

INDIVIDUOS E INSTITUCIONES: UNA MIRADA DESDE LA RELIGIOSIDAD VIVIDA

Individuals and institutions: a view from lived religiosity

NÉSTOR DA COSTA

Universidad Católica del Uruguay
ndacosta@ucu.edu.uy

VALENTINA PEREIRA ARENA

Universidad Católica del Uruguay
vpereiraarena@ucu.edu.uy

CAMILA BRUSONI

Universidad Católica del Uruguay
camila.brusoni@gmail.com

Recibido: 23.09.17

Aceptado: 25.07.18

Resumen

El presente artículo recoge un avance de investigación internacional titulada Religión Viva en América Latina, restringida para este trabajo solo al caso del Uruguay. Se trata de una investigación cualitativa que pone el énfasis en comprender cómo se vive la religiosidad en América Latina desde la perspectiva de las personas y no de las instituciones o líderes religiosos. Se realizaron 160 entrevistas a 80 personas focalizando, a los efectos de esta publicación, el trabajo en la tensión entre el individuo y las instituciones. Los vínculos, la autonomía de los individuos, los distanciamientos y la forma de ser interpretados por las personas, se expresan en función de cómo los viven los católicos, los evangélicos, los participantes de religiones afroamericanas, los creyentes sin afiliación y ateos.

Palabras clave: Religión; Creyentes; Instituciones; Latinoamérica, Uruguay.

Abstract

This article presents the advance of an international research project entitled Living Religion in Latin America, restricted to this work only in the case of Uruguay. It is a qualitative research that puts the emphasis on trying to understand how individuals live religiosity in Latin America from the perspective of the people and not of the institutions or religious leaders. For this purpose, we made one hundred and sixty interviews with 80 people. For the purposes of this publication, the work focuses on the tension between the individual and the institutions. The links, the autonomy of individuals, distances and the way of being interpreted by the people, are expressed in terms of how Catholics, evangelicals, participants in African-American religions, believers without affiliation and atheists live religiosity.

Key words: Religion; Believers; Institutions; Latin America, Uruguay

INTRODUCCIÓN

La investigación de la referencia utiliza la perspectiva de “religión vivida” (*lived religion*), de Ammerman (2007, 2014) o *Everyday religion*, de McGuire (2008), es decir una mirada que quita el foco de las perspectivas o lógicas propias de las instituciones religiosas y lo ubica en las personas. Particularmente, en sus perspectivas y vivencias cotidianas en las que diariamente seleccionan y adaptan, reinterpretan y se reapropian de propuestas de diversas tradiciones religiosas para dar sentido a lo que está sucediendo con sus vidas en sociedades complejas (Ameigeiras, 2008; Berger, 2014; Martí, 2015; Semán, 2001; Suárez, 2015).

En sus trabajos se observa que la relación entre instituciones religiosas e individuos ha variado significativamente en las últimas décadas, los espacios en donde las personas conectan con lo trascendente o experimentan su sentido de fe son múltiples, más allá de los ofrecidos por lo institucional.

En este marco, se ha desarrollado en Montevideo, Uruguay, una investigación de corte cualitativo¹ en la que durante 2015 y 2016 se realizaron 160 entrevistas

¹ Esta publicación ha sido posible a través del apoyo de beca realizado por John Templeton Foundation. Las opiniones expresadas en esta publicación son las de los autores y no reflejan necesariamente las visiones de John Templeton Foundation. El proyecto de investigación se titula «La transformación de la religión vivida en la Latinoamérica urbana: un estudio de la experiencia de la trascendencia de los latinoamericanos», siendo Gustavo Morello (Bc) el director, Néstor Da Costa (Ucu) el co-director; Catalina Romero (Pucp) la directora por el equipo de Perú, Hugo

a 80 personas, de las que quedaron excluidos líderes religiosos o especialistas en la temática. De las personas entrevistadas 32 son católicas, 11 evangélicas, 8 pertenecen a cultos afroamericanos, 17 son creyentes sin iglesia y 8 ateas. La muestra fue intencionada y buscó reflejar la diversidad de creencias y posturas sobre lo trascendente en Montevideo. Además de la afiliación religiosa, se tomó en cuenta la edad de los entrevistados (trabajamos con cuatro grupos etarios: de 18 a 25, de 26 a 29, de 40 a 59 y de 60 en adelante); como también el nivel socioeconómico, con un 60% de nuestra muestra de nivel socioeconómico bajo y un 40% de nivel socioeconómico medio y alto². La división de esta variable en dos grandes categorías a los efectos de este trabajo se decidió en la fase del proyecto para otorgarle mayor peso en la muestra a los sectores más bajos según NSE, lo que resultaba pertinente dado que se estudian tres ciudades latinoamericanas. Para indagar el NSE, antes de la primera instancia de entrevista, se aplicó un formulario de datos sociodemográficos de elaboración propia en base al informe Índice de nivel socioeconómico de Cámara de Empresas de Investigación Social y de Mercado del Uruguay (CEISMU) a cargo de por Cecilia Llambí y Leticia Piñeyro del Centro de Investigaciones Económicas (CINVE) en el año 2012.

Teniendo en cuenta estas características (afiliación religiosa, edad y nivel socioeconómico), utilizamos como técnica un muestreo de tipo bola de nieve, pidiéndole a nuestros primeros entrevistados, a los que accedimos por medio de informantes clave, que nos recomendaran para entrevistar a una persona que fuera parecida a ellos y otra muy distinta. Así fuimos ampliando nuestra muestra y llegando a entrevistar a personas con distintos perfiles dentro de cada afiliación religiosa.

Las entrevistas consistieron en dos encuentros con cada persona, con una pauta semiestructurada, incursionando en los momentos más importantes en la historia personal: grandes decisiones, desafíos, frustraciones y aspectos gratificantes de su trabajo, impacto de sus creencias en su vida, cambios, perspectivas pasadas, presentes y futuras, adaptación, socialización, entre otros.

Rabbia (Ucc) el director por el equipo de Argentina; y los asistentes de investigación Valentina Pereira Arena (Ucu) y Camila Brusoni (Ucu) por Uruguay; Lucas Gatica (Ucc) y David Avilés (Ucc) por Argentina; VeroniqueGauthier (Pucp) y Rolando Pérez (Pucp) por Perú.

² A efectos de las citas de las entrevistas presentadas en este trabajo, se utilizará la letra “B” para indicar que el entrevistado es nivel socioeconómico bajo y la letra “A” para indicar que el entrevistado es de nivel socioeconómico medio o alto.

Para todos estos momentos y etapas de la vida de la persona, fuimos rastreando si lo espiritual estaba presente o no, ya sea esperando a que emergiera de su discurso o mediante preguntas establecidas en la pauta. Dada la profundidad de las entrevistas y la magnitud de los discursos obtenidos, nos enfocaremos en particular en ver cómo la relación entre individuos e instituciones ha aparecido en estos puntos de inflexión, grandes decisiones y en sus perspectivas pasadas y futuras. Buena parte de los discursos de los sujetos que presentaremos más adelante, tienen que ver con estas historias.

Asimismo, cabe destacar que las personas entrevistadas fueron convocadas a relatar la historia de su vida, pasado y presente, desde los ojos de hoy. Sus relatos son analizados como construcciones subjetivas mediadas por el contexto general y particular de las entrevistas. Sobre esto hay mucho escrito en la bibliografía específica existente sobre el método de entrevista, nosotros tomaremos la noción de Luis Enrique Alonso (1999): “la entrevista es un proceso comunicativo por el cual un entrevistador extrae una información de una persona (...) que se halla contenida en la biografía de ese interlocutor. Entendemos aquí biografía como el conjunto de las representaciones asociadas a los acontecimientos vividos por el entrevistado. Esto implica que la información ha sido experimentada y absorbida por el entrevistado y que será proporcionada con una orientación e interpretación significativa de la experiencia del entrevistado. (...) La subjetividad directa del producto informativo generado por la entrevista es su principal característica y, a la vez, su principal limitación” (Alonso, 1999).

Desde esta perspectiva, también la presencia del entrevistador (con quien acaban de conocerse), el espacio en el que se realizan las entrevistas influyen en la forma en que el individuo formaliza su discurso. Por este motivo los entrevistadores llevaron un diario de campo donde registraban cuestiones relativas al contexto de entrevista y realizaban comentarios antes, durante y después de la entrevista. Se tomó en cuenta todo esto en el momento de escribir este artículo.

A partir de las narraciones de los entrevistados se puede afirmar que la fe y la trascendencia no están solamente circunscriptas a espacios religiosos o templos, sino que son vividas en otros muy diversos: el transporte público, la naturaleza, la calle, el trabajo, los encuentros con amigos o familia e incluso las redes

sociales.³ Esto expande las posibilidades y la territorialidad de los espacios potencialmente religiosos o trascendentes más allá de la vivencia institucionalizada. Lo antedicho no implica que los espacios institucionales o los domésticos no tengan aún un rol relevante en las trayectorias religiosas de las personas, sino que los espacios tradicionales son desafiados a la luz de las historias de los interlocutores. Como plantea Ammerman, los individuos dicen que experimentan la presencia de Dios no solamente en espacios propiamente religioso - institucionales, sino en eventos más mundanos de la cotidianidad, aunque otros participantes de esos mismos eventos no les vean esa veta de trascendencia o experiencia religiosa (Ammerman, 2003: 221).

El lugar de trabajo, por ejemplo, ha sido uno de los más mencionados por los creyentes de las diversas afiliaciones religiosas como un ámbito donde viven o desarrollan su ser religioso, o experimentan su sentido de fe. Sin embargo, pocas veces se conversa entre colegas, y aquí se puede inferir dos tipos de incidencias: por un lado “que la narrativas religiosas son frecuentemente excluidas de estos espacios porque violan la meta narrativa de racionalidad, es decir que mientras las instituciones sociales dependen para su legitimidad de un mito de razón, las interacciones religiosas son poco probables y no bienvenidas en este punto y por lo tanto, bajo la meta narrativa de progreso moderno, los individuos y las instituciones han aprendido a separar episodios y capítulos de su vida en narrativas separadas” (Ammerman, 2003: 222). Por otra parte, también hay que tener en cuenta la matriz cultural uruguaya poco propicia a visualizar lo religioso en el espacio público, en virtud de su peculiar modelo de laicidad (Caetano & Geymonat, 1977; Da Costa, 2011; Guigou, 2000).

La ausencia de diferenciación entre los espacios de vivencia de lo religioso a partir de las narrativas de las propias personas lleva a preguntarse si no es necesario dejar de lado las diferenciaciones funcionales radicales entre religioso y no religioso (o entre público y privado) para poder explorar dónde se encuentran las narrativas espirituales o religiosas de las personas (Ammerman, 2003: 217).

Para el estudio aquí expuesto se exploró cuál ha sido el espacio dado por las personas a las instituciones religiosas en sus vidas, su relación con ellas, y en otros espacios donde experimentan la fe. Asimismo, vemos que al explorar las

³ Profundizamos en este aspecto en: Pereira Arena y Brusoni (2017) Individuos, instituciones y espacios de fe. El caso de los católicos en Uruguay. *Visioni Latinoamericane*. Roma. Anno IX, Numero 17, Luglio 2017, Issn 2035-6633

vidas de creyentes y no creyentes -de diversas afiliaciones- encontramos diferencias en el lugar y el rol que ocupan las instituciones en la vivencia.

Este artículo se divide en varios apartados: luego de uno sobre el marco conceptual del vínculo entre individuos e instituciones, hay un segundo apartado sobre las particularidades del caso uruguayo en relación con lo religioso, y finalmente presentamos en un apartado diferente, cada una de las afiliaciones religiosas que tuvimos en cuenta en nuestra muestra.

Cada uno de estos apartados se configura de manera diferente, reflejando la diversidad encontrada en el trabajo de campo entre los creyentes de las diferentes afiliaciones. El primer apartado, el de los católicos, es más extenso que los demás, no solamente porque los católicos dan cuenta de un mundo más diverso en sus discursos, sino también porque el plano de esos discursos tiene dos dimensiones: el vivencial y el abstracto. Esto último, tal como se desarrollará más adelante, está relacionado con el hecho de que la Iglesia Católica es un actor importante en el nivel general, no solo para los católicos, lo que también se observa en el discurso de los creyentes de otras afiliaciones que la toman como punto de comparación permanente. Le sigue el apartado sobre creyentes sin iglesia y ateos, luego el de adherentes a cultos afroamericanos y para terminar un breve apartado sobre evangélicos debido a que es el resultado de las primeras aproximaciones a lo recabado en el trabajo de campo.

INDIVIDUOS E INSTITUCIONES

Con el paso a la contemporaneidad, las nuevas tecnologías y la globalización han variado en gran medida nuestra forma de percibir y relacionarnos en el mundo. Philip Hammond postula que, dada la movilidad y complejidad de la situación actual, las identidades religiosas individuales son de diversa índole, ya sean atribuidas (basadas en la colectividad) o logradas (individuales); y primarias (que tienen un papel central o *maestro*) o secundarias (Hammond, 1988). En la situación actual, tomar una identidad religiosa colectiva parece ser una cuestión de elección (excepcional), no ya determinada (Ammerman, 2003). Asimismo, las elecciones se diferencian en cuanto a la relación que el creyente tiene con su institución, lo cual derivaba, en muchos casos, en un mantenimiento de la creencia en la trascendencia, pero con alejamiento, por parte del individuo, de la institución a la que adscribe sus creencias (Davie & Hervieu-Leger 1996).

¿A qué se deben los alejamientos de las instituciones religiosas? Si bien tiene que ver en parte con las mismas instituciones y las doctrinas o comportamientos de

sus líderes que no parecen ajustarse a las demandas de la vida actual, tal como emerge de varias entrevistas, este fenómeno no se restringe solo a ello. Uno de los elementos claves para comprenderlo, que también surge de los propios discursos de los entrevistados, es el lugar central que la autonomía adquirió para los individuos desde el advenimiento de la modernidad, lo que ha sido un paradigma clave, principalmente para los urbanitas educados de clase media hacia arriba. En este sentido y para el estudio y entendimiento de este fenómeno, podemos pensar en la autonomía como un marco interpretativo maestro (Carozzi, 1999). Asimismo, y según Glendinning y Bruce, un factor clave para explicar el cambio religioso en tanto alejamiento de las instituciones y el surgimiento de la espiritualidad alternativa es el "giro subjetivo de la cultura moderna" y el crecimiento del individualismo y de la autorrealización (Glendinning y Bruce, 2006: 400) o lo que otros llaman "individuación" (Beck, 2001).

En el sentido de lo propuesto por estos autores, cabe precisar que se observa la importancia que se otorga en los relatos que emergen de las entrevistas al sentido de la autorrealización y el surgimiento de nuevas y diversas búsquedas espirituales. Éstas se expresan de diferentes formas, incluyendo el influjo de lo que se ha denominado como "Nueva Era", todo lo que conlleva cambios en la religiosidad y espiritualidad de los individuos. Esto resulta clave en el momento de entender la relación entre los sujetos y las instituciones, en el marco de este trabajo: por ejemplo, en las entrevistas se observa cómo, cuando los individuos se ven respaldados por los espacios institucionales a los que pertenecen desde el punto de vista de lo que ellos consideran su autonomía, su relación con estos espacios parece ser más estrecha que en los demás (esto se observa particularmente en el caso de los creyentes sin iglesia y los adherentes a cultos afroamericanos, desarrollado más adelante).

Aún así, esto no implica necesariamente un total alejamiento de los creyentes de las instituciones tradicionales o su futura desaparición sino más bien, como decíamos anteriormente, abre la posibilidad de exploración y de vivir el sentido de trascendencia también en otros espacios.

LAS PECULIARIDADES DEL LUGAR DE LO RELIGIOSO EN URUGUAY

El fenómeno religioso en Uruguay tiene una forma de ser distintiva en comparación con el resto de los países de América Latina. Los últimos datos

disponibles sobre afiliación religiosa en Montevideo (Pew, 2014) indican que el 42% de sus habitantes se identifican como católicos, 15% como evangélicos y menos del 6% son de otras religiones. El 24% de la población en Uruguay se define como creyentes pero no afiliados, el 10% como ateos y un 3% como agnósticos. La suma de estas tres categorías (37%) otorga peculiaridad a Uruguay porque en el resto de los países de América Latina los creyentes sin iglesia encuestados por Pew no llegan ni siquiera al 20% de la población. Puntualmente, debido a su alto porcentaje, los ateos resultan una particularidad de Uruguay y, en este sentido, según el Informe de Pew Research Center (Pew, 2014) Uruguay es un caso notoriamente atípico, siendo el país más secular de América Latina.

Una posible explicación de este hecho tiene que ver con el proceso de laicización desarrollado desde la segunda mitad del siglo XIX y que contó en 1919 con un hito central como fue la estricta separación entre Iglesia y Estado; separación que desplazó a lo religioso no solo del Estado sino de la esfera pública hacia la esfera de lo privado. Esta temática ha sido trabajada por Caetano y Geymonat, Da Costa y Guigou entre otros. La separación de la religión y el Estado tiene una larga historia en Uruguay.

El país cuenta con un modelo de estricta separación de Iglesia y Estado desde 1919, de fuerte matriz jacobina, en la cual la Iglesia Católica no tiene ningún privilegio y lo religioso, luego de un largo conflicto, fue desplazado del espacio público a la esfera de lo privado, de lo íntimo. Entre algunos ejemplos de dicho esfuerzo se puede mencionar el cambio de nombre de varias poblaciones haciéndoles perder cualquier referencia religiosa hacia nombres seculares, como por ejemplo San Fernando que pasó a llamarse Maldonado o Santa Isabel que se denominó Paso de los Toros. También se cambió el nombre de los feriados que tuvieran relación con lo religioso y así es como hasta hoy en día el 25 de diciembre, legalmente hablando, es el “día de la familia” y la semana santa, la “semana de turismo” (Da Costa, 2003). La Constitución nacional uruguaya establece la libertad de cultos en todo el país, así como el Estado uruguayo no sostiene culto alguno.

LAS VIVENCIAS DE LOS CATÓLICOS

Hablar de “los católicos” tiene limitaciones conceptuales dada la amplitud del fenómeno del catolicismo, que es en sí mismo un mundo (Poulat 1977) y como ha sido problematizado por varios investigadores (Religioni e Società 2007) quizá debiera conjugarse en plural, dada la existencia de varios «catolicismos».

Esta idea emerge también de este trabajo, pero entendemos que la categoría es un recurso de todas formas útil para intentar caracterizar a los entrevistados.

Los católicos entrevistados se refieren a la institución religiosa principalmente en dos niveles: el primero tiene que ver con sus experiencias personales y su relación personal con la Iglesia, el segundo resulta más abstracto, en el cual se refieren a la Iglesia Católica como institución.

En el primer nivel, nos encontramos con una realidad variada y con diferencias sustanciales si tomamos en cuenta el nivel socioeconómico. En los sectores medios y altos, podemos decir que una buena parte aún mantiene un vínculo con la Iglesia de alguna manera. Muchos asisten a servicios religiosos regularmente e incluso participan de comunidades, grupos de oración, de lectura bíblica y grupos de jóvenes principalmente. Lo que resulta interesante en este punto, es cómo está mediada la relación entre individuo e institución para aquellos que aún participan de alguna manera. Cuando se les preguntó a estas personas por qué era importante para ellos asistir a misa o participar de estos grupos, la mayoría de las respuestas tuvo que ver con una necesidad de vivir la fe de manera comunitaria y ponen menos énfasis en los aspectos culturales.

"Es interesante encontrarse con la gente, con la comunidad ahí. Pero no la misa en sí, la celebración en sí siempre la he considerado más desde la comunidad que desde lo espiritual. Vamos a decir, la comunidad me da la espiritualidad." Enrique, católico, A.

En este sentido, fueron pocos los entrevistados que hicieron énfasis en una vivencia más personal de la fe o en un encuentro con Dios como motivación para asistir a servicios o grupos parroquiales, incluso algunos lo descartaron en tanto que para ello encuentran otros lugares y otras maneras. Para los más involucrados, vivir la fe con otros es de vital importancia. Estos resultados contrastan con los de Ammerman, en tanto que para aquellos católicos de su estudio que asisten a los servicios y participan de alguna otra actividad en su Iglesia, en su mayoría destacaban la importancia de asistir; tenían que ver con rituales formales específicos y cómo estos rituales les ayudaban a conectarse y reconectarse, pero de una manera individual (Ammerman, 2014: 94-95). Es decir, asistir a los servicios religiosos se conectaba más fuertemente con una vivencia individual y personal de la fe, en tanto que para los católicos que participaron de nuestro trabajo y asisten a servicios religiosos, la vivencia comunitaria les resulta fundamental.

Pero no todos los católicos entrevistados participan de alguna comunidad o asisten a servicios. También nos encontramos con aquellos católicos alejados de la institución en estos términos. Al explorar los puntos de ruptura o de

distanciamiento, encontramos tres tipos de motivos o puntos clave que los llevaron a dejar de participar. Uno tiene que ver con una mala experiencia con líderes religiosos cercanos (sacerdotes, religiosas, catequistas). Estos quiebres suelen ser tan fuertes que los llevan a estar alejados de la institución, sin perspectivas o ánimos de regresar.

Otro punto de ruptura suele tener que ver con malas experiencias con comunidades y grupos (de matrimonios, de jóvenes, entre otros) dentro de la Institución de las que se ha formado parte. Estas malas experiencias están marcadas por una diferencia entre el deber ser y el ser, o puesto en otros términos, entre lo que el entrevistado considera que es ser un buen católico y lo que se encuentra en la realidad grupal.

"Se habla de ayudar al pobre, de ayudar al prójimo, de ayudar a los enfermos, a los más necesitados en general y eso adentro de la iglesia sí, piden por los pobres van, leen la biblia, y que le lavó los pies, y que al otro lo curó, y somos todos divinos, pero después cuando tenés reuniones más informales como un asado, u otras cosas, empiezan con el tema de que los pobres, que son lo peor que tiene la sociedad, que la gente que delinque hay que matarla, y como que eso te aleja de la iglesia en sí." Camilo, católico, A.

El tercer punto de quiebre o cuestionamiento suele suceder para algunos de estos católicos durante su paso por la universidad. La universidad suele ser, un punto de quiebre o al menos un momento de cuestionamiento sobre verdades asumidas por el individuo, y en muchos casos, estos cuestionamientos van directo a la religiosidad del individuo. En cuanto al impacto de la universidad sobre las creencias, Christian Smith (2014) ha estudiado la relación que mantienen los jóvenes universitarios norteamericanos con la religión, especialmente la católica, encontrando algunos resultados similares y otros que se alejan de la realidad uruguaya. Por un lado, y como veremos más adelante, las cuestiones de moral sexual son las más cuestionadas por los jóvenes católicos de su estudio (Smith, 2014), especialmente las posturas sobre el aborto, la homosexualidad y las relaciones pre-maritales. En cuanto a la universidad, si bien los resultados no la muestran como un punto de quiebre, se señala que tienen (especialmente las universidades católicas) poco o nada de impacto sobre la vida religiosa de los estudiantes (Smith, 2014)

A pesar de estos hallazgos, y si bien en principio muchos académicos sostenían la teoría de que la educación universitaria debilitaba las creencias religiosas (Caplovitz y Sherrow, 1977; Hunter, 1983), el efecto secularizador del paso por la universidad ha sido cuestionado, en tanto nuevos estudios han mostrado otros resultados (Regnerus y Uecker, 2007). Para el caso de los católicos

entrevistados en el marco de este trabajo, no podríamos afirmar que se suceda un efecto secularizador en el nivel que lo plantean estos autores, pero en el caso de quienes asistieron a la universidad, relatan su pasaje por esta como un punto de inflexión en sus creencias. Lo interesante de este análisis es que esto puede tener que ver con las trayectorias individuales y autónomas que la mayoría de los entrevistados han manifestado, pero también da cuenta de una especie de “crisis” que afronta nuevo marco institucional con sus códigos, como es el universitario, al aportar nuevas perspectivas y entrar en conflicto con los códigos, valores y mandatos que el individuo percibió previamente desde la institución religiosa.

Para finalizar con los católicos de nivel socioeconómico medio a alto, cabe mencionar que son pocos los entrevistados que no han estado involucrados en ningún momento de sus vidas con la Iglesia. Veremos que esto cambia para los niveles socioeconómicos más bajos.

La relación con las instituciones en los sectores más bajos difiere del resto especialmente en un sentido práctico. Éstas no sólo otorgan un marco interpretativo de la realidad, también en muchos casos suelen ser parte de una red de proveedores de recursos en el nivel local, por ende, encontramos católicos en nuestra muestra (también evangélicos e incluso, no creyentes), que participan de alguna actividad de templos de otra afiliación religiosa porque allí reciben otros recursos (meriendas, abrigos, cuidado de menores, incluso actividades recreacionales), sin que esto implique directamente un conocimiento o cultivos de su doctrina, ni se manifiesta alguna contradicción con las propias creencias. Así, un católico de clase baja también puede valerse de iglesias evangélicas barriales para recibir alguno de estos recursos, sin sentirse parte a priori de la comunidad en otro sentido y manteniendo su identidad. También encontramos más casos de personas católicas que nunca han participado o estado cerca de la Iglesia y aun así se identifican como católicas. *"No, yo nunca fui. Soy hija de padres separados, me crié con mi madre y ella no era de creer ni nada"* (Mariana, católica, B). Esto también los distingue de los entrevistados de NSE medio y alto, en el cual casi todos han estado involucrados directamente en algún punto de sus vidas con la Iglesia

Al hablar sobre sus creencias o prácticas en relación con las instituciones, una parte de los católicos de NSE más bajo comparten con el resto la idea de que no hace falta entrar a una Iglesia para llevar a cabo prácticas que los acerquen a Dios

“Yo lo hago a mi manera. De repente voy a una iglesia y oro en voz baja (nunca lo hago en voz alta) y es de esa manera. También me puedo comunicar donde esté

viviendo. Si la iglesia queda a veinte cuadras no voy a ir hasta la iglesia. Yo pienso que si él está en todas partes está en cualquier lado. Puede estar acá también, ¿por qué no?” Enrique, católico, B.

Estos hallazgos se condicen con otros estudios sobre el catolicismo en las clases populares en la región (De La Torre, 2012, Mallimaci 1999, Parker, 1993) que manifiestan que las iglesias han perdido cierta autoridad sobre las creencias y las prácticas de los individuos y puede apreciarse un paso de la institucionalización a la subjetivación de lo religioso en los sectores de menor nivel socioeconómico. Asimismo, tanto para los sectores socioeconómicos medios y altos como para los bajos, el acercamiento a las instituciones religiosas en aquellos más alejados suele darse en momentos claves de la vida: nacimientos, comuniones y casamientos. Los bautismos continúan siendo populares, tal vez los más dentro de los sacramentos católicos.

Finalmente, desde el punto de vista de su vínculo con la Iglesia, si bien la mayor parte de los católicos en este grupo no asiste a servicios religiosos o participa de grupos dentro de alguna comunidad, encontramos en algunos casos católicos altamente involucrados que por lo general se acercan por medio de alguna otra actividad de mayor índole social o barrial.

“Cuando era muy chiquito sí me habían bautizado... pero después de grande... que fui creciendo no tenía nada de creencia de Dios (...) Lo de participar del oratorio fue porque estábamos en una acampada de Talleres [centro de enseñanza de oficios Talleres de Don Bosco] Y me decían '¿por qué no vas, por esto y lo otro?' Ta, después de la acampada me invitaron a ir. Ta, fui, todos los sábados”. Daniel, católico, B.

En el segundo nivel, más abstracto y de discurso sobre qué es la Iglesia Católica como institución, nos encontramos con una voz mucho más unánime entre los entrevistados, especialmente en las clases medias y altas. Son pocos los entrevistados de clase baja que hacen demasiadas referencias a la Iglesia como institución porque incluso muchas veces la ven como algo lejano a su propia realidad. Aun así y para el resto de los católicos, vivieran un alto grado de participación o estuvieran totalmente alejados de la Iglesia, mostraron una mirada mayoritariamente crítica a la Institución religiosa.

Entre las principales críticas, encontramos aquellas que tienen que ver con las riquezas o el poder del Vaticano.

Otro grupo de críticas tienen que ver con los mandatos o normas institucionales, lo que genera motivos de distanciamiento para el creyente. Nos referimos en este punto a todas aquellas cuestiones que el individuo ve como

ordenadas o dispuestas por la institución, desde los sacramentos y los mandamientos hasta mandatos que tengan que ver más con una cuestión de la estructura y orden de la Iglesia Católica. Cabe destacar que el mandato más mencionado y que generó mayores disensos fue el del celibato. La gran mayoría de los entrevistados habló de este tema, todos ellos marcando distancia con el posicionamiento de la Iglesia Católica en este sentido.

“Pienso que sería mucho más normal si tuvieran a su esposa, su hogar sus hijos. Y eso no me genera contradicción con lo que dice la Iglesia Católica oficialmente porque yo no estoy de acuerdo con el celibato. Además los apóstoles eran todos casados”. Carla, católica, A.

En menor medida y junto con este tema, suele aparecer la cuestión del sacerdocio femenino, marcando una distancia.

En cuanto a otros mandatos los más nombrados son los referentes al sacramento de la confesión, la homosexualidad y el aborto. Sobre el sacramento de la confesión, muchos entrevistados manifestaron que no sienten que deban confesarse ante un cura, sino ante Dios, o creen que no debería ser necesario confesarse para comulgar. Asimismo, no es una práctica extendida entre los católicos de esta investigación más institucionalizados. En temas como la homosexualidad o el aborto se habla más que nada sobre el posicionamiento de la Iglesia y sobre las cercanías o las distancias al respecto. Sobre la homosexualidad y el aborto, el hecho de haberlos encontrado entre las críticas a las posturas tomadas por la Iglesia Católica, estaría dentro de lo esperado, si tomamos en cuenta que en Uruguay, el 59% de los católicos está a favor de la legalidad del matrimonio homosexual (Pew, 2014) y que para toda América Latina son los católicos los que menos se oponen al aborto si se compara con otras afiliaciones religiosas (Pew, 2014). Asimismo, cabe destacar que, cuando se realizaron estas entrevistas, en Uruguay hacía poco se habían legalizado la Ley de Matrimonio igualitario y la de Ley de Interrupción voluntaria del embarazo (enmarcado en lo que se denominó “la agenda de derechos”) lo que da cuenta de un contexto favorable para manifestar este tipo de opiniones.

Finalmente, otros cuestionamientos tienen que ver con el lugar de la Iglesia en la vida de las personas. Muchos católicos entrevistados tienen la sensación de que la Iglesia Católica está alejada de la vida de los creyentes, y eso les preocupa en cuanto al alejamiento o distanciamiento que pueda darse para todos los católicos.

Por otro lado, y pasando a la relación que mantienen los católicos de este estudio con los líderes religiosos, podemos afirmar que varía. Así como en el

caso de la relación con las instituciones, los entrevistados hacen mención a los líderes en dos niveles: uno más cercano, de conocimiento y reconocimiento, y un nivel más abstracto, hablando de los líderes religiosos en general.

En el primer caso y como se vio anteriormente, muchos de ellos tienen una visión negativa por experiencias pasadas que les han llevado inclusive al distanciamiento definitivo. Pero, en otras oportunidades, los líderes religiosos resultan ser personas de influencia positiva, que los influenciaron o acompañaron en su camino y búsqueda espiritual, o personas que los inspiraron en algún sentido en sus vidas.

Para otros, y en un punto más intermedio, los líderes religiosos están allí pero no tienen un papel fundamental en su trayectoria de fe.

“Para mí, lo que está bien y lo que está mal no te lo da el Papa, no te lo da un cura. Un cura te puede aconsejar pero no te puede decir que esto está bien o esto está mal. Capaz que me escucha un cura y me excomulga, pero para mí sí te puede aconsejar pero no para decirte si te vas a ir al infierno o no”. Inés, católica, A.

En este punto, cabe mencionar la figura del Papa Francisco, mencionado por varios de los católicos entrevistados, una gran parte lo valora favorablemente. Cuenta incluso con la simpatía de los católicos más alejados y más críticos con la institución religiosa. En estos casos, Francisco representa un signo de esperanza para el cambio que están esperando que se produzca en la Institución. Podemos pensar, al igual que señala el informe Pew (2014), que existe un “efecto Francisco” en el sur del continente, ya que en su encuesta se ha descubierto que los católicos actuales tienen una imagen positiva casi unánime de Francisco y consideran que su papado es un cambio muy importante para la iglesia, y que para el caso de la Argentina y el Uruguay únicamente, incluso la mayoría de los ex católicos tienen una imagen favorable del Papa (Pew, 2014).

A pesar de ello, para muchos de estos católicos que valoran positivamente al nuevo Papa, este no tendrá muchas posibilidades de hacer grandes cambios ya que creen que la Iglesia como Institución no se los permitirá.

En el segundo nivel, las referencias a los líderes religiosos en un plano más abstracto se vinculan más que nada con dos temas: las acusaciones de pedofilia y la cuestión del celibato, como vimos anteriormente. En menor medida, también se hace referencia al sacerdocio femenino. Estos temas aparecen presentes principalmente en las clases medias y altas.

Una mención interesante a efectos de la relación institución – individuo para el caso de los católicos, tiene que ver con el rol fundamental que juega la

autonomía para los creyentes. En este sentido, se puede encontrar en las entrevistas la expresión explícita de la autonomía en sus prácticas, es decir, por más que realicen prácticas más tradicionales, como ir a misa o venerar a la Virgen, expresan en sus relatos que lo hacen porque quieren hacerlo. El tema de la autonomía aparece así expresamente, en tanto la persona aclara que no practica por obligación ni siente deber, sino que lo hace porque desea. Esta autonomía en tanto a las prácticas se da más en un nivel individual, como orar, rezar, leer textos bíblicos, agradecer.

La autonomía también se expresa en el nivel de las prácticas comunitarias o colectivas: tanto en el sentido de quienes no asisten pero principalmente, para aquellos que participan, en la frecuencia con la cual asistir.

“Cuando estaba en el Centro sí iba todos los domingos, ahora allá lejos no voy a venir al Centro todos los domingos para ir a la iglesia. Yo no necesito estar metido adentro de la iglesia para ser un creyente. Eso es lo que quiero que la gente entienda. La gente piensa que porque va a la iglesia todos los domingos o todos los sábados a misa ya son creyentes. Yo tengo mi manera de pensar y no voy a cambiar”. Jorge, católico, B.

Esta distinción se marca principalmente desde la oposición a lo impuesto, a lo rutinario, al hacer meramente por costumbre; la práctica se realiza con intención y, en cierta medida, a la manera personal de cada uno. Existe una sensación de libertad en cuanto a cómo, cuándo y dónde creer.

“Intento que las cosas no sean forzadas. Si no me sale, no me sale; si no me nace... Ir a determinado lado y dar una mano con algo, no hacerlo por obligación o porque sienta esa presión de que porque soy creyente tengo que hacerlo. No cumplir un deber porque sea cristiana o porque tenga determinada creencia, sino hacerlo porque lo siento”. Lucía, católica, A.

Esto no tiene que ver necesariamente con no continuar con las prácticas tradicionales, sino con el reconocimiento de la agencia en su realización: distinguir la posibilidad de un accionar rutinario o por tradición de la de un accionar consciente y que se ajuste a la propia vida. Como vimos anteriormente, además, la autonomía también se ve expresada en el alejamiento de las posiciones oficiales de la Iglesia Católica como institución, sin que esto implique dejar de creer o de considerarse buenos católicos.

Como conclusión de este apartado, podemos decir que dentro del catolicismo se aprecian variadas formas, desde las más involucradas en la institución participando en grupos, comunidades o actos litúrgicos hasta quienes no tienen ningún vínculo con la Iglesia Católica y siguen definiéndose como católicos,

poniendo su énfasis en lo que consideran lo central del mensaje y no en los mandatos, posturas o lo que llaman incoherencias de las instituciones.

Es interesante cómo se articula una participación en muchos casos activa con una visión al mismo tiempo crítica y que busca marcar una distancia entre lo percibido como institucional y el sentir propio como católico. Parte de la cuestión puede tener que ver con la necesidad expresada por los entrevistados de mantener una vivencia comunitaria de la fe. Para aquellos participantes activos de los espacios institucionales, lo esencial tiene que ver con vivir la fe de manera compartida, con otros creyentes. Asimismo, un fuerte sentido de autonomía también resulta de articulador porque permite al creyente pertenecer, pero bajo sus propios parámetros y condiciones. En este sentido, Pérez Zafrilla (2011) señala a autores como Michael Perry que prefieren identificar la religión principalmente con la fe y no con un conjunto de creencias doctrinales: una persona creyente según este supuesto, no es necesariamente la que expresa las creencias propias de la religión a la que se afilia, sino aquella que tiene fe. Distanciando entonces la fe de las creencias, podemos comprender por qué se encontraron tantos católicos que difieren de las creencias que ellos consideran mandadas por la institución, sin que esto implique ningún tipo de contradicción con su identidad católica. Según Pérez Zafrilla, esto sucede porque ambos tipos de creencias, las doctrinales y las que tienen que ver con la fe, no guardan necesariamente una relación estrecha, por lo que la comunión con una religión determinada no lleva siempre a los creyentes a articular su comportamiento de acuerdo con las creencias éticas que se corresponden con ese credo, frente a lo que usualmente se cree (Pérez Zafrilla, 2011).

LOS CREYENTES EVANGÉLICOS

Tal como se especifica en la introducción, esta es una investigación en proceso, y las entrevistas a evangélicos no son demasiadas hasta ahora (se realizaron 6 de las 11 entrevistas programadas) por lo que las apreciaciones emergentes del análisis son más incipientes y preliminares que para los demás grupos.

Al igual que el del mundo de los católicos, el grupo de los creyentes evangélicos también presenta en su interior una gran diversidad si consideramos, como sugieren otros estudios que dentro del campo cristiano las diferencias entre los grupos protestantes históricos y los grupos evangélicos pentecostales se han vuelto más claras para los mismos actores dentro del campo y para la sociedad en general (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007). Reconociendo asimismo esta

diversidad en nuestra muestra, hablaremos en esta oportunidad de los creyentes evangélicos en general, haciendo referencia a los puntos encontrados en común.

Los entrevistados evangélicos de este estudio manifiestan un alto nivel de adhesión hacia la institución religiosa para todas las clases sociales. La asistencia a los servicios, la relación con la comunidad de creyentes, y el vínculo cercano con el pastor de su templo, formaron parte de sus relatos al preguntarles por la institución.

“Lo importante que yo siento de que me descargo ahí, que escucho cosas que me limpian la mente, que me ayuda, ¿entendes? Es un desahogo y más la gente que es cristiana te da para adelante. Vos no te juntas con una persona que te dice “no, vamos a robar, vamos a matar”; no, te juntas con gente que son creyentes y ellos te hacen que tengas más fe, ¿me entiendes? Eso es lo que a mí me gusta. Fui a ver a mi pastora que me dijo que dijera cómo me había ido. Porque salí de la iglesia y me fui para allá. Me dice “quédate tranquilo”, después de tarde voy a lo del pastor y me dice “y, ¿cómo va?”, “y, ahí voy luchando”. El pastor me dijo “quédate tranquilo” (...) Entonces te dan aliento, ¿me entiendes?”. José, evangélico, B.

A diferencia de lo que sucede con los católicos, por ejemplo, manifiestan su religiosidad y espiritualidad en sintonía con las creencias institucionales. En los relatos no surgen grandes cuestionamientos hacia los mandatos de sus iglesias e, incluso, en algunos casos aparece la crítica hacia otras religiones como parte del refuerzo de las creencias institucionales que les son propias. En su discurso respecto de sus creencias, aparece frecuentemente la palabra “nosotros” para hablar de las creencias propias, así también como surgen más referencias a la Biblia como modo de establecer pautas, dos puntos en los que se distancian de los entrevistados católicos de nuestro estudio.

“No tengo ninguna práctica espiritual que no sea parte de mi Iglesia. Nosotros nos basamos en una doctrina; la doctrina está en la Biblia, así que no. Tampoco ninguna imagen u objeto importante. La Biblia dice “no te harás imagen ni ninguna semejanza”, entonces imágenes no. También la Biblia dice que no te tatuarás, o sea que tatuajes tampoco”. Isidoro, evangélico, B.

En este punto y como señala Capdevielle (2014) las estructuras organizativas religiosas funcionan apelando, por un lado, a una disposición normativa legitimada por la tradición y las escrituras sagradas y, por el otro, a un modelo de comportamiento reconocido pautado colectivamente que debe ser asumido por los sujetos.

Asimismo, tal como ocurre en los entrevistados de otras creencias, los evangélicos hacen hincapié en la importancia que tiene para ellos la relación entre las creencias y su vida cotidiana. Su fe está presente en todo momento, en

el encuentro con el otro, en su trabajo, en la relación con la naturaleza, etc.: es una guía y compañía permanente que ayuda a desarrollarse mejor como persona.

Es importante mencionar que, así como sucede con los católicos, entre los evangélicos de sectores más desfavorecidos y especialmente para los pentecostales, se asocia la participación en servicios religiosos o la asistencia a determinados templos, no sólo como un espacio de desarrollo de creencias y prácticas religiosas y espirituales, sino también la búsqueda de acceso a una especie de red de contención que funciona como proveedora de recursos básicos, servicios, etc. Mallimaci y Giménez Béliveau (2007) también señalan en este sentido que los grupos evangélicos pentecostales proponen a sus fieles una intensa vida en comunidad que, rápidamente, se convierte en una red de apoyo material y simbólico frente a situaciones de desamparo.

Aún así y como mencionábamos anteriormente, la participación en los servicios para los entrevistados evangélicos de nivel socioeconómico bajo en comparación con los católicos del mismo nivel, es significativamente mayor. Coincidimos con Mallimaci y Béliveau (2007) que es mayor el peso que suelen tener las Iglesias evangélicas (en especial las pentecostales) para los sectores menos favorecidos. Esta mayor presencia se puso de manifiesto en este estudio.

Como cierre, es necesario remarcar que los entrevistados evangélicos son un grupo heterogéneo en relación con las diversas corrientes (bautistas, pentecostales, protestantes históricos, etc.) y tienen en común un alto grado de compromiso con la institución religiosa, mayor que los católicos. Sería interesante evaluar y comparar cómo se conjuga esto con la tendencia hacia la autonomía que surge en el contexto religioso actual de acuerdo con las entrevistas a los otros creyentes, lo cual, dado el procesamiento de la información actual, se hará en el futuro.

CREYENTES SIN IGLESIA

En los últimos años la literatura especializada ha ido dando cuenta del fenómeno de los no creyentes, así como de aquellas personas que afirman creer en Dios pero sin la mediación de ninguna institución religiosa. En algunos países aparecen también quienes se definen como agnósticos⁴.

⁴ La categoría “agnóstico” se refiere a quienes afirman que no pueden pronunciarse acerca de la existencia o no existencia de Dios.

En inglés se utiliza la categoría “nones” como abarcativa de estos tres tipos de definiciones sobre las creencias en la trascendencia. En América Latina, las encuestas del Pew Forum on Religion (2014) muestran una importante variación en la presencia de estas tres categorías, desde Paraguay en donde los tres grupos sumados llegan a un 1% hasta México donde alcanza un 7%, en Brasil un 8% y en Argentina un 11%. Tal como mencionamos previamente Uruguay, con un 37%, es el país donde se encuentra un mayor porcentaje de este tipo de posicionamiento sobre lo religioso. Este porcentaje no es homogéneo, se descompone en un 24% de creyentes sin Iglesia, un 10% de ateos (no creyentes en la existencia de Dios) y un 3% de agnósticos (Pew, 2014). Abordaremos el análisis siguiente focalizando en aquellas personas que afirman creer en la existencia de Dios aunque implique identificarse dentro de una iglesia por un lado y los no creyentes o ateos por otro. Dado el porcentaje de ateos de Uruguay (10%) entendemos que corresponde hacer una distinción conceptual entre aquellas personas que expresan creencia en Dios sin tener una afiliación a una institución religiosa y aquellas que expresan la no existencia de Dios. Y respecto de lo que nos compete en este trabajo, dado que los creyentes no afiliados en general no están asociados a ninguna institución, trabajaremos la relación institución-individuo mostrando cómo ha sido esta relación en buena parte de los casos (ya sea experimentada o pensada) la que los ha llevado a creer sin afiliarse, construyendo en parte su posición como oposición a las instituciones.

Lo más recurrente en los relatos de los creyentes no afiliados entrevistados es la importancia de poder tomar un camino espiritual que les sea propio, que se aleje de respuestas pre-establecidas por grupos o instituciones. Nos cuentan historias que tienen que ver con su búsqueda de la trascendencia, tomando en general elementos o creencias que provienen de distintas tradiciones espirituales. En este sentido, visualizan la espiritualidad como una experiencia vivida, personal y no como pertenencia a grupos o instituciones religiosas o adopción de credos predefinidos. Como pudimos apreciar a lo largo de las entrevistas, los entrevistados sin afiliación pueden creer sin pertenecer (Davie, 2000). “*Tomo lo que más necesito, pero no me pongo la camiseta.*” Julio, creyente sin iglesia, A.

En cuanto a su socialización, varios de ellos la tienen (educativa y/o familiar) católica, pero su experiencia los lleva a entender que las proposiciones institucionales de la Iglesia Católica limitan sus posibilidades de búsqueda y, de alguna forma, esclavizan en vez de liberar a las personas. En ese camino lo experiencial tiene un lugar fundamental y la espiritualidad, objeto de sus búsquedas y experiencias, puede tener énfasis diferentes según los diversos casos, como por ejemplo: la energía, la naturaleza, el universo, etc.

“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. Pensamos muy parecido en eso. No nos apegamos a ninguna doctrina religiosa únicamente”. Paula, creyente sin iglesia, A.

En general, los creyentes sin iglesia hacen referencia en algún punto de sus relatos al catolicismo y las instituciones religiosas. En varios casos, el catolicismo es entendido como modo de imposición y dominación. Otros han vivido malas experiencias de nivel personal y también hay quienes lo ven de forma diferente, no hubo una ruptura radical sino que correspondió a un momento de sus vidas que ya no responde a sus búsquedas actuales. En este sentido, los creyentes sin afiliación entrevistados creen que las instituciones religiosas estén orientadas hacia el crecimiento de las personas y la experiencia interior sino, por el contrario, piensan que están más orientadas a imponer sus propias visiones mientras los creyentes se deben mantener dentro de esos parámetros.

Asimismo, algunos tienen visiones muy críticas en función de grandes temas de la historia de la Iglesia Católica: inquisición, complicidades con el poder, pederastia, sometimiento a pueblos en la “conquista de América”, etc. Otros no ponen el énfasis en esos aspectos sino en la incapacidad de abrir espacios de satisfacción de búsqueda de trascendencia. También surgen críticas a las iglesias neo-pentecostales por utilizar a las personas con promesas que entienden como claramente falsas.

A pesar de estas críticas, buena parte de los creyentes no afiliados entrevistados han tenido experiencias de búsqueda o vivencia institucionalizada de la trascendencia y en estos momentos viven sus búsquedas de trascendencia por fuera de ellas. Para algunos sus experiencias con las instituciones religiosas son las que los han llevado a tomar distancia, en tanto que para otros los motivos se centran más en sus búsquedas personales que para continuarlas deben traspasar los límites institucionales.

En este punto, se pueden distinguir distintos modos de énfasis en relación con las iglesias o instituciones religiosas: por un lado, entre entrevistados de sectores socioeconómicos bajos aparecen algunos aspectos relacionados con la exigencia de algunas iglesias como determinadas formas de vestir, formalidades, aspectos externos a lo que ellos consideran debe ser la centralidad del mensaje religioso; entienden que los excluyen contraponiendo su percepción de que Dios o Jesús no excluye a nadie por eso. Asimismo, aparece la crítica a los requerimientos económicos de algunos grupos religiosos.

“La mayoría de las iglesias no me... no sé, no me atraen. Y como yo te conté el otro día el tema es que te piden dinero o la ropa y Dios no es así, no sé para qué tanto lujo, para qué tanta cosa”. Ricardo, creyente sin iglesia, B.

Otras razones ponen el énfasis en las limitaciones de las instituciones para desarrollar una espiritualidad y otros las ven como un espacio que no da lugar a la experiencia y la búsqueda personal, salvo que sea dentro de sus propios límites:

“Luego de una cierta etapa de rechazo, casi ateo a todo eso, reencontrar con una espiritualidad ya liberada de las ortodoxias es lo que me parece que fue como desaprender, tanto los prejuicios dogmáticos como los ateos, y dar una mirada más como interrogante, que es en lo que estoy ahora, como en una especie de mirada interrogante sobre esas cosas”. Ignacio, creyente sin iglesia, A

Las experiencias de pasar por estructuras eclesiales con vivencias negativas en diverso grado en intensidad y afectación, también aparecen como razones para creer en Dios por fuera de dichas instituciones.

“También fueron muy crueles, porque a través de la religión metieron el miedo al pecado. Por ejemplo, pasé como dos años durmiendo... porque si pecabas decía que venía una víbora de noche y te comía. Te entraba por entre las sábanas y te comía las piernas. Y dormí dos años arroyado. (...) Traté de sacarme, en lo posible, años de la culpa que me metieron a través de la catequesis porque son mochilas que las cargás”. Julio, creyentes sin iglesia, A.

Como comentábamos en un principio y podemos apreciar, la referencia a la institución que se dejó atrás (en la mayoría de los casos, la católica) es recurrente en el momento de construir el relato de las creencias actuales. Así también lo señala Giménez Béliveau (2013) en tanto que cuando se trabaja con las historias de vida de los desafiados, encontramos una tensión permanente entre lo que se abandonó y lo que permanece. La memoria de las instituciones a las que se perteneció suele estar tensionada, y la opinión sobre éstas en la actualidad se da en un rango que va desde la indiferencia a la crítica.

Asimismo, cabe reflexionar sobre la delgada línea que existe entre los católicos alejados y los desafiados que ya no se identifican como católicos. Para ambos grupos encontramos una serie de críticas, experiencias vividas y valoraciones negativas hacia la institución que son muy similares entre sí. Lo que notamos es que ante estas experiencias y formas de percibir las instituciones, algunos eligen continuar definiéndose como católicos pero alejados de la Iglesia, y otros deciden alejarse completamente. Nos parece interesante continuar profundizando en este sentido y ver qué lleva a los socializados católicos a seguir uno u otro camino.

A modo de cierre de esta sección podemos decir que los creyentes no afiliados pueden ser categorizados como buscadores, siguiendo a Roof (1993). Los espacios fuertemente institucionalizados han limitado sus búsquedas de trascendencia y espiritualidad o han descreído de ellas y por lo tanto continúan sus búsquedas con independencia de las instituciones religiosas. Algunos requieren más amplitud y horizontes y encauzan sus búsquedas transitando por corrientes espirituales, otros siguen a líderes o corrientes espirituales de mucho menor institucionalización. Una parte de ellos ha descreído de las instituciones no porque limiten sus capacidades de búsqueda espiritual, como ya se mencionó, sino porque o bien han sido excluidos, en algunos casos dañados, y en otros casos no aceptan distintos niveles de contradicción interna de las propias instituciones.

LOS ATEOS

Según Baggini (2003) un ateo es alguien que no cree en Dios o que encuentra el concepto de Dios incoherente o sin importancia. Como veremos en esta sección, hay diversas formas de ser ateo. Para algunas personas, la creencia en Dios ha sido un gran ausente en sus identidades (McGuire, 2008; Casebolt y Niekro 2005); en tanto que para otras, es algo que han abandonado en algún punto de sus vidas.

Como mencionábamos anteriormente, la presencia de los ateos en Uruguay es, en términos porcentuales, la más importante de América Latina. A diferencia de los creyentes sin Iglesia entrevistados en este estudio, los cuales en su mayoría fueron socializados católicos para luego alejarse y creer “a su manera”, encontramos entre los ateos uruguayos una mayor proporción de no socializados en ninguna religión; llegamos a entrevistar incluso a ateos de tercera generación.

También cabe señalar que el término ateo fue utilizado principalmente por los entrevistados de nivel socioeconómico medio y alto, en tanto que en los niveles más bajos, las personas se definían a sí mismas como “no creyentes en Dios”. Además de la dificultad que nos supuso encontrar ateos en estos sectores poblacionales, una de las cuestiones más interesantes que podemos decir al respecto es que el ateísmo o la no creencia en Dios para unos y otros sectores, provenía de lugares totalmente diferentes. Para los ateos de niveles socioeconómicos medios y altos, el ateísmo era algo más reflexionado, al respecto más leído incluso en la teoría y filosofía existentes, es decir algo vivido más como una posición ante el mundo. El ateísmo se mostró como algo

sumamente elaborado en sus discursos, así como una cierta relación que se hace entre lo racional y el ateísmo versus lo religioso y lo sentimental. Según algunos entrevistados, para creer en Dios hace falta que la persona sea más “sentimental”, porque debe creer en algo de lo que no tiene pruebas. Además, es en este grupo en particular donde se encontró la mayor cantidad de discursos anticlericales y críticas más establecidas hacia las instituciones religiosas. Este grupo sería el de los “ateos intelectuales” (Silver, 2014).

En el caso de los ateos de nivel socioeconómico bajo, por otro lado, la no creencia en Dios estaba más ligada a un sentido de desilusión o desencuentro de lo religioso o lo espiritual en el trayecto de sus vidas, un sentido de abandono en varios casos. No aparecieron en este punto elementos tomados desde la filosofía o la literatura sobre el ateísmo, sino que la distancia se vivía fundamentalmente desde lo experiencial.

“No creo en Dios porque yo le he pedido cosas cuando era chica... Que me protegiera, que yo me sentía sola... que yo quería estar con mi padre. Nunca se escucharon mis pedidos”. Joaquina, atea, B.

En lo referido al vínculo con instituciones religiosas, se presentan dos tipos de experiencias aparecen vinculadas a sus trayectorias. Aquellos que han pasado por alguna institución religiosa, con grados de involucramiento más intensos o más leves, en algún momento de sus vidas y aquellos que nunca han pasado por una experiencia de este tipo. Los primeros han vivido un proceso por el cual la institución deja de tener sentido, así como su propuesta de creencia en Dios. Para los segundos, lo religioso suena a ajenidad ya que no ha formado parte de su experiencia vital. Las dos citas a continuación, son de dos ateos que no han sido socializados en ninguna religión. Podemos ver, en estos relatos, la diferencia del ateísmo en los niveles socioeconómicos medios y altos y los bajos.

“No estoy para nada de acuerdo con lo que predica el cristianismo. Yo creo que hay un antes y un después de leer a Nietzsche, “El Anticristo”, básicamente. Ahí fue pila de claridad sobre el cristianismo”. Matías, ateo, A

“Un día dije: “No le encuentro sentido”. No veía nada y... No sé, yo para mí, y pasaban cosas que para mí decía: ‘¿Dónde está Dios?’ Porque mi abuela se me fue con 12 años y me dejó ahí, porque yo vivía con mi abuela, entonces, nada”. Marcia, atea, B.

Resulta difícil hacer afirmaciones generales sobre los ateos entrevistados porque los cortes de clase han derivado en historias muy distintas sobre la no creencia en Dios. Sí podemos encontrar como punto en común que el ateísmo se expresa principalmente como oposición al catolicismo. Se mencionan otras creencias,

pero nuevamente el principal punto de comparación o referencia es la religión católica, lo cual tiene sentido dado que es la más cercana culturalmente a toda la población.

En cuanto a las búsquedas, podemos decir que una parte de los ateos de nivel socioeconómico medio alto han buscado o se han manifestado respecto de un posible sentido de trascendencia o de algo más allá, pero en un punto más cercano al de los creyentes sin iglesia; hablaron en ocasiones en términos de energías, universo e incluso naturaleza. A pesar de las posiciones muchas veces radicales en contra de la religión y las creencias, algunos han hecho declaraciones en las que ven en sí mismos la posibilidad de creer en algo más allá, aunque bajo otras condiciones.

“Me hubiera gustado más haber crecido en alguna tribu africana y tener otro tipo de tradiciones. Capaz que adorar a otro tipo de dios, a un dios más natural y no hecho a la semejanza del hombre. No es un dios con nombre, no es algo que puedas materializarlo sino que está en todos lados y en todas las cosas”. Matías, ateo, A.

Por otro lado, los ateos de nivel socioeconómico bajo han tenido más contactos esporádicos a lo largo de su vida con instituciones religiosas. Al igual que para el caso de los católicos y los evangélicos, los ateos de contextos menos favorecidos también se valen de ciertos recursos ofrecidos por las iglesias y templos barriales, nuevamente, sin que esto les implique una adhesión o un interés en las prácticas o creencias de estas instituciones.

Como modo de resumen, podemos decir que el perfil de los ateos uruguayos es muy variable según las condiciones de vida, pero aún así es un ateísmo que marca más distancia hacia las instituciones que cualquier otro grupo mencionado en este trabajo, especialmente hacia la iglesia católica, la religión católica en general. También es claro que la relación individuo institución no es una referencia del presente sino, en algunos casos, del pasado. Se encuentra por un lado a quienes tienen un pasado con algún grado de vinculación con alguna institución religiosa y quienes nunca la han tenido y lo religioso suena a ajenidad. En ambos casos hay críticas a las instituciones religiosas de mayor o menor grado y con énfasis diferentes; en otros casos solo la afirmación de que dejó de ser significativo en sus vidas.

LOS ADHERENTES A CULTOS AFROAMERICANOS

Otro de los aspectos de la pluralización del campo religioso, como señalan Mallimaci y Giménez Béliveau (2007) es la nueva mirada social hacia las

creencias religiosas de grupos social, cultural y económicamente subordinados: los indígenas y los negros. El candomblé en Brasil y también en Uruguay, la umbanda en Brasil y en la Argentina, las creencias de mapuches, aymaras, guaraníes y coyas, se han vuelto, con ritmos diferentes, opciones plausibles, ocupando un espacio dentro del campo religioso del Cono Sur. Es por ello que para este estudio, nos pareció interesante entrevistar también parte de esta pluralidad por medio de los cultos afro, los cuales tienen una importante presencia social en el Uruguay.

Cabe señalar que, para este grupo, la institución religiosa⁵ aparece configurada de forma distinta a las demás afiliaciones religiosas por sus propios creyentes. A diferencia de lo que ocurre en el caso de los católicos, por ejemplo, es casi nula la referencia a la institución religiosa como idea abstracta: en todas las entrevistas, aluden a estos cultos por medio de una serie de creencias y prácticas, individuales y colectivas, pero que se ven reflejadas en el plano de lo vivencial y, sobre todo, de lo vivencial-trascendental.

Lo institucional se enmarca dentro del templo al que el creyente pertenece, asociado a su comunidad, en la cual se generan diferentes lazos a partir de prácticas que hacen que la interpretación de la institución religiosa se vea permanentemente atravesada por la experiencia espiritual-trascendental. Asimismo, la figura del líder, *maes* o *paes*, como referentes en todo momento durante la práctica religiosa y sus respectivos espacios de trascendencia dentro de esa comunidad, aparece como central en el proceso de conformación de esa institucionalidad.

En este marco, el sujeto se pone en el centro de la institución en el sentido de que la define como canal mediante el cual se ve habilitado hacia su desarrollo espiritual y trascendental personal. Es clave el papel que juegan las entidades espirituales como motivación para sentirse parte y participar:

“Claro, después pasó el tiempo y empecé a recibir también mensajes de las entidades espirituales, y ta, como que realmente empecé a sentir yo la necesidad de vivenciarlo y querer participar activamente, y no sólo ir como un invitado. Porque sentí que ese era mi lugar y esa era mi casa y mi religión, y ta, empecé a participar”.
Maylén, adherente a cultos afro, A.

La relación entre creyente e institución religiosa es muy estrecha en todos los casos porque, justamente, esa institucionalidad se ve definida por la práctica y

⁵ Definida para este caso como el terreiro o centro de culto al que están vinculados.

los espacios de trascendencia que el propio creyente lleva a cabo en el marco de esa comunidad. La mayoría de los entrevistados tuvieron una socialización católica y manifiestan que su acercamiento a los cultos afroamericanos tuvo que ver con experiencias de lo trascendente.

La relación con la institución entre los diferentes creyentes se plantea de manera heterogénea, algunos entrevistados resaltan esto y lo ven como el resultado del grado de autonomía con el que funciona cada templo en la forma en la que lleva a cabo las prácticas, así como en el relacionamiento entre sus miembros, etc. Sin embargo, existen varias características en común, que tienen que ver con el alto nivel de compromiso que todos los entrevistados manifiestan en relación con su templo. Todos los participantes tienen incorporada en su rutina la asistencia al templo y la mayoría lo hacen con una frecuencia semanal e incluso diaria: si bien las prácticas trascendentales de conexión con las entidades son las más frecuentes, el templo funciona también como espacio de celebración de la comunidad, así como de prácticas de voluntariado, etc.

Es importante señalar que los participantes en cultos afroamericanos no se refieren significativamente a mandatos religiosos; surge el tema cuando se les pregunta si tienen algún tipo de obligación o si hay algo que dejan de hacer por sus creencias. En estos casos, manifiestan cierto tipo de rituales o determinadas normas u obligaciones que deben seguir para participar de los espacios religiosos, pero les restan importancia como tal. Es decir, más que como una obligación, los expresan como pasos a seguir y no parece implicar ningún sacrificio personal (vestir determinadas prendas, limpiezas, etc.). No lo toman como algo coercitivo, sino por el contrario lo relatan como un momento más para ver reforzada su fe: “Son las energías que uno da para empezar, bueno, la persona que entra acá, a partir de ahí ya empieza a notar y va evolucionando en ciertas cosas.” Raúl, adherente a cultos afro, B.

La relación entre quienes tienen religiosidad afroamericana y los líderes religiosos es homogénea en cuanto a la importancia que los propios creyentes les asignan. Todos manifiestan lo central que es su relación con la *mae* o el *pae* pero a su vez esto aparece en los relatos de manera distinta.

En primer lugar, son estos líderes los que les transmiten la “doctrina”: teniendo en cuenta que para los cultos afroamericanos no hay nada escrito que establezca las bases de sus creencias, sino que se trata de conocimiento transmitido oralmente por medio de *paes*, *maes* y entidades; la importancia que estos tienen en la relación con la institución religiosa es muy grande:

“En la religión que nosotros practicamos no hay libros ni nada. No hay una biblia. Se va transmitiendo por tradición y la aprendo de mi guía espiritual que es mi *Mae*.” Graciela, adherente a cultos afro, A.

Asimismo, tanto o más importante que lo anterior, dado el papel central que juega lo trascendental en los cultos afroamericanos, es el rol fundamental que tienen los líderes (*maes*, *paes* e incluso los *mediums* en un comienzo) en la relación que el individuo establece con las entidades. En varios casos, los relatos dan cuenta de cómo los líderes los guiaron, y los siguen guiando, en su búsqueda de conexión con las diferentes entidades.

En una religión en la cual la autonomía en el nivel de cada templo es tan grande, el rol que juegan los líderes, las jerarquías de cada templo, es muy importante, ya que son los que de cierta forma sientan las bases y también marcan los límites de las prácticas religiosas. La referencia a los líderes y la asociación de estos a ideas o emociones positivas es constante.

El creyente, sobre todo al comienzo de su trayecto religioso, casi siempre se ve acompañado y respaldado por estas figuras como hijo de religión que es y en los casos en que no exista esa buena relación, en las que hubo una valoración negativa hacia el *pae* o la *mae*, se cambia de templo. A partir de los relatos parece ser que la institucionalidad religiosa pasa por la relación con los *maes* y las *paes*; si eso no funciona el individuo siente la necesidad de alejarse de ese templo porque la forma en que se lleva a cabo la religión allí no le permite desarrollarse como creyente.

La autonomía es uno de los ejes centrales de los cultos afroamericanos cuando se refieren a su práctica y creencias religiosas. Tal como lo mencionamos anteriormente, ellos como creyentes se ponen a sí mismos en el centro y describen cómo las diferentes prácticas son funcionales a sus necesidades como individuos y no al revés; el camino lo va construyendo cada uno con sus entidades, orishas, etc.

Esa referencia al desarrollo personal acompañado de las entidades que, si bien no derivaría de una autonomía total, ya que muchas veces depende de *maes* o *paes* que indican en cierta medida el camino a seguir, da cuenta de importante grado de agencia de la que disponen para que surja desde su interior.

“Pasa que, cada uno...y esto ya es personal...cada uno tiene una conexión importante y especial con su santo, con sus Ochús, con sus Caboclos. O sea, ya es algo habitual. Yo tengo un problema que no se cómo resolver y...yo no le voy a preguntar a nadie, yo le pregunto para mí, a mis entidades...que para eso están desarrollando conmigo

hace tantos años. La verdad que siempre la respuesta aparece”. Zulma, adherente a cultos afro, A.

Lo mismo sucede cuando se les pregunta por la toma de decisiones importantes: los entrevistados hablan de las herramientas que les brinda tanto su comunidad religiosa como sus entidades pero están convencidos de que la decisión en última instancia es de ellos.

Otro aspecto interesante resultante de las entrevistas es lo habitual en los cultos afroamericanos de contar con espacios intra e interreligiosos; manifiestan la libertad que sienten para concurrir a otros espacios, realizar prácticas o asistir a templos de otras religiones.

Como principales conclusiones de esta sección, podemos decir que para los adherentes a religiones afro, el vínculo con lo institucional aparece mediado por los líderes religiosos y las mismas entidades, por medio de prácticas con un claro objetivo de trascendencia. Es como consecuencia de este encuentro de tipo espiritual-trascendental que los creyentes sienten que en sus respectivos templos encontraron su lugar. La autonomía se conjuga en este esquema como un elemento central, pero con la particularidad de ser una especie de autonomía institucionalizada. El creyente no se presenta como autónomo más allá de su institución, sino que lo hace en su mismo marco. La propia institucionalidad lo avala y esto se ve respaldado en parte por la diversidad interna de las propias religiones afroamericanas y la independencia que tienen entre sí los diferentes templos. El creyente tiene presente que las formas de practicar y “hacer religión” son muchas y eso le otorga la autonomía para elegir su propio camino.

CONCLUSIONES

A partir de la perspectiva adoptada en la investigación, de centrar la mirada en la forma en que las personas construyen sus definiciones vitales en relación con la trascendencia, este trabajo se ha enfocado en la relación entre las decisiones, el derrotero personal y su vinculación con las instituciones religiosas. Distintos tipos de definición, creyente o no creyente, implican variadas formas de procesar la relación con las instituciones, ya sea dentro del catolicismo, el evangelismo, los creyentes sin afiliación, los ateos o los cultos afroamericanos.

Sin embargo, existen aspectos comunes a todas las personas entrevistadas: el gran nivel de agencia que tienen sobre todos los aspectos que hacen a su vida cotidiana sobresale en gran parte de sus relatos. Nadie afirma verse obligado por mandatos a realizar su vida de determinada manera, o al menos nadie está

dispuesto a asumirlo en el contexto de esta entrevista. Incluso en los casos de personas muy cercanas a los espacios institucionales, sus prácticas, valores, mandatos, etc. son relatados por los individuos como aspectos en armonía con los caminos que ellos mismos eligieron. En la misma dirección y como señala Carozzi, podemos ver que el sesgo autonómico en el discurso se advierte por ejemplo, en la negativa a admitir la influencia de maestros o líderes en la propia práctica o en el propio pensamiento. Por ello, el aprendizaje de la disciplina o la aceptación de una creencia son expuestos generalmente como resultado de una búsqueda internamente dirigida, en la que la propia intuición es la que señala qué es lo útil y qué debe desecharse. (Carozzi, 1999)

Esta “autonomía” de los individuos frente a las instituciones religiosas, parece ser el epítome de la modernidad en su etapa actual, en cuanto el ser humano esperado por ella es aquel que tiene que dar cuenta por sí y ante sí mismo y los demás de la capacidad de toma de decisión individual frente a las propuestas de todo tipo y nivel a las que se ve sometido. En esta lógica hay quienes ven la elevación de la “autonomía” al grado de religión en el fenómeno llamado Nueva Era (Carozzi, 1999).

En cuanto a la relación entre las instituciones religiosas y los individuos, cuestión que nos mueve en este trabajo, podemos decir que las instituciones religiosas parecen vincularse mejor con los creyentes cuando dan cuenta de la importancia de este grado de autonomía que los sujetos demandan. En este caso, el rol de los líderes religiosos (particularmente aquellos que ocupan ese rol a una escala local) aparecen como piezas importantes cuando se coteja el vínculo entre los creyentes y la institución. Si estos líderes representan aquello que el sujeto no comparte desde su perspectiva personal, parece probable que se aleje de las instituciones religiosas. Por el contrario, cuando el creyente entra en sintonía con sus referentes dentro de las instituciones y estos lo acompañan en su proceso personal de vivencia espiritual, en un ámbito más horizontal, la distancia con lo institucional se acorta.

En cualquier caso, la reivindicación de la autonomía personal en relación con las expresiones y búsquedas religiosas emerge con claridad en la presente investigación ya sea dentro de las instituciones religiosas o fuera de ellas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, L.E. (1999) “Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa”. En Delgado, J.M. y Gutierrez J.,(coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación social*, Madrid: Síntesis, 225-284.
- Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Biblioteca Nacional - Universidad Nacional General Sarmiento.
- Ammerman, N. (2003) “Religious Identities and Religious Institutions”. En Dillon, M. (ed) et.al. *Handbook of the Sociology of Religion*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Ammerman, N. (2007). “Introduction: Observing Religious Modern Lives”. En Ammerman, N. (ed) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 3-18.
- Ammerman, N. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Baggini, J. (2003). *Atheism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press
- Beck, U. (2001). “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política”. En Giddens, A. y 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*. Boston: De Gruyter.
- Caetano, G. (2013). *El Uruguay laico. Matrices y revisiones*. Montevideo: Taurus.
- Caetano, G. y Geymonat, R. (1997). *La secularización uruguaya (1859- 1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo: Taurus.
- Caplovitz, D. y Sherrow, F. (1977). *The religious drop-outs: apostasy among college graduates*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Carozzi, M. (1999). La autonomía como religión: la Nueva Era. *Alteridades* 9 (18). Recuperado de: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/439/438>
- Casebolt, J. y Niekro, T. (2005). Some UUs are More U Than U: Theological Self-Descriptions Chosen by Unitarian Universalists. *Review of Religious Research* 46: 235-42
- Da Costa, N. (2011). El fenómeno de la laicidad como elemento identitario El caso uruguayo. *Civitas* 11 (2), 207-220. Recuperado de: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9645>
- Da Costa, N. (2006). “La laicidad uruguaya. De la formulación de principios del siglo XX a las realidades del siglo XXI” en Da Costa, N. (org), *Laicidad en América Latina y*

- Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo: CLAEH.
- Da Costa, N. (2006). *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH.
- Da Costa, N. (2003). *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI*. Montevideo: ClaeH/Unesco.
- Davie, G. (1990). Believing without Belonging: Is this the future of Religion in Britain? *Social Compass* 37 (4), 455-469.
- Davie, G. (1996). “Croire sans appartenir: le cas britannique”. En Davie, G. y Hervieu-Leger, D. (orgs.) *Identités religieuses en Europa*. Paris: La Decouverte.
- De La Torre, R. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas* 12 (3), 506-521. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/742/74225010005.pdf>
- Giménez Béliveau, V. (2013). En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico. *Corpus* 3 (2). Recuperado de: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/585>
- Glendinning, T. y Bruce, S. (2006). New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality? *The British Journal of Sociology* 57 (16).
- Guigou, N. (2000). *La Nación Laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Montevideo: La gotera.
- Hammond, P. (1988). Religion and the Persistence of Identity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27: 1–11.
- Hunter, J. (1983). *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Llambí, C. y Piñeyro, C. (2012). Informe del Índice de Nivel Socioeconómico de Cámara de Empresas de Investigación Social y de Mercado del Uruguay (CEISMU). Centro de Investigaciones Económicas (CINVE).
- Mallimaci, F. (1999). A situação religiosa na argentina urbana do fim do milênio. En: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto Steil (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes
- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2007). Creencias e increencias en el Cono sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología* (9). Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/269/26950904.pdf>
- Martí, G (2015). Religious Reflexivity: The effect of Continual Novelty and Diversity on Individual Religiosity. *Sociology of Religion* 76(1): 1-13.

- McGuire, M. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica
- Pereira Arena, V. y Brusoni, C. (2017) Individuos, instituciones y espacios de fe. El caso de los católicos en Uruguay. *Visioni Latinoamericane* IX (17). Recuperado de: <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/18472>
- Pérez Zafrilla, P. (2011). Ética de los Creyentes. *Veritas*, 24.
- PewResearch Center (2014). Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica. Recuperado de: <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- Poulat, E. (1977). *Eglise contre bourgeoisie*. Paris: Casterman.
- Regnerus, M. y Uecker, J. (2007). *How Corrosive is College to Religious Faith and Practices?* New York: Social Science Research Council.
- Religioni e Società (2007). *Religioni in Europa Occidentale e America Latina. Cattolicesimo, cattolicesimi e pluralismo religioso*. Firenze University Press.
- Roof, W. (1993) *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper Collins.
- Semán, P (2001). Cosmológica, holística y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* 3(3): 45-74.
- Silver, C. et. al. (2014). The six types of non belief: a qualitative and quantitative study of type and narrative. *Mental Health, Religion & Culture* 17 (10), 990-1001
- Smith, C. (2014). *Young Catholic America: Emerging Adults In, Out of, and Gone from the Church*. New York: Oxford University Press.
- Suárez, A. (2015). *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Biblos.