

APORTES Y DESAFÍOS PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA NO-RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA

*Hugo H. Rabbia **

CONICET / Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

Universidad Católica de Córdoba - Argentina

Resumen: La presentación explora la creciente literatura académica sobre personas sin afiliación religiosa en América Latina. Se destaca aquello que ya sabemos del heterogéneo grupo de personas que cada vez más prefiere no identificarse con una religión de pertenencia, y se señalan áreas que requieren de mayor investigación. Si bien el creciente interés en este grupo previamente invisibilizado es positivo, la presentación argumenta que centrarse en la (no)identificación religiosa individual a partir de datos de censos y encuestas tiene limitaciones. Este enfoque otorga demasiada importancia a la (no) identificación religiosa individual como una medida negativa o de categorización residual, asumiendo que es central para el autoconcepto de la persona, e ignora otros fenómenos colectivos, prácticas y discursos relacionados con la no-religión. Por lo tanto, se propone un giro de una “sociología de la no afiliación religiosa” a una “sociología de la no-religión”, para comprender mejor las dinámicas socio-religiosas en la región. Este abordaje relacional consideraría los marcos sociales e imaginarios construidos en torno a la (no)religión y cómo se configuran posiciones no-religiosas en cada contexto social.

Palabras claves: No-religión; Identificación religiosa; América Latina; Sociología de la religión; Secularismos

El fenómeno de los sin religión, no es nuevo. Podemos identificar un librepensador argentino como José Ingenieros, quien promovía una ética “independiente de dogmas religiosos y de apriorismos metafísicos” (2000 [1913]: 4). O también existe el joven que hizo todo lo posible para saltarse la catequesis y pasar más tiempo con sus amigos. También es posible ver esto en el campo, como el caso de una campesina que,

* Investigador del Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPsi), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Professor de la Universidad Nacional de Córdoba y de la Universidad Católica de Córdoba. E-mail: hrabbia@conicet.gov.ar. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0001-9241-5155> >.

en 1940, se rehusaba a bautizar a sus hijos porque “no le gustaban los curas” aunque conviviera en su día a día con muy diversas creencias de tradiciones cristianas e indígenas. Las personas irreligiosas, indiferentes, o sin identificación religiosa (que no son lo mismo) difícilmente puedan considerarse un fenómeno de nuestro tiempo. Conforman un espacio social que ha sido mayormente invisibilizado por la sociología de la religión en nuestra región. Por ejemplo, hasta 1960 en el Censo Nacional de Brasil las personas *sem religião* eran marcadas como *sem declaração* (Camurça, 2017); y recién en 1991, debido a cambios sociales y culturales, incluyendo demandas de autonomía, el dato de los “sin religión” pasa a ser considerado un hecho social digno de análisis (Nicolini, 2017).

América Latina ha sido pensada como un espacio saturado de religión, lo cual tiene sentido si se considera el peso socio-histórico de las tradiciones cristianas (en especial, el catolicismo), la alta proporción de creyentes en dios, divinidades o seres suprahumanos que persiste a lo largo del tiempo y la vitalidad religiosa que es visible, incluso, en sus espacios urbanos. Las dinámicas de lo que hemos llamado una “modernidad encantada” (Morello, *et al.*, 2017) encarnan en las experiencias vitales de la gran mayoría de personas y tienen múltiples consecuencias sociales y políticas.

En este marco también existen personas que, al menos en el plano de las identificaciones, buscan diferenciarse de una organización religiosa o rechazan enmarcarse en una religión de pertenencia. Ya en 1993, Parker advertía que el estudio de las pluralizaciones del campo religioso en América Latina debía abrirse al abanico de “creyentes sin religión” que incluía tanto creyentes nominales y desafiliados como -sobre todo- “creyentes a su manera” (Parker, 1993: 269). Desde inicios del nuevo milenio, en algunos contextos, empieza a consolidarse la idea de una religiosidad difusa, alejada de directrices institucionales, sobre todo en “católicos a su manera” (Mallimaci, 2010) o en los márgenes (Giménez Béliveau, 2013). Al mismo tiempo, se tornan más visibles las experiencias de quienes circulan los espacios de las nuevas espiritualidades urbanas (Carozzi, 2000) y los “entre-medios” de la religión institucional y la espiritualidad individualizada (De la Torre, 2012).

Por todo esto, llama la atención que el crecimiento de los “sin religión”, según datos de encuestas y censos en contextos como Brasil, Chile, México o Argentina (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020; Mallimaci, *et*

al., 2019; Mariano, 2013; Somma, Bargsted & Valenzuela, 2017, entre otros), haya sido acogido con cierta sorpresa. Se trata de personas que prefieren no identificarse con una religión de pertenencia, aunque en muchos casos cuentan con creencias en entidades suprahumanas y recurran a muy diversas prácticas religiosas o espirituales. Por lo tanto, nociones como “no afiliados”, “sin filiación religiosa” o “sin religión de pertenencia”, resultan más apropiadas para denominarlas.

Un creciente número de trabajos académicos está intentando comprender el fenómeno, aunque en la conformación de este corpus destaca un énfasis en la (no) identificación religiosa, privilegiando una perspectiva individual. Esto tiene aspectos positivos y negativos. Entre los positivos, podemos mencionar que permite una fácil delimitación inicial del campo. A su vez se desarrolla información situada sobre las características de una categoría paraguas, como “personas sin religión de pertenencia”, la cual contiene una gran heterogeneidad que había permanecido en un espacio periférico de análisis. Es menester resaltar que se está intentando ampliar (y, en algunos casos, precisar) las categorías disponibles para su caracterización. Por ejemplo, en el texto de Parker (1993) se recuperan las estadísticas de Barret (1982, en Parker, 1993) en la cual se denomina confusamente a las personas no adscritas a una religión como “no creyentes”, diferenciándolas a su vez de “ateos”.

No obstante, considero que un sobre énfasis en la (no) identificación, sobre todo a partir de datos de encuestas o censos, tiene ciertas limitaciones. Por un lado, le otorga una centralidad, quizás desproporcionada, a la identificación religiosa individual como una medición negativa o ausente (no identificación). Por otro lado, no parece acoger otros fenómenos grupales o colectivos, ya sean prácticas, discursos o imaginarios, que se definen en relación con su diferenciación u oposición a la religión, los cuales constituyen aspectos relevantes de la no-religión¹ y merecen mayor atención en nuestros contextos.

A continuación, revisaré brevemente qué conocemos y qué nos resta saber de las personas sin religión de pertenencia en muchos de los países de la región. Finalmente, bosquejaré algunas propuestas para que la “sociología de los no afiliados” pueda avanzar en el desarrollo de una “sociología de la no-religión” que ayude a delinear mejor las dinámicas y cambios socio-religiosos en nuestro contexto.

¿Qué sabemos y qué nos falta saber sobre las personas sin religión de pertenencia?

Hoy sabemos que hay más personas que están dispuestas a no identificarse con una religión de pertenencia, que hace quince o veinte años atrás. Es un dato relevante que aporta a los análisis sobre los procesos de modernización de nuestras sociedades, los fenómenos de diversificación, desinstitucionalización e individualización religiosa, entre otras cuestiones. También evidencia el desinterés o los desafíos a los intentos clasificatorios de muchas personas, los “sin etiquetas”, ya documentado en otros ámbitos como en los estudios de género y diversidad sexual (Guyan, 2022).

De todas formas, no debemos perder de vista los particulares modos de producción de estos datos, por lo general, a través de un formulario censal o de una encuesta. Las preguntas sobre religión de pertenencia son sensibles a los fraseos utilizados. No es lo mismo preguntar *cuál es su religión*, que *a qué religión pertenece*, o *qué religión practica o tiene* la persona. También debemos prestar atención al orden en que las preguntas aparecen en un cuestionario, ya que puede existir un efecto de primacía de la identificación religiosa que condicione las respuestas sobre creencias, prácticas o actitudes de las personas que participan del estudio. Así como también es importante prestar atención en las categorías disponibles de respuesta.

Este último aspecto es nodal, ya que la categoría “Ninguna” (religión) suele ser entendida como una opción negativa y residual, es decir, no es una identificación afirmativa que necesariamente responda al autoconcepto de las personas. Además, en las propuestas de indagación se continúa considerando la identificación religiosa desde categorías que se pretenden unívocas, discretas y mutuamente excluyentes, lo cual tampoco está exento de problemas. Por ejemplo: alguien podría identificarse como “ateo” o “agnóstico” a la vez que “judío” o “católico”, puesto que entiende la primera categoría como más adecuada para dar cuenta de sus puntos de vista sobre la divinidad, a la par de que se inscriba en el marco cultural de una tradición religiosa particular. Las preguntas con opción de respuesta abierta, si bien suelen adolecer de menores tasas de respuesta y posteriores problemas de recategorización, ayudan a explorar de manera más compleja las formas emergentes de la (no) identificación religiosa de las personas.

También, la autoidentificación (no) religiosa parece depender de gramáticas sociales y de los modos en que se acoge contextualmente la diversidad no-religiosa. Respecto al primer punto, categorías como “espiritual pero no religioso”, “creyente sin religión” o “cristiano sin iglesia”, han sido a veces recuperadas por las personas para dar cuenta de sí, aunque no siempre constituyen marcadores identitarios. Sobre el segundo aspecto, en contextos donde la no identificación religiosa puede ser aún motivo de estigma social, las posibilidades de que las personas escojan no identificarse con una religión de pertenencia se estrechan. De allí que en encuestas autoadministradas suelen emerger más personas sin religión de pertenencia que en las administradas cara a cara. De todas formas, casi no contamos con estudios sobre estigma, prejuicio o discriminación hacia personas ateas, agnósticas o sin religión de pertenencia, aunque los datos sugieren que en ciertos contextos (sobre todo centros urbanos y países del Cono Sur) el “costo” o la sanción social de la no identificación religiosa han descendido considerablemente.

A partir de estos datos, mayormente cuantitativos, sabemos también que la noción de “sin religión de pertenencia” agrupa realidades muy heterogéneas. En Argentina, “ateos”, “agnósticos” y “creyentes sin religión” (Esquivel, Funes & Prieto, 2020) se diferencian en términos de sus creencias, prácticas religiosas y actitudes sobre diversos tópicos sociales (como la interrupción voluntaria del embarazo, el final de la vida o asuntos de laicidad estatal), a la vez que estas también tienden a distinguirse de las personas con filiación religiosa. Asimismo sabemos que un porcentaje relevante de las personas que se engloban bajo la noción de “sin religión” *hacen religión*, pero con un desmarque identitario, de allí que nociones como “sin religión de pertenencia” o “sin filiación religiosa” resultan más apropiadas. Es probable, además, que esta heterogeneidad aloje, por un lado, a los propiamente “indiferentes”, un segmento difícil de asir en nuestros contextos, y, por otro, a “buscadores espirituales” (Rabbia, 2017) o a “espirituales pero no religiosos”. De esa forma, se combinan diversas creencias y prácticas de diversas tradiciones, como se ha identificado en otros trabajos. No obstante, en todos los casos se comparte una posición de distanciamiento con las religiones organizadas en términos de su autoidentificación.

Además, cada uno de estos grupos presenta algunas diferencias en nivel educativo (más alto en agnóstico), edad (más jóvenes, los ateos),

región de residencia y –menos significativa– género (Esquivel, *et al.*, 2020). A partir de datos censales, en México se advirtió que el porcentaje de varones sin religión de pertenencia era más alto que el de mujeres (Juárez Huet, *et al.*, 2020), a la vez que, igual que en Brasil, son considerablemente más jóvenes (Camurça, 2017). En particular, el segmento de jóvenes sin identificación religiosa es el que más interés ha despertado en la academia de varios países (Baeza & Imbarack, 2022; Novaes, 2004; Fernandes, 2019). No obstante, persiste el desafío de analizar en toda la región, si nos encontramos ante un cambio de matriz generacional en la vinculación personal con organizaciones religiosas, si se trata de un proceso transversal intergeneracional que puede tener particularidades o intensidades en cada caso, o más bien si existen explicaciones asociadas al ciclo vital de las personas que también puedan ser consideradas. Asimismo, hay evidencias incipientes de que el perfil sociodemográfico de las personas sin religión de pertenencia está cambiando: sobre todo, se están compensando las brechas de género y de clase social en diversos contextos. Futuros estudios longitudinales, y no sólo análisis de tendencias entre olas de encuestas o datos censales, podrían proveer mejores evidencias de estos procesos.

Ahora bien, ¿cuán importante es para la persona que no se identifica con una religión de pertenencia su propia desidentificación? No contamos con suficientes evidencias en países de la región de lo que en la Psicología se denomina centralidad o saliencia identitaria, pero se trata de un aspecto condicionante de nuestro énfasis en la (no) identificación religiosa. Los datos sugieren que las personas que adoptan posiciones más opositivas o adversativas respecto a la o las religiones, son quienes asignarían mayor relevancia en su no identificación religiosa. Esto quiere decir que cuando la persona genera una marcada diferenciación respecto a un *Otro* religioso, se generaría un proceso de autocategorización que puede adquirir preeminencia para su comportamiento (Tajfel & Turner, 2004). Pero hay muchas personas donde la propia identificación es residual, negativa, compulsiva (en el proceso clasificatorio que impone un formulario de encuesta), y su identificación no religiosa no presenta relevancia para la conformación de su autoconcepto individual. Este es uno de los principales problemas al adoptar un enfoque basado casi exclusivamente en la identificación (no) religiosa a nivel individual, ya que presupone que dicha clasificación es constitutiva para la perso-

na. Tampoco conocemos lo suficiente sobre los procesos situados de identificación de las personas no religiosas: ¿qué categorías o etiquetas prefieren para dar cuenta de sí en cada contexto? ¿Se consideran ateos, agnósticos, humanistas, racionalistas, materialistas, librepensadores, no religiosos, o múltiples combinaciones de estas u otras nociones? Avanzar hacia una indagación positiva (y no meramente negativa o residual) de la no identificación religiosa resulta prioritario.

A la par, subsiste el desafío por ahondar en los aspectos diacrónicos de las trayectorias y las implicancias macro de la desidentificación o deconversión religiosa como proceso que contribuye a nutrir los números de personas sin religión de pertenencia en los países de la región. Si bien un porcentaje considerable de estas personas han sido criadas en tradiciones cristianas, mayormente católica, en varios países se está advirtiendo también una proporción relevante de quienes no fueron criados en una religión particular. Ambos procesos (que no necesariamente son excluyentes entre sí), se presentan como fundamentales para el análisis de los cambios socio-religiosos a un nivel macro. Por un lado, ¿estamos atestiguando una descatolización acelerada o es más bien una erosión de toda identificación religiosa convencional? Por otro, ¿cómo se desarrollan y reproducen experiencias seculares en las trayectorias de vida de muchas personas en entornos que podrían caracterizarse como de predominancia religiosa?

Respecto del primer aspecto, se debe continuar trabajando en qué es lo que motiva (según sus particularidades en cada caso) la desidentificación, la deconversión, la diferenciación respecto a la o las religiones, la indiferencia religiosa o la increencia. De hecho, el principal interrogante que debe ser respondido en cada contexto es por qué estas personas deciden no identificarse con una religión. Al compartir en algunos casos creencias, niveles de involucramiento, actitudes u opiniones muy similares a quienes habitan los márgenes de algunas pertenencias o identificaciones religiosas (por lo general, de tradición cristiana), la clave es dilucidar por qué unos continúan identificándose con una religión, mientras otros eligen no hacerlo.

Sabemos, por ejemplo, que las personas LGBTIQ⁺², feministas y otras personas con posiciones sobre temas de sexualidad que exceden las restricciones de muchas religiones universales, optan por la salida hacia entornos amigables para vivir su vida (y, en algunos casos, su fe), o

como acción deslegitimadora de discursos religiosos que no les representan. Las emociones pueden ser un foco de análisis significativo en estos procesos: por ejemplo, el descontento, la indignación y la rabia frente a numerosos abusos sexuales cometidos por integrantes del clero católico, además de sus opiniones restrictivas sobre moral sexual, parecen haber movilizado muchos procesos recientes de desidentificación religiosa en Chile.

En relación al desarrollo de trayectorias de vida ajenas a cualquier socialización religiosa en países de la región, existe un gran vacío. No conocemos nada sobre cómo se crían niños, niñas y adolescentes en familias no religiosas en diversos contextos latinoamericanos, incluso cuando hay cierta producción cultural en las últimas décadas sobre el tema (Rozitchner & Ianantuoni, 2012). ¿Cómo son sus experiencias en entornos educativos y de pares que (muchas veces) pueden ser religiosos? ¿Creen los niños y niñas no religiosas en Papá Noel, el conejo de Pascuas, el hada de los dientes o los espíritus de la naturaleza? ¿Cómo lidian padres y madres con las expresiones religiosas que atraviesan sus trayectorias cotidianas? Estos y otros aspectos de la socialización no religiosa están poco analizados, inclusive en países donde una proporción significativa de padres y madres afirman que prefieren que sus hijos escojan por sí mismos su religión y donde los números de bautismos (católicos) vienen en franco descenso. En la región, además, contamos con dos casos nacionales paradigmáticos, uno de “secularización artificial o forzada” (Kasselstrand, Zuckerman & Cragun, 2023), como es Cuba, y otro, de laicidad estatal de raíz jacobina como el que se da en Uruguay (Da Costa, 2009), los cuales podrían fungir como experiencias sociales “de control”.

En otro orden, la reproducción social de experiencias secularizadas nos remite al estudio de la *lived (non) religion* o la (no) religión vivida. Desde que la perspectiva de la religión vivida ha impactado en diversas producciones académicas en la región, se ha abierto un amplio abanico de opciones en torno a los particulares modos en que las personas (incluyendo aquellas sin filiación religiosa) se relacionan con entidades suprahumanas en diversos ámbitos de sus vidas. También se ha advertido que cada persona percibe y configura límites espaciales y de acción específicos para esos seres suprahumanos, y para líderes y organizaciones religiosas convencionales (Morello, 2020). No necesariamente es

todo, todo el tiempo, y en todas partes. En este sentido, los abordajes de la *lived religion* en la región han estado principalmente orientados a buscar religión, incluso en donde *a priori* parecía no haber religión. Pero poco se ha avanzado respecto a la no-religión o a los modos en que se viven espiritualidades laicas, cuando de antemano se esperaría que haya religión. Por ejemplo, ¿qué celebraciones o ritos de pasaje se resignifican o realizan en entornos no religiosos? ¿Qué nos puede aportar la *lived (non) religion* para comprender las vinculaciones de personas sin afiliación religiosa con la naturaleza, el arte, el autocuidado o la asistencia social desde un marco inmanente? ¿Cómo se viven las experiencias cotidianas de contacto con personas o expresiones religiosas, sobre todo en personas ateas o con una marcada diferenciación respecto a las religiones? En torno a estos interrogantes hay un terreno fértil para continuar trabajando.

Tampoco contamos con suficientes estudios en torno a dos grandes mitos contruidos -sobre todo en la academia anglosajona- sobre las personas sin religión. En primer lugar, la tesis de que las personas no religiosas en comparación con las religiosas tienen peores condiciones de salud, incluyendo la salud mental. En segundo, la idea de que las personas no religiosas, a diferencia de las religiosas, presentan menos actitudes y prácticas prosociales, y tienden a integrarse menos a espacios u organizaciones sociales, políticas o comunitarias.

Sobre la primera tesis, se requieren más abordajes que identifiquen los mecanismos y efectos de variables mediadoras entre la (no) religiosidad o espiritualidad, y el *well being*, el consumo problemático de alcohol o sustancias psicoactivas, el *burnout*, la depresión, el estrés, la ansiedad o la ideación suicida, y el afrontamiento (no) religioso de duelos o eventos traumáticos, por citar algunas posibilidades. En todos estos casos, resulta indispensable evitar los sesgos de respuesta que se han advertido en muchos estudios sobre religión, espiritualidad y salud (Maraldi, 2020).

Sobre el segundo aspecto, se cuenta con ciertas evidencias de que las personas ateas tienden a mostrar más reticencias a involucrarse en experiencias de grupalidad, pero eso no quiere decir que no militen políticamente, no realicen prácticas de voluntariado social, o no participen de diversas redes sociodigitales en temáticas que les son afines. En otros contextos, se ha advertido precisamente la centralidad de las redes

sociodigitales para la conformación de comunidades ateas o de librepen-sadores (Lundmark & LeDrew, 2019). Asimismo, es difícil imaginar los caminos de búsquedas espirituales de algunas personas sin religión de pertenencia como experiencias individualizadas: se tejen redes en las que circulan, comunidades de prácticas y formación, y, en algunos casos, de movilización socio-política.

Si bien, algunas de las encuestas realizadas en la región han explorado las particularidades en términos de orientaciones ideológicas y de participación política de cada segmento que integran las personas sin religión de pertenencia, aún continúa siendo un tópico de interés, sobre todo en el cambiante escenario socio-político y la polarización afectiva que se advierte en muchos países de la región. Al mismo tiempo, parece haber diferencias epistémicas significativas entre cada uno de los perfiles “sin religión de pertenencia”, en torno a sus creencias sobre el conocimiento científico, el medio ambiente o la adhesión a teorías conspirativas (Rabbia, 2021), las cuales invitan también a mayores indagaciones.

De una “sociología de los no afiliados” a una “sociología de la no-religión”

Como puede advertirse hasta aquí, el corpus de análisis sobre personas sin religión de pertenencia que se está desarrollando en la región tiene el potencial de atravesar diversas problematizaciones en torno a ejes de religiosidad, espiritualidad, salud, cultura, ciencia, género y sexualidades, política, entre otros. Esto se da porque se pretende alojar las experiencias de *Otros* por fuera de una identificación religiosa en los diversos ámbitos de discusión. A modo de advertencia, nos permiten identificar que hay experiencias que negocian, dialogan, se oponen, rechazan o reinventan nuestras fronteras conceptuales y clasificaciones en cada uno de los ámbitos de interés del estudio sociológico de la religión.

De alguna manera, estas producciones exploran intereses concéntricos análogos al de otras áreas de la sociología de la religión que se abocan a poblaciones o comunidades específicas: los estudios sobre el catolicismo, incluyendo los abordajes de religiosidad popular, y los estudios de “minorías religiosas” como judíos, budistas, evangélicos, por citar algunos ejemplos. Pero, como he señalado, la sociología de las personas sin religión de pertenencia adolece de un sobre-énfasis en la (no) identificación religiosa de las personas que me parece limitante.

Sin ánimos de promover una improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión (Frigerio, 2021), y teniendo en vista las consideraciones precedentes, me interesa pensar en el potencial que existiría al transitar de una “sociología de la no afiliación religiosa” a una “sociología de la no-religión”.

Lee (2015: 32, *traducción propia*) define a la “no-religión” (*non-religion*) como “cualquier fenómeno –posición, perspectiva o práctica- que es principalmente entendido en relación con la religión pero no se considera a sí mismo como religioso”. El estudio de la no-religión, por lo tanto, no implica el estudio de todo lo que no sea religión o religioso, si no que el prefijo “non-” introduce una *diferenciación significativa* respecto de lo que se entiende en cada contexto por religión. Por eso, la autora enfatiza que “no-religión” es un término amplio, impreciso, pero que busca acoger diversas problematizaciones sin la pretensión de universalizar u objetivar la distinción conceptual entre religión y lo que no es religión.

En este marco, el estudio de las personas sin religión de pertenencia es sólo uno de los caminos posibles, y sólo si entendemos que su no identificación implica esa marca significativa de diferenciación respecto a lo que conciben como religión. Además, resulta indispensable pensar la (no) identificación como proceso (que es a lo que remite el concepto de “identificación”), más que como identidades personales o sociales dadas o estáticas.

La diferenciación significativa respecto de la religión parece más visible, aunque no siempre más precisa, en los secularismos organizados. Entre ellos podemos nombrar los movimientos ateos, grupos y redes racionalistas, humanistas o de librepensadores (¿incluimos a las logias masónicas?), campañas de apostasía colectiva o por el estado laico o por la separación Estado – Iglesia. Todos ellos han tenido cierta repercusión en algunos países de la región, pero han sido explorados sólo ocasionalmente (Mancini, 2010; Rabbia, 2022; Testa, 2023). Muchos de estos movimientos adquirieron visibilidad en las últimas dos décadas, tanto por la masificación de las redes sociodigitales como por su acompañamiento en los debates y movilizaciones sociales por derechos sexuales y (no) reproductivos. Mismo así, cada caso cuenta con una genealogía histórica que se remonta a diversas olas y a realidades históricas concretas en cada país (Di Stefano & Zanca, 2013). A diferencia de lo que se ha dado en otros contextos, sobre todo Estados Unidos (Frost,

2017), los secularismos organizados en la región parecen más orientadas a los asuntos públicos (con mayor o menor resonancia social), que a la idea de constituir espacios de socialización análogos a las organizaciones religiosas.

De todas maneras, no debe asumirse de antemano que el secularismo es equiparable a la no-religión ni a las personas sin identificación religiosa, porque incluso en algunas de estas acciones hay personas y grupos que reivindican sus luchas por la laicidad estatal desde una identificación religiosa (como Católicas por el Derecho a Decidir y algunos pastores e iglesias evangélicas que integraban la Coalición Argentina por el Estado Laico en Argentina). Al mismo tiempo, hay que evitar la tentación en algunos trabajos de presuponer que la diferenciación respecto de la religión sitúa automáticamente a los grupos seculares en el espectro ideológico progresista. Hay numerosos jóvenes ateos o indiferentes religiosos que presentan simpatías por movimientos de ultra-derecha o por teorías conspirativas que legitiman las desigualdades sociales y promueven discursos de odio hacia las minorías, incluyendo las religiosas. Tampoco debería asociarse la diferenciación a una posición estrictamente antirreligiosa u antagónica a la religión. Podría ser un intento de compartimentalización o demarcación de esferas, donde se dan procesos de negociación y legitimaciones cruzadas de saberes, como las acciones de reconocimiento (y no sólo rechazo) de algunas prácticas terapéuticas holísticas o espirituales por parte de organizaciones científicas y colegios médicos o de psicología.

La adopción de una perspectiva relacional del estudio de la no-religión en sus diferentes desafíos a la “normatividad religiosa” (Quack, Schuh & Kind, 2020) y el análisis crítico de discursos, identificaciones y locaciones (Cotter, 2022) nos proveen posibilidades analíticas. Ellas nos permitirían pensar de manera contingente los marcos sociales contruidos en torno a las nociones que asociamos a la (no) religión y los modos en que emergen y se configuran diversas posiciones no-religiosas en cada acontecimiento, debate público o proceso social.

El primer aspecto remite a las maneras en que se construyen imaginarios sociales sobre religión y no-religión. En nuestros contextos se ha cimentado un imaginario católico-céntrico en torno a la religión, tanto en su organización y formas, como en sus rituales y creencias, que se encuentra cada vez más cuestionado (Frigerio, 2018). No tenemos tan

en claro qué imaginarios circulan sobre la no-religión, aunque muchas veces parecen haberse construido en marcada diferenciación de la Iglesia Católica (Rabbia & Vaggione, 2021). Los imaginarios sobre religión y no-religión son siempre disputados, reconfigurados y reconstruidos según los acontecimientos sociales, y sirven como mojones simbólicos y conceptuales de los límites que se trazan en torno a ambos conceptos.

De forma más específica, la idea de posiciones, la cual retomo aquí de la teoría posicional (Harré, 2012), entiende que para cada interacción particular los actores involucrados no gozan de los mismos derechos, obligaciones o deberes, y este *set* debatible es lo que se considera una “posición”. Son precisamente estos derechos, obligaciones y deberes los que “determinan quién puede hacer uso de un determinado tipo de discurso” (Harré, 2012: 193, *traducción propia*), y cómo se desenvuelve cada episodio de interacción social en términos de una “conversación”. Las posiciones dialogan con las narrativas del contexto y pueden ser autoasumidas en los intercambios conversacionales (por ejemplo, que B haga algo que le ordenó A, quien se considera titular de determinados derechos y obligaciones para pedir a B que haga algo). Pero también puede emerger una posición de segundo orden, si B se niega a hacer lo demandado, cuando se cuestionan los presupuestos de orden moral que pretende encarnar otro actor (A, en este caso) y la posición social que se le asigna al propio actor (es decir, B). Mientras la primera posición es tácita, la segunda es intencional y tiene el potencial de redefinir todo el escenario de las interacciones entre ambos actores (Harré & van Langenhove, 1998). Cada posición no es estática, puede variar según cada episodio conversacional, lo cual desafía también la noción sociológica de rol.

Pensemos, por ejemplo, en agrupaciones y personas no religiosas que acompañan demandas impulsadas mayormente por iglesias y organizaciones religiosas, como la Secular Pro-Life (SPL), una organización de activistas seculares, humanistas y ateos que se posicionan en contra de la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo. Su posición ha sido destacada por la prensa católica en todo el mundo (ACEPrensa, 19 setiembre 2022), lo cual parece dar cuenta de intentos por desanclar las controversias públicas sobre la interrupción legal del embarazo en un marco de disputas religiosas y no-religiosas. A su vez, resitúa las controversias en torno a discursos pretendidamente seculares (la ciencia). No obstante, la misma posición del grupo fue muy disputada al participar de

la Conferencia Nacional de Ateísmo en los EE.UU. en 2012. Su posición sobre el candidato a la presidencia estadounidense, Donald Trump, un declarado pro-vida, ha sido de completo rechazo, por considerar que sus opiniones hacia las mujeres, personas con discapacidad, inmigrantes latinos y musulmanes, iban en contra de sus principios fundantes. En definitiva, una misma organización que se presenta como no-religiosa, asume diversas posiciones, interpela y es interpelada desde un lugar diferente según el entorno social de interacción. En contraposición, se puede pensar también en organizaciones religiosas que han apoyado demandas como la inconstitucionalidad de la educación religiosa obligatoria en la provincia de Salta, Argentina (entre las cuales había personas vinculadas al judaísmo, evangelistas, testigos de Jehová y de espiritualidades indígenas), o aquellas organizaciones religiosas que integran la red de Organizaciones Laicistas Argentinas (OLA, 2024). Sus posiciones pueden no ser las mismas en espacios donde, por ejemplo, se debaten asuntos de fe, en vez de la separación Estado – Iglesia.

La propuesta de la teoría posicional no es la única alternativa posible para pensar la idea de posiciones sociales no-religiosas.³ No obstante, es interesante que ha mostrado ser una teoría y un abordaje metodológico escalable: desde interacciones cotidianas entre personas comunes, pasando por las posiciones que adoptan y disputan grupos en torno a un proyecto de ley o de intervención en una comunidad, hasta llegar a las relaciones entre actores del sistema internacional.

Más allá de las (no) identificaciones, hay imaginarios en juego en torno a la religión y la no-religión. Incluso en las (no) identificaciones hay posiciones en un espacio social amplio pero culturalmente situado, donde, tanto la no-religión como la religión, son una posibilidad. Como afirmara Paula Montero en su exposición en las jornadas de ACSRAL y el RC22 Sociology of Religion de la International Sociological Association en Montevideo, julio de 2024, el estudio de la no-religión nos invita a no dar por sentada (*do not take for granted*) a la religión en nuestros contextos.

Consideraciones finales

El crecimiento numérico de las personas sin religión de pertenencia parece haber incitado un creciente y bienvenido número de trabajos académicos en la región, tratando de hacer visible un heterogéneo segmento de la población que, hasta hace poco tiempo, había sido invi-

sibilizado. Hoy sabemos un poco más sobre las personas sin religión de pertenencia, aunque todavía queda mucho por continuar explorando y conociendo.

Si algo nos sugiere el corpus de estos estudios, es que en cada no identificación hay un posicionamiento específico respecto al modo en que se imagina y concibe la religión, pero también la no-religión. Para desandar ese camino, es necesario pensar en los procesos macro-sociales que se han venido analizando en torno a la desidentificación, deconversión, desinstitucionalización o individuación religiosa. Pero también es fundamental pensar en las posibilidades de ampliar la perspectiva analítica de una “sociología de la no afiliación religiosa” a una “sociología de la no-religión”. Imaginarios y posiciones sociales sobre religión y no-religión parecen alternativas válidas para complementar el trabajo de clasificación y categorización de las encuestas y censos de las personas sin religión de pertenencia, y los estudios de la (no) religión vivida. Reflexionar, discutir y buscar trascender la conformación de un espacio de estudios que sobre-enfatiza la (no) identificación religiosa es un desafío que probablemente estimulará una mejor comprensión de la religión y la no-religión en nuestros contextos.

Referencias bibliográficas

ACEPrensa (19 setiembre 2022). Ateos contra el aborto: esto no va de religión. In: *ACEPrensa*. Disponible en: < <https://www.aceprensa.com/el-observatorio/ateos-contra-el-aborto-esto-no-va-de-religion/> >.

BAEZA, Jorge; IMBARACK, Patricia. Movilidad religiosa en jóvenes universitarios de Chile: desafiliaciones y reafiliaciones en la iglesia católica. In: *Religião & Sociedade*, v.42 n.3, pp.60-83, 2022.

CAMURÇA, Marcelo A. Os “Sem Religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. In: *Estudos de Religião*, v.31 n.3, pp.55-70, 2017.

CAROZZI, María Julia. *Nueva Era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA, 2000.

COTTER, Christopher R. *The critical study of non-religion*. Dublin: Bloomsbury. 2022

DA COSTA, Néstor. La laicidad uruguaya. In: *Archives de sciences sociales des religions*, n.146, 2009.

DE LA TORRE, Reneé. La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. In: *Civitas*, v.12, n.3, pp. 506-521. 2012.

DE LA TORRE, Reneé; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. *Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos a lo largo de tres décadas (1996-2016)*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara. 2020.

DI STEFANO, Roberto; ZANCA, José (orgs.). *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*. Quilmes: UNQ. 2013.

ESQUIVEL, Juan Cruz; FUNES, María Eugenia; PRIETO, Sol. Ateos, agnósticos y creyentes sin religión: Análisis cuantitativo de los sin filiación religiosa en la Argentina. In: *Sociedad y Religión*, v.30 n.55, pp.1-24, 2020.

FERNANDES, Silvia. Trajetórias religiosas de jovens sem religião – algumas implicações para o debate sobre desinstitucionalização. In: *Interseções: Revista De Estudos Interdisciplinares*, v.20, n.2, pp.369-387, 2019.

FRIGERIO, Alejandro. Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. In: *Cultura y Religión*, v.15 n.1, pp.299-329, 2012.

_____. ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. In: *Cultura y Representaciones Sociales*, v.12 n.24, pp.51-95, 2018.

FROST, Jacqui. Rejecting Rejection Identities: Negotiating Positive Nonreligiosity at the Sunday Assembly. In: CRAGUN, Ryan; FAZZINO, Lori; MANNING, Christel (orgs.). *Organized Secularism in the United States*, Berlin: De Gruyter Press, 2017, pp.171-190.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico. In: *Corpus*, v.3, n.2, 2013.

GUYAN, Kevin. *Queer data. Using gender, sex and sexuality data in action*. Dublin: Bloomsbury, 2022.

HARRÉ, Rom. Positioning theory: Moral dimensions of social-cultural psychology. In: VALSINER, Jaan (org.). *The Oxford handbook of culture and psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp.191-206.

HARRÉ, Rom; VAN LANGENHOVE, Luk. *Positioning Theory: Moral context of intentional action*. Malden, MA: Blackwell, 1998.

INGENIEROS, José. *El hombre mediocre*. Elaleph.com, 2000 [1913].

JUÁREZ HUET, Nahayeilli; DE LA TORRE, René; MORA DURO, Carlos N.; RÁMIREZ MORALES, Rosario. Sin religión. In: DE LA TORRE, René; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; HERNÁNDEZ, Alberto (orgs.). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreeer 2016*. Tomo II. Ciudad de México (México): COLEF-CIESAS, 2020, pp. 127-153.

KASSELSTRAND, Isabella; ZUCKERMAN, Phil; CRAGUN, Ryan T. *Beyond doubt: The secularization of society*. New York: New York University Press, 2023.

LEE, Lois. *Recognizing the Non-religious: Reimagining the Secular*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

LUNDMARK, Evelina; LEDREW, Stephen. Unorganized atheism and the secular movement: reddit as a site for studying 'lived atheism'. In: *Social Compass*, v.66 n.1, pp.112-129, 2019.

MALLIMACI, Fortunato. Entre lo "que es" y lo que "queremos que sea": secularización y laicidad en la Argentina. In: *Sociedad y Religión*, v.20, n.32-33, pp.8-30, 2010.

MALLIMACI, Fortunato; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica; ESQUIVEL, Juan Cruz; IRRAZABAL, Gabriela. Sociedad y Religión en Movimiento. In: *Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina*. Informe de Investigación, n. 25. Buenos Aires: CEIL-CONICET, 2019.

MANCINI, Marcio. Ateísmo Militante en Argentina. Estudio antropológico sobre la conformación del movimiento ateo y sus luchas por la separaci-

ón de la Iglesia y el Estado. In: *VI Jornadas Ciencias Sociales y Religión*, 2010, Buenos Aires, CEIL- CONICET, 2010. p..

MARALDI, Everton de O. Response Bias in Research on Religion, Spirituality and Mental Health: A Critical Review of the Literature and Methodological Recommendations. In: *Journal of Religion and Health*, v. 59, pp.772–783, 2020.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. In: *Debates do NER*, v.2 n.24, pp.119-137, 2013.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. In: *Religião e Sociedade*, v.32, n.1, pp.167-183, 2012.

MORELLO, Gustavo. *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba: EDUCC, 2020.

MORELLO, Gustavo; ROMERO, Catalina; RABBIA, Hugo H.; DA COSTA, Néstor. An enchanted modernity: Making sense of Latin America's religious landscape. In: *Critical Research on Religion*, v.5 n.3, pp.308-326, 2017.

NICOLINI, Marcos. Religiosidade Laica: autopoiesis precária e solidariedade dos sem religião das periferias. In: *Estudos de Religião*, v. 31 n.3, pp.179-205, 2017.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. In: *Estudos Avançados*, v. 18 n. 52, pp.321-330, 2004.

OLA – Organizaciones Laicistas de Argentina. *Sitio web de OLA. Integrantes*. 2024. Disponible en: < <https://laicistas.ar/> >.

PARKER, Cristian. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. México DF: FCE, 1993.

QUACK, Johannes; SCHUH, Cora; KIND, Susanne. *The Diversity of Nonreligion: Normativities and Contested Relations*. Abingdon: Routledge, 2020.

RABBIA, Hugo H. Explorando los sin religión de pertenencia en Córdoba, Argentina. In: *Estudos de Religião*, v.31, n.3, pp.131-155, 2017.

_____. Religión, creencias conspirativas e ideología política como predictores del apoyo a la gestión gubernamental de la pandemia de COVID-19 en Argentina. In: *Revista Psicología*, v. 40 n.1-2, pp.29-58, 2021.

_____. “I Have Apostatized”: Self-Narratives of Catholic Apostasy as Resources for Collective Mobilization in Argentina. In: *Religions*, v.13 n.2, pp.181, 2022.

RABBIA, Hugo H.; VAGGIONE, Juan Marco. The Mobilization of Religious and Nonreligious Imaginaries in Argentine Sexual Politics. In: BEAMAN, Lori; STACEY, Timothy (orgs.). *Nonreligious Imaginaries of World Repairing*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021, pp.59-74.

ROZITCHNER, Alejandro; IANANTUONI, Ximena. *Hijos sin dios. Cómo criar chicos ateos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2012.

SOMMA, Nicolás; BARGSTED, Matías; VALENZUELA, Edgardo. Mapping Religious Change in Latin America. In: *Latin America Politics and Society*, v.59 n.1, pp.119-142, 2017.

TAJFEL, Henri; TURNER, John C. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In: JOST, John T.; SIDANIUS, Jim (orgs.). *Political Psychology: Key Readings*. New York: Psychology Press, 2004, pp. 276-293.

TESTA, Sabrina. De la existencia social parcial del movimiento ateo brasileño: reflexiones sobre la religión a partir de su otro. In: *REVER*, v.23 n.2, pp.323-343, 2023.

Notas

¹ El uso del descriptor “no-religión” da cuenta específicamente a fenómenos que se asocian a dicho concepto (*non-religion*, en inglés). El prefijo “non” en inglés significa, tanto “distinto de”, “inverso de” como “ausencia de”, por lo que en castellano no encontramos un término completamente equivalente, de allí que se prefiere “no-religión” aunque es un concepto perfectible. En el texto, la “no identificación religiosa”, como queda explícito, remite a los procesos por los cuales las personas deciden no adscribir a una religión o tradición religiosa de pertenencia. En contraposición, el uso de “(no) religión” o de “(no) identificación religiosa”, como se verá más adelante, pretende englobar diversas posibilidades: tanto aspectos de la religión como de la no-religión, o bien tanto la identificación como a la no identificación religiosa de las personas.

² La sigla remite a lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersex, queer y otras identidades sexo-genéricas diferentes a la cis-heterosexualidad.

³ Paula Montero (2012), por ejemplo, ha desarrollado otra alternativa posible que enfatiza los flujos discursivos culturalmente situados, y cómo se juegan posiciones y legitimidades de diferentes agentes en el marco de controversias públicas sobre religión.

Recibido el: 29/11/2024

Aprobado el: 29/11/2024

*Contribuições e desafios para uma sociologia
da não-religião na América Latina*

Resumo: A apresentação explora a crescente literatura acadêmica sobre pessoas sem afiliação religiosa na América Latina. Destaca-se o que já sabemos sobre esse grupo heterogêneo de pessoas que cada vez mais preferem não se identificar com uma religião e aponta áreas que requerem mais pesquisas. Embora o crescente interesse por esse grupo, antes invisível, seja positivo, a apresentação argumenta que o foco na (não)identificação religiosa individual com base em dados censitários e de pesquisas possui limitações. Essa abordagem dá ênfase excessiva à (não)identificação religiosa individual como uma medida de categorização negativa ou residual, assumindo que ela é central para o autoconceito de uma pessoa, e ignora outros fenômenos, práticas e discursos coletivos relacionados à não-religião. Portanto, propõe-se uma mudança de uma “sociologia da não afiliação religiosa” para uma “sociologia da não religião” para melhor compreender a dinâmica sociorreligiosa na região. Essa abordagem relacional consideraria as estruturas sociais e imaginárias construídas em torno da (não)religião e como as posições não-religiosas são configuradas em cada contexto social.

Palavras-chave: Não-religião; Identificação religiosa; América Latina; Sociologia da religião; Secularismos

*Contributions and Challenges for a Sociology
of Non-Religion in Latin America*

Abstract: The presentation explores the growing academic literature on people with no religious affiliation in Latin America. It highlights what we already know about this heterogeneous group of people who increasingly prefer not to identify with a religion (unaffiliated), and points to areas that require further research. While the growing interest in this previously invisible segment of population is positive, the presentation argues that focusing on individual religious (non)identification from census and survey data has limitations. This approach overemphasizes individual religious (non)identification as a negative or residual measure, assuming that it is central to a person's self-concept, and ignores other collective phenomena, practices, and discourses related to non-religion. Therefore, I proposed a shift from a “sociology of religiously unaffiliated” to a “sociology of non-religion” to better understand socio-religious dynamics in the region. This relational approach would consider the social frameworks and imaginaries constructed around (non)religion and how non-religious positions are configured in each social context.

Keywords: Non-religion; Religious identification; Latin America; Sociology of religion; Secularisms