

Modernidad y religiosidad en América Latina

Gustavo Morello, SJ

Assistant Professor
Boston College
E-mail: morellog@bc.edu

Recibido: 31 de agosto de 2017
Aceptado: 25 de septiembre de 2017

RESUMEN: Este trabajo recoge los resultados de una investigación sobre la religiosidad vivida en América Latina. Después de discutir las teorías dominantes sobre religión en el campo de las ciencias sociales y mostrar sus limitaciones para aprehender el fenómeno religioso en Latinoamérica, el trabajo presenta y analiza la religiosidad practicada, recibida y creída, como elementos que conforman la religiosidad vivida latinoamericana. El artículo se basa en una investigación empírica cualitativa realizada durante dos años en Argentina, Perú y Uruguay, en el que se entrevistaron a 240 personas.

PALABRAS CLAVE: Secularización, catolicismo, pentecostalismo, ateísmo, desafiliados, pluralismo religioso, autonomía.

1. Introducción

Entre las distintas maneras que hay de estudiar lo religioso, la sociología se enfoca en la influencia de las religiones en la vida en común y en cómo las transformaciones en la vida social afectan la religiosidad de las personas. Aquí presento una mirada sociológica de la situación religiosa en América Latina. ¿Cómo afecta la modernidad a la religiosidad de los Latinoamericanos? Por Modernidad, en las Ciencias Sociales, solemos entender: 1. La separación

y especialización de las “esferas de valor”, esto es, la definición de un ámbito específico para la economía, otro para la política, la ciencia, la religión, etc., cada uno con sus propias racionalidades, reglas y autoridades; 2. Las dinámicas del capitalismo económico (industrialización, urbanización, globalización), y 3. El crecimiento en la conciencia social de las ideas de derechos humanos, civiles, políticos y sociales.

Estos tres aspectos de la Modernidad llegan a diferentes contextos

con distintos énfasis y a través de distintos agentes. En muchos casos, como fuerza cultural hegemónica impuesta por la fuerza, militar o económica, que menosprecia a las culturas receptoras por “atrasadas” y “pre-modernas”. En todo caso, muchas características de la Modernidad están presentes en Latinoamérica y tendemos a hablar de ella como “híbrida”, “barroca”, “incompleta”, “forzada”, etc., como un modo de enfatizar la modernización y las diferencias entre América Latina y Europa o los Estados Unidos¹.

Un problema para entender la Modernidad latinoamericana y sus particularidades es que las herramientas conceptuales que utilizamos fueron diseñadas para entender las transformaciones que la misma provocó en la religiosidad europea. Algunos investigadores, por ejemplo, piensan que los sujetos practican una religión, claramente distinta al resto de las religiones. O consideran que el buen creyente es quien cree y

practica lo que aquella institución predica y prescribe. La idea de una membresía exclusiva medida como participación en el servicio semanal, se basa en un estilo religioso propio del Atlántico Norte, que se aplicó acríticamente al resto del mundo. Estos conceptos no permiten aprehender la religiosidad cotidiana de los latinoamericanos. El catolicismo predicado por la Iglesia católica, por ejemplo, no ha sido necesariamente el catolicismo practicado en América Latina. Así, el devoto guadalupano, que durante todo el año prepara su peregrinación al santuario, queda fuera de las categorías sociológicas de “practicante” y “buen creyente”.

2. Estudiar la religiosidad vivida

Los estudios sobre la religión de los latinoamericanos se han ocupado de recuperar la historia general explorar casos nacionales, indagar lo que las instituciones hicieron en ciertas circunstancias históricas y medir la religiosidad de la población a través de encuestas². Pero

¹ D. RIBEIRO, *El dilema de América Latina: estructuras del poder y fuerzas insurgentes*, Siglo Veintiuno, México 1971. Sin embargo, para muchos pensadores latinoamericanos lo sustantivo sigue siendo la Modernidad. “Híbrida” o “barroca” son adjetivos. Cf. B. ECHEVERRÍA, *La Modernidad de lo Barroco*, Era, México 2000; N. GARCÍA CANCLINI, *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*, Paidós, Buenos Aires 2001.

² Cf. J. LYNCH, *Dios en el Nuevo Mundo: Una historia religiosa de América Latina*, Crítica, Buenos Aires 2012; G. MORELLO, *Dónde estaba Dios. Católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setentas*, Ediciones B, Buenos Aires 2014; C. ROMERO (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú*.

no sabemos mucho sobre cómo los latinoamericanos de a pie practican la religión (esa práctica personalizada es lo que llamamos “religiosidad”). Esta pregunta por el “cómo” es propia de los estudios cualitativos; y no hay muchos trabajos que la respondan. Para llenar este vacío, un grupo de once investigadores de cuatro universidades (Boston College, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Católica de Córdoba y Universidad Católica del Uruguay) financiados por la John Templeton Foundation realizamos entre 2015 y 2018 un estudio sobre la religión tal como la practican los latinoamericanos en su cotidianidad. El estudio puso el énfasis más en el modo que en el cuánto se cree (que es el enfoque de las metodologías cuantitativas).

En esta investigación, rescatamos los aspectos de las creencias y las prácticas que los creyentes concretos consideran importantes en sus vidas. Tratamos de hacer visible los aspectos propios de la religiosidad latinoamericana que no siempre han quedado en

evidencia cuando aplicamos las tradicionales categorías científicas establecidas por la teoría de la secularización (público/privado, sagrado/profano, material/espiritual, razón/emoción). La religiosidad vivida por los sujetos es desprolija, multifacética, ecléctica y se expresa en prácticas diversas en donde los creyentes involucran cuerpos y emociones. Muchas veces esas prácticas se originan en una tradición religiosa, pero son adaptadas, modificadas, recreadas y mezcladas por las personas³. Queríamos que el estudio fuese, además de cualitativo, comparativo. Por eso, seleccionamos tres ciudades sudamericanas (Lima, Córdoba y Montevideo) y en cada una de ellas entrevistamos a ochenta personas de diferentes clases sociales (dos grupos, altas/medias y bajas) y distintas orientaciones religiosas (católicos, evangélicos, otras creencias y no afiliados). En las entrevistas buscamos variedad de edades, sexos y situaciones vitales (solteros, en pareja, con y sin hijos). La selección de las personas entrevistadas fue intencional, esto significa que no fue proporcional a la sociedad estudiada. No nos dice

Miradas múltiples, CEP, Lima 2016. También: Latinbarometro (2014). En: <http://www.latinbarometro.org/latNews>Show.jsp> (consultado el 1 de diciembre de 2014); PEW RESEARCH CENTER, *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*, Pew Research Center, Washington 2014.

³ Cf. M. MCGUIRE, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, New York 2008; N. AMMERMAN, *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, Oxford University Press, New York 2014.

cuánta gente de la población hace esto o aquello (que es lo propio de los estudios cuantitativos), pero sí nos muestra cómo se practica en esa sociedad. No se describe el cuadro, pero nos va a decir cuál es la paleta de colores que están presentes en la pintura.

Realizamos dos entrevistas con cada uno de los entrevistados. El primer encuentro ofreció una mirada general de las rutinas cotidianas y la presencia o no de prácticas religiosas, su itinerario de fe, las decisiones tomadas en la vida, las relaciones con otras personas, lo que sucede en el trabajo, el tiempo libre y sobre sus actividades sociales o políticas. En la segunda reunión, se les pidió que hablaran de un objeto (o fotografía del mismo) que fuese significativo para sus vidas. Lo que buscábamos era profundizar la conversación sobre los significados y las emociones a través de la historia de esos lugares y objetos.

Llamó la atención desde el comienzo del proceso la actitud de los entrevistados. Las personas contactadas se mostraron deseosas de hablar. En muchos casos, la impresión fue que las personas hubiesen accedido a una tercera entrevista con gusto⁴. Las entrevistas se

realizaron en aulas universitarias, oficinas, edificios religiosos, bares, mercados, casas, autos y plazas. Durante los encuentros, las personas conversaron libremente con los entrevistadores acerca de sus creencias. Un espacio de reflexión e introspección inusual en la vida cotidiana. Muchos mencionaron que no suelen hablar de sus inquietudes religiosas con sus familias o amigos. Tampoco con los ministros religiosos. Querían conversaciones sobre su religiosidad, y la entrevista fue una forma de legitimar sus prácticas y creencias frente a otra persona.

Muchos se emocionaron. Otros tantos, agradecieron esa oportunidad. Agradecían el poder hablar sobre sus emociones, sus búsquedas y sus dudas. El proceso de contar su historia les servía para reflexionar sobre sus vidas, buscando dar coherencia a diferentes experiencias; unir narrativamente lo que parecía roto o desconectado. A veces los sujetos ajustaron su orientación religiosa a lo largo de la entrevista. "Más que católica (o cualquier otra creencia) me considero...". Tanto fue así que una decisión meto-

⁴ Esta información contrasta con lo sucedido a colegas en el País Vasco. Al poco de comenzar a trabajar, un equipo

de investigadores de la Universidad de Deusto replicó la investigación en Bilbao, y tuvieron serios problemas para entrevistar personas de entre 35-55 años. Las personas no querían hablar con investigadores de sus prácticas religiosas.

dológica que tomamos fue la de registrar orientación declarada al comienzo de la entrevista.

De esto, interpretamos que existía una carencia, aun dentro de las iglesias, de un espacio para comunicar libremente cómo viven lo religioso. Un ámbito en el que las personas puedan contar, en sus propios términos, lo que les pasa. Las personas hablaron con comodidad de sus dudas, un hecho que presenta problemas a las metodologías que enfatizan lo que las personas 'creen' u otros aspectos intelectuales de la religiosidad (la conformidad o no con lo que las instituciones enseñan, por ejemplo). Las personas concretas están en camino, en un ámbito religioso, pero no necesariamente han alcanzado un destino de claridad dogmática. Ser creyente implica un *work in progress*.

Los objetos traídos fueron muy variados. Desde cosas esperables, como imágenes y biblias, hasta cordones umbilicales, plantas y computadoras. Esto nos permite especular que la distinción entre espacios, objetos y personas sagradas o profanas no tiene límites tan estrictos en la vida cotidiana de las mujeres y varones latinoamericanos.

3. El impacto de la Modernidad: pluralismo y autonomía

Casi todos los entrevistados, en las tres ciudades, han tenido contacto con el "otro" religioso, ya sea el católico, pentecostal, no afiliado o perteneciente a otra confesión. La experiencia del pluralismo social ha afectado a la vida comunitaria y familiar de muchos entrevistados. Si bien en muchos casos ese contacto ha despertado interés en conocer sobre las otras creencias, informarse, conversar en profundidad, visitar otros lugares sagrados e incluso participar en otras celebraciones; para la mayoría la forma de manejar la diversidad ha sido la de "no hablar" sobre la religión. Sobre todo, cuando la pluralidad se presenta en el mundo íntimo de la familia y de los amigos más cercanos.

Vimos también la experiencia de la pluralidad en la propia trayectoria del sujeto. Muchos han pasado por diversas etapas, de la no afiliación a la práctica activa, de la confesión a la desafiliación, del catolicismo al pentecostalismo, del mormonismo al catolicismo, del budismo a las nuevas espiritualidades, de prácticas *New Age* al judaísmo y al ateísmo. Otros mencionaron la pluralidad dentro de la propia tradición, narrando las migraciones en términos de "conversión" religiosa: "An-

tes practicaba una forma de ser pentecostal/judío/católica que me hacía mal. Ahora practico una forma de ser pentecostal/judía/católico que me hace bien". El caso es que, ante el pluralismo de la sociedad y de la propia experiencia, los entrevistados encuentran una variedad de fuentes de sentido para interpretar lo que les sucede en la vida cotidiana. Esto marca una transformación importantísima ya que hasta finales de los años cincuenta la oferta, prácticamente excluyente, venía del catolicismo.

Otro punto en común observado tiene que ver con la autonomía religiosa de las personas. El sujeto es su propia autoridad religiosa. Cada uno decide, en función de sus propias circunstancias y experiencias vitales, qué prácticas y qué explicaciones son las que dan sentido a su vida cotidiana. No es la arbitrariedad de hacer lo que se les ocurra; los sujetos articulan explicaciones, dan razones, expresan de diferentes modos el sentido de sus acciones y convicciones religiosas. La percepción de los entrevistados es que, al ser la vida contemporánea tan compleja, no es fácil para alguien de fuera dar una respuesta a una situación concreta. La autonomía del sujeto se pone de manifiesto a la hora de la toma de decisiones. Las investigaciones indagaron sobre una última de-

cisión importante tomada por la persona entrevistada y con quién la había consultado. Queríamos conocer más sobre el proceso seguido, cómo definían lo que estaba bien o mal respecto del asunto en cuestión. Si bien muchas entrevistas mencionan a miembros de la familia inmediata (parejas, padres), y amigos cercanos, la mayoría dice que tomó la decisión por su cuenta, en función de su conciencia personal. Algunos indicaron que su criterio fue "no dañar a otros", pero fue una minoría de relatos. La mayoría decide en soledad en función de convicciones derivadas de experiencias personales ("lo que me pasó antes") que de principios religiosos o éticos explícitos.

Esto no significa que los sujetos no se relacionan con tradiciones y organizaciones religiosas. Por eso preferimos hablar de "autonomía" y no de "independencia". Las instituciones y comunidades de fe tienen un rol en generar, circular, aprobar y rechazar símbolos, prácticas y creencias. Sin embargo, una vez establecidas, son los sujetos los que deciden qué hacer con ellas. Las personas toman, cambian, producen símbolos y significados religiosos. El criterio de selección, adopción y adaptación es que esa práctica les ayude a conectar con la divinidad.

4. La religiosidad recibida

Así como las fuentes de sentido se diversificaron, así también los medios de acceder a esas fuentes han cambiado. El círculo familiar sigue siendo primordial en la transmisión, tanto para continuar como para romper con la tradición religiosa. A las figuras parentales se les agregan los abuelos. Mientras que, en el caso de los padres, los entrevistados mencionan a ambos, madres y padres; la figura de la abuela mujer es casi excluyente con respecto al abuelo varón. Con la mujer plenamente incorporada al mundo laboral, el rol de las abuelas en el cuidado de los niños se ha hecho más relevante en América Latina. Madrinas, padrinos, tías y tíos, hermanos, amigos y parejas son mencionados ocasionalmente.

La comunidad religiosa sigue teniendo un rol en la transmisión de la creencia. Suele ser el primer lugar donde los sujetos creen y practican la religión por su propia decisión. Un lugar de interacción con pares que, en muchos casos, marca la vida. Para muchos entrevistados este es el ámbito de experiencia de lo religioso, un espacio privilegiado más cercano, más humanizado, que la institución. Algunos de los objetos traídos para las entrevistas tienen que ver con fotos de los grupos u otro tipo de recuerdos de una po-

sitiva experiencia de la comunidad religiosa. Para otros, la mala experiencia en grupos religiosos ha sido causa de ruptura. Si bien se menciona en algunos casos de abandono una experiencia negativa de la divinidad (el “silencio de dios”), en la mayoría de las historias, las razones del distanciamiento religioso se vinculan con una mala experiencia con alguien en concreto. Vimos esta situación en católicos, pentecostales, y también en ateos, en donde la afiliación a la agrupación política o social hace las veces de comunidad de pertenencia.

Finalmente, un tercer medio de transmisión de la tradición es el mundo digital. Los sujetos recurren a la web y las redes sociales buscando información para su crecimiento personal; aplicaciones para rezar o leer la biblia, videollamadas para recibir asesoramiento espiritual. Hemos encontrado numerosas membresías digitales, sujetos que participan de las celebraciones transmitidas a través de la web y, cada tanto, se unen en persona luego de un viaje de cuatro horas.

5. La religiosidad practicada

El rango de prácticas religiosas por los entrevistados es notable. Muchas se relacionan con las tradicionales: cómo rezarle a la Vir-

gen entre los católicos, la lectura diaria del devocional entre los evangélicos o el *daimoku* de los budistas. Estas prácticas tienen lugar en ámbitos no religiosos como la calle, el viaje al lugar de trabajo, la ducha, el cuarto, o la oficina; desdibujando la clásica distinción entre público y privado; o entre secular y religioso.

Varias entrevistas mencionan la asistencia a las celebraciones culturales comunitarias (en general con una frecuencia mensual, no tanto semanal) y la ayuda solidaria a otros a través de grupos (no necesariamente confesionales) como una práctica religiosa. Mientras algunos entrevistados incluyen las terapias alternativas (constelaciones familiares, *reiki*, etc.) como prácticas religiosas; otros mencionaron la terapia psicológica o el ejercicio físico como parte de sus rutinas espirituales. El contacto con la naturaleza es aludido en varias entrevistas; ello se entiende tanto desde una caminata por las montañas, o la orilla del mar, hasta regar las plantas o mirar el cielo con un telescopio desde el balcón de un departamento en el centro de la ciudad. Una católica cordobesa de clase baja está desilusionada con el Papa porque ella entiende que Francisco criticó injustamente a los proteccionistas de animales. El cariño y la dedicación a sus mascotas la conecta con dios más que la figura papal: “Los ani-

males, digo yo, ¿no son también mi prójimo?”.

Entre las prácticas religiosas más extendidas, entre personas de diferentes clases sociales, religiones, sexo y edad, está la de escuchar o componer música. Principalmente, música profana que se interpreta religiosamente, sea porque las letras seculares son escuchadas religiosamente, sea por el uso de la música como herramienta para construir un ámbito de privacidad y de silencio. Una suerte de estado liminal al encuentro con la trascendencia en el caso de los creyentes, o un ámbito espiritual en sí mismo para los no creyentes. Una experiencia que se hace más intensa y profunda cuando los sujetos entrevistados ejecutan la música (cantan o tocan algún instrumento) más que solo escucharla.

6. La religiosidad creída

Si las sociedades del Atlántico Norte funcionan dentro de un marco inmanente, como si dios no existiera; esto no se puede afirmar de los pueblos en el sur de América Latina. Nuestros entrevistados manifiestan que su cotidianeidad ocurre en un marco trascendente. No hay un mundo empírico y otro supra empírico. Hay un solo mundo. Una sola historia humana. Todo puede ser signo de lo divino, y la conexión con esa rea-

lidad puede ocurrir en cualquier espacio y tiempo. El contacto con realidades de poderes supra humanos (divinidad, seres significativos, personas muertas) ocurre todo el tiempo y en cualquier lugar. La experiencia del más allá atraviesa clases sociales, ciudades, confesiones, sexos y edades, y es un punto en común en las tres ciudades.

Paradójicamente, para la mayoría, la vida después de la muerte no es un tema o un asunto clave ni en sus convicciones ni en sus prácticas cotidianas. En general creen en la vida eterna, pero no les interesa o no está en la agenda. Esto tiene consecuencias para las confesiones religiosas seguramente; pero también para la sociología de la religión. Algunas escuelas sociológicas, inspiradas en la *rational choice*, se basan en que las religiones venden vida eterna. Si el principal producto que las religiones ofrecen es la salvación, al menos nuestros entrevistados (recordemos que no son una muestra representativa de toda la sociedad) no parecen interesados en ese producto.

Esta paradoja estaría indicando que la vida eterna no resulta un problema porque la divinidad está presente en todos los aspectos de la vida. Este mundo está habitado por lo divino y puede ser un signo de la divinidad. Muchos mencionan que se comunican con Dios

todo el tiempo y no lo hacen ni en momentos ni en lugares específicos. Lo opuesto también aparece en las entrevistas, la divinidad no necesariamente está presente en la práctica establecida por las religiones. Esto se vio tanto en las entrevistas como en los objetos significativos que las personas nos mostraron. Hay biblias, imágenes de santos, crucifijos, libros sagrados, estampas, rosarios, y "simpatías" (un objeto hecho de tela utilizado por los umbandistas uruguayos); pero también computadoras y mochilas, cordones umbilicales y pipas, fonógrafos y telescopios, anotadores y fotos, osos de peluche e imanes de heladeras. Una joven católica limeña conecta con Dios usando una pulsera de piedras de cuarzo hecha por un brujo de Piura.

Hay un ejemplo de creencias en lo que sucede después de la muerte que junta también muestras de pluralismo religioso y autonomía de los sujetos. Si bien la cantidad de creyentes hindúes y budistas en las tres ciudades es mínima, un número significativo de personas cree en la reencarnación. Y no es que confundan el término con "resurrección"; conocen muy bien la diferencia, pueden explicarla y saben que la tradición cristiana la rechaza, aunque para algunos católicos y pentecostales, forma parte de sus creencias.

7. El modelo del creyente

En las tres ciudades, los entrevistados de diferentes confesiones religiosas, tienden a considerar como creyente modelo a la persona que hace el bien a los demás en la vida cotidiana. Ni lo intelectual (en qué se cree) ni la asistencia al templo (la membresía) son características importantes del buen creyente latinoamericano; dos de las principales métricas usadas para aprehender lo religioso en Europa y en Estados Unidos. El principal barómetro de autenticidad o de compromiso de una persona son sus acciones en casa y en el trabajo.

Que la vida familiar sea un espacio religioso no llama la atención; aunque algunos detalles sí son novedosos, como la mencionada experiencia de la diversidad religiosa al interior familiar. Lo que es particularmente novedoso es la presencia de lo religioso en el lugar de trabajo. La economía es el ámbito secularizado por excelencia, donde la religión ha sido expulsada por una racionalidad autónoma. La religión no tiene nada que decir frente a las dinámicas independientes del mercado. En teoría. Porque en el caso de los entrevistados en Córdoba, Lima y Montevideo, de diferentes confesiones religiosas, ser un buen creyente está principalmente asociado a ser responsable con la tarea y respetuoso y solidario

con los co-trabajadores. El trabajo es un ámbito público, pero la religión no se queda en casa.

8. Los contrastes

Más allá de los puntos en común, también encontramos diferencias entre las poblaciones estudiadas. Mientras que para los entrevistados de Lima el rol de la comunidad religiosa es fuerte, este papel disminuye en Córdoba y Montevideo, sobre todo en las clases altas. En estas dos ciudades, la práctica es más individual. Aun cuando los entrevistados atienden celebraciones, en sus narrativas explican que lo hacen más como un momento de oración personal que de celebración común.

Las personas entrevistadas en Lima mencionan el término “pecado”; una noción que prácticamente no es usada por los entrevistados en otros lugares. En Montevideo y Córdoba aparece la terapia psicológica como práctica espiritual, algo que es poco mencionado en Lima. Los peruanos sí se refieren a membresía o hermandades, incluso los no católicos (“Soy masón y de San Judas”).

El ateísmo puro y duro es más prominente en Montevideo, en donde hay una tradición centenaria de laicismo impulsado desde

el estado⁵. A pesar de más de cien años de políticas públicas laicistas, que sin duda han marcado la identidad uruguaya, los investigadores tuvieron problemas para encontrar ateos (no confundir con “desafiliados”) de clase baja. El ateísmo uruguayo es ilustrado. Algo similar ocurrió en Córdoba, donde los ateos entrevistados eran universitarios de clase alta, científicistas muy críticos de sus correligionarios “desafiliados” practicantes de nuevas espiritualidades y terapias alternativas. En Lima, en cambio, empiezan a registrarse ateos posevangélicos; personas que, en su búsqueda religiosa, se cansaron. Son ateos por saturación religiosa. Un punto que los acerca a muchos no afiliados en Estados Unidos y tal vez a algunos ex católicos europeos.

La combinación de distintas tradiciones en una orientación religiosa es más frecuente entre católicos, no afiliados y umbandistas que entre los pentecostales, budistas y mormones. Estos últimos grupos tienden a ser más estrictos con sus creencias, pero no más dóciles a la autoridad religiosa. Tanto en Córdoba como en Lima, nos sorprendió la autonomía de los creyen-

tes pentecostales respecto a sus líderes religiosos. Los diferentes roles asignados a lo religioso en el espacio público latinoamericano, se manifiesta en la vida de los migrantes peruanos en Córdoba y Montevideo. En Uruguay se les hace más difícil organizarse como comunidad migrante, porque una tradición centenaria de laicismo les impide recrear en las calles montevidéanas la procesión del Señor del Milagro.

9. Conclusión y futuro

Las transformaciones de la modernidad latinoamericana en el nivel social y personal han afectado las tradiciones y organizaciones religiosas tanto como las formas en que las personas viven su religiosidad. De las muchas características de la Modernidad que interactúan con lo religioso en América Latina, aquí resaltamos dos aspectos: el pluralismo de las sociedades latinoamericanas y la creciente conciencia de la autonomía del sujeto.

La pregunta que nos planteamos al principio, cómo viven los latinoamericanos su religión, tiene respuestas condicionadas a los lugares y a las confesiones de las personas. No son lo mismo pentecostales que mormones, o católicos que no creyentes. Pero los católicos de una ciudad tienen a veces más

⁵ Cf. N. DACOSTA, “El fenómeno de la laicidad como elemento identitario: El caso uruguayo”, en *Civitas* 11 (2011), 207-220.

similitudes con sus compatriotas pentecostales, que con correligionarios de otras geografías. Las fuentes religiosas se han pluralizado, los latinoamericanos experimentan en sus vidas una diversidad que no conocían antes, pero que tampoco saben bien cómo manejar. El ámbito familiar y los grupos religiosos siguen siendo lugares importantes de transmisión de la fe, pero las redes sociales y los medios se han agregado a la hora de transmitir, modificar y recrear tradiciones religiosas.

Las prácticas son diversas y ocurren en todo lugar. No hay ni espacios ni tiempos específicos, la religión no está ceñida a un ámbito o a un espacio determinado. No hay objetos sagrados *per se*, sino que esa sacralidad es *ad hoc*: se crea en el uso que se hace del crucifijo, del brazaleté o del ordenador. Esta permeabilidad entre lo sagrado y lo profano nos hace pensar en que, para muchos de los entrevistados, no hay un mundo trascendente y otro inmanente, un más acá y un más allá. Hay una sola realidad que puede, o no, ser ámbito de encuentro con poderes supra humanos. Porque la eternidad se define aquí, el buen creyente es el que

hace el bien en esta vida concreta, en casa y en el trabajo.

Esta forma de vivir la religión entre las personas entrevistadas, plantea preguntas a futuro a la sociología y a las instituciones religiosas. Por ejemplo, que los sujetos gestionen el pluralismo religioso de la vida social silenciando el tema religioso ¿es una forma de aceptación o rechazo? ¿Es apertura al otro, tolerancia o indiferencia? O el hecho que el sujeto sea su propia autoridad religiosa en tensión con la institución, ¿tiene algún impacto en la vida política, en la relación entre una ciudadana con la autoridad? Finalmente, la idea del buen creyente como aquel que hace el bien a los demás es algo enseñado, en América Latina, por la tradición judeocristiana. La duda es la siguiente: ¿Qué sucederá con esa regla si las enseñanzas institucionales tienen un rol menor en la vida de las personas? ¿Qué va a pasar con esta “regla de oro” si el “yo” es la única autoridad? Preguntas que no siempre podemos contestar, pero que nos invitan a seguir investigando las múltiples formas en las que culturas y religiones interactúan. ■