgard no solo reencontrarse con la iglesia, sino también encontrarle un nuevo sentido tanto a la vivencia como a la pertenencia religiosa. Muchas distancias físicas y simbólicas se acortan en esta nueva manera vivir la fe y pertenecer a la comunidad religiosa en el contexto de la sociedad red. Otros entrevistados revelan que el uso de las redes sociales, propiciado por los dispositivos tecnológicos contemporáneos, les ha permitido no solo mantener los vínculos con su grupo de referencia, sino también recrear la vida comunitaria religiosa. Este es el caso de Judy, quien asiste desde niña a una parroquia católica limeña. Ella hace parte de un grupo de mujeres de oración que regularmente se reúnen en el local de la parroquia. Pero ya no lo hacen con la frecuencia de antes, debido a las nuevas dinámicas que la sociedad urbana moderna establece.

Siempre estamos unidas, y ponte si alguien está mal o tiene algún problema, rezamos por él. No sé, por eso se llama círculo de amor porque eso es la máxima expresión de amar a otra persona y todos nos conocemos así. Alguien está mal y ya... Ahora tenemos un grupo de WhatsApp también y ya estamos rezando por alguien que está mal, que está enferma. Así no tenemos que esperar hasta encontrarnos en la parroquia (Judy).

Catalina, una creyente católica, ha encontrado en el Facebook una herramienta no solo para alimentar o ampliar su conocimiento de los asuntos propios de su involucramiento en su comunidad de fe de la que es parte, sino también para difundirla hacia otros:

Uso mucho el Facebook. Tengo un montón de páginas católicas, un montón, estoy suscrita a muchas de estas páginas, saco muchas cosas de ahí. Por ejemplo, una cosa que yo hago, como parte de mi participación en la comu-

nidad de la que soy parte, es enviarles tips a través del Facebook, como parte del programa de formación de nuestro grupo. Somos 15 mujeres (Catalina).

Tanto la experiencia de Edgard, Judy y Catalina revelan que la mediación tecnológica de las prácticas de la religiosidad vivida genera, en primer lugar, nuevos espacios y sentidos desde los cuales se construyen las interacciones entre los fieles. En ese sentido, observamos cómo la experiencia religiosa colectiva construida desde la red mediatizada ocurre de manera descentrada y en desplazamiento. En este proceso, los medios juegan el papel no solo de mediadores de las creencias, sino también se constituyen en espacios de resignificación de los símbolos, espacios y rituales religiosos.

Muchos de estos casos revelan que este peregrinaje religioso por las redes tecnológicas genera cambios significativos no solo en la construcción de sus saberes religiosos, sino también en la configuración de sus propias identidades. Este hecho es relevante si tomamos en cuenta que muchos de los consumidores religiosos provienen de comunidades de fe en donde tradicionalmente las voces o prácticas que difieren de las normas de la institución eclesiástica han sido censuradas o silenciadas.

En este caso, los medios abren espacios para repensar y reconstruir las nuevas y antiguas memorias religiosas, como es el caso de Edgard, construir nuevos sentidos de solidaridad más allá de los tiempos y lógicas de la acción pastoral institucionalizada, como el caso de Judy, y fortalecer las capacidades y alimentar los saberes mutuos, como el caso de Catalina.

## **DEL CONSUMIDOR TRADICIONAL AL «PROSUMIDOR» RELIGIOSO DESINSTITUCIONALIZADO**

Muchos de los creyentes que viven su experiencia en el marco de las prácticas de consumo religioso mediatizado experimentan una nueva manera de ser creyente, que rompe con la lógica del fiel pasivo y dependiente de los saberes instituidos por la institución religiosa jerarquizada. El consumidor tradicional de programas religiosos de radio o televisión es desplazado hoy por lo que los especialistas en el consumo mediático llamarían un «prosumidor religioso». Se

pasa así de la figura del pasivo creyente receptor de los discursos y los saberes institucionalizados, a un feligrés capaz no solo de interactuar con diversas fuentes comunicacionales desde donde se construyen y reconstruyen los bienes sagrados, sino también de intervenir en la (re)elaboración y difusión de los discursos religiosos.

Se trata de un tipo de consumidor religioso que afirma su práctica de fe tomando distancia de la lógica del sujeto pasivo. Este tipo de creyente se mueve de otro modo en la red de ofertas religiosas, modificando y reconstruyendo a su manera los mensajes recibidos y adecuando las normas religiosas institucionalizadas a sus propias necesidades y expectativas.

Desde esta perspectiva, las prácticas de consumo mediático por parte de los fieles religiosos generan la construcción de lo que García Canclini (2010) llama «comunidades interpretativas y creadoras», que da cuenta que creyentes en el proceso del consumo repiensen junto con otros su fe, reelaboran nuevas formas de relacionarse con lo trascendente y conectan sus creencias con el quehacer cotidiano. Este es el caso de Edgard, quien creció en una comunidad nazarena conservadora. Al salir del colegio e ingresar a la universidad, Edgard empezó a tomar distancia de su iglesia. Una de las razones fue su discrepancia con el estilo vertical de los líderes. Su peregrinaje fuera de la institución religiosa lo llevó a replantear sus prácticas de consumo y apropiación de lo sagrado. Se convirtió en un consumidor de rock, y encontró allí no solo otra manera de conectarse con la trascendencia, sino también nuevos caminos para reconstruir su cosmovisión teológica, a partir de lo que la letra de las canciones de U2 –el grupo musical del cual es seguidor– expresan.

Otro caso es, por ejemplo, el de María Luz, integrante de una comunidad luterana en un barrio de estrato social bajo en Lima. Ella usa las redes sociales para compartir imágenes de la realidad de su comunidad. Su intención no solo es dar a conocer lo que sucede en su barrio, sino también la labor evangelizadora y de servicio de la red de mujeres de la congregación a la que pertenece. Lo interesante es que ella empezó a hacer este trabajo por iniciativa propia, porque quería compartir su vivencia de fe más allá del barrio, y encontró en el Facebook el medio adecuado para producir mensajes religiosos «a su manera»:

Yo me dedico a tomar fotos de las cosas que pasan aquí en [su comunidad] y luego los subo al Facebook. Los amigos me dicen que sí les gusta, que está bien lo que hago. Yo trato de compartir sobre los problemas sociales y de lo que hacemos con las mujeres en la red de mi iglesia. Las fotos que tengo, por ejemplo, ahora que he tomado son fotos del Río Chillón, un río muy contaminado. Así, quiero llamar la atención sobre esa realidad que muchos no conocen y sobre lo que nosotras estamos haciendo. En una de las fotos sale mi nieta junto al río. Ahí está ella con los brazos extendidos orando. (María Luz).

Estos casos dan cuenta, por un lado, que las nuevas comunidades religiosas fronterizas alimentadas y sostenidas por los medios hacen que la experiencia religiosa sea producida y reproducida, creada y recreada desbordando el marco establecido por la propia institución religiosa tradicional. Desde esta perspectiva, el creer implica el desarrollo de prácticas de espiritualidad que se construyen desde distintos saberes, referentes y espacios. Esto supone que las personas creyentes construyen hoy sus identidades y pertenencias en el marco de una variedad de ofertas y lugares para interactuar con la trascendencia que desbordan la regulación del campo religioso institucional (Algranti, 2013; Hervieu-Léger, 2004).

En este proceso, la mediatización de las prácticas que establecen las personas creyentes alimenta lo que Hervieu Léger denomina:

una religiosidad en movimiento, que construye la figura del buscador espiritual, cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale tanto como identificación personal y social, así como religiosa (Hervieu Léger, 2004: 127).

Estas prácticas de la religiosidad construida desde el consumo de los medios permiten que muchos fieles se reconecten con las costumbres y prácticas vividas antes de la conversión o antes de su incorporación a aquellas comunidades religiosas que exigían la renuncia de las denominadas «prácticas mundanas».

Es notable observar el modo como aquellos creyentes que pasaron por la experiencia de la conversión religiosa radical, al momento de repensar y replan-

tear su autonomía, empiezan a reconectarse con aquellos mundos culturales del pasado que la vida religiosa rígida negó su incorporación.

Este es el caso de Blanca, una mujer migrante que llegó a Lima en los años ochenta. Creció en el seno de una familia de tradición católica en los Andes peruanos. Al llegar a Lima se convirtió al cristianismo evangélico y se vinculó a una congregación pentecostal en un barrio urbano empobrecido de Lima. Luego de su conversión al mundo evangélico se alejó de ciertas prácticas que en su nueva comunidad de fe se consideraban como pecaminosas. En los últimos años, su iglesia se ha vuelto un poco menos rígida respecto a la prohibición de determinadas prácticas no religiosas. Esto ha ocasionado que Blanca volviera a conectarse con sus amigas del colegio, con quienes disfrutaba de las fiestas populares en su localidad de origen.

Ahora estoy escuchando música de mi tierra que hace tiempo no escuchaba por la radio. Antes no podía hacer eso. Eso me hace recordar que desde niña siempre disfrutaba de los 'huaynitos'<sup>8</sup>. Siempre me ha encantado escuchar el sonido del arpa. Entonces, así pensé: «algún día voy a tocar el arpa». Me gustaba escucharlo siempre. Ahora, cuando estoy sola escucho la música que antes escuchaba en mi tierra. Ahora nos juntamos con mis amigas que también vinieron a Lima y recordamos cómo disfrutábamos de la fiesta. Bailábamos mucho (Blanca).

Es importante notar que el consumo de determinadas industrias culturales, como es el caso de la música, se convierte en una instancia de mediación cultural para la interacción con aquellas memorias culturales de creyentes adscritos a comunidades religiosas integristas que impidieron su consumo. A su vez, muchas iglesias o congregaciones cristianas evangélicas, como el caso de la congregación de Blanca, empiezan a flexibilizar sus normas y prácticas porque se encuentran con feligreses que en su interacción con los contextos culturales seculares demandan un espacio religioso en el que sea posible conciliar la autonomía con las normas propias de la institución religiosa.

---

8 Género musical propio de la región andina del Perú.

En ese sentido, la experiencia mediática que viven los fieles alrededor del consumo hace que muchas iglesias replanteen su estrategia pastoral. Estas comunidades religiosas crean hoy espacios que permiten que las memorias de la tradición confluyan con las expresiones modernas del creer, alimentada por la incertidumbre estructural de una sociedad en cambio permanente.

El consumo cultural mediado por las tecnologías posibilita la construcción de puentes entre la memoria religiosa legitimada por la institución tradicional y las otras memorias que se construyen en el proceso de interacción con otros referentes culturales en donde lo sagrado y lo profano confluyen sin la mediación institucional.

## REFLEXIONES FINALES

La mirada de la religiosidad vivida desde las prácticas del consumo y la apropiación mediática constituye un nuevo reto para el estudio de las identidades y pertenencias religiosas, pues significa atender de manera simultánea y en interacción «los marcos de identidades de pertenencia con los registros referenciales de las nuevas identificaciones, y las nuevas identidades que dicha interacción produce» (De la Torre, 2002: 79). Creemos que es necesario profundizar en el estudio del perfil del creyente religioso contemporáneo, quien hoy no es más el consumidor exclusivo de los bienes religiosos que la institución religiosa produce. Nuestras entrevistas dan cuenta que las personas creyentes no solo se apropian de la oferta, sino que generan nuevas construcciones discursivas, así como nuevas rutas de consumo para satisfacer determinadas necesidades, no solo de carácter religioso.

En este camino, resulta pertinente observar los itinerarios de consumo de aquellos creyentes como los mencionados en este ensayo, cuya lógica rompe con la lógica desde la que los creyentes tradicionales concebían y practicaban la fe. Este tipo de creyente pone en cuestión el modelo de las identidades fijas y estables, y es generativa de dinámicas más abiertas de identificación y fidelización religiosa (De la Torre, 2012).

Finalmente, las prácticas religiosas construidas desde la producción y consumo mediatizado inciden hoy en la configuración de un nuevo tipo de fiel

religioso, que transita en las redes sociales y consume los bienes de la industria cultural sin desafiliarse completamente de su comunidad religiosa no virtual o co-presencial. En esta línea, lo que observamos es que fieles religiosos han encontrado en las redes sociales el espacio propicio para reconectarse con aquellos mundos y bienes culturales que la religiosidad tradicional institucionalizada no logró incorporar o intentó distanciar para evitar la migración de estos fieles. ¡Vaya paradoja!

De este modo, los casos estudiados nos plantean otros caminos y sentidos de la mediatización religiosa contemporánea, que no solo tienen que ver con la masificación y «espectacularización» de los rituales religiosos, sino también con el modo como se construyen los nuevos sentidos de pertenencia a las comunidades de fe, en el que la experiencia de religiosa ocurre más allá de la temporalidad cotidiana y del territorio comunitario tradicional. En este escenario, el creyente encuentra no solo la posibilidad de visibilizar su fe en un marco mayor al de su comunidad local, sino también la oportunidad para salir de los marcos institucionales normados –que muchas veces no les permite desarrollar sus propias estrategias de comunicación para visibilizar en otros territorios su experiencia de fe– y explorar así nuevas vías para pensar, vivir y compartir la experiencia religiosa.

FELICIA

TEJER AL ABRIGO DE MARÍA

*Franco Olmos Rebellato*

Felicia, de 54 años, vive con su familia en un barrio residencial de la zona este de la Ciudad de Córdoba. Ama de casa, divide sus actividades entre la actividad física –asiste con regularidad al gimnasio-, las compras, las tareas del hogar y el cuidado de sus padres, quienes viven en la casa contigua. Su esposo, abogado, «trabaja todo el día»; su hija, traductora, pasa buena parte de su tiempo en la casa, ya que ese es su lugar de trabajo.

Nos cuenta que «los días de mayor ajetreo son los viernes, sábados y domingos. Porque tengo que hacer las compras grandes». Sin embargo, su rutina no se agota en las tareas del hogar; los viernes, participa de un grupo de tejido en la parroquia del barrio. El grupo se llama Hijas de Nuestra Señora del Telar, participan «cinco mujeres y un muchacho que nos ceba mate», donde tejen principalmente mantas «para la gente que más lo necesita». Para el grupo de tejido, Felicia decidió hacer una oración, porque «cuando tejemos siempre llevamos la oración y la ponemos en la mesa. Nos pareció lindo ponernos bajo el abrigo de María».

Criada dentro del catolicismo, prefiere definirse a sí misma como «cristiana», porque «la cabeza de mi Iglesia es Cristo». Actualmente asiste con regularidad a misa en busca de «serenidad», pero además «necesito sentir que salgo de misa bien, que soy otra persona. Que dejé a los pies de esa cruz las tristezas, los pesares, los malhumores, todo», señala. También participa de un taller de oración en la parroquia, al cual asiste junto con su esposo desde hace un mes. Allí practican la lectura rezada que, según sus palabras, consiste en «leer la Biblia pausadamente, volver a leerla, meditarla. No tratar de entender históricamente lo que pasaba sino qué me dice a mí esa lectura hoy».

Junto con las lecturas rezadas, las misas, el grupo de tejido y los momentos de oración –por la noche con su esposo, «su sagrada media hora»–, y luego al despedir a sus hijos «para que vayan siempre protegidos», hay otra actividad que parece sobresalir: el canto, actividad que se encuentra presente en su vida desde joven. Ya desde los catorce años, con sus primeros pasos en las actividades de un grupo juvenil de la parroquia, la guitarreada y el canto aparecen en escena en aquellas reuniones. Encuentros que eran preferibles a «los amigos del secundario [que] se juntaban más para la joda, a salir, con las novias y los novios».

Para Felicia, el canto representa «algo más», es «una manera de orar. Me gusta mucho, es una manera de conectarme». Una forma de conectarse que genera diversos sentimientos, como la alegría. Y así como para Felicia «orar es alegría y entonces la mejor manera de expresarlo es cantando», también es posible que estas canciones produzcan otras sensaciones: «hay canciones que no las puedo cantar porque me hacen llorar». Pero esta forma de entender el canto, «el orar cantando», según sus palabras, no sólo se encuentra presente durante los servicios religiosos, también surge en otros ámbitos, como en los espacios públicos: «yo hago las tres cuerdas de la parroquia a casa cantando. Cantando en voz alta».

Finalmente, para Felicia no sólo el canto, entendido como una «alabanza muy grande», abre las posibilidades a tener diferentes sensaciones, también la oración lo hace posible. Así, en su «sagrada media hora», la calma emerge en sus propias palabras como la «paz» y «tranquilidad» que le produce esa práctica; y, con el paso del tiempo, uno de los efectos visibles que siente es el de discutir mucho menos: «estoy más para dentro», nos ilustra.

## CAPÍTULO 7

### PENSAR LOS CUERPOS, PENSAR LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS: UNA APROXIMACIÓN DESDE MUJERES CATÓLICAS DE CÓRDOBA

*Franco Olmos Rebellato*

De un tiempo a esta parte las ciencias sociales de la religión han prestado una atención cada vez mayor al cuerpo, ubicándolo como lugar privilegiado de la experiencia religiosa. Como bien señala el sociólogo argentino Pablo Semán, «es ya un lugar común en las ciencias sociales de la religión que ésta no es el reino de lo inmaterial y lo intangible» (2003:16). En efecto, la preocupación de las religiones no sólo está en la salvación del alma de sus fieles, sino también en los «asuntos de este mundo»; de esta forma, por ejemplo, es común ver a iglesias, organizaciones y referentes religiosos participar de los diferentes debates públicos.

Así, y ante preocupaciones que exceden el ámbito de lo «puramente espiritual», las personas creyentes se encuentran con inquietudes materiales; debiendo afrontar, por ejemplo, enfermedades, miedos, hambre, frío, que involucran, de forma inevitable, al cuerpo humano. En esta línea sostendremos, recurriendo a fragmentos de la historia de vida de Felicia, que en lo religioso también se ven involucrados cuerpos humanos, y no sólo la mente o espíritu del creyente (McGuire, 2003).

En este contexto, la perspectiva de la religión vivida aparece como un marco que nos permite dirigir nuestra atención a los cuerpos, emociones, experiencias

y, en definitiva, a las prácticas. Estas son relevantes para entender las diversas formas en las que la religión se encuentra presente en nuestras sociedades latinoamericanas. De esta forma, en el capítulo a continuación decidimos abordar una serie de conceptos, que, intuimos, nos ayudarán a entender que la religión no es vivida simplemente como acto cognitivo o del ámbito «espiritual» o de las creencias; más bien las personas creyentes «sienten y actúan por medio de significados y representaciones religiosas en tiempo y espacios sociales reales» (Rubin, Smilde & Junge, 2014: 12, traducción propia).

## LOS CUERPOS ANTE LAS EXPERIENCIAS RELIGIOSAS

La pregunta central que atravesará el capítulo no es otra que aquella que supo realizar la socióloga estadounidense Meredith B. McGuire en ocasión de su discurso como presidenta de la *Society for the Scientific Study of Religion* (SSSR) en 1990. En ese momento, buscó llamar la atención de sus colegas sobre la importancia de los cuerpos en los estudios científicos de la religión, preguntándose de qué forma nuestra comprensión de la religión se vería modificada si nos aproximamos a ella desde sus aspectos materiales (McGuire, 1990); si, por ejemplo, pensamos en las formas en que esta se conjuga con la corporalidad en la vida diaria, alejada incluso de ámbitos institucionales tradicionales (p.ej. una caminata, el momento de cocinar, una danza).

Pero ¿de qué forma y bajo qué circunstancias los cuerpos «se hacen presentes» en las experiencias religiosas? ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando el creyente se toma de las manos, canta a viva voz, ora en voz baja, cierra o abre los ojos, se arrodilla, se sienta o simplemente permanece en silencio? (McGuire, 2003). ¿Los momentos religiosos –tanto aquellos que ocurren en ámbitos institucionales tradicionales como fuera de éstos– suponen ciertas expresiones corporales, sensibles y emocionales?

Por lo general, estas expresiones han sido estudiadas como más cercanas a los sectores populares. Algunos ejemplos que podemos mencionar son la emocionalidad colectiva de las procesiones a San Cayetano o las festividades de la Virgen de Urkupiña con sus bailes, trajes, comidas y bebidas típicas que marcan con claridad la presencia boliviana en los barrios del sur de la ciudad de

Córdoba, como Villa El Libertador o Las Flores (Giorgis, 2004). No obstante, en los últimos años, cambios ocurridos en el campo religioso latinoamericano han puesto en evidencia, entre otras cosas, que este tipo de prácticas de carácter emocional y sensible, que expresan un vínculo más íntimo entre la religión y el cuerpo, no son exclusivas de los sectores populares.

Comprender entonces la complejidad de lo religioso en las sociedades latinoamericanas –tal como lo hemos planteado– implica un desafío que exige tener una mirada atenta tanto de las expresiones corporales como emocionales que las moldean más allá de las personas y los lugares donde éstas suceden (Ammerman, 2016). Así, analizamos a continuación las diferentes formas en que los cuerpos se «hacen presentes» en lo religioso. En este caso mostraremos cómo, en los sectores medios y católicos de la ciudad de Córdoba, el cuerpo con sus características aparece en escena una y otra vez.

### «CANTAR ES ORAR DOS VECES»: CANTO, RELIGIÓN Y CUERPO

Para dar cuenta de las formas en que la religión es vivida, en el sentido mencionado anteriormente, recurrimos al concepto de prácticas corporizadas (*embodied practices*, como se las refiere en inglés), tal como lo entiende McGuire (2007); permitiéndonos poner el foco en las interpretaciones religiosas y espirituales que se realizan a través del cuerpo (McGuire, 2007).

Esta idea nos permite reflexionar, por ejemplo, sobre actos cotidianos que, en principio, uno puede suponer de escasa vinculación con lo sagrado; prestar atención a esos pequeños actos cotidianos nos permite cierta flexibilidad para considerar que momentos marcados por la risa o el llanto, bien pueden ser leídos también como prácticas vinculadas a lo sagrado (Csordas, 1990).

Pero antes detengámonos un momento en otras prácticas –como la oración– que suelen entenderse como más típicamente asociadas a las organizaciones religiosas tradicionales. Veamos el siguiente ejemplo en el que Felicia nos ilustra con su experiencia, donde acciones cotidianas, prolongadas en el tiempo, como el rezo en su hogar –su «sagrada media hora»–, pueden producir modificaciones que se reflejan en distintos estados emocionales y corporales. Así, por ejemplo, nos dice: «Yo siento que he cambiado. Discuto mucho menos.

No es que fuera la gran discutidora, pero aprendí a quedarme callada. Estoy más para *dentro*» (énfasis añadido). Y a continuación agrega: «esta práctica me ha hecho ser más comprensiva, mucho más tolerante».

Es probable que estos efectos -de la oración sobre el cuerpo- estén relacionados con una forma de regulación de los cuerpos, donde la institución religiosa tradicional, en este caso la Iglesia Católica, aparece como un marco que enseña la práctica mediante los denominados «talleres de oración» en los que fieles como Felicia asisten, y luego la practican de forma individual, esta vez en la «calidez del hogar». Este es un nivel de análisis que habilitan las perspectivas de la corporalidad, como señala McGuire (1990), entre las cuales se ubican aquellas que tienden a poner su mirada en las relaciones de poder que atraviesan los cuerpos.

Una forma alternativa en la que se expresa la oración en Felicia es el canto. Aquí se busca «orar cantando», es decir, cantar como una «alabanza muy grande». Y señala: «a mí me encantaría levantar los brazos y cantar y moverme y bailar. Qué sé yo. Esa es una efusividad que mi marido no tiene. Te digo lo de cantar porque para mí eso crea un clima».

Y ya que es la forma «más natural de orar» y de «conectarse», la necesidad de cantar para Felicia no es otra que la de sentir alegría. Y como tal, el canto no está situado con exclusividad en un ámbito institucional, puede aparecer de forma espontánea mientras se realizan diversas actividades domésticas: «a veces estoy cocinando y me sale de cantar, de la manera más carismática». Así, el mismo acto de cocinar puede ser reinterpretado como un momento en el que se valoriza cierta materialidad de lo religioso (McGuire, 2003).

Pero también surgen en otros espacios, como el público: «yo hago las tres cuadras de la parroquia a casa cantando. Cantando en voz alta». Y la música aquí entonada no es otra que la de los salmos. Uno en especial atrae la atención de Felicia: el Salmo 63. «Este salmo a mí me encanta. Entonces vengo cantando: *El Señor es mi pastor/ nada me falta...*».

El hecho de cantar no sólo produce alegría. También es posible encontrar momentos marcados por el llanto o la tristeza: «hay canciones que no las puedo cantar porque me hacen llorar», nos explica. Así, diversos son los sentimientos que generan estas canciones, especialmente aquellas que contienen referencias

a las historias de los santos porque, de acuerdo con Felicia, «son muy sufridos». Las ganas de llorar y de bailar, como nos señala más adelante, son sólo algunos de los estados por los que suele pasar al entonar estas letras.

De este modo, incluso los espacios «de este mundo» —espacios cotidianos, domésticos— son alcanzados por una conexión con lo trascendente; en definitiva, cuentan como lugares donde se valoriza la materialidad de lo religioso, y donde el mismo acto de cocinar puede ser comprendido como parte de un acto religioso porque posibilita expresiones como el canto, en este caso de algún salmo en especial, que adquiere para Felicia connotaciones marcadamente emocionales o «carismáticas», como nos explica.

## EL TEJIDO, UNA METÁFORA

La religión también puede presentarse en otros ámbitos, como en un grupo de tejido. En este grupo, del que Felicia forma parte junto con otras mujeres, hizo, en lo que para ella fue «una noche de inspiración», una breve oración que desde entonces las acompañan cada día que se reúnen a tejer para organizaciones sociales como La Luciérnaga, la Fundación Soles o incluso el Hospital de Niños de la Ciudad de Córdoba. La oración dice:

Piadosa y dulce virgen María/ que hilaste la ropa y abrigo de tu hijo nuestro  
Señor Jesucristo/ te damos gracias por poner en nuestras manos estas labo-  
res/ y pedimos tu inspiración para socorrer y abrigar a nuestros hermanos  
más necesitados/ Amén (Felicia).

La razón de este rezo, tal como lo explica Felicia, no fue otra que la de «ponernos bajo el abrigo de María». Y así como acá se encuentra presente la idea de «abrigar a nuestros hermanos más necesitados», en éste abrigar encuentra Felicia el núcleo de lo que decide en llamar «idea maternal de la religión». ¿En qué consiste este aspecto «maternal»? Nos lo explica recurriendo a la figura de una virgen que lleva a su casa —luego de haber pasado por las demás integrantes del grupo de tejido—, y que decide dejar a la vista: «cuando me siento a tejer siempre la miro. La imagen de la Virgen embarazada y tejiendo significa

muchísimo. Jesucristo necesitó abrigo de chico y de grande. Y eso se lo hizo su madre, seguramente».

De esta forma, la comparación se da entre el mismo acto de tejer y la idea de abrigo brindado por la Virgen -entendido en el sentido de cuidado o protección-. Este abrigar, entonces, se amplía para abarcar tanto a las personas más necesitadas como a su familia, en especial, a sus hijos. Para Felicia la concepción maternal de la religión consistiría en «la vocación de proteger a los hijos». Y agrega:

Eso es lo que uno busca en la religión. Uno empieza a rezar porque busca la protección de Dios. Yo creo que esa es la primera necesidad del hombre, desde el punto de vista religioso. Y por eso tengo una idea maternal (Felicia).

Y, como señalamos más arriba, una de las expresiones que adquiere esta concepción maternal que tiene Felicia de la religión es el del cuidado de su familia. Nos relata una anécdota de los momentos en los que recurrió a la oración para pedir por sus hijos: «cuando mis hijos eran chiquitos y se enfermaban, yo siempre pedía por su protección al niño Jesús de Praga y a María. Por eso siempre tuve una idea maternal».

Es posible, una vez más, entender cómo se pone en juego la materialidad de lo religioso, esta vez en una práctica como el tejido; el cual actuaría como una metáfora que nos permite apreciar su concepción maternal de la religión. De esta forma, y como acabamos de ver, el cuidado -ahora como abrigo- de personas de sectores más vulnerables junto con la protección de su familia -sus hijos, en especial- encuentran su lugar en el tejido; esa práctica que, de acuerdo con Felicia, «ha sido casi siempre femenina».

## REFLEXIONES FINALES

Comprender que tanto creyentes como no creyentes poseen cuerpos -que sufren, sienten placer, miedo, se emocionan, lloran, comen, beben, bailan, etc.- nos permite prestar atención a las diversas formas en que lo religioso se expresa y se hace presente en nuestras sociedades contemporáneas (McGuire, 2003). Si

la corporalidad aparece como algo inherente al ser humano, y por tanto atraviesa a los diferentes sectores sociales, no es de sorprendernos que encontremos prácticas vinculadas a lo que se ha llamado «religiosidad popular» también en sectores medios y altos de la sociedad. En este sentido, el relato de Felicia es ilustrativo de esta situación en tanto nos permite observar cómo lo trascendente se expresa, en este caso en la cotidianidad.

Así, por ejemplo, la oración practicada con asiduidad puede generar modificaciones corporales y emocionales, tiene efectos concretos, como traer más calma o discutir mucho menos; el «orar cantando» se muestra con sus ritmos, movimientos de brazos y efusividad con un estilo más «carismático», pero que no se encuentra limitado institucionalmente, lo desborda y alcanza el ámbito público, esas tres cuerdas de regreso de la parroquia cantando algún salmo especial, y acompaña en lo doméstico, mientras Felicia cocina, por ejemplo. Pero también podemos preguntarnos qué sucede cuando alejamos nuestra mirada de prácticas como el rezo, ¿hay otros lugares y momentos en donde el cuerpo irrumpe en el campo religioso? ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando un grupo de mujeres se reúnen a tejer –con el aval del párroco– en la iglesia del barrio?, ¿y cuándo una de ellas casi sin decidirlo, y «en una noche de inspiración», hace una oración que las acompaña en sus labores?

De esta forma, un enfoque que incorpore la corporalidad nos permite poner la mirada en las prácticas –sentimientos, gestos, formas de comportamiento– entendiendo que las personas creyentes no son seres incorpóreos, sino que viven y experimentan en un mundo que es, en definitiva, material; y esta experiencia, necesariamente, es posibilitada a través de sus cuerpos (McGuire, 1990). Cuerpos que no son sino consecuencia de factores biológicos y culturales; con capacidad de agencia, pero que a la vez se encuentran constreñidos y moldeados por factores históricos, sociales, políticos – ¿y por qué no? – también personales (McGuire, 1990).

Pero a pesar de la centralidad que otorgamos en este capítulo a la corporalidad, en modo alguno debe entenderse como una subestimación de los aspectos cognitivos que forman parte, en este caso, de la experiencia creyente. Al contrario, si buscamos comprender de forma cabal el campo religioso debemos movernos más allá del dualismo cuerpo/mente y prestar atención a las moda-

lidades en que lo sagrado es creado, producido, pero también a los momentos en que es compartido (Ammerman, 2016). Cabe pensar entonces que ni la experiencia religiosa es pura corporalidad y materialidad, ni es pura cognición, espiritualidad o inmaterialidad; es todo esto y quizás más para quienes sienten conexiones permanentes y cotidianas con lo trascendente.

Finalmente, y ante este escenario, resultaría difícil de sostener la idea de que «las prácticas religiosas modernas sean más civilizadas simplemente porque están menos vinculadas con nuestros cuerpos que las prácticas premodernas» (McGuire, 2003: 4, traducción propia). De hecho, la respiración en el *pranayama*, la danza, la jardinería y la cocina, entre otras prácticas, aparecen como algunos de los ejemplos de las personas entrevistadas que podemos agregar a los ya analizados, y que nos permiten dar cuenta de esta íntima relación entre la religión y el cuerpo humano (McGuire, 2003; 2007).

## ELÍAS DE PERÚ A ARGENTINA CON DIOS

*Valentina Pereira Arena*

Elías es un joven de 21 años que vive en la ciudad de Córdoba, en un barrio cercano a la ciudad universitaria. Tanto él como sus padres y su hermana mayor son oriundos de Trujillo, Perú, y llegaron a vivir a la ciudad de Córdoba cinco años atrás en búsqueda de nuevas oportunidades. Su padre es profesor y, al momento de la entrevista, hacía poco que desempeñaba esta tarea en esta ciudad. Mientras revalidaba su título, tenía un trabajo en el área de servicios. Su madre es ama de casa y su hermana ya no se encuentra viviendo en la ciudad dado que decidió regresar al poco tiempo de haber migrado. Elías es estudiante universitario y se encuentra en los inicios de su carrera, aunque confiesa que esta tendrá una pausa porque espera salir de misión en los próximos meses.

Elías es miembro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, iglesia a la que se acercó gracias a una vecina y a su hermana mientras todavía vivía en Perú. De su familia, son los únicos miembros, su madre es según él una «católica no practicante» y su padre ha participado de varios movimientos religiosos, especialmente evangélicos.

Su bautismo en la religión mormona fue a los 12 años. Una vecina de su casa en Perú participaba de dicha iglesia, y junto a dos misioneros norteamericanos, comenzaron a visitar su casa y a predicar. Según Elías, sus padres no estaban interesados, pero sí su hermana, quien comenzó a recibirlos para conversar con ellos. En ese momento, a Elías no le interesaba formar parte de una iglesia porque según él, estaba más pendiente de sus amigos y de divertirse, ya que era pequeño. Su padre, por su parte, ofreció mucha resistencia para que su hermana se uniera. Su madre la apoyó y finalmente, pudo bautizarse. Luego los misioneros volvieron a visitar su casa para

hablar con él. Él recuerda que «salía corriendo» porque sentía miedo de formar parte de una iglesia. Si bien su madre los bautizó de pequeños en la Iglesia Católica, nunca había asistido o formado parte de una comunidad religiosa. Una vez tomó confianza, su hermana empezó a llevarlo a la iglesia mormona, y comenzó a asistir también a la primaria que la iglesia tenía en la ciudad, la cual era un programa para niños de 8 a 12 años en donde iban completando un librito sobre la fe en Dios. Elías confiesa que, a través de este programa, comenzó a valorar más lo que tenía. Su hermana le instó a que donara muchos de sus juguetes a niños que tenían menos recursos, y él decidió hacerlo. Sentía en ese momento que participar de una iglesia era una experiencia diferente. A pesar de la oposición de su padre, finalmente le permitieron bautizarse en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, momento que recuerda con mucha felicidad.

Luego de bautizarse y comenzar a formar parte de la iglesia, Elías obtuvo cada vez mayores responsabilidades y asignaciones. Al momento de migrar a Córdoba, a los 16 años, ya se encontraba a cargo de chicos de su edad en distintas actividades de la iglesia. En ese momento de su vida, «a la mitad de todo», según sus palabras, sus padres deciden mudarse a Córdoba, Argentina, dado que el hermano de su padre ya vivía en esa ciudad hacía varios años. Su papá conoció la ciudad en una visita a su hermano, y Córdoba le pareció una buena ciudad para comenzar una nueva vida junto a su familia.

Para Elías, esta decisión fue muy abrupta y significó una ruptura importante en el trayecto que estaba transitando en su comunidad religiosa. Antes de partir, él y su hermana tuvieron una despedida en su iglesia donde dieron testimonio: «tuve la suerte de estar con mis amigos, un par de mis amigos del colegio y todos los de la iglesia, y como que les dije que se esfuercen por buscar a Dios».

Al hablar sobre la historia de su vida, Elías comienza el relato enfatizando lo difícil que fue migrar, especialmente al dejar amigos y costumbres, aunque confiesa en principio que su religión no ha cambiado y ha sido la misma tanto en Perú como en Argentina. Sin embargo, a medida que su relato avanza, comienza a contarnos sobre las dificultades que le conllevó continuar con sus prácticas religiosas y comunitarias durante los primeros años de vida en su nuevo país.

El primer tiempo en Argentina fue muy difícil para él, su hermana y su mamá. Recuerda que al principio extrañaban mucho Perú y querían regresar: «fue muy feo,

en el viaje nos pusimos a llorar así con mi mamá, fue muy... no sé, como que nos queríamos regresar en ese momento».

Luego de unos meses de vivir con su tío, decidieron buscar un hogar propio cerca de alguna iglesia para que él y su hermana pudieran asistir. Sin embargo, cuando comenzaron a asistir a la iglesia mormona en Córdoba, la adaptación también resultó difícil. Elías recuerda que la sentía muy distinta: la comunidad de la que formaba parte en Trujillo era muy extensa y participativa, en cambio la comunidad de esta nueva iglesia era menor en número y también en participación:

En Perú éramos muchos miembros que iban a la iglesia, que asistíamos, se cumplía siempre eso de... por ejemplo, yo en mis deberes que hacía como diácono de estar con mis jóvenes... eso acá no se veía por la poca cantidad de jóvenes, y por los líderes que no se enfocaban tal vez por asignar a esos chicos.

Esto fue un impacto muy grande para Elías, quien decidió al poco tiempo dejar de asistir a la iglesia por estas diferencias. Pasaron dos años de esta distancia, que fue vivida con dureza por él. En este período de tiempo su hermana decidió volver a Perú, lo cual hizo más difícil sobrellevar el distanciamiento con su iglesia. Para la hermana de Elías y su pareja, quien también vino con ellos a la Argentina, la iglesia mormona aquí fue uno de los factores que los llevó a regresar a Perú, ya que no lograron adaptarse y la iglesia en sus vidas es algo fundamental.

El dejar de asistir a la iglesia fue una decisión dura para Elías y se sentía mal al respecto, pero después de un tiempo, no asistir se le hizo costumbre: «¿para qué voy a ir?», se preguntaba. El tiempo pasó, y comenzó a recordar su vida en la iglesia, especialmente el momento del bautismo. El recordar el compromiso que había hecho al bautizarse, «no con cualquier persona, sino con Dios», en sus palabras, fue el principal motor que lo llevó a hacer un segundo intento y, finalmente, regresar a la iglesia. Al momento de la entrevista, se cumplía un año desde su regreso. Elías confiesa que aún continúa viendo distinta la iglesia mormona a la que asiste en Argentina de la que asistía en su país de origen:

Aún la sigo viendo diferente [la Iglesia de los Santos de los Últimos Días en Córdoba], pero como que no tengo que ver eso, sino que tengo que ver... esforzarme

por mí mismo y no ver alrededor porque siempre va a haber algún tipo de inconveniente en la vida y creo que tengo que adaptarme a la situación también.

Además de esta reflexión de vida, Elías dice comprender que no es ese el foco que debe hacer, sino que debe concentrarse en la fe que siente y en el compromiso que adquirió en su iglesia, esté en el lugar que esté.

En un contacto posterior, Elías estaba realizando las preparaciones y el papeleo necesario para viajar, porque le fue designado el lugar donde realizaría su misión: Chile. Con gran emoción, nos contó que estaba organizando una despedida en su iglesia en donde intentaría motivar a otros jóvenes para que se atrevan a emprender el mismo camino.

## CAPÍTULO 8

# MIGRACIONES Y LA CONTINUIDAD O RUPTURA DE LAS VIVENCIAS RELIGIOSAS

*Valentina Pereira Arena*

La experiencia de movilidad involucra a la persona y todos los aspectos de su vida, pasada, presente y futura. Cuando nos movemos, llevamos con nosotros nuestras creencias, experiencias, frustraciones y anhelos. Pero también es cierto que nuestro nuevo contexto puede influenciarnos, transformarnos en algún sentido. La experiencia migratoria resulta para quien migra una vivencia transformadora y profunda en muchos aspectos de la vida como se la conocía hasta entonces. Y la vivencia religiosa, como otro aspecto importante en la vida de muchas personas migrantes, no escapa de estas transformaciones que puedan conllevar el cambio de país y de entorno.

Por eso, el vínculo entre migración y religiosidad resulta fundamental a la hora de comprender de manera más amplia la realidad en que viven millones de inmigrantes. Según Odgers Ortiz (2007), la experiencia de la movilidad involucra también las prácticas y creencias religiosas de quienes se desplazan, impactando en la transnacionalización de prácticas religiosas tradicionales, procesos de conversión (y deconversión) y en la incidencia de las etnias en la representación del panorama y la diversidad religiosa del lugar que los recibe. Esto significa que la movilidad para un individuo puede implicar ciertos cambios, como el distanciamiento de su religión y la conversión a una nueva que

fue cercana en su lugar de destino, o puede compartir sus creencias y prácticas religiosas con las personas locales y comenzar a permear de este modo nuevas creencias en nuevos contextos. Asimismo, y además del aspecto comunitario y social, la movilidad produce en el individuo la necesidad de adecuar y renegociar sus creencias y, a menudo, sus prácticas, a modo de poder dialogar e integrarse al nuevo contexto, produciéndose así una adaptación en las maneras en que se cree y se practica.

Si bien a lo largo del proyecto se han entrevistado numerosas personas que vivían en alguna de las tres ciudades del estudio pero que habían nacido en otro país o en otra ciudad, para el presente capítulo se consideraron un total de 9 migrantes peruanos residentes en Córdoba y Montevideo. Algunas personas eran migrantes de larga data, con más de dos décadas en su ciudad de acogida, mientras que otras eran migrantes recientes. Las historias de estas personas, como la de Elías, suelen estar marcadas por anécdotas sobre cómo la «adaptación religiosa» puede resultar dificultosa en un contexto en donde muchas de las reglas de juego, las tradiciones y las costumbres son diferentes. Utilizando la misma pauta y agregando algunas preguntas específicas sobre la vivencia migratoria, entrevisté a otros migrantes peruanos que residen actualmente en ambas ciudades. Sumando éstos a los entrevistados por el proyecto, tenemos un conjunto de creyentes católicos, cristianos evangélicos, testigos de Jehová y afiliados a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, que nos cuentan sobre su vida religiosa, sus prácticas y sus creencias, porque al fin de cuentas, son éstas una herramienta fundamental para dotar de sentido los nuevos escenarios y realidades que les tocan vivir como migrantes.

Hemos escogido en particular el caso de los migrantes peruanos en estas dos ciudades por su gran presencia en ellas, y, por otro lado, porque resultan interesantes las distancias y diferencias que puedan identificarse en las ciudades de los tres países participantes del estudio (Perú, Argentina y Uruguay) en cuanto a la vivencia y práctica de lo religioso en la vida cotidiana. Nos preguntamos entonces cómo viven cotidianamente la religiosidad las personas en situación de migración. En las siguientes páginas, recogeremos algunas reflexiones que surgen de sus historias sobre la fe a través de las fronteras.

## LA SITUACIÓN DE LAS PERSONAS MIGRANTES

Para comprender mejor cómo se vive la religiosidad cuando se es migrante, debemos comenzar por comentar cómo suele impactar el acto de migrar, especialmente en los primeros años en las sociedades receptoras. Lo primero a destacar y que surge en gran parte de los relatos, es la dificultad para adaptarse a la lejanía de los seres queridos. Quien migra, suele dejar afectos atrás, especialmente padres, hermanos, hijos o pareja. Los primeros años son relatados con dureza y atraviesan de lleno el resto de las actividades de la vida de las personas. Rosa, peruana de unos 70 años de NSE medio que reside en Montevideo hace 40 años, recuerda aún con tristeza la dura separación que sintió al dejar a su familia, especialmente a sus dos hijos. Nos cuenta que estuvo en tratamiento con un psiquiatra porque «no paraba de llorar por mis hijos». Carlos, un pescador que actualmente trabaja en el restaurante peruano de su esposa en la ciudad de Montevideo, nos cuenta sobre los primeros sentimientos que le surgieron al llegar a un nuevo país y una nueva ciudad: «me sentía triste, extraño... cuando uno abandona su país por primera vez, uno piensa que no va a volver».

En cuanto al vínculo con otras personas que compartieran la nacionalidad peruana, el relacionamiento fue escaso en la mayoría de los casos, especialmente para los peruanos en Montevideo. El contacto con otros que comparten un mismo acento, una misma cultura, un mismo origen, cuando se es migrante, suele ser de gran ayuda durante la adaptación y puede proveer recursos a los recién llegados como apoyo en el encuentro de una vivienda o ayuda para conseguir trabajo. Para aquellos que tuvieron o tienen un mayor contacto con otros compatriotas, los lugares de encuentro más mencionados fueron, por un lado, la embajada o consulado en el caso de Montevideo (donde se los ha invitado para celebrar fechas patrias) y, por otro lado, las plazas públicas, espacios que podían convertirse en lugares de encuentro principalmente para conversar y compartir experiencias. Los restaurantes peruanos también suelen ser un punto de encuentro, más casual y esporádico, donde distintos migrantes se reúnen, especialmente los fines de semana. En el resto de los casos, el tiempo es escaso y se destina principalmente al trabajo y a la supervivencia en las situaciones

que cuentan con menores recursos. La falta de una comunidad sólidamente establecida es una dificultad en estos casos, porque estas comunidades, además de proveer un sentido de pertenencia y de recreación de costumbres y creencias, suelen proveer activos y redes que son importantes para lograr establecerse y prosperar.

Asimismo, la situación laboral suele ser dura en los comienzos si no se llega con algún contacto o trabajo asegurado, y especialmente aquellos que migran para poder dar mejor vida a sus familias, buena parte del dinero que ganan lo envían de vuelta a su país, lo que se conoce como «remesas». Carlos nos cuenta que en sus primeros años en Montevideo ganaba poco dinero en los barcos y enviaba todo lo que podía a su familia. Tampoco podemos dejar de mencionar la situación del estatuto legal del migrante, los «documentos», que no siempre es sencilla. Si bien hoy en día es relativamente sencillo para los migrantes obtener la residencia legal en Montevideo y en Córdoba, hasta hace poco tiempo era otro elemento de preocupación para muchos migrantes.

Como otra cara de ser migrante en otro país, las historias de discriminación también surgen en los relatos, no como algo frecuente pero sí como algo experimentado en general. Rosa nos cuenta cómo una vecina le colocó en el ascensor un letrero que decía: «Peruana, no nos quites el dinero, regrésate a tu país». Para Carlos, las salidas a hacer compras en sus primeros años en el Montevideo podían significar motivo de discriminación por parte de algunos vendedores: «me decían 'peruano' y alguna palabra grosera... 'Venís a quitar el laburo'».

A pesar de todas estas dificultades, no debemos pensar que en la vida de los migrantes hay solo historias tristes o duras, también las hay de sacrificios, recompensas y satisfacciones. Mariela, la esposa de Carlos quien es Testigo de Jehová, apenas llegar, decidió invertir sus ahorros en alquilar un local para poner un restaurante de comida peruana, el cual va ganando éxito: «el objetivo de un migrante es salir y hacer patria fuera de tu país, ¿no? A eso veníamos, ya sabíamos cómo iba a ser, así que le damos para adelante».

El dolor, la angustia, el anhelo del país que se deja, y también el deseo de progresar y de adaptarse a un nuevo entorno donde todo es nuevo, atraviesan las narrativas de estas personas e influyen en su vida cotidiana. Como veremos a continuación, estas situaciones por las que pueden atravesar las personas

migrantes también tienen sus efectos sobre su sentido de pertenencia y participación en instituciones religiosas, sobre sus prácticas y sobre sus creencias religiosas.

## NUEVOS CONTEXTOS, NUEVAS IGLESIAS

Vivir en otro país implica, para el migrante que participa regularmente del culto, asistir a otra iglesia o templo. Y aunque sea una iglesia de la misma confesión, como en el caso de Elías, el distintivo local que aporta cada región puede hacer muy distinta la experiencia a los ojos de un migrante. Por ello podemos observar en muchas de las ciudades que reciben migrantes la existencia de iglesias o instituciones religiosas destinadas específicamente a este público. La creación de una iglesia de los inmigrantes suele constituir un refugio para las comunidades étnicas o de nacionales ante la discriminación y hostilidad de las sociedades de acogida, y les provee de oportunidades para la movilidad económica y el reconocimiento social (Hirschman, 2004). Este fenómeno se ha dado ampliamente en la sociedad norteamericana con la progresiva creación de las «iglesias étnicas» (Odgers Ortiz, 2013) y es un fenómeno que se está dando en las ciudades trabajadas, más en Córdoba que en Montevideo.

En Montevideo existe la Parroquia Nuestra Señora de la Asunción Madre de los Inmigrantes, también conocida como «la Iglesia de los inmigrantes», en el barrio Parque Batlle. A esta iglesia asisten inmigrantes de distintas nacionalidades, así como también creyentes uruguayos que viven en la zona. Esta iglesia contempla la celebración de santos y vírgenes que son venerados en distintas partes del mundo, y son celebrados en comunidad con uruguayos e inmigrantes en conjunto. El párroco actual, Emilio, nos cuenta que, si bien asisten algunos inmigrantes peruanos, aún son pocos. La mayor parte de las personas peruanas que asisten son trabajadoras domésticas que pueden participar los domingos cuando tienen su día libre. Asimismo, existe en Montevideo la Casa del Inmigrante fundada hace 17 años por Carlos Valderrama, oriundo de Perú. Si bien surgió en un principio con intención de atender las necesidades más urgentes de los inmigrantes de distintas nacionalidades que llegaban a Montevideo, hoy en día tiene el interés de fortalecer a las comunidades de inmigrantes, incluida la peruana, que según su fundador continúa aún muy dispersa.

En Córdoba también existe una iglesia del Inmigrante, conocida por el nombre de Parroquia del Santísimo Sacramento y San Pío X, en el barrio Independencia. También existen varias colectividades de inmigrantes de distintas nacionalidades, incluida la comunidad peruana, que han logrado en cuanto a la celebración y vivencia de lo religioso grandes avances, como lo son la concurrida celebración y procesión anual del Señor de los Milagros y el museo a la Virgen de la Puerta en barrio Alberdi<sup>9</sup>, para el caso de los creyentes católicos peruanos<sup>10</sup>.

Sin embargo, la existencia de estos espacios, aunque resultan fundamentales, no son suficientes para conectar al creyente con una comunidad religiosa. Al preguntarles a nuestros entrevistados sobre la asistencia a servicios religiosos, nos encontramos tanto en Montevideo como en Córdoba con una baja asistencia, aún para quienes lo hacían con frecuencia mientras vivían en Perú. Esta menor asistencia tiene que ver en parte con las condiciones materiales de vida de algunos migrantes, más específicamente, con las largas jornadas laborales que les dificultan la asistencia a los servicios de su iglesia.

Mariela, testigo de Jehová que ha formado parte de esta iglesia en el Perú desde su infancia, no se encuentra actualmente asistiendo a pesar de haber recibido visitas de testigos de Jehová montevideanos: «es una iglesia que me gusta, yo he formado parte allá, pero actualmente me guío por lo que dice la Biblia». Mariela trabaja de la mañana a la noche en su restaurante, por lo que el tiempo es escaso: «No puedo ir a una iglesia, no puedo ir al salón de los Testigos de Jehová por falta de tiempo», a pesar de que confiesa que le gustaría formar parte de las celebraciones en su nueva ciudad cuando tenga oportunidad. Para otros creyentes, como en el caso de Elías que ya presentáramos, la no asistencia está vinculada a una dificultad para adaptarse a la misma institución, pero en otro país, dificultad que puede aparecer por las diferencias de pautas, comportamientos y expectativas de una comunidad con las características locales y culturales de la región.

9 El barrio Alberdi de Córdoba, conocido también como «la pequeña Lima» o «pueblo Perú», es un barrio de esta ciudad en donde se concentra gran parte de la población migrante peruana.

10 En este punto cabe destacar como experiencia similar el caso de los migrantes senegaleses también en Córdoba, quienes utilizaron una fiesta religiosa propia para tener mayor visibilidad y organización. El primer encuentro nacional de senegaleses se realizó en Córdoba del 2017, y como principales actividades se desarrollaron rezos y la lectura del Corán en la céntrica Plaza San Martín.

También cabe mencionar en este punto que, para algunos creyentes, migrar puede implicar en algún punto de sus vidas en conversiones a religiones a las que se acercan en el país de residencia o deconversiones, que implican abandonar progresivamente algunas creencias y/o prácticas religiosas que se tenían hasta el momento, y en esto las instituciones religiosas de la sociedad receptora pueden jugar un papel importante<sup>11</sup>. Al hablar de conversión, nos referimos a la incorporación de la persona a una nueva religión en el trayecto de su vida religiosa. Con deconversión, hacemos referencia al abandono de la religión con la que se identificaba hasta entonces. Para Zuly, una peruana de mediana edad que vive en Montevideo hace pocos años, cambiar de país y ciudad significó un nuevo comienzo en varios aspectos, incluido el religioso. A través de unas vecinas de la pensión en la que vivía, comienza a acercarse a una iglesia evangélica:

Formé parte de la Iglesia Católica durante toda mi vida, pero no fue hasta llegar aquí que me di cuenta de que la Iglesia como yo la pensaba no iba a ayudarme estando sola aquí. No fue hasta que me acerqué a la iglesia evangélica que tuve esta sensación de comunidad y pude conocer personas que me apoyaron y me ayudaron a terminar de asentarme en este país (Zuly)

Al respecto, se ha estudiado para el caso de la sociedad norteamericana cómo ciertos grupos religiosos, como denominaciones evangélicas pentecostales, Testigos de Jehová o grupos adventistas al sur del condado de San Diego, tienen gran poder y visibilidad en las zonas de destino de diversos grupos migrantes (Odgers Ortiz, 2003). Con este poder y visibilidad, acceden a ellos ofreciendo su ayuda para regularizar su documentación, información sobre obtención de empleo o vivienda, apoyo financiero e incluso apoyo humano a nivel de comunidad, ayudas que pueden terminar en la conversión de la persona que comienza a involucrarse cada vez más en la nueva comunidad de creyentes. Para el caso de Zuly, el apoyo y la asistencia recibida fueron fundamentales en sus primeros tiempos de su socialización en Montevideo que la acercaron a sentirse cada vez más parte de la comunidad evangélica.

11 Sobre procesos de conversión/deconversión, puede consultarse el capítulo 2 del presente volumen.

## SOBRE LAS PRÁCTICAS Y EL LUGAR DE LAS PRÁCTICAS

Las prácticas domésticas fueron las que predominaron para los migrantes entrevistados. Tres de los entrevistados católicos poseían un altar doméstico con imágenes de santos y vírgenes a las que le prendían una vela. Rezar el rosario y leer la Biblia también fueron las prácticas más mencionadas, y para los más ocupados, la oración como única práctica. Mariela, a pesar de trabajar largas horas en su restaurante y no tener casi tiempo libre, ora todas las mañanas al levantarse. Reconoce en su relato que «no todo es trabajo, necesitamos un tiempo, aunque sea para orar». A pesar de esta falta de tiempo para participar en comunidad con otros testigos, ella cita a la Biblia al hablar de la oración: «dice la Biblia: 'Si necesitas de mí, pedime y yo te daré, ora en tu cuarto a puertas cerradas y yo te daré'». A pesar de estar en su habitación y a puertas cerradas, Mariela mantiene de esta manera un contacto cotidiano con Dios.

También escuchamos sobre prácticas que no son tan habituales en las ciudades de destino pero que se llevan al nuevo lugar de residencia y se continúan practicando en el hogar. Cristina y su esposo, ambos católicos peruanos radicados en Córdoba desde hace 25 años, mantienen aún la costumbre que traían de sus casas en el Perú. Cristina cuenta: «antes de salir de mi casa mi mamá nos persignaba a todos, y yo hasta ahora lo hago acá, mi marido también lo hace y mis hijas -que son argentinas- también lo hacen, es por protección».

Algunos migrantes se reúnen con otros en las casas para ciertas celebraciones religiosas compartidas. En Córdoba, Cristina y su esposo se reúnen con otro matrimonio peruano para celebrar en su hogar la advocación a la Santísima Trinidad. Esta práctica es una de las pocas que mantienen en conjunto con otros, según cuenta:

Vamos a la casa de estos amigos en junio y celebramos la Santísima Trinidad. Ellos ponen un árbol, lo visten con adornos y hacemos los bailes típicos de Huancayo. La Santísima Trinidad es la parejita, con el niño al medio, y trae sus vestiditos y tienen una urna, lo sacan ahí en procesión, pero ahí entre nosotros adentro del terreno (Cristina).

Respecto a las prácticas abandonadas, es decir, las prácticas que se hacían en el lugar de origen pero no en la nueva ciudad de residencia, la más lejana en la actualidad para los migrantes peruanos, especialmente en Montevideo, ha sido la práctica de participar en procesiones o venerar santos y vírgenes en el espacio público junto con otros. Lucero participaba en Lima en la celebración de la fecha de varios santos e imágenes de Cristo, como el Señor de los Milagros, de quien es devota. El Señor de los Milagros es una imagen de Cristo en la cruz pintada en una pared de adobe ubicada en el Altar Mayor del Santuario de Las Nazarenas, y es una de las principales celebraciones católicas de Perú; incluso ha sido declarado «Patrono de la Espiritualidad Religiosa Católica del Perú» por parte de las autoridades peruanas. Lucero participaba junto a su familia en esta celebración y procesión, para luego dar paso a una oración al santo y finalizar con una misa.

En Montevideo la comunidad peruana no celebra en conjunto esta u otra festividad religiosa, al menos no de manera pública. La Iglesia de los Inmigrantes realiza una celebración discreta para el Señor de los Milagros, donde participan algunos peruanos y personas de otras nacionalidades que asisten a la misma con frecuencia. En Córdoba, en cambio, la procesión del Señor de los Milagros es la actividad religiosa más importante que se desarrolla en esta ciudad dentro de la comunidad peruana y que se celebra desde hace ya 21 años. Además de la procesión con su imagen en las calles de barrio Alberdi, se realiza una misa en la parroquia San Jerónimo donde comienza el acto. Uno de nuestros entrevistados católicos peruanos que reside en la ciudad de Córdoba, Gabriel, participa desde hace varios años de este festejo: «es muy importante para mí participar, me siento más cerca de mis compatriotas y más cerca del Señor».

El Señor de los Milagros no es el único elemento típico del catolicismo peruano que se repite en nuestros entrevistados católicos. Lucero también es devota a San Martín de Porres, el santo del barrio donde ella vivía, y participaba de las actividades en su celebración junto a sus hijos:

...entonces yo participaba y llevaba a mis hijos, hacíamos las novenas, las famosas novenas, y hacíamos una semana de oración, hacíamos el rosario

completo durante una semana, la verdad que era lindo... cada uno hacía sus peticiones (Lucero).

## LA IMPORTANCIA DE LAS CREENCIAS

Si miramos la participación y la cercanía a las instituciones, incluso las prácticas, podemos decir que ambas han sido más o menos expuestas a variaciones y transformaciones atravesadas por el impacto de la vivencia migratoria. Nos preguntamos en este punto, ¿cuál es el lugar de las creencias en la vida de un migrante?

Las creencias en la vida de los migrantes ocupan lugares muy similares que las que ocupan en la vida de cualquier creyente, si bien podemos destacar algunos énfasis. En primer lugar, las creencias religiosas aparecen en el migrante mencionadas en su historia como «punto de apoyo». Especialmente en los primeros tiempos, que como ya vimos conllevan muchos cambios y emociones, la creencia religiosa aparece como otro recurso para seguir adelante. Mariela, por ejemplo, ora por las mañanas como una manera de sobrellevar bien su día: «oro al levantarme y eso me da fortaleza. Creer que Dios está conmigo en el día me hace enfrentar las situaciones de otra manera». Para Gabriel, en Córdoba, la creencia en Dios y los santos a quien es devoto le ayudaron a soportar la dificultad de la distancia de sus hijos mayores que quedaron viviendo en Perú. Con emoción aún al recordar, Gabriel confiesa: «si yo pude venirme para acá y dejar mis hijos es en gran parte porque confío en Dios y en mis santitos, siento que los dejé en buenas manos y que me los van a cuidar».

Asimismo, las creencias, más acá o más allá, continúan protegiendo. Nos cuenta Mariela que apenas abrieron su restaurante encontraban brujerías en la puerta de su local, brujerías que sospechan fueron hechas por la competencia de su negocio. Ella trajo su Biblia del Perú y la tiene en su restaurante, a modo de protección: «ahora tengo la mejor arma en mi local, la Biblia es mi mejor arma».

Las personas migrantes también suelen usar sus creencias como estrategia de «integración» (Odgers Ortiz & Ruiz Guadalajara, 2014) a los nuevos contextos y personas. Lucero lleva sus creencias en el cotidiano para intentar integrarse mejor a la familia de su esposo uruguayo y para hacer nuevos amigos.

Para ella, «la fe conlleva a la amistad, a generar lazos de confianza y para limar asperezas con la fe se lleva mejor también».

## REFLEXIONES FINALES

A través del caso de migrantes peruanos en Montevideo y en Córdoba hemos realizado el ejercicio de reflexionar acerca de las maneras en que la vivencia de la religiosidad puede verse afectada para una persona que atraviesa por una experiencia migratoria. Tanto en la relación con las organizaciones religiosas tradicionales, las prácticas religiosas y las creencias, observamos cómo las situaciones de la vida y las dificultades por las que atraviesan los migrantes alteran los modos en que se experimentan estas expresiones de la relación con lo divino.

La continuidad y la ruptura son dos caras de una misma moneda que cae del lado que es más probable según la cultura religiosa del lugar de destino, el entorno social y las condiciones de vida del migrante<sup>12</sup>. Para el caso montevideano, capital de un país con una larga tradición laica y secularizadora, y donde al mismo tiempo los migrantes peruanos experimentan más dificultades en las condiciones de vida que en Córdoba, por ejemplo, las prácticas comunitarias y que se desarrollan en los espacios públicos resultan más lejanas. Para el caso cordobés, ciudad de un país con una larga tradición católica (que guarda sus distancias del catolicismo popular peruano) y donde se cuenta con una comunidad peruana de larga data y más establecida, caminar por sus calles cargando al Señor de los Milagros o construir un museo para la Virgen de la Puerta, es algo posible.

Intentamos decir con todo esto que a lo largo de estas historias vemos que para continuar o romper la trayectoria religiosa, también se tiene que poner de

12 Si bien en este caso se ha destacado estas dimensiones para comprender la continuidad y/o cambios en las experiencias religiosas de migrantes peruanos en Córdoba y Montevideo, también es de destacar que se evidencian elementos similares en las narrativas de otros migrantes, por ejemplo, personas que se han mudado de pueblos pequeños a algunas de las ciudades del estudio. Las migraciones también implican, en algunos casos, una aproximación diferente a la cuestión de la diversidad religiosa, ya que la misma tiende a presentarse como más evidente en la nueva locación que en la de origen, como se destacó por ejemplo en los relatos de vida de Fiorella y Luciana en páginas precedentes.

relieve las normas, prácticas y costumbres religiosas de la sociedad receptora, y las condiciones materiales de vida del migrante. En definitiva, se trata de una negociación más o menos directa entre lo que cada uno porta consigo, lo que busca en el lugar de su nueva residencia, y lo que el contexto de ese lugar está dispuesto a ofrecer, reconocer o proporcionar.

No obstante, para todos, en mayor o menor medida, el acto de migrar fue un punto de inflexión que sentó las bases para continuar o romper con prácticas, creencias, relaciones e instituciones religiosas. En definitiva, las comunidades migrantes permiten observar las nuevas formas que adquiere la relación individuo-religión en un contexto de acentuada movilidad (Odgers Ortiz & Ruiz Guadalajara, 2014) y ponen al descubierto que las trayectorias de la vida, incluidas las religiosas, son pasibles de cambios y transformaciones, aunque también de negociaciones que intentan mantener algo de lo que se creía, de lo que se tenía en un pasado que existe y todavía respira en el propio país.

## CAYETANO

### «YA SE ME HIZO UN HÁBITO AYUDAR»

*Lucas Gatica*

Cayetano tiene 51 años. Vive en un barrio empobrecido de la ciudad de Córdoba junto a su esposa e hijos. Durante la semana se desempeña en la Universidad Nacional de Córdoba como personal no docente en el área de mantenimiento, donde ya lleva más de tres décadas trabajando. Además de este trabajo formal, Cayetano y su familia tienen un negocio de librería y regalos en su propia casa. Su esposa trabaja con él, tanto en la universidad como en el negocio, y él dice que prácticamente hacen todo juntos: «vamos en el auto juntos, compartimos, volvemos juntos y toda la actividad que hacemos, incluso la social, en la parroquia, lo hacemos juntos».

Fue criado dentro del catolicismo y se identifica como católico. Ha hecho un recorrido tradicional por los sacramentos institucionales: bautismo, comunión, confirmación, matrimonio religioso. Actualmente participa en las misas y reza en la parroquia, pero en la vida diaria también ora y reflexiona con frecuencia: «si le estamos haciendo bien o mal a alguien, creo que por ahí pasa, donde uno pone en cada cosa que hace los valores de uno». Dice que uno de sus objetivos principales es que sus hijos sean buenas personas: «ahí ya me siento realizado».

La historia de Cayetano está marcada por la ayuda, la colaboración, la participación y la solidaridad, prácticas a las que le asigna motivaciones relacionadas con su religiosidad. Además, a ello se le suma su paso como interventor en un club y su compromiso político con el barrio en el que reside. Debido a un conflicto con una cooperativa que hizo un loteo ilegal, Cayetano se transformó en uno de los principales referentes vecinales que movilizó los reclamos, y demandó el inicio de un proceso

judicial y la intervención del estado para solucionar el problema de los dominios de las tierras.

Se trata de una persona muy activa en su comunidad y siempre está rodeado de amigos y vecinos. En la parroquia de su barrio participa una vez por mes de los Encuentros Matrimoniales parroquiales, junto a su esposa, y coordina la escuela de oficios cuatro días a la semana. Él refiere que, en ese taller, «además de enseñar un oficio, se apunta a que sea un espacio social, de integración, de convivencia, entre los vecinos de la comunidad». Así se cumple un doble objetivo: «la necesidad de formarse y la de compartir con otras personas inquietudes, deseos, necesidades». Por eso, Cayetano resalta cada vez que puede la importancia del trabajo comunitario y social y no se cansa de destacar que no hay que ocuparse tanto de uno mismo sino de los otros, porque eso también «te aleja y no ves, ves la oscuridad. ¿Y cómo salís? Siempre el entorno, uno siempre es parte de algún grupo humano donde son ellos los que te impulsan, te sostienen», afirma.

Desde adolescente, su paso por los *boys scouts* ha sido muy significativo. Incluso, su compromiso con la Iglesia Católica lo realiza desde el grupo de scouts. Es debido a esa formación -él relata- que «ya se me hizo un hábito ayudar y también nunca falta que me ayuden porque [cuando] necesito de alguien siempre aparece como un ángel caído del cielo y te da una solución en la vida». A estas acciones Cayetano les da un sentido espiritual, dice que es una «cadena», que todo vuelve por otro lado. Aquel grupo de boy scouts que él experimentó de joven y adulto, porque fue dirigente de un grupo en su adultez, estuvo siempre enmarcado en la parroquia de su barrio. No obstante, Cayetano aclara que «había chicos de otras religiones porque el que fundó el grupo es ecuménico, más allá de que esté en una religión puntual el grupo en sí. Eso me marcó la vida, un estilo, una forma de vida».

Por eso, para él es muy importante involucrarse en lo que acontece en su parroquia, su comunidad, su ciudad, pero siempre teniendo en cuenta si lo que hace puede dañar o beneficiar a alguien, y no girando la cabeza para otro lado, «no nos podemos quedar mirando qué pasa en una situación». En ese sentido, siempre ha estado presente de una u otra manera. Por ejemplo, en la crisis económica y política del año 2001, «en la época de los trueques nos sumamos nosotros como parte, veíamos que no se lograban organizar los vecinos y no había organización y con mi señora nos metimos y ayudamos a ordenarlos y a estructurar».

Por todo el trabajo realizado, Cayetano y su mujer llegaron a convertirse en referentes sociales de su comunidad barrial que cuenta con alrededor de 15 mil habitantes. Señala:

Podríamos haber incursionado en política. Nos hicimos muy conocidos, pero como que la formación religiosa va más allá de esos intereses, porque entrar en la política era desvirtuar esa forma de vida, y bueno, nos hemos preservado justamente por eso, por la parte religiosa de no perder el objetivo. Muchos pierden el objetivo en política, en ambiciones y después desvirtúan, utilizan la institución vecinal para beneficio propio y no para la gente.

Así, pues, para Cayetano lo religioso le ha marcado un camino, le «determina lo que es bueno y lo que es malo» y dice que todo lo que hace lo hace en función de sus valores y creencias religiosas.

Aunque para él la Iglesia «es un fundamento para explicarle el por qué, el para qué», no guarda reparos en criticar la doctrina católica, a los líderes y a otras instituciones religiosas tradicionales. Sostiene que la Iglesia Católica «se va mucho para el fundamentalismo», por ejemplo, con su negativa al aborto y la visión negativa sobre la homosexualidad. Por otro lado, cree que las instituciones religiosas tienen que discutir con los partidos y referentes políticos porque «creo que es un aporte, son distintas corrientes de pensamiento que hay que ponerlas en discusión, como la democracia». Si él fuera político dice que lo haría: «me sentaría con religiosos para escuchar una opinión desde su punto de vista [...] para que te ayuden a aclarar ideas, pensamientos». Por otro lado, tiene en muy alta estima al Papa Francisco y dice que «es simple, trata de aplicar con pequeñas cosas, con el ejemplo» y que «ha trabajado para integrar las religiones».

Cayetano cree que las religiones son positivas para la sociedad y aportan para bien, «líderes de la religión judía, de iglesias evangélicas y católicos en Córdoba se han juntado para tratar una problemática y generar un documento y lo han elevado al Estado», cuenta como ejemplo, en referencia a diversas acciones interreligiosas desarrolladas en la ciudad.

## CAPÍTULO 9

### RELIGIÓN Y ESPACIO PÚBLICO: OPINIONES DE HABITANTES DE CÓRDOBA

*Lucas Gatica*

En este capítulo se presenta un acercamiento a las concepciones y actitudes ante la presencia de la religión en la política, así como una discusión sobre el rol que las personas le adjudican a organizaciones, líderes y grupos religiosos y el papel que creen que deberían adoptar en nuestras sociedades. Para ello, nos focalizaremos específicamente en las entrevistas realizadas en Córdoba, aunque varias de las conclusiones a las que arribamos aparecen también en una exploración inicial en casos de Lima y Montevideo.

Durante mucho tiempo se afirmó que religiones y actores religiosos estaban dejando de tener presencia en el espacio público, que la religión iba especializándose y perdiendo diversas funciones en manos del mercado, el Estado, la familia, entre otros, para pasar a desenvolverse de forma casi invisible o bien recluida a lo privado<sup>13</sup>. Esta idea ha sido cuestionada con fuerza por diversos estudios y procesos sociales. Por ejemplo, el sociólogo José Casanova (1994; 2003), uno de los más reconocidos críticos de la teoría de la secularización, ha señalado que desde al menos los años ochenta se advierte un proceso de «desprivatización de la religión» en las sociedades occidentales, con la emergencia

---

13 Al respecto, ver la discusión al paradigma de la secularización reseñada en nuestra introducción.

de lo que denomina «religiones públicas». Desde movimientos muy diversos, como las corrientes de la teología de la liberación o el fundamentalismo islámico y el cristiano, organizaciones y grupos religiosos han comenzado a movilizar recursos para participar como grupos de interés en la arena política, compitiendo con otros grupos de interés, como empresas o movimientos sociales. A través del *lobby*, la movilización electoral o de la sociedad en torno a algún tema (educación sexual, aborto, cambio climático, migrantes, pobreza, por ejemplo), su presencia pública es cada vez más evidente.

En efecto, la religión está presente en nuestras sociedades sudamericanas de distintas formas y en ámbitos diversos que trascienden los espacios de culto «oficiales», a la vez que sus organizaciones y líderes continúan desempeñando un papel importante en la conformación de la opinión pública sobre numerosos temas, en la decisión e implementación de decisiones colectivas, o incluso en la legitimación, estabilidad o cambio de regímenes políticos<sup>14</sup>. Pensemos en los movimientos sociales y campañas que han sido movilizadas por recursos religiosos en Sudamérica (desde las transiciones democráticas en algunos países hasta las movilizaciones en contra de la legalización del aborto o el divorcio vincular en otros). Pensemos en los vínculos más o menos explícitos entre líderes de la Iglesia Católica o de iglesias evangélicas y partidos políticos o funcionarios públicos en numerosas sociedades de la región. Quizás el caso más llamativo en los últimos tiempos sea la denominada «bancada evangélica» brasileña<sup>15</sup>, por su visibilidad y por las diversas interpretaciones que promueve (Carranza & Vital, 2018), aunque no se trata de un fenómeno aislado de relación entre política y religión en la región.

14 No obstante, la posibilidad de intervención pública y el reconocimiento social como voz autorizada no están homogéneamente distribuidos entre todas las religiones y entre todos los temas en la misma sociedad; depende de cada contexto y de procesos particulares para cada sociedad.

15 La bancada evangélica o frente parlamentario evangélico de Brasil cuenta con 84 diputados federales de al menos 18 denominaciones cristianas evangélicas diferentes (Carranza & Vital, 2018), y han desempeñado un importante papel de oposición conservadora en torno a propuestas legislativas que buscan avanzar en el reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos, han participado -junto con otros parlamentarios- del proceso de destitución de la ex presidenta Dilma Rousseff (aunque varios de ellos previamente fueron aliados del *Partido dos Trabalhadores*). Si bien se los analiza de manera homogénea, claramente sus líderes y referentes presentan particularidades, e incluso adoptan posiciones diferentes cuando se tratan de temas que exceden las discusiones sobre moral sexual y familia.

Uno de los principales ejes de análisis en torno a la relación entre religión y política discute desde una perspectiva de la pluralización religiosa (es decir, de la presencia de una diversidad de organizaciones, discursos y líderes religiosos en las sociedades contemporáneas), en qué medida la intervención pública de las religiones promueve el pluralismo social que supone la vida democrática (Levine, 2009). A su vez, se ha cuestionado en qué medida esa diversidad religiosa implica un mayor pluralismo religioso, es decir, un mercado religioso desregulado donde cada voz tiene más o menos las mismas oportunidades para hacerse oír (Frigerio & Wynarczyk, 2008).

En el caso argentino, un tema de gran actualidad es la irrupción en la arena política de algunas corrientes evangélicas. Aunque, como señala Carbonelli (2016), la mayoría de estas experiencias ha tenido magros resultados electorales, no obstante, ha sido cada vez más visible su movilización social en torno a acciones de oposición a la educación sexual integral con perspectiva de género en las escuelas, o la legalización del matrimonio igualitario o del aborto.

También ha sido de interés el rol del catolicismo y sus vínculos con la política tradicional. Algunos trabajos se han concentrado mayormente en los vínculos entre Iglesia Católica y diversas gestiones peronistas, o bien en los vínculos entre miembros de la jerarquía eclesiástica con la última dictadura militar (Rabbia & Olmos Rebellato, 2018). Mallimaci (2005), por su parte, ha llamado la atención respecto a las legitimidades cruzadas entre religión y política: los dirigentes, especialmente en momentos de crisis, buscan legitimidad de sectores del catolicismo, a cambio de un poder implícito de veto en torno a determinadas políticas (especialmente las referidas a la moral sexual, regulación familiar y educación), a cambio de apoyos más o menos concretos. De manera más reciente, a su vez, se han descripto los modos políticos en que se percibe y se articula la figura del papa Francisco, ex cardenal Bergoglio, primado de Argentina, con la política local. Mientras sectores progresistas tendieron a percibirlo de manera negativa, hoy lo conciben como un defensor de iniciativas sociales, mientras que los sectores conservadores, que en algún momento tendieron a considerarlo un baluarte de oposición al populismo, de manera más reciente tienden a cuestionar su rol político y a reclamar una mayor laicidad estatal (Semán, Viotti & García Somoza, 2018).

Ahora bien, ¿cómo se presenta la relación entre política y religión a un nivel individual? Al respecto, Parker (2016) señala que las personas en América Latina entremezclan fe y política de maneras complejas, siendo que su pertenencia a iglesias o denominaciones religiosas no implican necesariamente una identidad política determinada. Así, el rol de las creencias, líderes y organizaciones religiosas, parecen variar en cada contexto, según cómo se han ido desarrollando diversos procesos sociales y políticos para cada caso.

En este contexto, además, las prácticas y creencias religiosas de las personas parecen cada vez menos depender de una figura externa, un líder religioso, que intervengan en su mediación con lo sagrado<sup>16</sup>. Esto puede generar tensiones o percepciones cruzadas desde una perspectiva individual, respecto al rol que se percibe y se les asigna a actores religiosos (organizaciones y líderes) en política.

En este sentido, ¿cómo visualizan la relación entre religión y política las personas participantes de nuestro estudio en la ciudad de Córdoba? ¿Qué actitudes presentan frente a la presencia de líderes y organizaciones religiosas en discusiones públicas? ¿Cómo conciben que debería ser ese rol? Y, ¿de qué manera consideran que sus propias creencias religiosas influyen en su participación política y social? Estas preguntas orientan las indagaciones del presente capítulo.

## RELIGIÓN: EN LO SOCIAL SÍ, EN LA POLÍTICA NO

Cayetano, a quien conocimos en las páginas precedentes, resulta un ejemplo de persona creyente con una fuerte implicación en espacios de organizaciones religiosas tradicionales (en este caso, la Iglesia Católica) que, a su vez, es un activo referente de su comunidad. Contamos con varios casos similares entre participantes del estudio en cada una de las tres ciudades<sup>17</sup>. Cayetano es protagonista de las decisiones y discusiones en su parroquia y su barrio y se ha involucrado en situaciones relacionadas a la vida comunitaria, como «las luchas sociales» para conseguir un barrio «regular» (es decir, lograr la regularización

16 Considerar, por ejemplo, algunas de las discusiones del capítulo 1 en el presente volumen.

17 Por ejemplo, ver la historia de vida del limeño Roberto, «Crear en Dios por encima de la religión», en este volumen.

dominial) y en el «taller de capacitación en oficios» con el que busca brindarles nuevas oportunidades a los jóvenes del barrio. Por todo ello, logró constituirse en un «referente social de la comunidad barrial». Manifiesta que actúa movido por sus creencias religiosas y por lo aprendido en su experiencia con los *boys scouts*.

Para él lo religioso aparece siempre «en la vida cotidiana» y le «marca principios de vida». Dice que se le «hizo un hábito ayudar» y a sus buenas acciones las explica por «algo espiritual», porque «todo vuelve, hoy le das a alguien una mano y la mano vuelve por otro lado». De igual modo, se atribuye como límites los marcos religiosos y sus valores que decantan del catolicismo. Entre estos límites, está el no involucrarse en lo que él considera «política», asociando la idea a la militancia partidaria: «podríamos haber incursionado en política», pero para preservar su estilo de vida, «no desvirtuar», y por causa de su «parte religiosa» es que decidió no «perder el objetivo en ambiciones», concentrarse en la tarea social y no involucrarse más. Así pues, al tiempo que exige la participación religiosa en asuntos públicos, cuando tuvo la posibilidad de ingresar en el juego de la política partidaria se negó, justamente, alegando motivos religiosos y morales. Según él, la intervención social en la arena de la política partidaria «desvirtúa para beneficio propio y no para la gente, para la comunidad».

En el relato de Cayetano —como en el de muchos otros participantes— subyace una distinción entre el trabajo social y comunitario, concebido como propio de los marcos y organizaciones religiosas, en contraposición a las prácticas político-partidarias u otras formas de participación política más tradicionales. El ámbito de lo que él entiende por política es algo que «ensucia» y «enturbia».

Estas ideas emergen con frecuencia entre las personas entrevistadas en Córdoba. Por un lado, se avalan las acciones sociales y comunitarias como prácticas que expresan lo religioso y en las cuales deberían intervenir líderes y organizaciones religiosas, pero se desdeñan las actividades que ellos entienden como político-partidarias, tanto al mirarse a uno mismo, como a sus religiones: «la iglesia en lo social sí, en política no», «no hago política, colaboro desde lo social», son frases habituales. Estas dos esferas colisionan en el discurso de los participantes: no conciben sus tareas y participaciones sociales o comunitarias como políticas, incluso aquellas que se acercan a las prácticas políticas

tradicionales, al tiempo que critican y rechazan ferozmente todo lo que suene a «político»<sup>18</sup>.

En esa línea, Ceci, una católica de nivel socioeconómico (NSE) bajo, que participa en un centro preventivo de adicciones a las drogas en su comunidad y realiza un sinnúmero de actividades de ayuda social desde la parroquia con la que se vincula (tareas de contención de niños y adolescentes, misiones, entre otras), define todas esas actividades como tareas sociales. Simultáneamente, Ceci es extremadamente crítica con líderes políticos y el mundo de la política, en general, hacia el cual muestra una gran desconfianza. Como otros participantes de sectores empobrecidos de la ciudad, considera que los políticos se vinculan con sus necesidades y problemas, «se acercan», sólo cuando hay elecciones.

Silvina, una empleada pública católica, afirma que la Iglesia Católica «debería estar en otra dimensión» respecto de la política tradicional, «debería estar en ayuda, en solidaridad, en otra cosa, pero no meterse», a la vez que advierte de ciertas situaciones que pueden contribuir a desprestigiar a la institución en su conjunto, como la denuncia de actos de corrupción en torno al proyecto educativo Scholas Occurrentes.

Juan, otro católico que participó activamente del centro vecinal de su barrio, presenta actitudes algo más ambivalentes sobre la relación entre política y religión. Por un lado, considera que quien se metió en política es «para ganar plata fácil y no les creo absolutamente nada de que quieren trabajar por mejorar la situación del pueblo». Por otra parte, considera que la Iglesia Católica «siempre está comprometida. Los obispos... el Papa...», lo cual hace a la institución religiosa parte de un compromiso con la sociedad que excede lo meramente espiritual.

Algunas personas utilizan analogías con el campo político para dar cuenta de valoraciones sobre aspectos religiosos. Para Claudio, católico de NSE bajo, el «fanatismo en todos los casos es malo, sea político, sea fútbol, se de Dios...». También considera que la búsqueda de dinero es lo que moviliza a la mayoría de los referentes políticos tradicionales, algo que emparenta con algunos líderes

---

18 Claro que existen excepciones, ver por ejemplo la historia de vida de Olga, que antecede al Capítulo 1 del presente volumen.

religiosos, tanto católicos como de iglesias evangélicas, y con un tono negativo. Mora, por su parte, católica que se considera apartada de la religión, afirma que «la religión institucional estaba atravesada por la política, por eso yo estoy en contra. Entonces, me parece que la acumulación de poder en toda escala es negativa».

## RELIGIÓN Y POLÍTICA: EN CONTACTO, PERO SEPARADAS

Si la política (partidaria) provoca mayormente rechazo, y la religión corre riesgos de «perder su esencia» al involucrarse en la «rosca política», ¿qué relación debería existir entre ambas esferas según las personas que hemos entrevistado? La mayoría de las y los entrevistadas en Córdoba afirman que política y religión son dos esferas de la vida que están en contacto, tienen vasos comunicantes y se retroalimentan una a la otra; no obstante, consideran que deberían estar separadas.

En algunos casos, esta separación se piensa en relación con la tensión que pueda existir entre lo profano y lo sagrado; en otros, se argumenta en relación con el carácter excluyente que pueda tener la intervención de algunas instituciones y líderes religiosos, respecto a personas que no son fieles de dicha religión.

Para el primer caso, por ejemplo, Thiago, un católico de NSE medio/alto, dice que «están más metidos los curas en todo esto, en la política que en la Palabra». Cristina, por su parte, católica de NSE medio/alto, afirma que las organizaciones religiosas no pueden aportar nada a la política, por el momento:

Que se dediquen a la religión, a evangelizar, a crear nuevos pastores y que van a ser los pastores los que van a dedicarse a la política y si realmente son buenos cristianos van a hacer las cosas como corresponden. Yo creo que son cosas que hay que separarlas, pero bueno... (Cristina)

Para el segundo caso, Sandra, una no creyente de NSE bajo, afirma que no cree «que la religión tenga que formar parte dentro de las instituciones públicas [...] No, la política no tiene por qué guiarse sobre una concepción religiosa, pero hay algunos que lo hacen», advierte.

Horacio, un médico católico de NSE medio/alto señala:

Yo creo que deberían ir por separado, podrían tener una muy buena relación, coordinar algunas actividades, pero el Estado es el Estado y la iglesia es la iglesia; el Estado tiene que gobernar para todos, para los que son judíos, católicos, ateos, agnósticos, como vos quieras y la iglesia no, la iglesia es para sus fieles, la católica para los de ellos, la judía para los de ellos, la musulmana para los de ellos y la budista, la hinduista y todos estos que andan dando vuelta, es para ellos. Una cosa es la religión, otra cosa es la espiritualidad, y otra cosa es la política, o sea que no se debería mezclar (Horacio)

En el relato de Cayetano, no obstante, esta diferenciación no aparece de manera marcada. Por el contrario, él prefiere hablar de sus creencias y valores religiosos, más que de líderes, grupos u organizaciones religiosas, y cómo aquellas se presentan e inciden en su obrar social. En un sentido similar, algunas personas consideran que la Iglesia Católica se ha ensimismado demasiado en sí misma, y que debería «salir más»<sup>19</sup> y tratar de cambiar la realidad de las personas a partir de un mensaje espiritual. Es, por ejemplo, lo que sostiene Flavia, católica de NSE medio/alto, y participante de un grupo que responde al movimiento Opus Dei:

nosotros no tenemos que vivir reducidos en un grupito, en mi grupito, con el que se lleva bien, con el que rezo, con el que creo lo mismo; me parece que tenemos que estar insertados en el mundo llevando una mirada de luz y de vida. Dando otro tipo de testimonio, saliendo a la calle, ¿no? (Flavia)

No obstante, la opinión de Flavia no es mayoritaria entre las personas católicas entrevistadas, donde prima la idea de que la Iglesia Católica y el Estado, y de manera general, la religión y la política, deberían ser asuntos separados.

19 Las metáforas que asocian a líderes y grupos de la Iglesia Católica con el estar «allí dentro», «encerrados entre cuatro paredes», el no estar «en la calle» (o en contacto con la realidad cotidiana), son frecuentes entre las personas entrevistadas, especialmente católicas (Rabbia & Gatica, 2017).

## LA POLÍTICA Y LA RELIGIÓN ENTRE CRISTIANOS EVANGÉLICOS

Una particularidad interesante en los casos de Córdoba es que entre quienes se identifican como cristianos evangélicos es más habitual escuchar deseos y aspiraciones de que sus creencias influyan más y estén más presentes en la sociedad, en las legislaciones y en otras decisiones públicas. Por ejemplo, Carlos, un evangélico de NSE bajo, nos dijo que «cualquier gobernador que se atara a la palabra de Dios tendría un éxito tremendo», a la vez que considera que «si el Papa Francisco usa su cargo y su posición para intentar influir en el mundo de la política con los mandamientos cristianos, sería muy positivo». Incluso, Carlos reclama que se dé un lugar más amplio a los preceptos cristianos en los espacios de toma de decisiones y en las instituciones políticas, a las que percibe «alejados» de los mismos.

Ramiro, cristiano evangélico de NSE medio/alto, afirma que «la iglesia debe estar presente en todos los ámbitos. En la política, en cuestiones sociales, en cualquier dependencia». Para él, con la meta clara de que «toda la gente conozca el mensaje de Jesús», cualquier espacio es propicio. Le gustaría que su iglesia tenga más presencia social y política: «Creo que es muy importante favorecer leyes». A la vez que aclara que la política es un ámbito «muy fuerte, muy difícil», considera que un «verdadero evangélico no va a *transar*»<sup>20</sup>.

Otro joven evangélico, Alfredo, quien ha presenciado la bendición por parte de pastores a candidatos a cargos electivos en multitudinarios actos evangélicos en la ciudad, considera que es fundamental que su iglesia «adopte un rol más importante en política», para que «la sociedad pueda tener valores, promover los valores, los buenos valores en verdad». En efecto, cuenta que en diversas iglesias evangélicas, no en todas -aclara-, los pastores están incentivando a los jóvenes para que se comprometan más con la política: «te motivan los pastores... no hay gente, no hay políticos cristianos y bueno, sé vos el político cristiano, o estudiá vos político, para ser político y... hay chicos que están estudiando, hay chicos que se están postulando también», señala. Alfredo, quien considera

20 «Transar» es un vocablo del lenguaje cotidiano en Argentina que significa «pactar, hacer acuerdos o negociados».

que la religión oficial de Argentina es la católica<sup>21</sup>, afirma que «el Estado debería regirse por lo que dice la Biblia», pero «la Iglesia Católica ha perdido fuerza pública, por ejemplo, con la aprobación del matrimonio gay».

De esta forma, la gran mayoría de cristianos evangélicos entrevistados apuesta a que su religión incida más en lo público, como un elemento que podría «sanear» o «redimir» la política e influir con sus ideas a las instituciones e inspirar leyes que contribuyan así «a mejorar la sociedad».

## LO REPRODUCTIVO Y SEXUAL COMO PRINCIPAL EJE DE DISIDENCIA

Una serie de discusiones y temas de relevancia social como la educación sexual integral, el reconocimiento legal de parejas del mismo sexo o la legalización del aborto inducido colocan en el centro de discusión el papel de las religiones y su participación en decisiones de este cariz. Al mismo tiempo, en ese marco emergen actores y organizaciones religiosas que amplían la presencia, las argumentaciones y discusiones políticas, diversificando el impacto político de lo religioso (Vaggione, 2012). Incluso, históricamente las instituciones religiosas han sido señaladas como las principales sostenedoras del patriarcado y la heteronormatividad (Vaggione, 2009) y, tanto creyentes como no creyentes, refieren a ello en nuestro estudio<sup>22</sup>.

Es aquí, en las cuestiones vinculadas a lo sexual y/o reproductivo, donde se percibe la mayor intervención política de las religiones. Es en estos puntos, además, donde las personas entrevistadas tienden a apartarse más de las posiciones de líderes y organizaciones religiosas. Cayetano y numerosos participantes del estudio –entre ellas, muchas personas identificadas como católicas– creen que la Iglesia Católica y otras religiones mantienen posturas arcaicas, en especial a lo que atañe a lo sexual y reproductivo. Al respecto, Cayetano comenta que:

21 Argentina no cuenta con religión oficial, es decir, no es un estado confesional, aunque el artículo 2 de la Constitución Nacional afirma que el Estado sostiene el culto católico, apostólico y romano, y la Iglesia Católica goza de un estatuto privilegiado en la Constitución Nacional y el Código Civil respecto de otras religiones (Mallimaci, 2015).

22 Al respecto, ver también el capítulo 10 en el presente volumen.

Creo que la Iglesia no coincide con la homosexualidad ni con el aborto. A veces me parece que se van mucho para el fundamentalismo. En el aborto se van mucho al fundamentalismo y no están viendo a la persona que está viviendo (Cayetano).

Es indudable que las autoridades religiosas tienen un lugar en los debates acerca de lo sexual y reproductivo, pero ello no implica que sus fieles concuerden totalmente con ellos, ni que -por ende- los líderes estén representando las opiniones de sus fieles o viceversa. Es decir que, aunque los funcionarios religiosos se posicionen claramente en una posición en lo relativo a las creencias en determinados temas, las creencias y actitudes de los creyentes son cambiantes, modificables y pueden ser contrarias a las de sus líderes, mandatos y/o doctrinas. Asimismo, suelen convivir sus creencias religiosas con posicionamientos a favor de cuestiones que promulgan la diversidad y el reconocimiento de derechos. Por ejemplo, con respecto a la eutanasia, Thalia, evangélica de NSE bajo, está de acuerdo con la provocación intencionada de la muerte «para que no sufra la persona ni los familiares», aunque es consciente de que su religión la desapruera; o Ana, católica de NSE medio/alto, que «en relación a los homosexuales o la fertilización asistida, pienso que son temas para debatir, está bueno para debatir, para crecer en algunos aspectos; la iglesia ha sido mucho más cerrada en el pasado».

En consonancia, en América Latina según encuestas, lo que suele observarse es la marcada distancia entre la pertenencia a una confesión religiosa y la adhesión a sus principios dogmáticos. Tanto el aborto, el matrimonio igualitario, la educación sexual integral -entre otras- son temáticas rechazadas de plano por las jerarquías y autoridades eclesiásticas, en cambio, la población tiende a oponerse a esa visión (Rabbia & Sgró Ruata, 2014). Este aspecto no es tan marcado entre las personas que se identificaron con una denominación evangélica en nuestro estudio, aunque sus posiciones tampoco son homogéneas al respecto.

Con todo, lo más llamativo de este señalamiento no es la discrepancia entre las prácticas y creencias de las personas religiosas y su religión, sino la posibilidad de conciliar un posicionamiento ideológico distinto al de la cúpula y el dogma con la identificación y pertenencia a esa misma religión.

## REFLEXIONES FINALES

Todas las declaraciones aquí presentadas nos llevan a poner sobre la mesa las formas de reflexividad de los propios creyentes, en cuanto ciudadanos y ciudadanas, así como el papel que le asignan a las religiones en el espacio público y en la política en particular.

Al identificar los puntos de confluencia en los relatos de nuestros entrevistados, la «política», que piensan mayormente asociada a lo partidario, es un concepto devaluado, un objeto de sospechas, que desvirtúa y genera rechazo. Religión y política, no obstante, se perciben como esferas articuladas, algunas veces de forma no deseada por las personas entrevistadas. A nivel individual, la religión puede ser una fuente de valores y creencias que resignifique la propia experiencia política como experiencia social, además de una brújula moral para quienes se ven «tentados» por la implicación en política. Pero también, la política puede ser un ámbito que desvirtúe la verdadera función de las religiones, que se ubica muchas veces en una «dimensión superior».

Si bien se le reconoce a las religiones un rol protagónico en torno a temáticas sociales (especialmente aquellas referidas a la lucha contra la pobreza y la desigualdad social), se tiende a percibir que sus intervenciones e influencias más directas en el ámbito político se dan, sobre todo, en torno a temáticas de sexualidad, familia y reproducción. Aquí, muchas veces, las posiciones de las personas creyentes disienten de manera considerable con la de líderes y autoridades religiosas.

A su vez, mientras la mayoría de los y las entrevistadas han enfatizado que consideran que religión y política deberían ser ámbitos separados (especialmente católicos/as y creyentes sin iglesia), se advierte aspiraciones divergentes entre las personas que se identificaron como cristianas evangélicas en Córdoba. Estas últimas consideran que la religión debería estar más presentes en la sociedad, en las legislaciones y en las decisiones públicas. Incluso cuentan con un sentimiento de admiración diversas experiencias en las cuales funcionarios o candidatos políticos congregan con ellos, son bendecidos por pastores o concurren a sus espacios de cultos. Estas experiencias, así como las acciones de algunos pastores que promueven un mayor involucramiento de sus fieles en

política, se presentan en sus relatos como una novedad en el espacio evangélico local.

Las legitimidades cruzadas entre religión y política de las que hablaba Mállimaci (2005) parecen no limitarse a los vínculos con el catolicismo, ya que han encontrado nuevos interlocutores entre las corrientes evangélicas locales, a juzgar por las expresiones de participantes del estudio. Sin embargo, en las narraciones y opiniones de las personas de Córdoba, la politización de lo religioso se presenta de una manera plural y ambivalente.

Los datos y reflexiones aquí presentadas tienen, principalmente, el interés de propiciar una invitación: frente a la relevancia que han adquirido presencias diversas de actores religiosos en la arena política, las percepciones de las personas en torno a los vínculos entre religión y política, sus concepciones, experiencias, y las actitudes hacia dichos vínculos permanecen aún como una cuestión relativamente poco explorada por los estudios sociales en la región.

MARINA:

«XANGÓ ES MI ORISHA»

*Camila Brusoni*

Marina tiene 56 años y vive con tres de sus cuatro hijos en un barrio de contexto crítico que queda en el noreste de la ciudad de Montevideo. Trabaja como auxiliar de servicio doméstico. Es viuda. Pedro, su pareja, falleció tres años antes de que realizáramos la entrevista y ella siente que la está esperando «del otro lado».

Se identifica como umbandista, pero hoy en día no participa en las actividades de ningún templo. Además de su participación religiosa, Marina ha tenido cierta participación política en un sindicato cuando era joven. Actualmente participa de la Coordinadora Afrodescendiente.

Desde chica se comunica con seres espirituales, pero cuando compartía esas experiencias con su madre, a ella le generaba rechazo. Ello se debía a una mala experiencia de la abuela de Marina, que practicaba su religiosidad en un *terreiro* umbandista en el departamento de Cerro Largo. El problema que tuvo su abuela hace muchos años la dejó afectada toda su vida e hizo que la madre de Marina nunca quisiera saber nada con la religión y que se enojara o no hiciera caso cuando Marina le contaba de sus conexiones con otros seres, cuando le contaba que veía cosas que iban a suceder. Por este motivo, ella estuvo muchos años sin contar nada sobre sus experiencias espirituales trascendentales.

Marina narra que la relación de su madre con ella nunca fue buena: «yo siempre la amé, muchísimo, pero mi madre nunca me quiso». Esto se lo atribuye a sus comportamientos desde chica, particularmente en relación con la religión.

A los nueve años mientras se encontraba trabajando como cuidadora de niños en una casa donde había un templo umbandista, ella comenzó a sentir que el cuarto donde funcionaba el *terreiro* tenía una energía especial. El cuarto estaba siempre ce-

rrado, un día entró y sintió «toda esa fuerza energética y me quedé ahí un rato largo y... sin decirle nada a nadie». Ese día Marina conoció a Xangó sin saber aún que éste era su *orisha*.

A lo largo del relato de su historia Marina cuenta muchas situaciones difíciles que tuvo que vivir: a los 11 años tuvo un intento de suicidio, aunque aún no entiende qué motivos la llevaron a esa situación.

Poco tiempo después de que naciera su primera hija, Natalia, Marina se separó del padre de la niña. Recuerda que él la estafó y ella se tuvo que ir de su casa, lo que vivió con mucha humillación. Todo lo que era suyo quedó en ese apartamento al que no pudo entrar: «o sea, no tengo ni una foto de Natalia cuando era bebé».

A partir de esa situación Marina cuenta que le costó mucho volver a relacionarse seriamente, desconfiaba de las personas y no creía importarles a nadie. Cuenta también cómo realizó muchas cosas por vengar la situación que había vivido con su expareja. En ese momento en el que ella estaba separada y con su hija Natalia, Marina estaba enojada, incluso con Dios. Siente que, como respuesta a esa situación, Dios le envió luego a sus otros tres hijos más adelante.

Cuando Marina tenía 19 años y estaba sola con Natalia en la calle, quedó embarazada nuevamente y decidió abortarlo. Ella cuenta que no se arrepiente de ello, que fue consciente de lo que hizo y que si estuviese en esa situación nuevamente lo volvería a hacer porque no tenía las condiciones ni emocionales ni materiales para tener un nuevo hijo en ese contexto.

La primera vez que Marina comenzó a ir a un templo a participar de la religión tenía 25 años, a iniciativa de su madre, ya que sus hermanos, los tíos de Marina estaban yendo a un templo que quedaba en Piedras Blancas, que se transformaría en el primer templo del que Marina formaría parte.

Luego la hermana de Marina y su cuñado pusieron un templo en la casa de Marina al que ella comenzó a asistir hasta que se enteró que su cuñado tenía un vínculo con su sobrina adolescente, hija de otra hermana, que ella no aprobaba y se lo hizo saber a todos. Esto hizo que su hermana le dejara de hablar y ella la pasara muy mal. En este momento ella ya había conocido a Pedro, su futura pareja y padre de sus hijos, pero ella no estaba segura sobre si quería comprometerse en una relación. Un día mientras se encontraba en la playa, vio a su *orisha* y éste la incita a que vaya en busca de Pedro, con quien se pone en pareja.

Marina vivió la pérdida de muchos seres queridos (su padre, su madre, su esposo, su nieto) y cuenta cómo sus entidades en varias ocasiones le hacen saber que esas pérdidas van a ocurrir, que alguna persona se va a morir.

En el caso de su nieto, cuenta que vivió una experiencia muy particular cuando su hija estaba embarazada de mellizos y sus *orishas* le hicieron saber en sus sueños que uno de los dos niños iba a fallecer. Las señales continuaron una vez que los mellizos nacieron. Cuando su nieto murió, ella relata cómo utilizó lo que le transmitieron sus *orishas* para estar preparada para apoyar a su familia, a su hija particularmente, en una situación tan difícil. Asimismo, se pregunta hasta hoy en día por qué el único caso en que sus *orishas* no le enviaron señales, no le avisaron, fue con la muerte de su esposo.

Las experiencias de Marina de conexión con las entidades religiosas cuentan con una carga energética muy alta. Esa conexión a veces es con fuerzas positivas, pero también con fuerzas negativas. Su conexión con las entidades no se da únicamente en sesiones de incorporación específicas. Ella relata cómo en todos lados, los lugares donde trabaja o ha trabajado, su casa, lugares de conexión con la naturaleza, percibe la energía y en muchas ocasiones ha visto «presencias negras» que concentran energía negativa en un lugar. Marina habla con mucha naturalidad sobre esta forma de vivir lo religioso, que ha formado parte de su experiencia cotidiana a lo largo de toda su vida.

## CAPÍTULO 10

# RELIGIÓN VIVIDA DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO

*Camila Brusoni*

El presente capítulo plantea diversas articulaciones entre género y religión surgidas de las entrevistas realizadas en la ciudad de Montevideo. Las mismas se abordan, principalmente, a través del análisis sobre aquello que las personas entrevistadas reflexionan desde una distinción de género en sus vivencias religiosas y espirituales y también en su vínculo con las religiones. En paralelo, como otra dimensión analizaré desde una perspectiva más transversal las particularidades y diferencias que surgen entre el relato de las entrevistadas mujeres y los entrevistados varones, sobre cómo otorgan sentido a su experiencia espiritual o religiosa en clave de género.

En líneas generales, trabajar desde una perspectiva de género implica abordar los diferentes fenómenos de la realidad social visibilizando aquellas cuestiones que traen aparejadas las desiguales relaciones sociales de poder entre géneros y sus consecuencias (Serret, 2008). Esto introduce también la idea de que el género no es una determinación biológica sino una construcción social que trae aparejada una serie de aspectos constituidos en el seno de esas relaciones entre géneros. Además, el «género», como la religión, son categorías que (re)producen diferencias sociales, y que se encuentran atravesadas por luchas de poder (Woodhead, 2007).

La incorporación de esta perspectiva ha tomado fuerza en la agenda internacional en las últimas décadas, con un fuerte impulso en los últimos años tanto en el plano de los movimientos sociales, los partidos políticos, organismos internacionales, así como en el desarrollo en varios países de legislación y políticas sociales en este sentido, como es el caso de Uruguay.

Asimismo, la investigación académica a nivel internacional, en particular en las áreas de humanidades y ciencias sociales, promueve la incorporación de una perspectiva de género en todas las temáticas, a la vez que los estudios de género son una disciplina en sí misma dentro de estas áreas. En particular, es creciente la incorporación de la perspectiva de género en los estudios de religión, así como lo es la dimensión religiosa en los estudios de género. En ambos casos se ha escrito mucho sobre las organizaciones o grupos religiosos tradicionales, en particular desde una lectura crítica sobre los esquemas de género, en cuanto a sus estructuras jerárquicas, sus formas de funcionamiento, dogmas, y otros aspectos. Algunos ejemplos en América Latina pueden incluir a la influencia de fundamentalismos religiosos en las relaciones de género (Tarducci, 1999) o la confrontación de éstos con las reivindicaciones de los feminismos (Ruibal, 2014); también las relaciones entre sexualidad, religión y política (Vaggione, 2009); así como los estudios desde las teologías feminista o *queer*, como las propuestas de Ivone Gebara (Rosado-Nunes, 2006), Marcella M. Althaus-Reid y su «teología indecente» (2008) o Genilma Boehler con su artículo «El origen del mundo: La Teología Feminista y la subversión de lo erótico» (2013).

En este contexto surge la necesidad de analizar desde la perspectiva de la religión vivida cómo las personas creyentes perciben a las instituciones y grupos religiosos de las que forman parte en clave de género. También interesa realizar un análisis sobre las diferencias principales entre creyentes mujeres y varones al momento de relatar sus propias experiencias religiosas y espirituales. Esto es importante dado que, por un lado, tal como se menciona en los trabajos referidos en el párrafo anterior, las mujeres han sido históricamente ubicadas y mantenidas en un rol subalterno por muchas tradiciones religiosas. Pero, paradójicamente, en las sociedades occidentales, incluyendo las sudamericanas, las mujeres tienden a autoperibirse como más religiosas o practican con más frecuencia su religión que los varones (Pew Research Center, 2016).

## REFLEXIONES EN CLAVE DE GÉNERO

A lo largo de los dos encuentros que mantuvimos, las personas entrevistadas repasaron diferentes cuestiones que han tenido que ver con sus acercamientos, permanencias o distanciamientos con líderes e instituciones religiosas. Entre estas cuestiones, surge con frecuencia la problematización del lugar que ocupan varones y mujeres en las instituciones y comunidades religiosas a las que pertenecen, las formas en que se espera que unas y otros vivan su religiosidad o espiritualidad. Nos encontramos mayormente en el plano de las percepciones y opiniones, pero las mismas resultan significativas para muchas de las narrativas espirituales de las personas entrevistadas y dan cuenta de cómo las diferentes articulaciones entre género y religión se problematizan en sus experiencias cotidianas.

La Iglesia Católica es la principal referencia señalada por quienes tienen una postura crítica cuando se habla de la relación entre los géneros y la religión. En Montevideo, las críticas son llevadas a cabo por católicos y católicas, así como por creyentes de otras religiones (principalmente adherentes a cultos afroamericanos, y creyentes sin iglesia) y por personas autoidentificadas como ateas. Las críticas más frecuentes, sobre todo por parte de las y los católicos, tienen que ver con las jerarquías al interior de la propia institución: el hecho de que sólo los varones puedan llegar a ocupar cargos o responsabilidades más altas dentro de la estructura eclesial, que las religiosas no puedan dar misa y que carguen con los trabajos domésticos y de mayor esfuerzo al interior de la organización, la imposibilidad de que exista una mujer Papa, etc. Un ejemplo de ello es la siguiente cita de la entrevista de Gustavo, católico:

[...] el tema de la participación de las mujeres, por ejemplo, es clarísimo que hay que darle más participación. Eh... no sé la forma, pero de repente... está bueno cambiar esas estructuras de adentro, que no todo lo tenga que hacer un hombre, o que no todas las posiciones de preeminencia las tenga que tener necesariamente un hombre. O no todas las posiciones de preeminencia las tenga que tener necesariamente un cura o un diácono. Durante muchos años el actuar de la iglesia fue así. (Gustavo)

Este tipo de aspectos están entre los temas mencionados como causa de distanciamiento tanto de quienes se siguen considerando católicos/as como de quienes fueron católicos/as y actualmente adhieren a otra religión, o a ninguna en particular. También hay casos entre las personas católicas donde plantean la cuestión como un problema, aunque eso no haya implicado su distanciamiento de la institución, simplemente se refiere como una crítica o algo que debería tender a modificarse al interior del catolicismo.

En otro plano, algunas de las personas entrevistadas también refieren a otros temas vinculados directa o indirectamente al género sobre los que las organizaciones religiosas tradicionales toman posicionamiento que influye en el vínculo cotidiano con sus creyentes. Uno de los temas más nombrados en este sentido es el de la legalización del aborto<sup>23</sup>. En primer lugar, cabe aclarar, que inicialmente no se preguntaba sobre este tema salvo que la persona lo mencione por algún motivo durante su relato. Una segunda aclaración importante es que la mayoría de los que abordan el tema del aborto, en un plano abstracto, como debate público del que toman parte en diálogo o en contraposición con las jerarquías eclesíásticas, son varones. Entre quienes hablan del tema existen variados planteos que oscilan entre posiciones totalmente a favor o totalmente en contra respecto de la legalización del aborto. Pero en la gran mayoría de los casos en lo que refiere al posicionamiento de la Iglesia Católica más allá del posicionamiento personal del entrevistado, la mayoría opina que debería ser más flexible según los diversos contextos:

Cómo yo le voy a decir a una muchacha que tiene cinco hijos que no se haga un aborto, yo estoy en contra del aborto, no abortaría jamás, pero esa es mi decisión y no se lo puedo decir a otro que está en otra posición que no lo haga. La vida se valora de todas formas, eso es indiscutible para un cristiano, pero no se tiene que hacer una campaña pa' eso, el cristiano no aborta y punto, el mensaje de Jesús, ¿para quién es? El mensaje de la iglesia es pa' la iglesia porque la iglesia le habla a la iglesia, entonces el mensaje no es pa' la sociedad. Si a mí los budistas no me dan lecciones de vida, los judíos

23 En el momento que se realizaron las entrevistas, Uruguay ya contaba con la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (aprobada en 2012), que despenaliza el aborto antes de las 12 semanas de embarazo.

no salen a profesar lecciones de vida, ¿por qué lo tiene que hacer la Iglesia Católica? En eso estoy en contra totalmente (Darío)

Varias de las mujeres entrevistadas que se refieren al aborto abordan el tema a partir del relato de situaciones personales: una entrevistada cuenta que se realizó un aborto; otras, que se plantearon la posibilidad de hacerlo, pero finalmente no lo hicieron; otras, que vivieron de cerca la experiencia de otras mujeres que abortaron. Lo espiritual y religioso aparecen como un elemento de importancia en la mayoría de los casos al momento de tomar estas decisiones o posicionarse sobre el tema desde lo vivencial. En este caso los posicionamientos tanto a favor como en contra están atravesados por la experiencia concreta, como se observa en la historia de vida de Marina.

Otro tema al que se hace referencia asociado a la problematización desde una perspectiva de género es el del vínculo entre lo religioso y las personas que forman parte de la comunidad LGTBIQ<sup>24</sup>. Aquí surgen diferentes planteos: por un lado, están quienes utilizan este, como los demás temas, para marcar su distanciamiento con la Iglesia Católica y sus posiciones oficiales e, incluso, hay quienes entre las y los católicos plantean la importancia de no dejar de lado a gays y lesbianas desde una perspectiva pastoral.

Los relatos que abarcan discursos más conservadores llevados a cabos por algunos entrevistados católicos y otros cristianos evangélicos tampoco asumen una posición de rechazo absoluto a las personas LGTBIQ de forma explícita. Se plantea una especie de desacuerdo con las «opciones» sexuales de las personas, confundiendo en la mayoría de los relatos la orientación sexual con la identidad de género<sup>25</sup>, y situando estas cuestiones en el ámbito de las «elecciones» personales. Si bien no plantean que las personas LGTBIQ no puedan participar de la

24 Siglas de Lesbianas, Gays, Transgénero, Bisexuales, Intersexuales y *Queers*.

25 De forma breve puede definirse la orientación sexual como la manera en que una persona caracteriza su atracción emocional y/o sexual hacia los demás, esto es, puede ser homosexual, heterosexual, bisexual, u otro. La identidad de género, en cambio, según lo definen los principios de Yogyakarta sobre la aplicación de legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género, refiere a: «la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo y otras expresiones de género, como la vestimenta, el modo de hablar y los modales».

comunidad religiosa, no se habla de una inclusión como iguales, sino que se los cataloga junto con otras personas en condiciones que consideran «problemáticas» (como adictos, ladrones, trabajadoras sexuales, etc.) pero a las que debe otorgársele un lugar y «asistir».

En varias de las entrevistas a adherentes a cultos afroamericanos se plantea como un valor positivo el hecho de que no existen diferencias entre géneros, ni exclusión de personas LGTBIQ dentro de sus grupos y templos. Afirman que existen líderes religiosos varones y mujeres, heterosexuales u homosexuales. Sin embargo, un estudio llevado a cabo por Dahiana Barrales y Gonzalo Carbajal (2017) en Uruguay, relativiza estas ideas: observaron que en ambas cosmovisiones se mantiene la idea de lo «femenino/masculino» como energías complementarias, aunque no se explicita una jerarquía entre ambos, no existe una deconstrucción de esta idea.

También se manifiesta en otros temas, como aquellos que refieren a cómo las organizaciones religiosas tradicionales exigen en relación con ciertos aspectos de su estilo de vida personal determinados comportamientos que no siempre las personas entrevistadas están dispuestas a seguir, ya sea en el plano de las relaciones de pareja, la sexualidad, maternidad, paternidad, incluso con el consumo de determinados alimentos o alcohol:

No me gusta que antes de tener un noviazgo tengas que ir a hablar con el pastor a ver si está de acuerdo. [...] yo lo hice y me casé y le pedí la bendición [se ríe]. Si le gustaba bien, 'va a ser mi marido, no el tuyo' (...) el pastor te dice que tenés que buscar un gurí de tu edad, está bien porque puede ser maduro. [...] En ese sentido sí estoy de acuerdo, pero capaz que a mí no me exigió en ese sentido, capaz que porque sabe que si me voy a casar me voy a casar, no voy a pedir permiso [se ríe] (Sol)

En este caso, por ejemplo, Sol, quien se identifica como evangélica, plantea que, si bien pasó por esa experiencia y no le parece mal en ciertas situaciones, en el contexto de su noviazgo no se sintió cómoda pidiéndole «autorización» al pastor para continuar con su relación. Así, la tradición religiosa es, en algún sentido, cuestionada a través de su experiencia personal.

Por último, cuando a las y los entrevistados se les pregunta si consideran que existe un modo femenino y un modo masculino de vivenciar lo religioso, las respuestas difieren: aproximadamente la mitad contesta que no existe tal diferenciación, y la otra mitad plantean que sí hay algunas diferencias (que se marcan en varios aspectos). En estos casos la respuesta se asocia muchas veces al rol que las propias organizaciones religiosas tradicionales le otorgan a mujeres y varones: muchos responden aludiendo a ese lugar dado «desde arriba»:

...depende desde qué lado lo enfoques, porque por ejemplo si lo ves desde... como creencia no, porque cualquiera puede creer en ese Dios, tenerle miedo a ese Dios. Saber sus mandamientos, predicarlo. Eso, tanto varones como mujeres lo pueden vivir del mismo modo. Pero si la religión impone cosas, no, depende qué religión impone cosas que son diferentes para varones que para mujeres, porque para ellos están separados. Tanto los varones como las mujeres. O sea, lo ves en la Biblia, desde los comienzos, si vos mirás la historia de Adán y Eva, vos ya empezás a ver la pecadora mujer, entonces como que todo empieza ahí. (Noelia).

Otros responden también aludiendo a la experiencia de lo que observan de unas y otros:

Yo pienso que sí, [...] las mujeres y los hombres viven las cosas de distinta manera, sienten las cosas de distintas maneras, ven las cosas de distintas maneras, yo que sé, perciben el mundo de distintas formas, más o menos. La diferencia entre el hombre y la mujer no está solo en lo físico para mí, sino también en cómo se viven las cosas [...] Y, no sé, yo, para mí, la mujer, es como que viste a veces vive las cosas un poco más intensas... (Camilo).

En los casos donde se responde que existen diferencias, se habla más de las características que supuestamente tienen las mujeres en el ámbito religioso. Algunos de los elementos con los que se caracterizan a las mujeres son la sensibilidad, que tienen una forma más intensa de vivir la fe -como en el caso de Camilo-, que son más espirituales, incluso se plantea que las mujeres son

mejores al momento de transmitir la fe a otras personas, lo cual remite a los estereotipos de la mujer-madre o de la mujer como proveedora de cuidados.

Yo, como Inés, no pienso que debería haber una manera femenina de vivir la fe y una manera masculina, pero sí pienso que hoy en día la fe se vive de una forma femenina y de una forma masculina. [...] Lo ves en la parroquia. Las mujeres son las que transmiten mayoritariamente (no digo que siempre sea así) la fe. Yo lo miro en la parroquia: son casi todas mujeres y algunos hombres. En los grupos de jóvenes son casi todas mujeres y algunos hombres. Capaz que es así en otros ámbitos de la vida, no lo sé. En los que yo estoy sí. Pienso que es más un rol femenino el de transmitir la fe. No es que piense que tenga que ser así, pero hoy en día es así. (Inés)

A los varones se los caracteriza menos, esto puede ser porque las masculinidades muchas veces en el imaginario de las personas representan la neutralidad, lo objetivo, lo común, y cuando se pregunta por cuestiones de género son las características asociadas a las mujeres las que aparecen como lo diferenciado de ese «neutro».

## **PARTICULARIDADES DE LA RELIGIÓN VIVIDA POR MUJERES Y VARONES**

A continuación, haré una breve descripción sobre aquello que surge como más relevante al momento de realizar una primera lectura de los modos en que mujeres y varones viven su religión o espiritualidad. A diferencia de los varones, la experiencia religiosa relatada por las mujeres aparece como transversalmente atravesada por la presencia de otros, en particular, de los demás miembros de su familia.

A lo largo de sus historias de vida y el relato de su cotidianidad, las mujeres hablan sobre sus experiencias no solamente referidas a los que les pasa a ellas, sino también en función de otros. Estas dos dimensiones aparecen indiferenciadas en varios relatos, aquello que les sucede a sus seres queridos es vivido como algo también de ellas mismas.

Las entrevistadas que tienen hijos, concretamente, plantean su maternidad, y las que son abuelas, su rol de abuelas, como algo permanente a lo largo de los relatos. Esto resulta una de las características más importantes en la conformación de su religiosidad. En algunos casos, como el de Marina, la protagonista de la historia de vida de las páginas precedentes, el ser buena madre, poder acompañar a sus hijos, lograr transmitirles ciertos valores, resulta fundamental para sentirse en sintonía con aquello que quiere en relación con sus experiencias espirituales y religiosas.

Otro ejemplo es el de Karen que luego de perder a su hermana, se reafirma en su fe, pero lo hace por su familia:

Falleció mi hermana y el mundo... se me vino el mundo abajo. No comía nada, no hablaba con nadie y me pasaba todo el día llorando, pasaba todos los días en el cementerio y no estaba bueno porque yo tengo a todos mis hijos, y a mi marido atrás. Y Mariana me decía que no me gustaría que los gurises me vieran así, y mi marido tampoco... y tá', y me dio fe, me dio fuerzas... y acá estoy y sigo para adelante. (Karen)

En el relato de los varones no aparece una referencia tan constante a la presencia de los demás en su forma de vivir la religiosidad, esto no quiere decir que ellos no refieran a su familia, sino que la recuperan en sus narraciones cuando una anécdota específica así lo requiere o cuando se les pregunta específicamente sobre ello. Lo vinculado a la familia, e incluso a los amigos, está igual de presente que el trabajo y la formación. Pero, en el caso de las entrevistadas mujeres, la presencia de esos «otros» se encuentra de forma permanente: en sus preocupaciones, sus momentos de alegría, sus oraciones, cuando conecta con la divinidad en general.

Otro aspecto que emerge en un análisis descriptivo de las entrevistas es que, tal como afirma la entrevistada católica Inés en la cita precedente, las mujeres aparecen más a menudo como encargadas de transmitir la fe. Las personas entrevistadas en la mayoría de los casos suelen recordar a sus abuelas, madres, tías, incluso amigas, cuando piensan en quienes las llevaban a celebraciones religiosas comunitarias o acercaban a los templos, con quienes aprendían a orar,

o leían la Biblia. A veces, simplemente, son mujeres a quienes las y los entrevistados tienen como referentes en cuestiones de prácticas religiosas:

De lo que me acuerdo, porque era niña chica, es que antes de dormir, estábamos ya todos prontos para dormir, íbamos a la cama de mi madre y nos juntábamos. Éramos mi hermano y yo. No tengo recuerdo si cuando mis padres estaban juntos lo hacíamos o no. Me imagino que con mi madre sí, pero no tengo tantos recuerdos de antes de su separación. [...] En lo de mi abuela era igual, aunque en realidad no nos quedábamos todos juntos, sino que a veces me quedaba yo, a veces mi hermano... También recuerdo que era acostarnos y era la cama de ella, una mesa de luz y la cama en que nosotros dormíamos, y rezábamos juntos. Era la misma secuencia: el Padrenuestro, el Ave María y el Ángel de la Guarda. Éramos niños, no era que rezábamos mucho más. (Lucía)

Como indiqué anteriormente, esto no implica que los varones de las familias nunca aparezcan como referentes en la transmisión de la fe, incluso los propios líderes religiosos aparecen como transmisores de fe en diversas narrativas. Pero la presencia de las mujeres en un plano interpersonal aparece como una referencia más recurrente, lo que posiblemente tenga que ver con el hecho de son quienes se encargan con mayor frecuencia de las tareas de cuidado de las demás personas en sus hogares y que, como señalamos anteriormente, las mujeres practican más la religión.

## REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este capítulo hemos visto cómo la perspectiva de género plantea varios desafíos en el marco del trabajo sobre la religión vivida.

En el plano de las percepciones, las y los creyentes entrevistados parecen distanciarse de lo que observan como desigualdades de género propias de las instituciones religiosas, sin embargo, muchas veces sus argumentaciones se manifiestan en el plano de la corrección política más que en una defensa de esta igualdad desde convicciones personales.

Esto puede tener que ver con el contexto uruguayo, donde en los últimos años se ha conquistado por parte de los movimientos sociales, con el apoyo del poder político, una serie de derechos que podríamos asociar con los diferentes temas abordados en este apartado, y a los que las y los entrevistados hacen referencia en sus relatos como marco institucional que avala la incorporación de determinados temas en la agenda de las organizaciones religiosas tradicionales. Estos son, la aprobación de la ley de interrupción voluntaria del embarazo (2012), la ley de matrimonio igualitario (2013) e incluso la ley de regulación y control por parte del Estado de la producción de marihuana (2014), que si bien no está directamente vinculada con esta temática aparece como asociación en algunos de los relatos. Esta coyuntura más «liberal» en materia de reconocimiento de derechos también ha levantado sus rechazos explícitos entre las y los entrevistados, quienes hacen referencia a estos temas para explicitar sus convicciones atravesadas por lo religioso.

En plano de las prácticas y vivencias, la perspectiva de la religión vivida nos ha permitido observar cómo se relativizan los mandatos y posiciones de las instituciones en los hechos y qué tan presentes los tienen las personas en su vida cotidiana. El interrogante abierto aquí es por qué, a pesar de los cambios societales que apuestan hacia una mayor igualdad de género, las prácticas y transmisión religiosa se presentan asociadas más a roles femeninos, sobre todo en el marco de tradiciones religiosas -como las cristianas- que son percibidas como reforzadoras de las desigualdades de género.

Asimismo, quedan grandes desafíos en esta materia para seguir profundizando sobre cómo operan los mandatos religiosos, asociados al orden sexual y de género, en la vida cotidiana de las personas. El presente capítulo sólo ha tenido la intención de reseñar algunas particularidades, a partir de las narrativas recogidas en Montevideo, para promover preguntas que permitan profundizar también sobre el papel que juegan las relaciones de poder entre géneros en la familia, el trabajo, amigos/as y de qué forma se manifiesta en las prácticas y vivencias religiosas y/o espirituales. En este sentido es interesante también abrir la reflexión a cómo las personas a lo largo de las entrevistas construyen y deconstruyen su propia religiosidad en relación con sus vivencias más cotidianas, y si bien en este sentido abordan temas vinculados a lo que perciben con el

ser varón o mujer, el género no se problematiza de la misma manera. Futuros trabajos sobre esta temática podrían avanzar en torno a estos interrogantes.

WAGNER

## ITINERARIOS RELIGIOSOS DE UN JOVEN BRASILEÑO SIN RELIGIÓN

*Silvia Fernandes*

Wagner tiene veinticinco años, es de raza negra y vive en Nilópolis, municipio periférico del estado de Río de Janeiro. Estudiante de historia en una universidad pública, es hijo único de una familia de nivel socioeconómico medio bajo en la cual la madre es graduada en educación y el padre es trabajador autónomo.

La madre de Wagner es católica y asidua a las misas dominicales, pero no por ello dejó de someterse a una «cirugía espiritual» de espiritismo «para ver cómo era». El hijo relata que la madre consideró la cirugía como «mejor de lo que ella imaginaba». Wagner no está seguro, pero cree que es muy probable que su madre haya frecuentado también alguna iglesia evangélica «para ver cómo era».

El padre de Wagner no sigue ninguna religión, pero tiene el hábito de comprar libros de autores evangélicos ofrecidos por pastores, aunque nunca los lee. Wagner supone que «algún catolicismo debe quedar en la vida del padre», ya que se casó por la Iglesia Católica.

Criado, por lo tanto, bajo la tradición católica, Wagner fue bautizado e hizo la primera comunión cumpliendo parte de los ritos de paso. Relata haber aprendido en la iglesia la mayor parte de las oraciones que conoce y en casa solo el Padre Nuestro, que él considera el «aprendizaje básico». Si bien ingresó en el curso de formación para la confirmación, desistió por cuestiones prácticas: para llegar a la Iglesia necesitaba subir dos cerros y era necesario despertarse muy temprano para los encuentros. El joven adolescente, a la edad de catorce años, consideró muy exhaustivo el esfuerzo para participar.

Pero no fue sólo esto lo que motivó su renuncia. Una «señal divina» habría ocurrido y lo habría alejado del compromiso exigido para cumplir el rito católico. Wagner

relata que tuvo diferencias con una amiga de la iglesia en relación con el aborto. La amiga -contraria al aborto- difundía un «panfleto mentiroso» que Wagner criticó, siendo él mismo favorable a la práctica. Tiempo después, encontró casualmente a la muchacha con el novio que casi lo agredió físicamente para «obtener satisfacción», es decir, defender a la novia a causa de la antigua diferencia sobre la cuestión del aborto. El joven interpretó el episodio como un «signo» y pensó: «Dios no quiere que haga la confirmación».

La verdad es que, simultáneamente a la Iglesia Católica, Wagner ya frecuentaba la *Comunidade Evangélica de Nilópolis*. La empleada de su familia lo llevaba a esa iglesia no sólo para que él la conociera, sino para evitar que se quedara solo en su casa. Con el tiempo, el joven afirma que algunos de sus cuestionamientos no fueron satisfactoriamente respondidos por la iglesia evangélica y él permaneció sólo en el catolicismo hasta el episodio arriba relatado.

En cuanto abandonó los encuentros preparatorios para la confirmación, el muchacho comenzó a ir a la Iglesia *Bola de Neve* por motivos que considera «ridículos»: «por causa de una mujer», explica. Como estaba interesado afectivamente en una amiga de la facultad, aceptar la invitación de la muchacha para ir a la Iglesia *Bola de Neve* podría sumarle puntos en la conquista. Sin embargo, a pesar de haber ido a la iglesia, el romance esperado por Wagner no sucedió. «Quién sabe si hubiese ocurrido, estaría hasta hoy participando en la Iglesia *Bola de Neve*», comenta en tono de lamento por la conquista frustrada.

Problemas de baja autoestima también fueron mencionados en su historia de vida como factores que lo llevaron a buscar la Iglesia *Bola de Neve*. No obstante, la participación no resolvió sus problemas. Aunque sus angustias no hayan sido disipadas, Wagner analiza positivamente el hecho de haber conocido esa iglesia: «fue toda una experiencia antropológica». Según él, en lugar de «amén», los fieles responden «¡juhu!», y el diseño del púlpito responde a una imagen de una tabla de *surf*.

Entre las instituciones religiosas por donde circuló figura también la Iglesia *Nazareno*, visitada por nuestro informante en ocasión de los cincuenta años de la institución. El «griterío» y el largo tiempo de duración caracterizaron al culto del que Wagner participó una sola vez. Según su opinión, sería exactamente ese el problema del protestantismo: «gritos y emociones en exceso».

Por más de que se haya apartado del catolicismo y frecuentado iglesias evangélicas, Wagner afirma preocuparse por la Iglesia Católica precisamente por la expansión del pentecostalismo. Cita el caso del alcalde de Río de Janeiro, Marcelo Crivella, un pastor de la *Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD)* que ganó en las elecciones municipales en 2016.

En un tiempo de cambios culturales y sociales, ellos [los evangélicos] pueden echar todo a perder por el fanatismo, pues son más numerosos o efectivos que los que no lo son. Usted no tiene idea del pavor que tengo de que aparezca un presidente [de la república] evangélico.

A pesar de las críticas a los evangélicos, por un lado, y a los errores cometidos por la Iglesia Católica, por otro, Wagner tiene una perspectiva relativamente positiva en relación con las religiones en general. Así pues, afirma, las religiones cumplen un papel de ofrecer un «código moral» para las personas, y muchos lo necesitan. Aunque afirma que algunas organizaciones religiosas quieren «echar la culpa a los fieles» para mantenerlos vinculados, Wagner considera que «no todas serían así». Por eso mismo, tan pronto como tenga un tiempo, va a «curiosear» en el budismo, pero no deja de apreciar las imágenes católicas, porque al final, afirma en tono jocoso: «¡no es mi culpa si el catolicismo es tan rico en arte y cultura!».

En términos de creencias, el joven sin religión cree en la existencia de una «entidad superior», hábil en cuidar de todas las cosas. Cree en el alma y el espíritu, pero no hay una práctica que realice cotidianamente y comprenda desde un sentido espiritual. Su madre le reclama que él no cultivó el hábito de oración por ella enseñado. Pero Wagner asegura: «cuando voy a misa de guardar, paro para rezar».

Siendo un «agente libre», el joven sin religión justifica su auto-representación como un modo de acceder a todas las religiones y opinar libremente sobre ellas. Así, Wagner defiende que la Biblia sería meramente un libro de directrices que no debe ser «llevado al pie de la letra» y analiza que, a pesar de que la Iglesia Católica finalmente tiene «un Papa decente», los errores institucionales del pasado no pueden ser borrados. Por último, Wagner bromea sobre la tensión entre presupuestos religiosos y sus adherentes con una frase: «Jesús es un tipo *legal* (piola), el problema es su club de fans».

## CAPÍTULO 11

### EXPERIENCIAS, PASAJES Y (RE)COMPOSICIONES: LA EXPERIMENTACIÓN COMO FORMA DE SER RELIGIOSO EN EL BRASIL CONTEMPORÁNEO

*Sílvia Fernandes*

Traducción: *Franco Olmos Rebellato*

La figura de un mosaico define la realidad religiosa brasileña. Este es formado por una miríada de ángeles, gnomos, santos, espíritus y *orixás* que componen la religiosidad de buena parte de la población y pueblan su imaginario (Fernandes, 2009). Sin embargo, si por un lado el catolicismo es asumido como una identidad por la mitad de los brasileños, por otro, la diversificación y la pluralidad religiosa creciente, sobre todo a partir de la década de 1970, presentan ese mosaico como una realidad desafiante para las corrientes cristianas que poseen el mayor número de adeptos en el país, a saber, el catolicismo y el protestantismo en sus diferentes expresiones.

No obstante, cabe subrayar que el espiritismo kardecista y las religiones afrobrasileñas tales como la umbanda o el candomblé, componen la identidad religiosa no declarada de muchos brasileños y se inscribe en la escena pública, especialmente en episodios de intolerancia religiosa.

Teniendo en cuenta que tanto el espiritismo kardecista como las religiones afrobrasileñas son minoritarias desde el punto de vista de la autoidentificación,

es preciso señalar que muchas personas que frecuentan el espiritismo, *terreiros* de umbanda y candomblé asumen la identidad católica en los censos o encuestas. De ese modo, alguien puede ser considerado católico, al mismo tiempo que recurre a prácticas del espiritismo como la «cirugía espiritual» experimentada por la madre de Wagner en la historia de vida que presentamos.

Los censos -por su naturaleza cuantitativa- no son capaces de retratar esa dimensión más subjetiva de la creencia, aunque sean funcionales en la realización del mapeo a gran escala del mosaico de las religiones declaradas.

## ¿CÓMO SE EXPRESA LA RELIGIÓN VIVIDA EN BRASIL?

Es esta sección abrimos una breve discusión sobre tres grupos prototípicos para la comprensión de las tendencias predominantes en el campo religioso brasileño, especialmente, en las últimas tres décadas: los sin religión, los católicos carismáticos y los evangélicos en su diversidad.

### Los sin religión

La historia de vida de Wagner retratada en el presente volumen ilustra de un modo significativo lo que hemos llamado «religión vivida», al mismo tiempo que elucida una actitud típica del modo actual de ser religioso en Brasil: la experimentación (*a experimentação*, en portugués original). Como hemos visto, el muchacho circuló por diferentes iglesias por motivos prácticos, pero también por razones de orden subjetivo como, por ejemplo, resolver cuestiones relacionadas a su autoestima y conseguir una novia.

Puede sonar extraño buscar entender las expresiones de religión vivida por medio de un joven que se declaró sin religión, pero el recorrido retratado en el relato contribuye a la comprensión de la actitud que estamos analizando como un tipo ideal. En efecto, tal actitud estándar consiste en el tránsito de personas por diferentes iglesias, *terreiros*, religiones orientales y tantas otras posibilidades y expresiones de nuestro mosaico. Las razones para esa circulación, emprendida también por muchos de los que se declaran sin religión, están en la forma en cómo los sujetos implementan sus trayectorias a partir de los aparatos ofrecidos

por la modernidad. El contexto global de múltiples ofertas de sentido y posibilidades de elección en los diversos campos de la vida: profesional, afectivo, familiar, entre otros, inscribe, por lo tanto, la opción religiosa en el ámbito de la experimentación. Aquí nos remitimos a varias investigaciones (Mariz, 2016; Fernandes, 2009) en las que las personas relatan cómo experimentan las religiones, por qué las buscan, por qué las abandonan, y cómo las creencias interfieren o no en su vida diaria social, política y familiar.

El testimonio de una mujer sin religión, de nivel socioeconómico medio, residente en São Paulo ilustra la trayectoria de búsqueda de lo religioso hasta su abandono:

Comencé en la religión católica, después fui espiritista; umbandista, luego fui protestante, después fui kardecista, después regresé a la Iglesia protestante nuevamente, después volví a la religión espiritista que es llamada espiritista moderna, después me quedé un tiempo en *Seicho-no-ie* y luego lo abandoné todo. (Sheila)<sup>26</sup>

Más que entender esas decisiones como definitivas y coherentes, los relatos nos ayudan a percibir sus caprichos, por así decir, sus rutas sin sentido cuando son analizados desde las instituciones religiosas tradicionales, pero plenamente dotadas de significación para los sujetos que delinear elecciones, muchas veces circunstanciales, en el ámbito religioso. Ir a una iglesia o a un grupo religioso simplemente «para ver cómo era», como relata Wagner, representa mucho más que curiosidad; representa una decisión interna de cuestionar un modo de pertenencia que tendría como premisa la rigidez, el exclusivismo y la adhesión indiscutida al repertorio de creencias y ritos que las instituciones ofrecen.

La constante relativización del papel de las instituciones de referencia (familia, escuela, iglesia, entre otras); la capacidad de reconfiguración de patrones de sociabilidad y el proceso de individualización intenso provocado por la modernización de las sociedades occidentales impactan en los países latinoamericanos de forma irreversible. En Brasil, se observa que el principio de la libre elección es permanentemente activado por las personas, con énfasis en lo que

26 Testimonio extraído de Fernandes (2009).

se desea para sí y para los grupos de interlocución más cercanos. Es precisamente ese principio lo que favorece la movilidad religiosa y puede culminar en la desafiliación. Los individuos pueden circular libremente entre las iglesias y propuestas religiosas, y aunque opten por la no afiliación, es común asumir en la vida diaria prácticas orientadas por tales recomposiciones. Muchas veces los sin religión usan expresiones como «energía», «algo superior», «ser superior» para expresar lo que sería un sustituto de la creencia en Dios en el formato cristiano. Estas expresiones reciben atributos de un absoluto religioso no sólo alterando el sentido de trascendencia del cristianismo como proponiendo la flexibilización de conceptos históricamente construidos.

### **La diversidad católica y las transformaciones recientes. Los católicos carismáticos**

Brasil presenta una profunda diversificación regional y cultural y las expresiones religiosas reflejan esas diferencias por medio de fiestas religiosas populares, la devoción de los santos patronos, las procesiones, las misas-*show* con sacerdotes cantores o los eventos religiosos urbanos, como la *Marcha para Jesús*<sup>27</sup> o la *Jornada Mundial de la Juventud*, cuya edición de 2013 tuvo lugar en Río de Janeiro.

El catolicismo, en su conocida diversidad, viene atravesando un proceso de creciente cambio sobre todo a partir de la década de 1980 cuando la Renovación Carismática Católica (RCC) comienza su penetración en los sectores populares (Fernandes, 1996). En ese momento no se podía prever en qué medida ese movimiento originario de los Estados Unidos daría el tono del catolicismo brasileño en la mayoría de sus estados, independientemente de las diferencias regionales.

Así, la expansión de la RCC, que en gran parte se dio por medio de su capacidad comunicacional, asumió fases imprevistas en el origen del movimiento. De ahí resultaron tanto la creación de nuevas comunidades católicas como

27 El evento *Marcha para Jesús* ocurre anualmente y reúne mayoritariamente, aunque no de forma excluyente, al segmento evangélico. Miles de personas en varias ciudades brasileñas ocupan la ciudad con el objetivo de visibilizar el nombre de Jesús.

un sin número de asociaciones religiosas de inspiración carismática, alterando, inclusive la dinámica de órdenes religiosas tradicionales. Como ejemplo, determinadas órdenes de clausura fueron renovadas con el ingreso de muchachas provenientes de la RCC. Algunas de ellas pasaron por las nuevas comunidades de inspiración carismática (Souza & Fernandes, 2014) optando más tarde por la vida religiosa tradicional y contemplativa, yendo en contra de lo que sería la lógica modernizante de la RCC.

La forma de ser católico difundido por el movimiento alteró de manera indiscutible el rostro del catolicismo en Brasil, aunque no obtuvo éxito suficiente en el control de evasión de los fieles. Los carismáticos expresan su catolicidad especialmente por la emoción, por la oración del rosario y reinventiones de esa oración tradicional del catolicismo, por la música, y por el énfasis en la pertenencia institucional, demostrando discursivamente una profunda fidelidad al Papa y a la Iglesia.

Pero es importante mirar la experiencia de los sujetos, mejor dicho, de los católicos carismáticos desde una dimensión supra-mundana. ¿En qué creen? ¿Qué experiencias religiosas cuentan? ¿De qué forma la religiosidad carismática penetra en su vida diaria? Sorprendentemente, la mayor disposición para la movilidad religiosa apareció entre los católicos carismáticos al ser comparados con grupos considerados como progresistas como las Comunidades Eclesiales de Base o las pastorales sociales.

Muchas de las personas católicas carismáticas estaban apartadas del catolicismo y contaban con experiencias en las iglesias cristianas evangélicas. En algunos casos hay un desconocimiento de aspectos de la doctrina católica y de algunos dogmas y la experiencia religiosa de varios de ellos puede habilitar la creencia en iconos del universo espiritista kardecista<sup>28</sup>, además del cristianismo evangélico (sanación, glosolalia y posesión). Una de nuestras entrevistadas, residente en São Paulo, de nivel socioeconómico medio, relata su proceso de movilidad y experimentación:

---

28 El espiritismo kardecista o simplemente kardecismo es una doctrina reencarnacionista formulada por Allan Kardec (1804-1869) que llegó a Brasil en el siglo XIX. La doctrina comprende la creencia en los espíritus y en la comunicación de aquellos con los vivos por medio de la médiumidad.

Yo venía buscando en varias otras religiones y de ahí fui invitada (a la RCC) por una persona y decidí ir. Como yo iba a todas, decidí ir para experimentar, por curiosidad y acabé continuando porque fue ahí donde sentí la presencia misma de Dios, en el grupo de oración (Vania).

Varios estudios demostraron el efecto terapéutico de la espiritualidad carismática que incluye los llamados «descanso en el Espíritu», una práctica en la que las personas viven una especie de trance en los momentos de oración y muchas veces caen al suelo siendo ayudadas por otros participantes. Algunos seguidores ven este momento como una oportunidad de «desconectar» (*desligar*) de la vida agitada y alcanzar un «nivel de tranquilidad» poco común.

La asiduidad de los fieles y la asimilación de la narrativa religiosa propuesta por el movimiento imprime sus efectos en los testimonios y en los innumerables relatos sobre los cambios ocurridos en sus vidas. Las relaciones conyugales conflictivas son reelaboradas, depresiones y sentimientos de vacío se eliminan, las relaciones sociales se ven bajo nuevas miradas; los temperamentos agresivos son suavizados o completamente transformados. La RCC puede ser interpretada como una propuesta religiosa de alivio, como un sustitutivo terapéutico accionado por los sujetos en situaciones límite, pero también como la posibilidad de recibir afecto.

La queja sobre la falta de acogida de las personas católicas aparece en muchos relatos de evasión religiosa. Varias personas buscan otras iglesias para «sentirse bien» y abandonan sus religiones de origen por el mismo motivo. La experimentación es así orientada por demandas muy subjetivas, capitaneadas por factores cotidianos como problemas de autoestima, desempleo, matrimonios deshechos, hijos adictos, enfermedades incurables y estrés emocional. Como mencionó Wagner, su visita a la iglesia *Bola de Neve* estuvo también relacionada con angustias y cuestiones vinculadas con su autoestima que él esperaba sanar.

Se destaca, por último, la emergencia de la comprensión de la pluralización religiosa que ensancha las fronteras del cristianismo al mismo tiempo que lo desafía. Ser carismático es vincularse a una experiencia religiosa conocida en la iglesia, pero también es sobrepasarla; es consolidarse en una comunidad reli-

giosa más que en una religión, es girar el reverso de la institución para coserle las puntas con subjetividades, aunque se incorpore a la costura los puntos de las regulaciones y de la tradición.

### ¿Los evangélicos y la cuarta ola?

El estudio del evangelismo en Brasil quedó marcado por la teoría de las olas (Freston, 1994). La primera es constituida por el evangelismo clásico, especialmente de la *Assembleia de Deus* en 1910; el evangelismo de la segunda ola, data de 1950, se inicia con la llegada de las iglesias *Quadrangular*, *Deus é amor* y *Brasil para Cristo*, y la tercera ola -el neopentecostalismo- constituida por la *Igreja Universal do Reino de Deus* y por la *Igreja Internacional da Graça*. Esa clasificación fue exhaustivamente utilizada por la literatura brasileña y funcionó durante mucho tiempo para comprender el campo.

En efecto, el momento actual del evangelismo brasileño ha exigido nuevos enfoques, no sólo por la diversificación de las iglesias anteriormente divididas en olas, sino por las innovaciones del propio neopentecostalismo que no puede ser traducido únicamente por el arrastre mediático de la *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) o por el énfasis en la teología de la prosperidad. Los nombres de las iglesias ya demuestran la multiplicidad de sus propuestas que favorecen aún más la adhesión flexible: *Igreja Assembleia de Deus Botas de Fogo Ardentes e Chamuscantes*; *Igreja Bailarina da Valsa Divina*; *Igreja 'A' de Amor*; *Igreja evangélica Jesus é lindo e cheiroso*; *Igreja Jesus tá aqui o diabo mete o pé*<sup>29</sup>, por citar algunas.

Como vimos en el testimonio de Wagner, *Bola de Neve* innova al punto tal de tener el púlpito en forma de una tabla de *surf*. La dinámica de estos templos y la rápida capacidad de adaptación del neopentecostalismo a aspectos de la cultura brasileña exigen un esfuerzo interpretativo.

¿Se nos presenta el desafío de pensar en la cuarta ola del evangelismo? ¿Cuáles serían los eslabones que unen las propuestas pragmáticas de las iglesias de esa corriente? ¿Qué está en juego en la creación de esas instituciones?

29 NdT: *Mete o pé* (en portugués original) es una expresión popular carioca que significa «Tomátelas de acá».

¿Cómo se apropia la juventud brasileña de esas ofertas religiosas?

Los segmentos juveniles han acompañado esas transformaciones y es importante llamar la atención sobre la manera en que las y los jóvenes se ocupan de las reglas de las iglesias en lo que se refiere al ejercicio de la sexualidad y las moralidades. Todos los jóvenes sin religión, agnósticos o ateos que tuvieron vínculos o transitaron por iglesias evangélicas, se mostraron liberales en estos temas entendiendo que la elección debe ser libre y las iglesias no deben interferir en las sexualidades.

El principio de la libre elección y autonomía estuvo presente en muchos testimonios de nuestras investigaciones. Varios muchachos y muchachas residentes en la periferia metropolitana, como Wagner, tuvieron experiencias diversas en iglesias neopentecostales y las abandonaron debido a sus críticas a determinados aspectos de la organización. En el caso de Wagner, y de muchos otros jóvenes, motivos muy prácticos pueden llevar a la no pertenencia: la distancia del templo; la duración de los cultos y celebraciones, o incluso el cambio de ciudad. Pero, además, son capaces de reelaborar críticamente los discursos y prácticas institucionales, como fue el caso de Tamirez, una joven de veintiséis años, de escolaridad media y que se encuentra alejada del evangelismo hace diez años. Actualmente se declara sin religión, pero mantiene sus prácticas de oración y pretende volver a una iglesia evangélica, aunque tenga duras críticas a la recaudación de dinero en las iglesias:

A las iglesias, hoy en día, lo que les interesa es el dinero. ¡Pucha!, lo encontré absurdo: las iglesias hoy en día están teniendo pasa-tarjetas o posnets. Tipo así, [el pastor dice] «¿Crédito o débito? Si no tenés dinero para pagar el diezmo, ni el de la oferta, pasó la tarjeta». ¡Es ridículo! (Tamirez)

Por otro lado, el descontento con normas y reglas institucionales no siempre conduce al abandono de la iglesia. El principal factor para la permanencia parece ser la solidez de las redes de amistad (Magallanes, 2014) que ellos establecen a partir de la participación en los eventos religiosos. Así, los jóvenes pueden discrepar de ciertas orientaciones, hacer críticas a éstas y aun así permanecer en la iglesia, como señaló en su estudio Ana Raquel Pereira da Silva (2017).

Las experiencias juveniles en el universo neopentecostal plantean la necesidad de formular nuevas clasificaciones para el tipo de oferta religiosa que emerge en esas regiones. Además, las personas activan diferentes racionalidades para abandonar esas iglesias o permanecer en ellas y generalmente poseen críticas pautadas en las relaciones que se establecen en esos ambientes. Sus prácticas de oración y creencia en Dios suelen mantenerse, aun cuando abandonan las iglesias por los motivos anteriormente mencionados. Los factores que parecen explicar el mantenimiento de las creencias, también entre quienes poseen una pertenencia frágil como la de Tamirez, son la escolarización y el ambiente familiar. La transmisión religiosa entre las diferentes generaciones ha sido menos efectiva, pero todavía existe y, de modo particular, las madres ejercen un papel fundamental en el proceso<sup>30</sup>.

## REFLEXIONES FINALES

Trabajamos con la lógica de la experimentación para presentar un cuadro amplio, pero no exhaustivo de la situación socio-religiosa brasileña. El recorrido se hizo a partir de la historia de vida de Wagner que reúne la experiencia con el catolicismo, el neopentecostalismo y culmina en la identificación «sin religión». El caso de Wagner es emblemático para pensar la lógica de la experimentación, contestación y recomposición de los sujetos frente a las instituciones y grupos religiosos. Estos buscan adaptarse a los cambios capitaneados por procesos más amplios de cambio social como, por ejemplo, el aumento del uso de las nuevas tecnologías, las dinámicas comunicacionales por medio de las redes sociales y las nuevas configuraciones familiares, no exploradas en este texto.

Cabe señalar también que la imagen de nuestro mosaico no puede descuidar la fuerza de las creencias del espiritismo kardecista y de las religiones afro-brasileñas que habitan en el imaginario de católicos –sean carismáticos o no– y también de evangélicos. Sin embargo, los primeros tienden a naturalizar esas creencias creyendo, por ejemplo, que sus muertos se comunican de algún modo con ellos por medio de sueños y premoniciones. Por su parte, los evangélicos

---

30 Este aspecto también fue destacado en el capítulo 10 del presente volumen para el caso de las narrativas espirituales sobre transmisión de la fe en Montevideo, Uruguay.

activan símbolos y entidades de las religiones afrobrasileñas para componer su propia teología que incorpora la expulsión de las entidades del mal o del demonio.

Las experimentaciones y circulaciones de católicos en el espiritismo y viceversa son muy comunes y esto puede llevarlos a afirmar una doble pertenencia en los censos: católico-espiritista, o simplemente afirmarse católico por haber sido bautizado en la Iglesia Católica, pero sus prácticas y creencias están mezcladas, incorporando símbolos católicos (santos, María, etc.) a la vez que aspectos de la doctrina espiritista.

Por cuestiones de espacio, no fue posible analizar más detenidamente el espiritismo kardecista y las religiones afrobrasileñas, ambas corrientes minoritarias según datos cuantitativos, pero con gran atractivo en los movimientos de mudanzas religiosas en el país. La elección de estas tres formas de ser religioso o no religioso pretendió focalizar en las vertientes que están siendo más fuertemente interpeladas por las transformaciones religiosas en la sociedad brasileña y que han movilizado la atención de los analistas: las personas sin religión, católicas y evangélicas. Naturalmente, en cada uno de esos campos, la religión vivida extrapola los cánones institucionales e incluso las dinámicas procesales que conducen al escepticismo y la pérdida del vínculo. Aquí tenemos múltiples agendas de investigación para comprender las caras del cristianismo, aún mayoritario en el país, y sus permanentes y rápidas transformaciones.

## AGRADECIMIENTOS

Este libro es fruto del trabajo colectivo y el apoyo de numerosas personas e instituciones. En primer lugar, queremos agradecer a la Fundación John Templeton, cuyo subsidio al proyecto *The transformation of lived religion in urban Latin America: a study of contemporary Latin American's experience of transcendent* ha hecho posible el estudio en el cual se basan los análisis y las reflexiones del presente volumen.

Agradecemos a Boston College, Universidad Católica de Córdoba, Pontificia Universidad Católica de Perú, y Universidad Católica de Uruguay, y a sus autoridades, personal y colegas por el apoyo institucional recibido.

Brindamos un grato reconocimiento a los comentarios y encuentros que nos facilitaron Nancy T. Ammerman, Daniel Levine, José Casanova, René De la Torre, Sílvia Fernandes, Verónica Roldán, Itziar Barretxea, Michelle Dillon, Roberto Cipriani, Ana Lourdes Suárez y Juan M. López Fianza, así como a las y los muchos académicos y líderes sociales y religiosos en diversos países que nos ayudaron a pensar y reflexionar sobre el complejo universo de la religión vivida en nuestras ciudades.

Gracias también a las y los estudiantes de grado y postgrado que nos asistieron en diversas instancias del trabajo de campo. Sin su intervención, sus preguntas atinadas, sus notas, muchas de las historias de vida y reflexiones aquí presentadas no habrían sido posibles.

Partes del presente libro fueron escritas y compiladas en el Jesuit Institute, de Boston College, por lo que agradecemos la oportunidad ofrecida a su director, James Keenan, y a su secretaria, Toni Ross.

A todas las personas que aceptaron participar del estudio, que compartieron sus vidas, emociones, prácticas y creencias, y a nuestras familias y amigos, muchísimas gracias.

## NOTA SOBRE LOS AUTORES

### **David Avilés Aguirre**

Doctorando en Antropología Social (FFyH, Universidad Nacional de Córdoba, UNC). Magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea (CEA, UNC) Becario doctoral de la Secretaría de Ciencia y Tecnología, SECyT e investigador del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la UNC. Miembro del equipo de Investigación *Sexualidad y Religión* de la Universidad Católica de Córdoba e investigador en el equipo Córdoba del proyecto *Transformation of lived religion in urban Latin America*. davidavilesaguirre@gmail.com

### **Camila Brusoni**

Estudiante avanzada de la Licenciatura en Sociología de la Universidad de la República. Actualmente trabaja en el Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ-Uruguay) para el proyecto *Democracia en riesgo: defensa de los derechos humanos, la libertad y la convivencia pacífica*. Asistente de investigación del equipo de Montevideo del proyecto *Transformation of lived religion in urban Latin America* (Universidad Católica del Uruguay). camila.brusoni@gmail.com

### **Néstor Da Costa**

Doctor en Sociología por la Universidad de Deusto, País Vasco, España. Se ha especializado en Sociología de la Religión. Es director del Instituto de Sociedad y Religión del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica del Uruguay. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Uruguay. Fue co-director del proyecto *Transformation of lived religion in urban Latin America* cuyos resultados parciales son recogidos en este libro. Fue presi-

dente de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR (ACSRM). ndacosta@gmail.com

### **Sílvia Fernandes**

Doctora en Ciencias Sociales (Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ) Profesora asociada de la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Trabaja en el Instituto Multidisciplinar de UFRRJ y en el Programa de Posgrado en Ciencias Sociales (PPGCS); miembro externo del Programa de Posgrado en Sociología Política. Posdoctorada en Sociología de la Religión (University of Florida -Gainesville, Center for Latin American Studies). Miembro del Comité Científico de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR (ASCRM). fernandes.silv@gmail.com

### **Lucas Gatica**

Licenciado en Psicología (Universidad Nacional de Córdoba) y maestrando en Psicología de la Intervención Social (Universidad de Deusto). Formo parte del proyecto *Transformation of lived religion in urban Latin America* realizado bajo la coordinación del Dr. Hugo Rabbia en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Católica de Córdoba. lucasgatica@opendeusto.es

### **Véronique Lecaros**

Doctora en Teología Católica por la Universidad de Estrasburgo (Francia). Investigadora asociada en el IDHEPUCP (Instituto de Democracia y Derechos humanos de la Pontificia Católica Universidad del Perú -PUCP). Docente en el Departamento de Teología de la PUCP. Docente en el Doctorado en Sociología de la PUCP. Miembro del SIER (Grupo de investigación de la PUCP en estudios religiosos). vgauthier@pucp.pe

### **Gustavo Morello, sj**

Gustavo Morello, sj, es profesor en el Departamento de Sociología de Boston College (EE.UU); doctorado por la Universidad de Buenos Aires. Sus trabajos exploran la transformación religiosa en América Latina (<https://www>.

bc.edu/bc-web/schools/mcas/sites/lived-religion/) y las relaciones entre religión y política en la historia reciente de América Latina. Su último libro es *Donde estaba Dios. Católicos y Terrorismo de Estado en la Argentina de los Setentas*, Ediciones B, Buenos Aires, 2014. Fue investigador principal y director del Proyecto: *The transformation of lived religion in urban Latin America: a study of contemporary Latin Americans' experience of the transcendent*. morellog@bc.edu

### **Franco Olmos Rebellato**

Licenciado en Ciencia Política (Universidad Católica de Córdoba, UCC). Actualmente es investigador en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UCC, desde donde participó como adscripto en el sub-equipo local del proyecto *Transformation of lived religion in urban Latin America*. frankogabriel@gmail.com

### **Valentina Pereira Arena**

Licenciada en Sociología y Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Católica del Uruguay. Doctorando en Estudios Sociales de América Latina (CEA, Universidad Nacional de Córdoba). Actualmente asistente de investigación del Instituto de Sociedad y Religión (ISOR) de la Universidad Católica del Uruguay. Tesorera de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM). Fue Research Assistant del equipo de Montevideo y participó del equipo de Córdoba del proyecto: *Transformation of lived religion in urban Latin America*. vpereiraarena@ucu.edu.uy

### **Rolando Pérez**

Magíster en Investigación de la Comunicación (Universidad de Colorado, USA). Profesor asociado de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Investigador del Grupo sobre estudios de la religión del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la PUCP. Miembro del grupo de trabajo sobre *Religión, neoliberalismo y poscolonialidad* del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). rperez@pucp.edu.pe

### **Hugo H. Rabbia**

Doctor en Estudios Sociales de América Latina (CEA, Universidad Nacional de Córdoba). Actualmente es investigador asistente de CONICET en el Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPsi) de la Universidad Nacional de Córdoba, miembro del Equipo de Psicología Política en dicha institución, y profesor en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Católica de Córdoba, desde donde coordinó el sub-equipo local del proyecto *Transformation of lived religion in urban Latin America*. hrabbia@conicet.gov.ar

### **Catalina Romero**

Doctora en Sociología (The New School for Social Research). Profesora principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú, e investigadora del Instituto de Desarrollo Humano de América Latina IDHAL-PUCP, así como en el Seminario Interdisciplinario de Estudios de Religión SIER, y en el Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas CI-SEPA, de la PUCP. Es Investigadora Principal y miembro del Comité Académico Científico de la World Values Survey Association y ha sido Investigadora Principal del proyecto *Transformation of lived religion in urban Latin America* en Lima, Perú. jromero@pucp.edu.pe

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Algranti, J. (ed.). (2013) *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos.
- Althaus-Reid, M. (2008) Marx en un Bar Gay: La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. *Nu-men, Revista de estudos e pesquisa da religião*, 11(1/2), 55-69.
- Ameigeiras, A. (2008) *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento / Biblioteca Nacional.
- Ammerman, N. T. (2014) *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2016) Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its contours and frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29 (2), 83-99.
- Barrales, D. & Carbajal G. (2017) Energía sexual en cosmologías gnósticas y umbandistas. Paper presentado en *IX Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La institución como proceso*, Bs. As.
- Bauman, Z. (2003) *Modernidad líquida*. México DF: FCE.
- Beck, U. (2001) Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política. En: Giddens, A. & Hutton, W. (eds) *En el Límite. La vida en el Capitalismo Global*. Barcelona: Tusquets.
- Berger, P. (2014) *The many altars of modernity, toward a paradigm for religion in a pluralist age*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Boehler, G. (2014) El origen del mundo: La Teología Feminista y la subversión de lo erótico. *Revista Espiga*. XIII (27), 19-27.

- Brubaker, R. & Cooper, F. (2000) Beyond identity. *Theory and society*, 29:1-47.
- Caetano, G. (2013) *El Uruguay Laico. Matrices y Revisiones*. Montevideo: Taurus
- Carbonelli, M. (2016) Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea. *Estudios Políticos*, novena época, (37), 193-219.
- Carranza, B. y Vital da Cunha, C. (2018) Conservative religious activism in the Brazilian Congress: Sexual agendas in focus. *Social Compass*, 65(4), 486-502.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (2003) What is public religion? En: Hecllo, H. & McClay, W. (eds.) *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*. Washington DC: Woodrow Wilson Center Press, 111-139.
- Chaves, M. (2010) Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy. SSSR Presidential Address. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 49(1):1-14
- Cornejo, M.; Mendoza, F. & Rojas, R.C. (2008) La Investigación con Relatos de Vida: Pistas y Opciones del Diseño Metodológico. *Psykhé*, 17(1), 29-39.
- Corporación Latinobarómetro (2014) *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Disponible en: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>. (Consultado el 13.9.2017)
- Csordas, T.J. (1990) Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18, (1), 5-47.
- Da Costa, N. (2003) *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI : un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Montevideo: CLAEH.
- \_\_\_\_\_. (2011). El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo. *Civitas*, Porto Alegre, 11 (2), 207-220
- \_\_\_\_\_. (2017) Creencia e increencia desde las vivencias cotidianas. Una mirada desde Uruguay. *Estudos de religiao*, 31(3), 33-53. Disponible en: <https://goo.gl/njNXoB> (Consultado el 6.6.2018)
- \_\_\_\_\_. (2017) Crença e descrença nas experiências cotidianas. Um olhar do Uruguai. *Estudos do religiao*, 31(3), 33-53.

- \_\_\_\_\_, Pereira, V. & Brusoni, C. (en prensa) Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Sociedad y Religión*.
- \_\_\_\_\_, Kerber, G. & Mieres, P. (1996) *Creencias y religiones. La religiosidad de los uruguayos al fin del milenio*. Montevideo: Trilce.
- DataFolha (2016). *Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil*. Disponible en: <https://goo.gl/j48yv5> (consultado el 12.1.2018)
- De Feijter, I (2006) *The Art of Dialogue: Religion, Communication and Global Media Culture*. Berlin: Lit Verlag.
- De la Torre, R. (2002). Crisis o revalorización de la identidad en la sociedad contemporánea. *Nómadas* (Col), 16, 76-85.
- \_\_\_\_\_. (2012a) *Religiosidades nómadas, creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara, Jalisco*. Guadalajara, Mx.: CIESAS.
- \_\_\_\_\_. (2012b). La religiosidad popular como «entre-medio» entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*, 12(3), 506-521.
- \_\_\_\_\_. & Zuñiga, C. (2008) Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo. *Sociedade e Estado*, 23(2): 381-424.
- De Santa Ana, J. (1965) *Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya*. Montevideo: Centro de Estudios Cristianos. Equipos del Bien Común (1956). *La población de Montevideo a través de una encuesta*. Montevideo: CLAEH.
- Dillon, M. (2017) *Postsecular catholicism. Relevance and renewal*. New York: Oxford University Press.
- Einsenstandt, S. (2000). *Multiple modernities*. London: Transaction Pub.
- Fernandes, S. (1996) Movimento de Renovação Carismática Católica: Ethos Comum e Antagônico em Camadas Populares no Rio de Janeiro. *Revista Universidade Rural*. Série Ciências Humanas, 18, 109-124.
- \_\_\_\_\_. (2009) *Novas Formas de Crer- católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades*. São Paulo: Promocat.
- \_\_\_\_\_. (2014). O Censo não diz tudo, mas que ajuda, ajuda... – o catolicismo em cidades do Estado menos católico. *Comunicações do ISEER.*, 69, 46- 59. Disponible en: <https://goo.gl/7qLf8M> (consultado el 20.4.2018)

- Freston, P. (1994). Breve história do pentecostalismo brasileiro. En: Alberto A. et.al (Ed.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 67-159.
- Frigerio, A. (2007) Repensando el monopolio católico del catolicismo en la Argentina. En: M. J. Carozzi & C. Ceriani Cernadas (coords.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Bs. As.: Biblos, 87-116.
- \_\_\_\_\_. & Wyncarczyk, H. (2008) Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, Brasília, 23(2), 227-260.
- García Canclini, N. (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Giménez Beliveau, V. (2016) *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Bs. As.: Eudeba.
- Giorgis, M. (2004) *La Virgen Prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Giumbelli, E. (2001) A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, 1(21), 87-120.
- Glendinning, T. & Bruce, S. (2006) New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality? *The British Journal of Sociology*, 57(3), 399-414.
- Gómez Dávila, J.A. & Aguiar Arantes, R. (2015) El imaginario urbano del miedo en Latinoamérica: evidencias de estudios en Salvador de Bahía, Brasil y Monterrey, México. *Temas Sociológicos*, 19, 41-69.
- Guigou, L. N. (2003) *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Montevideo: La Gotera.
- Hall, D. (1997) *Lived religion in America. Toward a history of practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Hervieu-Léger, D. (2004) *El Peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México DF: Ediciones del Helénico.
- Hirschman, C. (2004) The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States, *International Migration Review*, XXXVIII (3), 1206-1233.

- Hjarvard, S. (2008) The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights*, 6, 9-26.
- Lecaros, V., (2016) *La conversión al evangelismo*, Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Levine, D. (2009) Pluralism as Challenge and Opportunity. En: Hagopian, F. (ed.) *Religious pluralism, democracy and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame, 405-428.
- López Fidanza, J.M. & Suárez, A. L. (2016) Diversidad de creencias, devociones y prácticas religiosas en los asentamientos precarios de la Ciudad de Buenos Aires. *Religião & Sociedade*, 36(1), 103-127.
- Löwy, Michael (1999) *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Magalhães, A. S. (2014) Amigo de fé: estudo sobre relações de amizade entre jovens pentecostais na Baixada Fluminense. *29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal/RN, no GT Grupo de Trabalho 51: Juventudes, formas de expressão, processos de identificação e relações de poder. Disponible en: <https://goo.gl/ebLcPi> (consultado el 16.4.2018)
- Mallimaci, F. (1996) Diversidad Católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina. *Sociedad y Religión* (14/15), 71-94.
- Mallimaci, F. (2005) Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner. *América Latina Hoy*, 41, 51-76.
- \_\_\_\_\_. (2008) Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. En: F. Mallimaci (ed.) *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Bs.As.: Biblos, 117-137.
- \_\_\_\_\_. (2013) *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- \_\_\_\_\_. (2015) *El mito de la Argentina laica*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- \_\_\_\_\_. (2018) El mito de la república laica. *Dossier de Ciencias Sociales*, UBA. Disponible en: <https://goo.gl/C78yyo> (Consultado el 2.2.2019)
- Mariz, C. (2016) Ação social de pentecostais e da renovação carismática católica no brasil. O discurso de seus líderes. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 31(92), 1-16.

- Martin, E. (2009) From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a conceptual discussion. *Social Compass*, 56(2): 273-285.
- Martin-Barbero, J. (1995) Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático. *Diálogos*, Lima, 41: 71-81.
- Marzal, M. M. (2002) *Tierra Encantada*. Madrid: Trotta.
- McCarthy, K. (2007) Pluralist Family Values: Domestic Strategies for Living with Religious Difference. *The Annals of the American Academy*, 612, 188-208.
- McGuire, M. B. (1990) Religion and the Body: Rematerializing the human body in the Social Sciences of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (3), 283-296.
- \_\_\_\_\_. (2003) Why Bodies Matter: A Sociological Reflection on Spirituality and Materiality. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 3 (1), 1-18.
- \_\_\_\_\_. (2007) Embodied Practices: Negotiation and Resistance. En N. T. Ammerman (Ed.) *Everyday Religion – Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 187-200.
- Morello, G. (2007) El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: A 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLIX (199), 81-104.
- \_\_\_\_\_, Romero, C., Rabbia H. H. & Da Costa, N. (2017). An enchanted modernity: Making sense of Latin America's religious landscape. *Critical Research on Religion*, 5(3), 308-326.
- Odgers Ortiz, O. (2007) Migration and spiritual life: the experience of mobility in the transformation of the religiosity of Mexican migrants. *Revista REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 15(28), 165-179.
- \_\_\_\_\_. & Ruiz Guadalajara, J.C (2014) *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera del Norte.
- \_\_\_\_\_. (2003) Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los

- migrantes mexicanos. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 7. Disponible en: <http://journals.openedition.org/alhim/447> (Consultado el 12.12.2018)
- \_\_\_\_\_. (2013) Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes. *Migración y Desarrollo*, 12(21), 133-157.
- Orsi, R. (1999) *Gods of the city. Religion and the American urban landscape*. Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_. (2010) *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press.
- Parker, C. (2009) ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*. 41(0), 35-56. Disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/article/view/2431> (Consultado el 3.2.2019)
- \_\_\_\_\_. (2016) Religious Pluralism and New Political Identities in Latin America. *Latin American Perspectives*, 43(3), 15-30.
- Pérez Mendoza, L. & Díaz Flores, Y. (2014) Dónde quedó el sujeto popular y quién es el ciudadano sujeto de derechos y deberes: Imaginarios sociales en barrios populares de Cartagena de Indias. *Tabula Rasa*, 20, 349-368.
- Pew Forum on Religion (2014) *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america> (Consultado el 13.9.2017)
- Pew Research Center (2016) *The Gender Gap in Religion Around the World*. Informe disponible en: <https://goo.gl/eSevZl> (Consultado el 3.2.2019)
- Preston, J. L.; Ritter, R. S. & Hernandez, I. J. (2010) Principles of Religious Prosociality: A Review and Reformulation. *Social and Personality Psychology Compass*, 4: 574-590.
- Rabbia, H. H. & Brussino, S. (2010) Capital social e implicancia de la participación en organizaciones religiosas en la inclusión social de ciudadanos cordobeses. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 1, 72-95. Disponible en: <https://goo.gl/L1bwm6> (Consultado el 1.2.2019)
- \_\_\_\_\_. & Gatica, L. (2017) Being a Roman Catholic in a context of religious diversity. An exploration of lived religion among Catholics

in Córdoba, Argentina. *Visioni LatinoAmericane*, 17, Numero speciale, 38-64. Disponible en: <https://goo.gl/hFdvv5> (Consultado el 18.8.2018)

\_\_\_\_\_. & Olmos Rebellato, F. (2018) Religión y política: una revisión sistemática de estudios publicados en revistas argentinas de ciencia política y relaciones internacionales. *Colección*, UCA, Nro. 28, 165-192. Disponible en: <http://revistas.uca.edu.ar/index.php/COLEC/article/view/1036> (Consultado el 18.8.2018)

\_\_\_\_\_. & Sgró Ruata, M. C. (2014) Posiciones sobre el aborto en Argentina: de la Conferencia Episcopal a las opiniones de los/as ciudadanos/as católicos/as. *Politica & sociedade*, 13, 195-219. Disponible en: <https://goo.gl/v2pxFr> (Consultado el 12.8.2018)

\_\_\_\_\_. (2014) *(Re)elaborando las tensiones entre sexualidad y religiosidad. Dinámicas y determinantes de las actitudes hacia la legalización del aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo en ciudadanos/as de Córdoba*. Tesis doctoral inédita. Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, CEA, UNC.

Romero, C. (2016) *Diversidad Religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

\_\_\_\_\_. (2009) *Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru*. En: F. Hagopian (ed.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame Press, 365-404.

\_\_\_\_\_.; Pérez, R. & Lecaros, V. (2017). Lived Roman Catholicism in Lima. *Visioni Latino Americane*, 17 Numero speciale, 65-86. Disponible en: <https://goo.gl/nD98hX> (Consultado el 18.8.2018)

Rosado-Nunes, M. J. (2006) Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista Estudos Feministas*, 14(1), 294-304.

Rubin, J. W., Smilde, D. & Junge, B. (2014) Lived Religion and Lived Citizenship in Latin America's Zone of Crisis. *Latin American Research Review*, 49, 7-26.

- Ruibal, A. (2014) Feminismo frente a fundamentalismos religiosos: mobilização e contramobilização em torno dos direitos reprodutivos na América Latina. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 14, 111-138.
- Ryan, R. M. & Deci, E. L. (2000) Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development and well-being. *American Psychologist*, 55(1): 68-78.
- Sant'Ana, R. (2014) O som da Marcha – evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. *Religião e Sociedade*, 34(2), 210-231.
- Saroglou, V. (2006) Religion's Role in Prosocial Behavior: Myth or Reality? *Psychology of Religion*. Newsletter, American Psychological Association, division 36, 31(2), 1-8.
- Semán P. (2014) Industrias culturales y religión en las institucionalizaciones emergentes del creer. En: Oro Ari Pedro y Tadvald, Marcelo (Org.) *Circuitos religiosos: pluralidade e interculturalidade*, Porto Alegre: Circula.
- \_\_\_\_\_. (2013) Prólogo. Las Industrias Culturales y la Transformación del Campo Religioso: Procesos y Conceptos. En J. Algranti (Ed.) *La Industria del Creer. Sociología de las Mercancías Religiosas*. Buenos Aires: Biblos, 13-34.
- Semán, P.; Viotti, N. & García Somoza, M-S. (2018) Secularism and liberalism in contemporary Argentina: Neoliberal responses, initiatives, and criticisms of Pope Francis. *Social Compass*, 65(4), 516-533.
- Serret, E. (2008) Qué es y para qué es la perspectiva de género. *Perspectiva de género en la educación superior*. Oaxaca, Mexico: Instituto de la Mujer Oaxaqueña.
- Silva, A. R. P. (2017) *Periferia, pentecostalismo e juventude: práticas e pertencas dos jovens da 1ª Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Santa Rita, Nova Iguaçu – RJ*. Trabalho de Graduação em Geografia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto Multidisciplinar, Nova Iguaçu, RJ.
- Souza, E. & Fernandes, S. (2014) As moças e os pobres: considerações sobre a comunidade feminina Toca de Assis. *Religião e Sociedade*, 34, 86 – 113. Disponible en: <https://goo.gl/jpw15r> (consultado el 20.4.2018)

- Suárez, A. L. (2015) *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Bs. As.: Biblos.
- Tarducci, M. (1999) Fundamentalismo y relaciones de género: aires de familia más allá de la diversidad. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, 1(1), 189-211.
- Taylor, C. (1996) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2007) *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vaggione, J. M. (2009) Sexualidad, Religión y Política en América Latina. Paper presentado en *Diálogos Regionales*, Río de Janeiro, Agosto. Disponible en: <https://goo.gl/yGpKUD> (Consultado el 3.2.2019)
- \_\_\_\_\_. (2012) La cultura de la vida. Desplazamientos estratégicos del activismo religioso conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(2), 57-80, 2012.
- Vattimo, G. (1996) *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós.
- Wink, P. & Dillon, M. (2007) *In the course of a lifetime. Tracing religious belief, practice and change*. Berkley: University of California Press.
- Woodhead, L. (2007) Gender Differences in Religious Practice and Significance. En: *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles: Sage, 550-570.

Se terminó de imprimir en  
los talleres gráficos de  
ALEPH IMPRESIONES S.R.L  
Jr. Risso 580 Lince  
correo: [ventas@alephimpresiones.net](mailto:ventas@alephimpresiones.net)  
Telefono : 6345000  
Se utilizaron caracteres  
Adobe Calson Pro en 11 puntos  
para el cuerpo del texto  
julio 2019 Lima - Perú

## Autores

Hugo H. Rabbia

Véronique Lecaros

Néstor Da Costa

Catalina Romero

Gustavo Morello, sj

David Avilés Aguirre

Rolando Pérez

Franco Olmos Rebellato

Valentina Pereira Arena

Lucas Gatica

Camila Brusoni

Silvia Fernandes

¿Qué hacen los habitantes de ciudades sudamericanas cuando hacen religión? Esa es la pregunta que intenta responder este libro. Para ello, un equipo de 11 investigadores en Boston (Estados Unidos), Córdoba (Argentina), Lima (Perú) y Montevideo (Uruguay), trabajó durante 3 años en la recolección y el análisis de entrevistas realizadas a más de 250 latinoamericanos en 3 ciudades diferentes.

El libro se presenta como una contribución desde la sociología pública, para que una audiencia amplia se encuentre tanto con las historias de vida de algunas personas entrevistadas como con capítulos en los que los investigadores dan cuenta de un análisis científico del tema abordado. Desde la perspectiva de la "religión vivida" por los sujetos, y mediante la recolección de las historias que estos cuentan sobre sus experiencias religiosas, el texto analiza la presencia de lo religioso en la vida cotidiana de sudamericanos "de a pie". En sus experiencias, lo religioso no está circunscripto a los lugares y ritos tradicionales, ni se presenta solo en los márgenes, sino que se mezcla y entreteteje con muy diversos aspectos y búsquedas por encontrar una vinculación más directa y significativa con Dios, dioses o la trascendencia. Así, los capítulos exploran los cruces entre religión y política, migraciones, género, nuevas tecnologías, cuerpos, emociones, instituciones religiosas, conversiones, pluralización, ideas de Dios y los no afiliados, e incluye un último capítulo que analiza cómo viven los brasileños sus experiencias religiosas.

ISBN: 978-612-317-497-2



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CÓRDOBA  
JESUITAS



Universidad  
Católica del  
Uruguay