



Capítulo 1

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

**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

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 Rousseff 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 SOCIOLOGICA

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>
Córdoba, Argentina	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
Lima, Perú	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
Montevideo, Uruguay	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.