

Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político

Fortunato Mallimaci*

Verónica Giménez Béliveau**

Reflexionar sobre las creencias y la increencia a principios del siglo XXI supone enfrentarse a terrenos móviles y cambiantes, y a configuraciones sociales que desafían los análisis académicos. En el Cono Sur de América se ha afianzado una religiosidad difusa, poco obediente de las directivas institucionales, casi auto-construida, y frecuentemente legitimada por especialistas eclesiásticos, que se inserta a su vez en un contexto de catolicismo cultural ampliamente difundido, en el que los símbolos católicos son reutilizados por diferentes actores sociales. Para abordar el tema de la increencia y de las creencias, comenzaremos por trazar una breve semblanza de las características de la modernidad en el Sur de América, y de los posibles significados del concepto “secularización” en esta parte del mundo. Luego, trabajaremos los rasgos predominantes del campo religioso, y las transformaciones del mismo en los últimos años, y finalmente abordaremos la siempre difícil articulación entre religión y política, para intentar acercarnos a la comprensión de las características de la religiosidad como emergente de compromisos sociales y políticos.

Algunas reflexiones históricas sobre la idea de secularización en el Cono Sur

La conquista europea de los territorios del Cono Sur durante el siglo XVI impuso un régimen de gobierno en el que los espacios religiosos y seculares estaban profundamente imbricados. El modelo de Cristiandad que organiza la ocupación de los “nuevos” territorios supone la construcción de una esfera en la que Iglesia y Estado se superponen en funciones y en simbología, al interior de la cual es difícil diferenciar las componentes estrictamente políticas de aquellas puramente religiosas del ejercicio del poder. El proceso independentista, aunque acarrea una situación de debilidad de las estructuras de la Iglesia, no cambia sustancialmente los fundamentos de las relaciones entre los poderes civil y eclesiástico. Es a partir de la consolidación de los Estados nacionales en el Cono Sur, entre fines del siglo XIX y principios

• Investigador del CONICET, Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Sociales, Doctor en Sociología (EHESS).

** Investigadora del CONICET, docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), Doctora en Sociología (UBA- EHESS).

del XX, cuando se afirma la separación entre las instancias política y religiosa en el plano institucional. Los estados nacionales se erigen construyendo la esfera de lo público en detrimento de otros espacios institucionales.

En la época se vive un aire de quiebre, de transición de un modelo de organización de la sociedad hacia otro: son los tiempos del auge de la utopía liberal, que piensa a las sociedades americanas en términos de progreso e industrialización, y que reserva a la religión un lugar marginal, confinándola a la vida privada de los individuos. Inspirados en este ideario, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX los países del cono sur dictan normas tendientes a recortar la regulación eclesiástica sobre la sociedad, y a colocar espacios sociales bajo la regulación estatal. Así, durante la Primera República (1889-1929) Brasil legisla la separación de la Iglesia y el Estado, a través de la extinción del Patronato; Argentina, si bien no produce una ruptura entre la Iglesia y el Estado, dicta las leyes de registro civil de nacimientos y defunciones, y de matrimonio civil, de educación pública, laica y gratuita. En Uruguay, el país que lleva adelante la política más fuertemente secularizadora en la región, se establecen leyes de divorcio en 1907, se remueven los símbolos religiosos de dependencias públicas, y se sanciona la separación definitiva del Estado y la Iglesia entre 1917 y 1919.

Este reajuste de las relaciones entre lo eclesiástico y lo estatal no tiene, sin embargo, un impacto uniforme en la religiosidad de las sociedades, que continúan impregnadas de catolicismo, en una modalidad de religiosidad popular, mezclada a veces con creencias autóctonas, y poco controlada por la institución. Es que en el sur de América Latina, la Iglesia no llega a aplicar extensivamente el modelo parroquial de ocupación del territorio propuesto por el Concilio de Trento en el siglo XVI, y crece a escalas diferenciadas en los núcleos urbanos y en los espacios rurales, considerados como demasiado vastos, despoblados y salvajes para justificar una inversión en personal eclesiástico. A partir de las ciudades como núcleos religiosos, el catolicismo se expande en las campañas, donde sin embargo la falta crónica de personal eclesiástico no permite garantizar una presencia estable. Así, entre la población rural y los habitantes de las periferias de las ciudades se difunde una religiosidad que mezcla elementos católicos con otros provenientes del sustrato de creencias pre-colombinas y africanas, lejos de la regulación institucional de la Iglesia católica. Esta base de religiosidad popular permanece, y no es aplanada por la utopía liberal secularizadora adoptada por las élites urbanas, que producen las distintas configuraciones innovadoras de distanciamiento entre la Iglesia y el Estado.

En la década de 1920 y 1930 el modelo de organización socio-política pregonado por el liberalismo entra en crisis. Es en ese momento cuando la utopía del catolicismo integral ocupa la escena, proponiendo un modelo de neo-cristiandad que se vuelve ahora plausible en los países del Cono Sur, con la posible excepción de Uruguay. El catolicismo integral logra volverse hegemónico, siguiendo la línea propuesta por el Vaticano, y propone la ocupación del Estado y de la sociedad civil a partir de diferentes movimientos: por un lado, se consolidan y difunden las organizaciones laicas (como la Acción Católica), con el objetivo de formar cuadros dirigentes católicos capaces de ocupar espacios sindicales, políticos, universitarios; la iconografía religiosa se reproduce en el espacio urbano y en los edificios públicos (crucifijos en hospitales y en las aulas de las escuelas, imágenes de vírgenes en tribunales, ministerios y comisarías); la presencia de miembros de las jerarquías eclesiásticas se vuelve habitual en celebraciones civiles. En suma, la Iglesia católica se vuelve una referencia ineludible a la hora de legitimar políticas públicas, tejiendo con el poder político y con otros actores, como las Fuerzas Armadas y en ocasiones los sindicatos, alianzas que la posicionan en lugares de influencia respecto de los poderes estatales. Ahora bien el crecimiento de la utopía del catolicismo integral, que se propone la ocupación de todos los espacios sociales y de la creencia, se produce en una sociedad que ya está trabajada por la industrialización y la modernización, con tasas de urbanización crecientes, aunque este proceso se desarrolla a ritmos desiguales según las regiones y los sectores sociales.

La modernización en el Cono Sur de América es un proceso heterogéneo, y sigue caminos complejos: en efecto, y retomando las interpretaciones propuestas por Pierre Sanchís (1997: 104), la modernidad se afirma en diversos planos, pero no a partir de una linealidad única, sino combinando elementos pre-modernos, modernos y post-modernos, que no determinan etapas sucesivas sino que se articulan dando lugar a configuraciones originales. Se trataría, en suma, de "lógicas co-presentes en combinaciones variadas en las mismas situaciones" (Sanchís, 1997: 105), que generan formas de creencia (y de increencia) tradicionales asociadas con religiosidades centradas en el individuo, y con construcciones institucionales racionalizadas. Estos planos se combinan, dando lugar a situaciones complejas, que nos impiden afirmar que la religión ha sido extrañada de las sociedades latinoamericanas. Es claro que el espacio que ocupa se ha transformado, y que las instituciones religiosas no son las organizadoras hegemónicas de los vínculos sociales; es claro también que la idea de trascendencia se ha fragmentado y ha pasado a ser objeto de reconstrucciones individuales y grupales: lo religioso asume nuevas formas, que no son unívocas, ni centralizadas, ni abarcadoras de toda la

realidad social. El relato de la modernidad que se impone sobre las formas sociales pre-existentes, transformándolas totalmente, y generando sociedades racionalizadas de las que lo religioso ha sido excluido o recluso en espacios secundarios no describe las sociedades latinoamericanas: el movimiento de afirmación de la modernidad no implica aquí el cumplimiento de un proceso secularizador en el sentido de pérdida de lo religioso y de desaparición de las creencias. Lo religioso se transforma, se recompone, desaparece de algunos espacios sociales, resurge en otros, se mezcla en esferas de actividad con reglas diferenciadas, y adopta formas innovadoras. Intentaremos trabajar, en los próximos parágrafos, algunas posibles líneas de interpretación que ayuden a comprender el estado de la creencia y la increencia en las sociedades del sur de Latinoamérica.

Algunos ejes para abordar el campo de las creencias en el Cono Sur a principios del siglo XXI

El campo de las creencias en el cono Sur de América está marcado por la doble dinámica de la ruptura del monopolio católico y de la pluralización del campo religioso. Se trata de dos movimientos de un proceso complejo que modelan las sociedades latinoamericanas abriendo espacios en donde la creencia y la increencia se combinan en configuraciones originales. Uno de los fenómenos más significativos relevados por los científicos sociales en las últimas décadas es que en América Latina se ha fragmentado el monopolio católico. La Iglesia católica, que históricamente marcó los límites de lo creíble, organizando los marcos de las creencias, ha perdido este lugar central para dar paso a un paisaje en el que otros actores religiosos reclaman sus espacios de poder y de definición de lo legítimo y de lo creíble.

Es importante aclarar que la presencia de grupos no católicos no es nueva en América del Sur: históricamente el protestantismo ha permanecido asociado a grupos de inmigrantes, los indígenas mantuvieron, así como los africanos deportados y sus descendientes, sus creencias mezcladas con el catolicismo o vestidas con los ropajes católicos. El monopolio católico no significa la presencia única de lo católico como sistema de creencias, sino la capacidad de la Iglesia de crear y sostener un imaginario que ubica a la institución en el lugar de garante de la autenticidad de las creencias. No se trata aquí, entonces, de que la población haya seguido las directivas institucionales en el pasado y ya no las siga: diversos autores han destacado que el catolicismo popular latinoamericano no se caracteriza por el énfasis en la práctica regular

controlada por la institución (Parker, 1993, Mallimaci, 1995, 1996, Prandi, 1997), sino en la construcción de imaginarios, muchos de ellos portadores de una importante carga contestataria, a partir de simbología tomada de lo religioso. El monopolio del catolicismo se ha centrado en América Latina, no ya en la regulación efectiva y cotidiana de la vida de los feligreses por parte de la autoridad eclesiástica, sino en el lugar social sostenido por la Iglesia, que le permite afirmar lo que es lícito creer en un momento determinado. Es precisamente este lugar de garante de las creencias que hoy es contestado desde opciones religiosas no católicas, y que nos permite hablar de ruptura del monopolio católico.

Es posible abordar el fenómeno de la ruptura del monopolio católico desde diversos ángulos. El primero, y el más evidente, es la baja progresiva de los porcentajes de población que se define como católica. La comparación de resultados de encuestas de opinión y censos en los países del cono sur arrojan un gradual descenso de la pertenencia al catolicismo durante los últimos treinta años del siglo XX. En Brasil, en 1980 el 88% de la población se define católica mientras que en 1991 este porcentaje desciende al 80% (Sanchís, 1993). Diez años más tarde, los católicos suman el 73% (Pierucci, 2004). En Argentina, uno de los países donde la hegemonía del catolicismo integral ha sostenido más firmemente la representación de una sociedad uniformemente católica, el porcentaje de los que se declaran católicos baja, también. Una encuesta realizada en el año 2000 en el conurbano de la ciudad de Buenos Aires sostiene que el 77,5% de los pobladores se declaran católicos, contra el 86% de la generación de los padres (Esquivel, García, Hadida, Houdin, 2002).

El caso de Uruguay, el país más laico de América Latina, y aquel en el cual el porcentaje de los creyentes es más bajo, cuenta en 1964 un 72% de católicos, que descienden al 54% en 2001 (Da Costa, 2003). La investigación de 2001 destaca también la baja de la práctica de los sacramentos entre los católicos, que alcanza 10 puntos en el caso del bautismo y casi 45 puntos en el caso del matrimonio religioso: en 1964, el 94% de los católicos bautiza a sus hijos, y el 74% se casa por Iglesia, mientras que en 2001 el 85,8% bautiza a su progenie, y el 30,5% se casa religiosamente. En Chile, uno de los países con mayor presencia protestante (Parker, 1997), los católicos llegan al 76,7% en 1992.

El descenso del porcentaje de los católicos constituye un fenómeno inseparable del crecimiento de otras opciones no católicas de la creencia, y éste es nuestro segundo ángulo de observación. La posibilidad de que otras voces religiosas se vuelvan opciones válidas en un

espacio público largamente dominado por el discurso católico es otro de los indicios del resquebrajamiento de la hegemonía católica. Los grupos religiosos no católicos han estado presentes en América del Sur desde la llegada misma del catolicismo al sub-continente, circunscriptos a comunidades étnicas o a minorías nacionales (es el caso de las iglesias cristianas “de trasplante”). Sin embargo, estas religiosidades que hoy crecen proponen un cambio en la lógica histórica de relación con el catolicismo: más allá de grupos de origen étnico y cultural uniforme disputan al catolicismo la construcción de una religiosidad de masas.

Es sin duda el crecimiento del cristianismo pentecostal el fenómeno que más ha llamado la atención de los investigadores, en un continente caracterizado por la adscripción mayoritaria al catolicismo “como estructura virtualmente sincrética” (Sanchís, 1997: 105). Durante la década de 1980 el crecimiento de los grupos evangélicos pentecostales se vuelve tan evidente que lleva a algunos investigadores a preguntarse si América Latina se volverá protestante en un futuro próximo (Stoll, 1990). Más allá de las proyecciones, lo cierto es que los evangélicos pentecostales han conocido una progresión espectacular en todos los países del cono sur: en Brasil llegan en el año 2000 al 15,4% de la población, en Uruguay alcanzan cerca del 12% en 2001, en Argentina llegan al 10% en las periferias de las grandes ciudades, y en Chile alcanzan más del 13%, con un crecimiento de 10 puntos entre los años 1960 y los años 1990¹. La difusión del pentecostalismo en América Latina es un fenómeno ampliamente extendido, que parece haberse desacelerado en los últimos años: el crecimiento de los evangélicos parece haber encontrado un techo (Parker 1997), dando lugar a una paulatina mayor integración de las nuevas iglesias a la sociedad.

El espacio del cristianismo, siguiendo a Da Costa (2003), se ha ampliado, diversificado y especificado. Ampliado porque la población que se define como evangélica ha crecido en todos los países en los últimos 30 años. Diversificado porque son más los grupos pentecostales fundados en los países del cono sur, muchos de los cuales se difunden local y transnacionalmente. Y especificado porque al interior del campo cristiano las diferencias entre los grupos protestantes históricos, los grupos evangélicos pentecostales y otros grupos cristianos o para-cristianos, como los Mormones y los Testigos de Jehová, se han vuelto más claras para los mismos actores dentro del campo, y para la sociedad en general.

La expansión de las iglesias evangélicas no se cumple, sin embargo, de manera uniforme en una sociedad marcada por las diferencias, y se despliega a diferentes velocidades según los

sectores sociales. En efecto, el número de quienes se declaran evangélicos en sectores sociales menos favorecidos aumenta considerablemente. En la periferia de Buenos Aires, el porcentaje de evangélicos sobre la población total alcanza el 10%, mientras que entre los sectores populares llega al 22% (Esquivel, García, Hadida, Houdín, 2002). Desde las ciencias sociales, diferentes autores han intentado comprender el fenómeno del crecimiento de las iglesias evangélicas pentecostales entre los sectores populares de América Latina. Destacaremos dos de las líneas de reflexión más sugerentes. Forni (1993) sostiene la existencia de fuertes pasajes y reinterpretaciones entre los universos simbólicos del pentecostalismo y del catolicismo popular, cargado a su vez de creencias del sustrato cultural anterior a la llegada de los europeos: “una coherencia entre la tradición de origen y la innovación religiosa”. Los cultos pentecostales apelarían a una serie de símbolos y ritos presentes en la cosmovisión de los sectores populares latinoamericanos, reforzando las continuidades más que las rupturas, y sustentando las transformaciones con la construcción de comunidades que socializan a los sujetos en la “nueva” religión. Otra línea de reflexión sugerente destaca las posibilidades ligadas a las representaciones de ascenso social que las iglesias pentecostales ofrecen. El acceso a lugares de liderazgo de personas de los sectores populares es en efecto más fácil que en otras instituciones: “los pastores pentecostales latinoamericanos son no sólo líderes de iglesias del proletariado, sino también se originan en esa capa social” (Parker 1993, retomando a Hollenweger). Este hecho contribuye a generar comunidades en las cuales no sólo se repiten elementos de la cultura popular, sino que también se vuelve posible el ascenso simbólico a través de la apertura de espacios de ejercicio del poder a miembros de los sectores desfavorecidos y/o marginados de los roles de conducción (muchas de las iglesias pentecostales de la región permiten también el acceso al pastorado de mujeres).

Otro de los aspectos de la pluralización del campo religioso 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 Argentina, las creencias de mapuches, aymaras, guaraníes y coyas, se han vuelto, a ritmos diferentes, opciones plausibles, ocupando un espacio dentro del campo religioso del cono sur. La reinversión identitaria en las culturas religiosas indígenas es notable, sobre todo en Chile, en donde las generaciones jóvenes asumen la tarea de revitalizar las tradiciones religiosas

¹ Los datos sobre el porcentaje de los evangélicos en la población en general han sido tomados, para el caso de Brasil del censo 2000, para el caso de Chile de Parker (1997), para Uruguay de Da Costa (2003), y para Argentina de Esquivel, García, Hadida, Houdín (2002).

atribuidas a los ancestros pobladores del territorio antes de la llegada de los europeos (Salas, 1996); pero también en la zona de los Andes centrales, donde la persistencia de una cosmovisión indígena estructura las creencias y moldea rasgos de resistencia (Merlino y Rabey, 1993; Lozano, 1995). Las religiones afro-brasileñas se han desenclavado de los grupos de descendientes de esclavos deportados para convertirse en una “religión para todos” (Prandi, 1996), ampliando a su vez su clientela efectiva y eventual, y la oferta de sus servicios mágicos. Al “salir” de grupos subordinados y proyectarse hacia las clases medias, las religiones afro-brasileñas se presentan en un espacio en el que ya se destacan grupos orientalistas, y prácticas individualizadas de acceso a la adivinación (astrólogos, tarotistas, etc.). El crecimiento de religiosidades y filosofías ligadas a la nebulosa New Age es otro de los rasgos que caracterizan la apertura del campo de las creencias en las vastas urbes del sur de América.

La doble dinámica de pluralización del campo religioso y de pérdida del monopolio del catolicismo han contribuido a reconfigurar el campo religioso en América Latina, y nos hablan también de sociedades cuya producción de sentido se ha fragmentado, y en las cuales la elaboración de marcos conceptuales que expliquen la existencia tiende, también, a restringirse a comunidades, a grupos sociales y aún a individuos. Se abren nuevos espacios para nuevos grupos y para nuevas formas de vivir la religiosidad, que coexisten y no siempre dialogan entre sí. Tres tendencias se delinean con intensidad en el campo de las creencias en el Cono Sur a principios del siglo XXI: la posibilidad, relativamente nueva, de pensarse fuera de toda creencia con formato religioso, el proceso de desinstitucionalización, y la consolidación de la circulación religiosa como modo de relacionarse con las creencias.

En primer lugar, pensarse fuera de los marcos religiosos se ha vuelto plausible. El costo social de considerarse ateo, agnóstico, o creyente se ha reducido, y son opciones aceptadas en ciertos sectores sociales. En palabras de Prandi (1996), “la religión es ahora materia de preferencia, de suerte que aún escoger no tener religión alguna es completamente aceptable socialmente”. Y, de hecho, la población que asume vivir “fuera” de la religión es constatable en muchos países de la región. En la periferia de Buenos Aires, el 10,2% de los pobladores dice no pertenecer a ninguna religión, superando en cinco puntos a los miembros de la generación de sus padres que no se reclamaban de religión alguna. El censo 2000 en Brasil indica que el 7,35 % de brasileños se declaran sin religión, mientras que en Chile, en 1992, cerca del 6% se caracteriza como ateo o indiferente. La población de Uruguay es, de todos los países de la

región, aquella que muestra los porcentajes más altos de increencia: el 12,5% de los montevideanos declara no creer en Dios, mientras cerca del 6% duda o no sabe. A su vez, el 34,5% de la población admite tener una actitud indiferente ante lo religioso.

El crecimiento de la indiferencia religiosa revela un fenómeno complejo, que se arraiga entre los sectores sociales, en las regiones y en las franjas de edad más integradas a la modernidad. En realidad, deberíamos hablar más bien de “creyentes sin religión”, dado que los porcentajes de quienes declaran creer en Dios siguen siendo altos en la mayoría de los países. Estos “creyentes nominales, desafiliados de las iglesias, y aún los “no creyentes” que, según las investigaciones realizadas son en verdad “creyentes a su manera” (Parker, 1993: 269), nos llevan a reflexionar sobre la segunda de las tendencias presentes en el campo de la creencia en el Cono Sur, la desinstitucionalización. Más que de la ausencia de creencias, se trataría aquí de una fuerte desregulación del espacio religioso, en el que las instituciones no logran organizar a la masa de fieles.

La diferencia entre los niveles relativamente altos de creencia y los porcentajes mucho más bajos de práctica religiosa, asociada a los procesos de individualización y comunitarización de las búsquedas de sentido, remiten a un movimiento de pérdida de influencia de las instituciones religiosas, fenómeno que ha sido estudiado en otros contextos nacionales (Hervieu-Léger, 1993, 1999, 2001; Mardones, 2003; Davie, 1994).

Las demandas de sociedades cuya producción de sentido se vuelve cada vez más fragmentada se expresan en la creciente incapacidad de las instituciones religiosas para proponer marcos totalizadores de interpretación de la realidad, lo que resulta en una religiosidad desinstitucionalizada, aunque presente, que recurre a la legitimación de las iglesias en última instancia. Las instituciones religiosas proporcionan símbolos y rituales, pero la religiosidad de grupos e individuos no termina de encuadrarse dentro de los límites que éstas proponen. Las regulaciones institucionales son efectivas sólo para la pequeña porción de fieles que eligen someterse a ellas, pero las instituciones han perdido la capacidad de articular un discurso normativo generalizable a todos aquellos que se definen como fieles de la institución misma, muchos de los cuales establecen sus códigos personales o comunitarios de creencia. Esta imposibilidad de generalización de un discurso normativo para sus feligreses no es nueva, sin embargo asume en la actualidad una envergadura mayor, y se vuelve un patrón extendido de construcción de las religiosidades por parte de los fieles al que las instituciones tienen que enfrentarse. La tensión entre la difusión de una religiosidad masivizada y la conservación de los

principios fundadores, presente en las instituciones religiosas desde sus orígenes, se vuelve particularmente visible en una época en la que aún entre quienes reivindican una pertenencia religiosa, la representación de la construcción personal de las trayectorias creyentes se ha vuelto un imperativo.

En los países del cono sur, marcados por la presencia histórica del catolicismo, la desinstitucionalización es especialmente evidente en referencia a la Iglesia católica. El campo se pluraliza y se reconfigura, y surgen expresiones nuevas de religiosidad también al interior del catolicismo. La institución enfrenta un espacio social marcado por la tensión entre dos polos que afectan la construcción de modos uniformes de relación con la feligresía. Por un lado, ella propone respuestas poco estructuradas a una población que no está dispuesta a aceptar, de todas maneras, regulaciones eclesiales en su vida cotidiana, y por el otro negocia la integración y la adscripción institucional de una serie de comunidades relativamente autónomas, nacidas en los márgenes de la institución, que postulan regímenes particulares a una parte de la feligresía católica.

Para enfrentar el polo de la individualización, la Iglesia genera respuestas modulables, que dependen en gran medida del especialista religioso que asume el cumplimiento de las directivas. Así, es posible identificar entre los especialistas religiosos actitudes diferenciadas respecto de la comunión de los divorciados, del bautismo de los hijos de parejas casadas en segundas nupcias, de la utilización de preservativos y de la planificación familiar. Las respuestas a las situaciones particulares son plurales: desde el sacerdote que expulsa de la comunidad parroquial a las parejas que tuvieron relaciones pre-matrimoniales, a los eclesiásticos que trabajan con organizaciones no gubernamentales dedicadas a la prevención del sida, las tomas de posición son múltiples, y a veces incluso opuestas. Respuestas modulables frente a demandas individualizadas parece ser la clave del funcionamiento de una institución que sigue estando extensivamente instalada en el territorio de los distintos países.

El otro de los polos, el de la comunidad, presenta nudos de sociabilidad intensa. Las comunidades católicas proponen un sistema de regulaciones que los sujetos que reivindican su adhesión cumplen estrictamente, hecho que se vuelve posible gracias a que los individuos afirman su pertenencia a los grupos por elección voluntaria y no solo por herencia. Las comunidades católicas definen sus espacios propios al interior del catolicismo. Nacidas a partir de un grupo fundador, o de un líder, enfatizan ciertos rasgos específicos, que generalmente los llevan a cuestionar ciertos principios de la gestión eclesiástica. La existencia de comunidades especificadas al interior del catolicismo ilustra un proceso de desinstitucionalización, fruto de la

fragmentación de la identidad católica global sostenida por la Iglesia. El fiel individual establece lazos específicos con su comunidad particular, y es en el ámbito comunitario donde tiene que dar cuentas en caso de incumplimientos de sus deberes éticos. El mismo proceso de pluralización de los agentes que modela el campo religioso en general deja sus marcas también al interior del catolicismo, las formas de adhesión a la Iglesia se multiplican, y la Iglesia se ve llevada a gestionar una diversidad interna que implica la negociación de los límites de la pertenencia con comunidades que reclaman espacios de autonomía y con trayectorias individuales que se desarrollan en las fronteras de los marcos establecidos por la institución.

Esta pérdida de influencia de la Iglesia católica respecto del control centralizado de su feligresía no implica, sin embargo, ni la disolución de la institución, que sigue jugando importantes roles en la escena pública, ni la baja de los niveles de pertenencia nominal a la Iglesia: la gran mayoría de los argentinos, brasileños, chilenos, paraguayos siguen definiéndose como católicos. Pero esta pertenencia enunciada al catolicismo no se estructura más sobre un modelo uniforme de control de los fieles que la institución no puede ya garantizar.

La tercera de las tendencias que trabajan el campo de las creencias en el Cono Sur de América es la circulación religiosa. El mismo doble movimiento de pluralización del espacio religioso y de pérdida de influencia de la Iglesia católica han generado las condiciones para volver visible el fenómeno de la circulación, que se convierte en una de las marcas del campo religioso. La convivencia de opciones variadas de consumo o de participación religiosa estimulan prácticas segmentadas y plurales, que buscan sentidos con formato religioso, o más ampliamente espiritual, sin necesariamente estabilizar las pertenencias de los fieles en un marco institucional. “Pareciera que en la actualidad las demandas de sentido de nuestra sociedad son satisfechas por una pluralidad de instituciones y de instancias no institucionalizadas” (Esquivel, García, Hadida, Houdín 2002: 87). Las pertenencias sociales se han vuelto fluidas, y los individuos recorren caminos en los cuales es posible multiplicar las etapas, sumando pertenencias sucesivas o simultáneas. El imaginario de la estabilidad de las pertenencias sociales deja lugar a la valorización del cambio y de la búsqueda, constituyendo así lugares sociales de límites difusos entre los cuales los individuos transitan.

La circulación, o el nomadismo religioso, está fuertemente relacionada con el proceso de la desinstitucionalización: es la extensión del “creer sin pertenecer”, desarrollado por la socióloga británica Grace Davie (1994), producto a su vez de la pluralización de las opciones de la creencia y de la pérdida de influencia de las instituciones religiosas lo que abre la posibilidad

del pasaje de un grupo a otro, de un consumo religioso a uno nuevo. Esta desestructuración de las pertenencias se evidencia en las trayectorias complejas y compuestas de los sujetos, que se construyen como “nómades” de las creencias, sin que esta falta de linealidad de las opciones religiosas sea percibida necesariamente como un nudo problemático.

En un paisaje religioso fluido y fragmentado, en el que diferentes organizaciones católicas, evangélicas, afro-brasileñas disputan un espacio complejo, los sujetos se consideran más como “cuentapropistas” religiosos, que elaboran sus trayectorias eligiendo los compromisos a asumir o a no asumir, y los grupos y las instituciones en las cuales buscar bienes simbólicos y materiales. Ahora bien, esta circulación tiene largas raíces en América Latina, donde la presencia expandida de un catolicismo caracterizado por la dificultad de la institución eclesiástica de implementar el control de la religiosidad de los fieles configuró espacios móviles en los cuales la definición de la identidad católica se fue multiplicando. Así diferentes catolicismos se fueron construyendo históricamente como alternativas de adscripción a la modalidad religiosa monopólica, y generando diferentes sociabilidades entre los creyentes: el catolicismo de las comunidades, instalado en grupos con fuertes marcas de identidad y pertenencia, el catolicismo devocional, enraizado en el culto a los santos y a las vírgenes heredados de la religiosidad medieval española y colonial, y el catolicismo de los peregrinos, que circulan entre diferentes altos lugares a los que son atribuidas propiedades taumatúrgicas o espirituales específicas. Estas diferentes vertientes de la fe católica, en la que los niveles y los matices de la creencia y la increencia coexisten, fueron creando un terreno familiar para recibir las formas de sociabilidad circulantes y fluidas de las modernidades inconclusas de América Latina.

El contexto social, económico y cultural es fundamental para entender los sentidos de los movimientos religiosos que definen y dibujan el campo. En efecto, no cualquier creyente pasa por cualquiera de las opciones: la circulación religiosa se organiza en función del capital social y cultural de los sujetos. De esta manera, se van configurando circuitos en los cuales determinados perfiles de creyentes asumen, más o menos permanentemente, una posición de adhesión o de pertenencia a una opción espiritual determinada.

Caracterizar el fenómeno del tránsito religioso supone el abordaje de las direcciones y de las modalidades de los recorridos. Un primer acercamiento permite encontrar dos tipos de circulación, sucesiva o simultánea. En el primero de los casos, los fieles pasan de un grupo religioso a otro, o de un consumo espiritual a otro, sin que éstos coexistan en el mismo momento. Los creyentes manifiestan haber pertenecido a otros grupos religiosos antes de la

pertenencia del presente, que es vivida y contada como definitiva. La pertenencia a un grupo o a una línea de interpretación de lo religioso es considerada por los creyentes como exclusiva: los fieles sólo admiten, en su universo simbólico, la adscripción a una opción por vez. La estabilización momentánea en alguno de estos lugares sociales implica la adopción, incluso por parte de los “circulantes”, de los patrones institucionales o comunitarios de los grupos en los que se involucran. En el segundo de los casos, el de la circulación simultánea, los sujetos describen su relación a la religiosidad en términos de pertenencias múltiples, o de identidades compuestas que conviven con mayor o menor conflicto. Podemos observar aquí desde los consumos de curanderismo de los católicos de sectores populares de todo el continente, hasta los recursos a distintas opciones de la “nebulosa” New Age: escuelas de yoga, grupos orientalistas, medicinas alternativas, combinadas con la asistencia a cultos propuestos por las religiones más establecidas (catolicismo, protestantismo, judaísmo, islam). La clave para entender esta modalidad de circulación es la búsqueda de “síntesis personales” (Novaes, 2003) que los “nómades religiosos” van construyendo individual o grupalmente.

Crear y no creer cuando el Estado, los partidos políticos –y los grupos religiosos- se reformulan

Abordar el fenómeno de la creencia y la increencia en América Latina implica asumir el riesgo de pensar las relaciones entre el espacio de lo religioso y el espacio de lo político. En principio, porque lo religioso en América Latina siempre ha resistido a ser restringido a una esfera de acción independiente de las otras esferas de actividad humana, con reglas propias de funcionamiento. El proceso de diferenciación de las esferas descrito por Max Weber (1998), que caracteriza a la modernidad occidental, asume en América Latina rasgos peculiares, y es difícil encontrar claramente diferenciadas las acciones políticas, sociales y religiosas. Luego, porque especialmente las relaciones entre lo religioso y lo político son frecuentes: los actores de uno y otro campo recurren a legitimaciones, modos de acción y capital propio del otro en pos de afirmar su posición en el espacio propio. Analizar los campos político y religioso en América Latina implica reconocer un doble carácter para el vínculo entre religión y política: una relación de competencia y complementariedad que, según el tenor de los problemas sociales, anclará más la relación en uno de los dos polos. Competencia, porque religión y política siguen designando esferas diferenciadas de actividad; complementariedad, porque la religión valora lo

político como un recurso que puede capitalizar para sí misma, y lo político reconoce que puede extraer de lo religioso un plus de sentido para la organización social. Alrededor de estos temas se generan acuerdos y negociaciones que involucran actores heterogéneos. La complejidad del campo en América Latina lleva a diferenciar grupos y actores que, lejos de responder al corte básico de religión/ política, constituyen alianzas en las que el tratamiento de temas específicos vinculan agentes que se enfrentan en la discusión sobre otros tópicos.

Alain Rouquie (1982), cuando analiza la crisis de hegemonía en América Latina, escribe que a mediados de los 70, casi toda la dirigencia política -independientemente del partido político de pertenencia- tiene “el sueño del coronel propio”, metáfora con la que busca indicar la trágica circunstancia de la pretorianización de la política. La metáfora puede resonar útil para analizar la relación entre religión y política, o dicho de otra manera, para pensar el grado de autonomía que en las últimas dos décadas pudo adquirir la dirigencia política: el sueño del “obispo cercano” sigue siendo una de las líneas inspiradoras de las políticas de los partidos.

Comenzar a comprender las relaciones entre religión y política en América Latina nos ayudará a entender también las raíces de la creencia y de la increencia. En efecto, lo religioso ha sido en la historia de la región uno de los espacios en que se desarrollan demandas que no encuentran su expresión en la esfera política, y que no se plasman en otros espacios sociales.

La religiosidad está presente, como trasfondo, en una multitud de movimientos sociales, culturales y políticos: sindicatos, partidos políticos oficialistas y de oposición reivindican sus raíces cristianas, y juegan sus diferencias con las estructuras jerárquicas de la Iglesia en un continuum que va de la búsqueda de alianzas al distanciamiento y a la disputa. Las raíces católicas de muchos de los movimientos de resistencia al orden establecido, desde los grupos guerrilleros en Argentina hasta la participación de los grupos cristianos de base en el proceso de la Revolución sandinista en Nicaragua durante los años 1980, y en el movimiento de los Sin Tierra en Brasil en los años 90; la política de defensa de los derechos humanos de las Iglesias chilena y brasilera durante las dictaduras militares de los años '60 y '70, que dieron un claro sentido político al compromiso de fieles con sus iglesias, son solo algunos de los ejemplos de interacción de la política y la religión en espacios que se vuelven indiferenciados en la acción cotidiana. La participación en espacios religiosos, y la creencia que esta acción conlleva, tiene que ver, entonces, no solamente con el compromiso en actividades culturales sino con la inclusión en movimientos sociales que asumen un formato religioso, y que son portadores de demandas heterogéneas.

Una serie de factores se conjugan para que, a principios del siglo XXI, esta característica del espacio religioso como uno de los lugares en el que se expresan demandas sociales y políticas, y se construyan y profundicen redes de contención, se mantenga, y se vuelva más complejo. El cambio en la dirección de las políticas estatales a partir de los años 1970, con la adopción de estrategias neo-liberales de gestión de lo público en la mayoría de los países de Latinoamérica, implicaron la profunda transformación del rol del Estado, que, sin dejar de marcar su presencia en la vida de las organizaciones y de los individuos, refuerza el rol de policía en desmedro del ejercicio de políticas de desarrollo y asistencia (Auyero, 2001). Se crea así un círculo en el cual el aumento de los niveles de pobreza y marginalidad durante el último cuarto del siglo XX se suma a la falta de políticas públicas de salud, empleo y educación, que a su vez profundizan el círculo de la pobreza y la marginación.

La heterogeneidad de los países del cono sur de América se hace aquí evidente: en aquellos países en que la sociedad salarial comenzó a estructurarse, durante los años '50, las políticas neo-liberales aplicadas a partir de los años '70-'80 afectan sustancialmente sus bases. El aumento de los niveles de desempleo, la precarización del empleo existente, el empeoramiento de las condiciones de trabajo se concentran especialmente en los estratos sociales de menores recursos (Beccaría y López, 1996). En aquellas sociedades en que la estructuración de la sociedad salarial ha sido más precaria, "la dinámica estructural que provoca la modernización capitalista... con su peculiar "urbanización", el incremento de la terciarización de la economía, la heterogeneidad y desigualdad estructural y el aumento del sector informal, condiciona la reestructuración de las relaciones de clases y la posición de los grupos populares en la sociedad... Es el proletariado con muy baja calificación, con escasa remuneración, no sindicalizado y sin previsión social. Por otra parte, el sector "invisible" se amplía con una inmensa masa de subproletarios que encuentra ocupaciones muy diversas en el sector informal de la economía subdesarrollada..." (Parker, 1993: 130). El crecimiento numérico y la profundización de las condiciones adversas de los sectores de la población sometidos a la pobreza y a la marginalidad provocan también un empobrecimiento de las redes de ayuda mutua que durante décadas sostuvieron y suplieron las necesidades de las masas pauperizadas, y aparecen nuevas formas de búsqueda de recursos. "En la medida en que se profundiza la marginalidad, un nuevo modo de satisfacción de las necesidades de subsistencia comienza a cristalizarse" (Auyero, 2001: 60). Dentro de las opciones, aparecen el recurso al trabajo extremadamente precario y temporario de la economía informal, que proporciona escasos e irregulares ingresos, las redes familiares, los (escasos) planes asistenciales del

Estado y de las redes políticas, y el recurso a la asistencia de las iglesias y los grupos religiosos. La combinación de estas opciones, que aparecen incluso superpuestas en su organización, proporciona espacios en que la gestión de la supervivencia se asocia a la formación de espacios de participación. “Así, la religiosidad de las masas en la urbe se transforma en una suerte de “estrategia simbólica de supervivencia” que contribuye a la reproducción del sentido de la vida” (Parker, 1993: 132).

Por otro lado, en este contexto en el que es puesta en juego la construcción misma de la ciudadanía, no es de extrañar que lo político como espacio de participación, de construcción de demandas y de pertenencias sufra un descrédito ya prolongado, y que surjan otros lugares simbólicos en que se construyen identidades sociales y se expresan las demandas hacia los poderes gobernantes (cfr. Novaes 2003)

Así, frente a situaciones de serias falencias en los sistemas de asistencia social del Estado, los grupos religiosos, católicos y también evangélicos pentecostales y otros desarrollan redes más o menos institucionalizadas de sostén de los sectores más carenciados.

En la última década, Cáritas, la agencia católica dedicada a la asistencia, ha multiplicado en Argentina sus servicios de atención a familias necesitadas. Ha crecido también el prestigio social derivado e su accionar, lo que combinado con el simétrico desprestigio de las agencias estatales da lugar a propuestas políticas por lo menos sorprendentes: a fines de la década de los '90 incluso una de las opciones políticas mayoritarias sugirió la conveniencia de encargar a Cáritas la gestión de la asistencia social estatal.

Ahora bien, a la tradicional presencia de la Iglesia católica en el campo de lo social se ha sumado otros actores en un campo religioso diversificado. Los grupos evangélicos pentecostales, por mencionar al sector numéricamente más significativo, proponen a sus fieles una intensa vida en comunidad que rápidamente se convierte en una red de apoyo material y simbólica frente a situaciones de desamparo. Las políticas asistencialistas de las iglesias pentecostales han crecido de manera fuerte durante la década de los '90, dado que la acción política de base de los grupos religiosos se orienta fundamentalmente hacia la resolución de necesidades: “...tanto las trayectorias sociales como las prácticas políticas obedecen a esa concepción de la sociedad y de acción política a partir de una visión de pobreza y necesidad, o, más específicamente, de ayuda a los necesitados. Como consecuencia, se configura una concepción y un conjunto de prácticas políticas con base en la ‘urgencia’, o conforme a la

categoría más comúnmente utilizada por este tipo de candidato, en busca de resultados prácticos...” (Coradini, citada en Campos Machado, 2003: 305).

El desarrollo de políticas asistencialistas por parte de actores religiosos más antiguamente o más recientemente instalados en las escenas nacionales se combina con renovados intentos de ocupar espacios en la escena pública (Campos Machado (2004: 305) afirma incluso que el desarrollo de políticas asistencialistas aparece como un “atributo indispensable” para los candidatos al Senado brasileiro. En Brasil, país en el que la presencia de diputados evangélicos en el poder legislativo es más importante, la participación política surge como intentos de acceso a recursos estatales, y se afirma luego a partir de demandas relacionadas con la igualdad. En Argentina, país en el que los intentos de constitución de partidos políticos evangélicos no prosperaron, las demandas de los grupos pentecostales se articulan a través de manifestaciones en la vía pública exigiendo igualdad de los cultos ante el estado (abril 2004, Buenos Aires).

En las sociedades latinoamericanas, lo religioso se vuelve visible en el espacio público, a través de manifestaciones y marchas y en la instalación de símbolos en el tramado urbano (Cfr. Caetano, 2004). “Ese aumento de la presencia de lo religioso es visible en las plazas públicas, en la aparición de iglesias pentecostales instaladas en locales céntricos de la ciudad, así como en barrios populares, en la extensión de las prácticas religiosas de origen afrobrasileño, las festividades de religiosidad popular católica y en los medios de comunicación social” (Da Costa, 2003: 16). La presencia de otros actores religiosos se ha vuelto corriente en los ámbitos de toma de la palabra pública, pero esta presencia expresa las demandas sectorizadas de una sociedad que se ha fragmentado, y que en la proliferación de manifestaciones religiosas, entre otras, expresa esta segmentación.

Podríamos afirmar, en conclusión, que el campo religioso en América Latina es un espacio ampliado, cuyas fronteras son porosas y se superponen con la de otros campos sociales. Hablar de creencia y de increencia tiene, en consecuencia, otras implicancias que hemos intentado discutir en este artículo. Y si bien el aumento de la población que se declara no creyente y no perteneciente a religión alguna es constatable, también se verifican reformulaciones en las atribuciones de sentido, y reinterpretaciones de universos simbólicos cercanos, que dan como resultado instancias de participación religiosa de gran vitalidad.

Bibliografía

- AUYERO, Javier (2001). *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Cuadernos Argentinos/ Manantial.
- BECCARÍA, Luis y LÓPEZ, Néstor (1996). *Sin trabajo. Las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina*, UNICEF- Losada, Buenos Aires.
- CAETANO, Gerardo (2004). “La instalación pública de la llamada “Cruz del Papa” y los perfiles de un debate distinto (1987)”, en GEYMONAT, Roger (comp.), *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Montevideo, Ediciones La Gotera.
- CAMPOS MACHADO, María das Dores(2003). “Existe un estilo evangélico de fazer política?”, in BIRMAN, Patricia (coord.), *Religião e espaço público*, CNPq/ PRONEX, Attar editorial, São Paulo.
- DA COSTA, Néstor (2003). *Religión y Sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*, Montevideo, Clae/ Centr UNESCO Montevideo.
- DAVIE, Grace (1994). *Religión in Britain since 1945*, Blackwell Oxford UK & Cambridge USA.
- ESQUIVEL, Juan, GARCÍA, Fabián, HADIDA, María Eva, HOUDÍN, Víctor (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- FORNI, Floreal (1993). “Nuevos movimientos religiosos en Argentina”, in *Nuevos Movimientos religiosos y ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*, Paris, CERF.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*, Calman-Lévy, Paris.
- LOZANO, Claudia (1995). “Transformación de las identidades religiosas en los Andes de Jujuy”, in *Sociedad y Religión* N° 13, Buenos Aires.
- MALLIMACI, Fortunato (1995). « Les courants au sein du Catholicisme argentin: continuités et ruptures », en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, N° 91, juillet-septembre 1995.
- MALLIMACI, Fortunato (1996). “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina”, en *Sociedad y Religión* N° 14/15, Buens Aires, noviembre 1996.

- MARDONES, José María (2003). *La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*, Ediciones HOAC, Madrid.
- MERLINO, Rodolfo y RABEY, Mario (1993). "Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur", in *Sociedad y Religión 10/11*, Buenos Aires.
- NOVAES, Regina (2003). "Errantes do Novo Milenio: salmos e versículos bíblicos no espaço público", in BIRMAN, Patricia (coord.), *Religião e espaço público*, CNPq/ PRONEX, Attar editorial, São Paulo.
- PARKER, Cristián (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Isaura (1968). *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, Paris, Anthropos.
- PIERUCCI, António Flávio (2004). "Bye Bye, Brasil, O declínio das religiões tranicionais no Censo 2000", *Estudos Avançados* 18 (52), pp- 17-28.
- PRANDI, Reginaldo (1996). *Herdeiras do Axé*, São Paulo, Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo (1997). *Um sopro do espírito*, São Paulo, Esusp/ Fapesp.
- ROUQUIE, Alain, (1982). *L'État militaire en Amérique latine*, Paris, Seuil.
- SALAS, Ricardo (1996). "Les sciences sociales face à l'univers religieux mapuche", in *Social Compass* 43 (3), Louvain-La-Neuve.
- STOLL, David (1990). *¿América Latina se cueve protestante?*, Ecuador, Abya-Yala.
- WEBER, Max (1998 [1920]). *Ensayos sobre sociología de la Religión, I*, Madrid, Taurus.