



## Capítulo 3

Compiadores  
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

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

## 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.