

Quiénes son los 'sin religión' en Lima.

*Catalina Romero**
*Veronique Lecaros**

Resumen

En este artículo nos preguntamos por los 'sin religión' en Lima, a partir de la investigación realizada sobre transformaciones en la religión vivida en ciudades de América Latina. El fenómeno de los 'sin religión' se evidencia a partir de las encuestas que preguntan por la pertenencia religiosa, revelando los cambios que ocurren en este espacio, donde se suman a los ateos y agnósticos, los no afiliados, que pueden ser creyentes sin pertenecer a una religión, población que está creciendo significativamente.

Presentamos brevemente a los sin religión, con los rasgos comunes que aparecen entre las personas entrevistadas. Luego, abordamos el caso de los ateos y agnósticos. Y finalmente, tratamos a los sin religión y desafiados de toda comunidad institucionalizada, siendo creyentes con diversas prácticas religiosas.

Palabras clave: Sin religión, desafiados, movilidad religiosa, creyentes sin pertenecer

Abstract

In this article we ask about the 'none religious' living in Lima, starting from the research data produced by our inquiry on transformations in lived religion in Latin American cities. The phenomenon of the 'none religious' becomes visible through surveys that ask for religious belonging, revealing the changes that occur in this space, where they join the atheists and agnostics, the unaffiliated, who can be believers without belonging to a religion, a population that is growing significantly. We present briefly those without religion, with common features that appear among people interviewed. Then, we address the case of atheists and agnostics. And finally, we treat the non-religious and disaffiliated from institutionalized communities, being believers with diverse religious practices.

Key words: None religious, disaffiliated, religious mobility, believing without belonging.

* Profesoras de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El Profesor Rolando Pérez Vela ha participado en la redacción de este artículo.

Introducción

A principios de la década de los 2000, los investigadores de la religión en el Perú empezaban ya a estudiar la diversidad religiosa en Lima y en el Perú. Ésta se encuentra presente al interior de las religiones, tanto en el catolicismo como en el evangelismo, con diferencias propias de su tipo de organización, pero también entre religiones que, siendo todavía minorías, son reconocidas como parte de la diversidad, en este caso religiosa, que se vive en América Latina. Parte de esta diversidad son las otras religiones, como el judaísmo, el islamismo, y el hinduismo que empiezan a aparecer en las estadísticas de América Latina, así como otros grupos religiosos que también forman parte de la diversidad religiosa en el Perú.

El fenómeno que nos ocupa en este artículo es la diversidad que encontramos en una población que aparece como residual en el Censo del 2007 y en el del 2017 que en la pregunta sobre religión responde a la alternativa de ‘ninguna’ religión, categoría que incluye a los que no declaran una religión de pertenencia, y a los no creyentes, ateos y agnósticos y también a personas distantes de sus religiones o creencias, de manera temporal o que han dejado de pertenecer definitivamente, pero sin problema de seguir siendo creyentes.

En 2004, Edward Cleary empezó a tomar en cuenta la cantidad creciente de personas sin religión en las encuestas. En el 2006, la encuesta del Instituto Bartolomé de Las Casas sobre Sociedad Civil Católica en el Perú, dirigida por Catalina Romero¹, pregunta sobre religión de pertenencia incluyendo la alternativa de respuesta “Soy creyente pero no pertenezco a ninguna en particular” con una respuesta de 3.20% de la muestra. Unos años después, el estudio de la diversidad en este grupo de personas representa todavía un reto, especialmente en América Latina. El sociólogo Heinz Streib nota la necesidad de desarrollar este campo de estudio que no está siendo aún analizado de manera sistemática (Streib, 2014: p.274). Como señalaba Veronique Lecaros (2015) este grupo humano está todavía por estudiar en el Perú para definirlo mejor más allá de los datos cuantitativos. Estos empiezan a dar cuenta de otras categorías de no creyentes y de creyentes que dejan de pertenecer a instituciones, ya sea afirmando su individualidad o buscando comunidades abiertas y contextualizadas, que permiten vivir la fe más allá de los muros intra eclesiales.

¹ Investigación financiada por el Sub Comité de obispos para la Iglesia en América Latina de la Conferencia de Obispos de Estados Unidos, y realizada por el Instituto de Opinión Pública de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Los datos producidos dan cuenta de una cantidad de personas, no agrupadas, que prescindan de una comunidad fija o identitaria, pero mantienen su fe o su relación con la trascendencia. No se rigen por demarcaciones religiosas o grupales, sino que se permiten cruzar bordes y fronteras, convirtiéndolos en límites borrosos o porosos que admiten el tránsito de uno a otro con libertad, o la composición de nuevas síntesis y maneras de vivir las creencias, practicar ritos y sobre todo configurar una moral en base a valores personales que pueden tener otras referencias sociales y políticas como referencias identitarias y éticas.

Especialistas en religión de Europa (Portier, 2012: 201) analizan la categoría como un fenómeno complejo² que no corresponde necesariamente a un alejamiento de toda práctica religiosa o de espiritualidad, aun menos al ateísmo o agnosticismo. Queda entonces por explorar a partir de qué criterios uno puede considerarse como sin religión.

En esta perspectiva, la investigación sobre la 'transformación de la religión vivida en contextos urbanos latinoamericanos'³ estudia cómo se vive la religión, partiendo de una metodología cualitativa, en base a un muestreo teórico que incluye católicos, evangélicos, otras religiones y sin religión, permitiendo escuchar las voces de quienes se auto definen en este tercer grupo, y expresar en sus propios términos la experiencia de vivir sus valores y creencias sin adherir a una identidad religiosa particular. La metodología fue cualitativa, en base a historias o relatos sobre la vida cotidiana y la presencia de la religión en ella, más allá de las prácticas religiosas. Seleccionamos a 80 personas, 13 de las cuales eran ateas, agnósticas o sin religión, a quienes se les hizo dos entrevistas largas, y se les pidió que mostraran objetos o fotos de objetos significativos en su vida. A la vez, el análisis cualitativo da claves de interpretación sobre quienes se identifican como sin religión y si se trata de una posición definitiva o transitoria.

Abordamos el estudio con las siguientes hipótesis. La categoría 'sin religión' incluye una diversidad de situaciones muy dispares, desde que-

² En la última encuesta del Latino-barómetro de 2013, los sin religión son asimilados a los ateos y agnósticos y su progresión es considerada como índice del nivel de secularización, al estilo europeo.

³ La investigación mencionada está dirigida por Gustavo Morello de Boston College y se realiza en Lima, Montevideo y Córdoba, y ha sido financiada por la Fundación J.F. Templeton. Los investigadores principales son Catalina Romero, Néstor Dacosta y Hugo Rabbia en cada ciudad, y en Lima, han participado como coinvestigadores Rolando Pérez y Veronique Lecaros.

nes se definen como ateos hasta los que siendo creyentes o/y asistiendo ocasionalmente a actividades religiosas, se han alejado de una comunidad religiosa, situación que podría ser temporal o definitiva. Aparte de los ateos que conforman un grupo de personas en general coherentes y convencidas, encontramos otros que se consideran sin religión, sin convicciones firmes o lo que los puede llevar a explorar en otras creencias o comunidades, y según las circunstancias, a cambiar de parecer sobre este tema.

En la primera parte del artículo, presentamos brevemente a los sin religión, tratando de encontrar eventuales similitudes entre las personas entrevistadas. En la segunda parte, abordaremos el caso de los ateos y agnósticos. Finalmente, en la tercera parte tratamos de los sin religión desafiados de toda comunidad estructurada, que mantienen creencias y, algunos de ellos, prácticas religiosas.

¿Quiénes son los sin religión?

En las diferentes encuestas que preguntan sobre la religión en América Latina se utilizan diferentes categorías para dar cuenta de los sin religión en el continente. La Encuesta Mundial de Valores pregunta por religión o denominación a la que pertenece, y la alternativa de respuesta para identificar al grupo que buscamos es ‘Ninguna’, en inglés, ‘none’, que en el Perú fueron el 10.1% de los peruanos en 2012. El Latinobarómetro pregunta por ¿cuál es su religión? y la alternativa para nuestro estudio es ‘ateos, agnósticos y ninguna’, que en el Perú eran el 5% en 2013. Y el Pew Research Center, pregunta por la ‘afiliación religiosa’, y la categoría que da cuenta de los sin religión es ‘no afiliado’, con 4% en Perú en 2014.

En la ficha para la entrevista sobre religión vivida en Lima, a las personas se les pide auto-identificarse. La primera pregunta es general: “Se identifica usted con alguna religión?” (dos alternativas están propuestas: sí o no) y la segunda solicita especificar: “si es sí ¿cuál?”. Entre las 13 personas que consideramos para entrevistar como no pertenecientes a una religión se distinguen claramente dos grupos. En el primero, los ateos y agnósticos que tienen muy clara su situación y en el segundo, personas imprecisas en la auto-identificación, muchas de las cuales han tenido contacto con una o más comunidades religiosas. Aparte de estos dos grupos que analizamos de manera separada, quisiéramos mencionar dos casos que habiéndose auto-definido inicialmente como sin religión, corresponden mejor a otra categoría religiosa y no a los no pertenecientes o no creyentes.

El primero de los dos casos es el de Luciana quien, al ser invitada a participar en el proyecto al llenar sus datos, escribe que no se identifica con ninguna religión y añade: “soy cristiana evangélica, Dios es amor, no religión”. Estas expresiones pueden corresponder a un discurso evangélico que considera el término religión como inadecuado para identificarse porque relativiza la soberanía divina (Sánchez, 2017). Luciana pertenece al grupo Agua Viva (neo-pentecostal), es bautizada evangélica y cumple fielmente y con muchos escrúpulos todos los mandatos de su Iglesia, por este motivo, se le trasladó al grupo de entrevistas a Evangélicos, donde ha sido considerada su contribución al proyecto.

El segundo caso es el de Flor, quien se definió como mormona, pero durante la primera entrevista explicitó su desafiliación, llenando la ficha con sus datos básicos en la segunda entrevista como sin religión. En base a su auto identificación, se ha incluido su caso en este análisis.

2. Ateos y agnósticos

Hemos entrevistado a seis ateos y agnósticos: Leo, de clase media alta y 32 años; Rosa, de clase baja, 50 años; Juan, clase alta, 40 años; Sol, de clase media alta, 28 años; Víctor, clase media alta, 42 años; Carlos, clase baja, 28 años. Comenzamos por presentar el caso de Carlos, el único caso de un joven agnóstico que trabaja su identidad reciente. Los otros casos del primer grupo de entrevistados son muy claros en su identificación. Se refieren a una convicción interna, una experiencia de la ausencia de Dios a muy temprana edad. Para todos, es un proceso individual y consideran que nadie influyó en su percepción y decisión. Algunos describen con precisión el momento en el cual tomaron conciencia de la inexistencia de Dios y de su propia increencia. En aquel instante el ateísmo se volvió en su historia de vida, una característica asumida. Se expresan en términos que Lecaros asemeja a los de un creyente.

Carlos, un joven de origen chino, quien se identifica como agnóstico, especifica: “siendo consecuente con mi discurso de ser agnóstico, no hago ningún tipo de práctica religiosa católica”. Sin embargo, acompaña a su mamá en los ritos taoísta, especialmente en las festividades de septiembre vinculadas a la Luna, Precisa que su papa ateo no participa con ellos. En estos términos expresa el sentido de su participación: “creo que es algo más que religioso, lo veo como una tradición, ¿no?, como algo más o menos mecánico”. En otros pasajes de la entrevista, se refiere a estas prácticas en la misma pers-

pectiva: “tradición”, “cultura”, algo “chino”... Para él, estos ritos no implican creencia, tienen un sentido cultural y étnico. Es la única persona entrevistada que hace claramente el deslinde entre religión como cultura y como creencia. Esta situación se puede explicar por la peculiar situación de Carlos. Tuvo una formación católica en el colegio, impulsado por su madre, taoísta, y su padre ateo, quienes querían adecuarse a la sociedad limeña que era muy católica. En su búsqueda de sí mismo, toma contacto con la Asociación Peruana de Ateos, y también toma contacto con la Sociedad Humanista Secular. Es homosexual y feminista. Habla de sus principios, se considera una buena persona y dice que no tiene que rendir cuentas a alguien que no sea él mismo, buscando así claramente su autonomía, y manteniendo criterios morales en su vida.

En el caso de Leo quien se auto define como ateo, él afirma que: “nadie me llevó a ser ateo, no es algo que haya sido inculcado, es una conclusión a la que llegué desde muy chico” y precisa que fue a los 4 años. Añade: “entonces siempre he sido ateo, no es que alguien me haya convencido [...], pero nunca, digamos cuando escuchaba alguna conversación religiosa o algo de este tipo, nunca me lo creía, entonces por defecto, siempre he sido ateo”.

Sol dice: “nunca hice preguntas [sobre religión] porque realmente nunca creí. Nunca creí. por más que me hagan todos los rituales para mí era más un fastidio”. Añade: “desde que tengo 3 años era un fastidio”.

Rosa afirma: “creo que he sido creyente hasta los 10 años”. Cuenta que tomó conciencia de su increencia cuando vivió a los 10 años recogida por religiosas como huérfana en un convento con otras niñas. En aquel contexto de mucha oración y rituales, dice: “sentí que esto no tenía ningún sentido” para ella. Dos veces en el mismo párrafo en el cual menciona su toma de conciencia emplea la expresión “de pronto” que implica una experiencia fuerte y repentina.

Víctor creció en una familia católica hasta que su familia paterna se volvió evangélica y varios parientes le predicaron para convertirle. A los 11 años, vive una experiencia que lo marca: “A los 11 años, recuerdo el momento claramente, porque estaba yendo por la avenida a mi colegio. [...] Sentía esta imagen que te dan, ¿no?, que Jesús está en la puerta de tu corazón y toca y te dice “ábreme”, y yo, “¿para qué?”, “para salvarte”, “¿de qué?”, “de lo que te voy a hacer si no me abres” [risas] [...]. Me di cuenta de que no tenía ningún sentido [...]. Ahí simplemente deje de creer internamente”.

Juan tuvo una experiencia fuerte y determinante de la inutilidad de la religión y de las Iglesias. Menciona que, desde su infancia, como era un

“niño muy reflexivo” se fue dando cuenta de las contradicciones en los que lo rodeaban, en particular en su abuela “cucufata⁴” y “racista”. Su toma de conciencia del ateísmo, a los 20 años, la describe en los siguientes términos: “hay un momento inexplicable, no sé... Inexplicable porque ... yo estaba una vez en la casa de mis papás, en la sala [...] y llegaron unos señores, unos familiares de mi papá [Juan cuenta como estos señores estaban llevando a una persona a una iglesia evangélica vecina para que se sane de sus adicciones. Después de algunas consideraciones sobre este tema, regresa para contar su vivencia]... y salí corriendo, y dije, así digamos, una posesión, no sé quién me poseyó, o sea qué fuerza extraña, pero salí corriendo, no te miento, de una esquina a otra [...] y salí corriendo así, iracundo, loco [después de algunos comentarios generales sobre la religión, regresa sobre el hecho.] Fue realmente una cosa para mí no sobre natural porque es un termino...sí podría ser sobre natural porque no todo tiene que ser... lo sobrenatural cargado, relacionado a lo religioso, pero una cosa así que tuve, salí, tomé conciencia de las cosas”.

Aunque algunos, Juan, Carlos y Sol mencionen padres ateos, los tres provienen de familias creyentes (con más o menos convicción e intensidad de práctica) y perciben su decisión como individual. Para ellos, el asumirse atea o agnóstico puede implicar una forma de marginación en relación con su entorno que pudo hasta llegar a una forma de conflicto. Leo, aunque de familia católica sin práctica regular fue puesto en colegio católico para que siga los sacramentos de iniciación. A pesar del pedido de sus padres y de la presión del colegio cuenta como logró evitar por diferentes estrategias hacer su primera comunión.

En general, son críticos de las incoherencias religiosas que observan en los demás; Sol y Juan observan contradicciones en sus abuelas, Rosa y Leo en los religiosos y catequistas, Víctor en su familia evangélica... Algunos como Víctor, Leo o Juan mencionan alguna reflexión sobre la incoherencia de creencias. Para todos ellos, estas consideraciones no representan el motivo profundo de su increencia. Su ateísmo o la ausencia de Dios, corresponde a una conclusión racional que se añade a una experiencia vivida que le añade emoción y sentimiento.

Rosa menciona la experiencia del orfanato de religiosas como traumático. Para los demás, sus referencias a la religión son negativas, expresan

⁴ El término ‘cucufato’ o ‘cucufata’ en el Diccionario Enciclopédico Español quiere decir ‘persona beata, mojígata, puritana. Perú; Que actúa de modo hipócrita. Persona que tiene ideas tradicionales.’

rechazo más no trauma. Juan menciona al ateísmo como una liberación, pero sin hacer referencia a algo específico. Todos se satisfacen de esta situación. Ninguno percibe que le falta algo comparando su vida a la de los demás.

Aunque los ateos entrevistados tengan un recorrido individual que los apartan de su medio y demuestren un cierto orgullo por esta situación, su narrativa está impregnada de la cultura religiosa peruana. Quiéranlo o no, son hijos de lo que Manuel Marzal llamó «tierra encantada» (2002) y Gustavo Morello, C. Romero, H. Rabbia, N. Da Costa, «una modernidad encantada» (2017). Como lo subrayan los estudiosos de la religiosidad latinoamericana, la dimensión sobre natural está presente como un componente que lo permea todo (Cleary, 2009: p.46; Ameigeiras, 2008: p.309; Martín, 2008: p.73; De La Torre y Martín, 2016; Romero, 2013: p.607). Y podríamos comprender esto mejor desde una perspectiva post secular, considerando la dimensión sagrada de lo inmanente que refieren a la búsqueda de una conexión cosmológica a través de rituales fuertes, aceptando la posibilidad del misterio presente en la historia humana y en el universo, sin separar necesariamente el mundo en dos realidades paralelas, como lo sagrado y lo profano. (Romero, 2014)

Nancy Ammerman, analizando las entrevistas de los no afiliados norteamericanos, nota su falta de interés por los temas religiosos y la casi ausencia de narraciones sagradas (sacred stories) en su discurso (2014: p. 127). Interpreta esta situación como una consecuencia de no pertenecer a comunidades de fe («spiritual tribes»). Aunque por el número de casos no podamos ir más allá de plantear hipótesis, es notable que los entrevistados se consideren como casos individuales en oposición a su entorno. Ninguno expresó una forma de indiferencia por el tema. Para los entrevistados, el ateísmo representa una manera de existir, de definirse en contraste con sus familias. Aparte de Carlos, agnóstico, quien en el momento de la entrevista estaba considerando aproximarse a un movimiento ateo encontrado vía Internet, ninguno de los ateos de nuestra muestra menciona un interés por vincularse con otros ateos. En un país como el Perú tan saturado de imágenes religiosas, de referencias constantes a lo divino, la fe representa la norma y el ateísmo tiende a vivirse de manera individual y casi solitaria.

Aunque los ateos tomen su distancia de la perspectiva religiosa, su narrativa continúa impregnada de los esquemas cercanos. Danièle Hervieu-Léger comenta a propósito de los relatos de conversión experimentada como único e individual por la persona. «Todos los recorridos de convertidos se cuentan como caminos de construcción de sí. En la forma en la cual se presentan,

estos relatos se alejan muy poco de un esquema clásicamente refrendado que opone un «antes» trágico, desesperante o simplemente mediocre y un «después» caracterizado por el contrario con la plenitud del sentido de la vida». Rosa, Víctor, Carlos. mencionan el afianzar su ateísmo como un alivio, una «liberación». Es una toma de posición que orienta gran parte de su vida, en particular la relación con su familia y con las tradiciones heredadas con las que se produce una ruptura.

Aparte de estos casos tenemos los de Sol y Leo. Para ellos, el ateísmo corresponde a una convicción íntima que remonta a la niñez. Estos casos abren el camino para explorar diferentes alternativas vividas en el tránsito a la no creencia, ya sea ésta la negación de Dios que ocurre con los que llamamos ateos, que puede ir de una militancia activa a una afirmación pasiva de la no creencia, al caso de la experiencia de la ausencia de Dios, que lleva a buscar una ética y un buen comportamiento de manera autónoma, sin rendir cuentas a nadie, incluyendo a Dios. V. Lecaros propone analizar este fenómeno tomando el proceso de conversión como una analogía para describir la convicción de que dios no existe, y la experiencia de su ausencia, que marca un quiebre en la vida de la persona.

Lecaros cita a Hervieu-Léger (1999: p.132, p.133) quien considera, reflexionando sobre las conversiones religiosas, que existen dos tipos de conversión. El primer tipo de conversión conlleva fuertes dimensiones comunitarias: las personas las viven como la entrada en una 'familia'. Este primer tipo es más frecuente en individuos de origen popular que experimentan la marginación y la exclusión. En cambio, el segundo tipo de conversión es individual y corresponde a un descubrimiento personal de la religión, ya sea por medio de libros sagrados o por motivos estéticos y éticos. Tomando en cuenta las diferencias de contextos, la reflexión de Hervieu-Léger puede adaptarse al medio de los ateos peruanos y latinoamericanos en general. La conversión al ateísmo en este contexto es principalmente individual y en oposición con el entorno.

3. Creyentes sin religión

Aparte de los ateos convencidos, en el Perú queda por entender: ¿quiénes son los sin religión creyentes? Según la encuesta realizada por el Pew Research Center (2013), son la gran mayoría de los que se autodefinen como sin religión (ateo, agnóstico, sin religión en particular).

Ammerman en sus análisis de historias de vida, consideró como una categoría a los no-afiliados⁵. Esta noción nace en un contexto norteamericano de denominaciones que se rige sobre la base de adhesión individual voluntaria a un grupo religioso o a una Iglesia incluida la católica. En esta perspectiva, existen reglas claras que permiten determinar la asociación a una institución religiosa: pago de membrecía, asistencia a actividades y cultos. Como lo comenta José Casanova (2017: p.31) esta manera de concebir la pertenencia religiosa no es aplicable a otros contextos y la palabra denominación es difícil de traducir a otros idiomas. Sin embargo, en la medida en que las religiones dejen de ser confesiones públicas, o religiones establecidas, o de Estado, y pasen a ser parte de la sociedad civil; y en tanto siga aumentando la diversidad religiosa, la adhesión a una religión se convertirá en electiva, libre, y voluntaria. Proceso que será largo y complejo, y tendrá que regularse.

¿Sin qué religión?

Según el enfoque antropológico desarrollado por Marzal (Marzal, 2002: p.316), “el catolicismo popular es una cultura en el sentido antropológico del término, es decir una manera de ver la vida y de construir el mundo. Como toda cultura se transmite de generación en generación”. Por este motivo, aunque la persona no tenga casi ninguna práctica religiosa, ella se sigue identificando como católica. La antropóloga Emilie Doré (Doré, 2012: p.35, 36) investigando en Huaycán (barrio marginal de Lima) constata que las personas se consideran católicas, aunque su relación con la institución sea casi inexistente. Según ella, la gran mayoría de los que se identifican como católicos hacen una “declaración puramente formal que no implica una práctica consciente y constante de la religión católica”. La antropóloga nota que “el catolicismo es hasta a veces vivido como una no religión, una elección por defecto, la elección del menor compromiso”. A la pregunta, “¿tienes una religión?”, una mujer respondió: “no, soy católica, por tradición, digamos”.

⁵ En su referencia a los que llamamos “sin religión”, Ammerman emplea varias nociones como casi sinónimos (2014: p.121): “espiritualmente sin compromiso” (“*spiritually disengaged*”), desafiliados (“*disaffiliated*”) y no afiliados (“*nonaffiliates*”). Aunque Ammerman no aborde el tema, en contexto norteamericano, se ha hecho la distinción entre “*unchurched*” que nunca han estado en una Iglesia y “*dechurched*” quienes han salido de una Iglesia. Nosotros en nuestra muestra solo tenemos “*dechurched*”. Los “*unchurched*”, tal como lo confirman las encuestas (en particular el Pew (2014) sobre los cambios de situación religiosa), todavía parecen ser una minoría.

Desde la perspectiva del Derecho canónico (CIC 1983, c. 849) de la Iglesia católica, los católicos bautizados no podrían considerarse sin religión ya que el bautismo proporciona los criterios objetivos de pertenencia, al definirse como “puerta de los sacramentos, cuya recepción de hecho o al menos de deseo es necesario para la salvación, por el cual los hombres son liberados de los pecados, reengendrados como hijos de Dios e incorporados a la Iglesia, quedando configurados con Cristo por el carácter indeleble”. Lo que significa que toda persona bautizada queda católica, pase lo que pase⁶. Pero, estas reglas objetivas poco conocidas no corresponden necesariamente a la realidad subjetiva. Existen personas que se consideran católicas pero que no están bautizadas. Por otro lado, hay individuos bautizados que han dejado de considerarse católicos, o han dejado de participar en la vida de la parroquia, o de lo que se llama ‘practicar’ la vida religiosa, para referirse a la asistencia a misa dominical y recibir los sacramentos entre otros. Este es un campo que queda por investigar.

En contextos evangélicos (así como entre testigos de Jehovah, adventistas y mormones), el estar sin religión tiene otro sentido porque estos grupos se rigen por parámetros de afiliación parecidos a las denominaciones norteamericanas. Objetivamente, en las perspectivas evangélicas, existe un proceso de entrada al grupo y de salida. Según el nivel de estructuración del grupo, las exigencias para ser aceptado son más o menos formales. En la IEP, (Iglesia Evangélica del Perú), una de las Iglesias más grandes y mejor estructuradas, el criterio para ser miembro de una comunidad local es la asistencia 4 domingos seguidos al culto y posteriormente si la persona no asiste 6 domingos seguidos es tachada de las listas. Pero nos falta estudiar si subjetivamente, los miembros de esta Iglesia se consideran no pertenecientes, y si existen mecanismos para reincorporarse si esa fuera su voluntad.

Varios especialistas que han analizado el tema de los sin religión en Estados Unidos, lo interpretan como un fenómeno evangélico. Estudiando una paradoja evangélica, el flujo constante de conversiones y el reducido

⁶ La excepción que confirma la regla nos viene del problema que ha tenido la Iglesia para resolver el pedido de algunos ateos europeos quienes querían no pertenecer a la Iglesia objetivamente. Se decidió tachar los nombres de los registros porque no se puede “desbautizar a nadie”. En el Documento Final de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe, § 100, e, los obispos consideran deber asistencia a los católicos que definen precisamente como los que han sido bautizados. Los obispos no parecen haber tomado en cuenta desde la perspectiva misionera que desarrollaron en Aparecida que muchos se consideran como católicos sin ser bautizados.

aumento del número de fieles, Cleary (2004) considera que los sin religión son principalmente evangélicos que han abandonado sus iglesias.

Entre los entrevistados en Lima, creyentes sin religión,⁷ Lizbeth (35 años, clase media alta), María (42 años, clase media alta), Abigail (28 años, clase baja) y Blanco (46 años, clase media alta) vienen de familia evangélica o que se ha vuelto evangélica durante su niñez. Roberto (27 años, clase media alta) de una familia católica poco practicante, ha frecuentado durante 2 años en su adolescencia a los testigos de Jehovah. Yasu (33 años, clase baja) ha pertenecido a los testigos de Jehovah hasta los 18 años. En este grupo, Roberto, un científico y Yasu son los que expresan más duda sobre su creencia en Dios.

Frontera porosa y borrosa o abierta

¿Qué marca los límites entre la pertenencia, o no a la religión? Según los criterios institucionales hemos visto que las condiciones puestas por cada religión: son el bautismo para la Iglesia católica, donde se habla de ‘pertenecer’ y, para las Iglesias evangélicas, la participación comunitaria, o lo que algunos llaman ‘congregar’ donde se habla más de afiliarse o desafilarse. Algo similar se aplica a otros grupos religiosos en comunidades pequeñas. Sin embargo, hablar de los bordes entre la pertenencia o no a una Iglesia o religión, no es lo mismo que hablar de la afiliación religiosa, o de la identidad religiosa a la que nos hemos referido como la dimensión subjetiva. Por esto nos parece importante escuchar lo que nos tienen que decir quienes se han definido como sin religión, no afiliados y creyentes.

En la primera entrevista, Lizbeth se presenta como sin religión, de hecho, hemos llegado a ella por este motivo. Ha frecuentado varias Iglesias evangélicas y se dice: «no religiosa»; «cristiana libre porque se identifica con Cristo». Sin embargo, en el momento de llenar el formulario, al final de la segunda entrevista, se identifica como «cristiana protestante». Ha empezado a asistir a algunos cultos de la Iglesia luterana. Aunque no sea miembro en el momento de la entrevista, este hecho influyó su identificación⁸.

⁷ Tomamos en cuenta que los casos seleccionados no son necesariamente representativos de los creyentes sin pertenencia en Lima, pero si nos ayudan a comprender como se teje la relación entre pertenencia evangélica y desafilación.

⁸ Según nuestro protocolo, el entrevistado tenía que llenar la hoja de datos personales antes de empezar la conversación. Sin embargo, en algunos casos, en particular en las primeras entrevistas, por motivo administrativo, se entregó la hoja al final de las entrevistas. No nos habíamos percatado que este hecho podía tener un impacto sobre la forma en la cual la hoja iba a ser completada. Esta falla involuntaria ha permitido comprobar la fragilidad de la pertenencia (o ausencia de pertenencia) entre muchos sin religión.

Aunque Roberto no lo exprese en palabras porque habla muy poco, podemos también en su caso observar la fragilidad de la pertenencia religiosa. Nos ha sido presentado como católico sin práctica. En la primera entrevista, le preguntamos si es católico, responde: «de nombre». Sin embargo, al momento de llenar la hoja, después de la segunda entrevista, se identifica como sin religión. El pecado, es uno de los motivos que invoca para no frecuentar ninguna Iglesia un tema muy presente en la predicación.

Entrevistamos a tres personas cuyo recorrido religioso es muy parecido: Abigail, Blanco y María. Los tres nos fueron presentados de la misma manera, como personas que no pertenecen a ninguna Iglesia; María nos presentó a Blanco como una persona en la misma situación que ella. Los tres han pertenecido a Iglesias evangélicas y experimentado fuertes conversiones. Por motivos de tensiones con otros miembros de las Iglesias y con los pastores, han tenido que dejar a sus Iglesias, invitados (o presionados) a retirarse. La forma en la cual han llenado la ficha (primera entrevista) es reveladora de la dificultad a identificarse cuando uno se ubica en los límites. María, animadora de grupos evangélicos, se identifica con ninguna religión, sin embargo, asiste a actividades religiosas comunitarias. Abigail se identifica como «cristiana pentecostal» pero no participa en actividades religiosas comunitarias y sin embargo «asiste a algunos eventos compartiendo como iglesia». Blanco se identifica como «creyente, cristiano». No asiste a actividades religiosas comunitarias, pero pone que «cada tanto» asiste. Entre los tres, la persona que más cercana se encuentra a las Iglesias evangélicas es María quien mantiene una relación constante y participante (hasta evangelizadora) con varios grupos evangélicos. Ella usa el término sin religión en el sentido de sin afiliación. Abigail y Blanco emplean los calificativos, «cristiana pentecostal» y «creyente cristiano» a la usanza de muchos católicos, es decir asistencia eventual en oportunidades particulares y algunas prácticas individuales⁹.

Hemos entrevistado a Flor por haber estado afiliada a la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días conocidos como mormones. Los

⁹ Esta situación podría ser considerada como un ejemplo de un fenómeno que Olivier Roy (2008: p.242) llama “*formatage*”, es decir considerar y evaluar a una religión con parámetros que pertenecen a otra. Roy considera que en el entorno europeo y norteamericano se tiende a pensar las otras religiones a partir de la lógica cristiana. Da como uno de los múltiples ejemplos, la conversión al hinduismo, lo cual es tradicionalmente un sinsentido porque uno nace hindú y pertenece a una casta. En el caso del Perú, V. Lecaros ha argumentado que la religión dominante es el catolicismo y que por lo tanto a menudo, se aplican en medios evangélicos criterios católicos (2016: p.109).

que la conocían como mormona, no sabían que había abandonado la denominación y por teléfono, respondió que había sido mormona pero que ya explicaría. En el momento de llenar el formulario (primera entrevista) puso que tiene una religión llamada «independiente». Esta expresión es calcada sobre la fórmula «trabajo independiente»; de hecho, se adscribe en el formulario como trabajadora «independiente, por cuenta propia». En esta situación, se ubican muchas personas de las zonas marginales limeñas.

De origen católica, se convirtió con toda su familia a la religión mormona y permaneció en ella 5 a 6 años. Dejó esta religión por desilusión cuando tuvo problemas con su esposo y no recibió el apoyo que esperaba de los líderes. Su relación con el catolicismo es compleja e ilustra bien la manera en la cual las devociones pueden desarrollarse de manera autónoma y no implican necesariamente una adhesión a la doctrina y a la práctica de los sacramentos. Rosa ha mantenido a lo largo de su vida una gran devoción a la Virgen de la Puerta, patrona de Trujillo, gracias a su abuela que la llevaba en peregrinación y le fomentó la devoción. Siempre tiene una foto de la imagen en su mesa de noche¹⁰. A la pregunta sobre lo que pasó con esta devoción en su tiempo de mormona, respondió que los líderes no entraban en su dormitorio... Sin embargo, al dejar a los mormones, a pesar de haber tenido contactos con curas y participado en varias actividades, incluida una peregrinación hasta México, no volvió a identificarse como católica¹¹. Siente que comunica constantemente con Dios en su cotidiano y esto es para ella lo principal: a lo largo de la entrevista, este tema regresa como un *leitmotiv*.

Religión dinámica

Los autores que estudian el fenómeno evangélico en América Latina han notado la alta movilidad («high mobility» según Henry Gooren) de la afiliación religiosa en los medios evangélicos (2007: p.55) (Bastian, 2001:

¹⁰ Para la segunda entrevista, hemos pedido que el entrevistado traiga una foto de un objeto significativo para él. Rosa dio la foto del cuadro de la Virgen de la Puerta que está en su mesa de noche. Sin embargo, como entrevistamos a Rosa en su casa, le hicimos notar que tiene varias imágenes de Vírgenes en su sala, pero para ella no tenían la importancia esencial del cuadro de su mesa de noche.

¹¹ Es un lugar común entre los investigadores (Cleary, 2004) confirmado por la encuesta del Pew que los evangélicos (así como los mormones, testigos de Jehová y adventistas) no regresan al catolicismo o no se vuelven católicos. Flor representa un caso singular. Nunca abandonó sus devociones católicas que para ella no son católicas específicamente. Cuando dejó los mormones, participó en actividades católicas y tuvo comunicación sobre temas espirituales y amistad con sacerdotes, pero nunca sintió que había regresado al catolicismo. No desarrolla una reflexión doctrinal. Su actitud se enraíza en su relación personal con Dios.

p.106; Uribe, 2009: p. 178; Ihrke, 2016). Gooren para graficar la dinámica en la membresía evangélica distingue 5 etapas que podrían ser consideradas 'estaciones': pre-afiliación (la persona empieza a asistir a algunos cultos), afiliación (la persona entra de manera formal en el grupo, se (re)bautiza eventualmente), conversión (compromiso de la persona con la comunidad), confesión (la persona se vuelve un líder, se involucra en actividades de proselitismo) y eventualmente desafiliación (la persona deja el grupo).

En el marco de este artículo, nos interesa particularmente lo que ocurre con relación a la desafiliación.

Cabe recalcar que, aunque en el esquema haya estaciones claras, en la realidad, algunos han tomado posiciones y otros se ubican entre estaciones. Flor, Blanco y María por su edad y por haber pasado por varias Iglesias están firmes en la posición que han forjado a lo largo de su vida y que ocupan desde hace ya unos años. Ammerman también nota que los entrevistados de más edad son los más firmes en su posición¹². Roberto considera que su posición no es definitiva y que si tiene hijos podría volver a pertenecer a alguna Iglesia. Lizbeth se ubica entre estaciones, entre desafiliación y pre-afiliación; según las circunstancias se percibe como más cercana a una que a la otra.

Los motivos invocados para dejar a las Iglesias corresponden a los mencionados por los autores que han estudiado los desafiados, en general implican hechos desagradables, especialmente para los que han llegado a un gran nivel de compromiso, conversión y confesión en la clasificación de Gooren (Bowen, 1996; Gómez, 1996; Lecaros, 2015). La decepción abarca a los demás en particular a los pastores. En el caso de Abigail, por más que los problemas vengan de otros miembros, es la actitud de los pastores o líderes que no supieron tratar con equidad la situación que provocó la ruptura. Ammerman también nota la desazón que deja el proceso de desafiliación en los entrevistados por lo que llama «incidentes desafortunados» (*«unhappy incidents»*; 2014: p.122) (Gachet, 2013).

Si el momento de la desafiliación fue difícil para algunas personas, Flor, María, Abigail, Blanco, logran superar la desilusión y buscan desde la no-afiliación una manera de seguir nutriendo su fe a partir de diversas prácticas y hasta de compartirla con los demás. La amargura que recuerdan es remplazada por una forma de satisfacción y alegría.

¹² Así se expresa Ammerman (2014: p.127), “mientras que los más jóvenes eran los que más probablemente eran no practicantes, no son en verdad los que tienen mayor probabilidad de ubicarse entre los verdaderos desafiados”.

Blanco (profesor de administración de empresas en una universidad) es un claro ejemplo de alguien que ha reconstituido una disciplina de oración y una nueva forma de «comunidad eclesial» informal. Blanco sigue leyendo la Biblia, tomándola como guía para orientar su vida. «Al leer como creyente la Biblia, al tener la Biblia, ya comienzo a vivir bajo esos principios y vivo normal». Blanco añade: «la Biblia es parte de lo mío [...] hablo lo mío según mis convicciones en Dios». Blanco encuentra mucho positivo en esta nueva situación, en particular la libertad. Así se expresa: «si te hacen miembro [de una Iglesia] es porque definitivamente vas a obedecer toda la forma, entonces si yo me involucro, voy a tener que obedecer y yo creo que ahorita tengo una libertad que no la podría cambiar». Desde su no-afiliación, Blanco encuentra otras formas de «evangelizar» sin tener que dar cuentas a nadie. Da el siguiente ejemplo: «yo por ejemplo me reúno... hace un ratito estaba en la universidad y tengo dos chicos que trabajan en la fotocopia de la universidad, yo me reúno con Dios en la fotocopidora y hablamos de Dios, un ratito no más[...] Compartimos la palabra».

El relato de Blanco permite completar el esquema de Gooren que representa la situación del creyente desde un punto de vista institucional. La no afiliación no significa dejar toda forma de vivencia religiosa. Blanco ha ocupado niveles altos en las tres Iglesias a las cuales perteneció porque estaba muy cercano a la cúpula de los pastores principales. Después de su desafiliación, sigue en la evangelización, una fase que corresponde a la confesión según el esquema de Gooren, es decir Blanco ha cambiado de la confesión desde la Iglesia para pasar a la confesión desde una fe personal sin pertenencia. Cabe recalcar que el vocabulario de Blanco con el cual expresa su nueva experiencia no ha cambiado, es representativo de los modismos evangélicos: «evangelizar», «me reúno», «compartimos la palabra»... Como lo nota Sean Currie, la desafiliación no significa que la persona abandone sus creencias, sus convicciones y más aún varias de sus prácticas adaptándolas a las nuevas circunstancias (Currie, 2016: p.51). Blanco es un claro ejemplo de este fenómeno.

Conclusión

A partir de las entrevistas realizadas a los participantes en el proyecto a partir de su identificación como no creyentes o no pertenecientes a una

religión, encontramos tres tipos¹³ de 'sin pertenencia' que nos permiten abrir nuevas preguntas sobre esta población heterogénea en proceso o búsqueda de definirse socialmente y ser reconocidos por los demás, ya que son una minoría de individuos.

El primer tipo corresponde al más conocido y extendido en los países donde la experiencia de secularización y de laicidad se desarrolló o se ha establecido en la cultura local. En este se encuentran los ateos, agnósticos y no creyentes. La mitad de los participantes en este proyecto, invitados por no pertenecer a una religión, se identificaron como ateos o no creyentes en Dios o en la trascendencia, o agnósticos. Se trata de una decisión racional, que puede iniciarse desde muy temprano al no aceptar los relatos religiosos como posibles, al no entender el sentido de creer en la existencia de otro mundo, y de seres divinos que forman parte de un universo sagrado paralelo al mundo profano donde transcurre la historia de la humanidad. Acá es donde el ateísmo clásico discute con teologías específicas, correspondientes a visiones decimonónicas y pre conciliares con referencia al Vaticano II. Y la pregunta es si están dispuestos a discutir racionalmente también con otras teologías. Así, entre los ateos, la negación de Dios se puede convertir en un tipo de relación de negación activa, que puede llegar a formar parte de la identidad del sujeto, e incluso dar lugar a la formación de agrupaciones de ateos, como las que relata Carlos quien, siendo agnóstico, ha buscado contactarlas, para reforzar su decisión de no creencia que es reciente.

El segundo tipo, corresponde a los que no pertenecen a una religión, llamados 'nones', y desafiliados pero que siguen siendo creyentes. A ellos les basta con una relación directa con Dios y la práctica ocasional en eventos importantes. La pregunta que surge entonces es si 'ser creyente sin comunidad' es la condición para auto definirse sin pertenecer. Si hablamos de una persona sin pertenencia en el catolicismo ¿estamos hablando de una persona que no practica o un 'no practicante' independientemente de que siga considerándose católico y creyendo en el Dios de Jesucristo? Acá también sería importante investigar más sobre las razones que llevan a desvincularse de los espacios comunitarios en la Iglesia católica.

En el caso de los evangélicos, se habla de personas que no congregan, es decir no participan en las celebraciones comunitarias ni escuchan la prédica

¹³ Construir tipos nos lleva más allá de la auto definición de las personas entrevistadas, siguiendo a Max Weber, tratamos de atribuir ciertas características comunes a un individuo histórico que lo hacen particular y distinto a otros.

de los pastores rutinariamente, ni contribuyen económicamente a su comunidad, pero si hablan con Dios, leen la Biblia, cumplen con los mandamientos principales. ¿Qué significa la no pertenencia para ellos? ¿Cómo diferenciar de esta categoría la de movilidad religiosa entre comunidades evangélicas con diferentes pastores, y/o teologías?

El tercero, nos lleva a explorar a quienes son creyentes y están buscando nuevas formas de comunidad cristiana, que pueden ser ecuménicas, interculturales, abiertas al diálogo y a la participación no jerárquica de los participantes. Comunidades abiertas, sin fronteras delimitadas, donde puede haber identidades religiosas fuertes, pero no cerradas. Son personas que no se declaran no pertenecientes, porque como creyentes siguen teniendo como referencia a sus iglesias originales, o han incorporado elementos religiosos o de sentido de la fe de otras religiones en las que han participado. El caso de Flor, quien ha sido mormona 6 años, y antes católica, puede ser un ejemplo, pero pensamos en otros que están entre quienes se identificaron como católicos y como evangélicos, pero que están buscando otra manera de vivir su religión, vinculada a los desafíos y exigencias actuales a la práctica histórica del creyente.

Bibliografía.

- Ameigeiras, A., 2008, «Culture populaire et religion» : approches théoriques de la religiosité populaire au sein des cultures populaires latino-américaines, **Social Compass**, Vol. 55 (3), pp 304-316.
- Ammerman, N., 2014, **Sacred stories, spiritual tribes**, Oxford, Oxford University Press.
- Anderson, A., Pentecostal and charismatic theology, in Ford, D., F., **The modern theologians**, Blackwell Publishing, 2005, p. 589-607.
- Barrera, P., 2014, Pentecôtismes culturels et pauvreté dans la périphérie urbaine du Brésil, in Tchonang, G., Lecaros, V., Sanchez, J., **Le pentecôtisme, racines et extension, Afrique, Amérique latine**, Paris, L'Harmattan.
- Bastian J. P., 2001, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », in J. P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet, **La globalisation du religieux**, Paris, L'Harmattan.
- Bowen K., 1996, **Evangelism and apostasy, the evolution and impact of evangelicals in modern Mexico**, Mc Gill-Queen University Press.
- Casanova J., 2017, Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización, in Lerner, S., Giusti, M., ed., **Postsecularización, Nuevos escenarios del encuentro entre culturas**, Lima, PUCP.

Cleary, E., 2004, Shopping around: questions about Latin American conversions, **International Bulletin of Missionary Research**, Vol. 28, Nº2, April 2004.

Cleary, E., 2009, **How Latin America saved the soul of the Catholic Church?**, Mahwah New Jersey, Paulist Press.

Doré, E., 2012, **Lima, labyrinthe urbain, quête de modernité et désarroi identitaire dans un quartier populaire**, Paris, L'Harmattan.

Fattal, M., (2017), **Conversion et spiritualités dans l'antiquité et au Moyen Âge**, Paris, L'Harmattan.

Frigeiro, A., 2007, Analyzing conversion in Latin America, in Steigenga, T., Cleary, E., Ed., **Conversion of a continent**, Rutgers University Press.

Gachet, C., 2013, Quitter le milieu évangélique in Stolz, J., Favre, O., Gachet, C., Buchard, E., Ed., **Le phénomène évangélique**, Genève, Labor et fides.

Gomez, J. I., (1996), **El crecimiento y la deserción en la Iglesia evangélica costarricense**, San José, IINDEF.

Gooren, H., 2007, "Conversion careers in Latin America: entering and leaving church among Pentecostals, Catholics and Mormons", in Steigenga, T., Cleary, E., Ed., **Conversion of a continent**, Rutgers University Press.

Gooren, H., 2010, **Religious conversion and disaffiliation, tracing patterns of change in faith practice**, New York, Palgrave, Macmillan, 2010.

Hervieu-Léger, D., 1999, **Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement**, Paris, Flammarion.

Ihrke, U., (2016) Movilidad religiosa y aspiración social en Iglesias neo-pentecostales de Lima, in C. Romero, **Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples Perú**, Lima, PUCP.

Lecaros, V., 2015, Les sans religion en Amérique latine, in **Revue des Sciences Religieuses**, Strasbourg, Enero 2015..

Lecaros, V., 2016, **La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos, el caso del Perú en América Latina**, Lima, Prensas Universitarias, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Martín, E., 2007, Aportes al concepto de «religiosidad popular», une revisión de la bibliografía argentina, **Ciencias Sociales y Religión en América Latina**, ACSRM.

Marzal, M., 2002, **Tierra encantada**, Lima, PUCP.

Morello, G., Romero, C., Rabbia, H., Da Costa, N., 2017, An enchanted modernity: making sense of Latin America's religious landscape, **Critical Research on Religion**.

Portier, P., 2012, "Les mutations du religieux dans la France contemporaine", **Social Compass** 59 (2), 2012.

Romero, C., 2013, Por el encanto de una tierra, in Sánchez, J., Curatola, M., Ed., **Los rostros de la tierra encantada, religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo mundo, homenaje a Manuel Marzal, S.J.**, Lima, PUCP.

Romero, C. 2014, Rituales religiosos y políticos en el Perú. Una secularización encantada, en Ameigeiras, Aldo R. (compilador). **Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales**. Buenos Aires: CLACSO.

Romero, C., 2016, El Perú, país de diversidad religiosa, en Romero, Catalina, Ed., **Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples**, Lima, PUCP.

Roy, O., 2008, **La sainte ignorance, le temps de la religion sans culture**, Paris, Seuil. Libro traducido al inglés.

Sánchez, José, 2017, **Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho**”, Tesis para optar el grado de Doctor en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú

Streib, H. (2014), Deconversion, in Rambo, L., Farhadian, C., **The Oxford handbook of religious conversion**, Oxford University Press. (p. 271-296).

Torre de la, R., Martín, E., 2016, Religious studies in Latin America, **Annual Review of Sociology**, 42, pp 473-492.

Uribe, G., 2009, **Les transformations du christianisme en Amérique Latine**, Paris, Karthala.

Vattimo, G., (1996), **Credere di credere**, Milan, Garzanti Editore

Veyne, P., 1983, **Les grecs ont-ils cru à leurs mythes**, Paris, Le Seuil.