Entre la laicidad y la religión vivida: itinerario de una búsqueda sociológica en Uruguay y América Latina

Néstor Da Costa
Universidad Católica del Uruguay (UCU) – Uruguay

Investigar la religión donde parecía no existir

Escribir sobre la propia trayectoria en el campo de los estudios de la religión tiene algo de ejercicio retrospectivo, pero también de reconstrucción. No se trata solo de ordenar etapas o enumerar asuntos, sino de intentar entender cómo, en determinadas condiciones, ciertas preguntas se vuelven persistentes y terminan marcando un camino.

En mi caso, ese punto de partida está marcado por una paradoja: haber elegido como objeto de estudio un fenómeno que, en el Uruguay de mi formación, parecía no tener cabida en la agenda académica. Cuando empecé a interesarme por la sociología de la religión, a finales de los años ochenta, ninguna de las universidades que ofrecían la carrera de sociología en Uruguay contemplaba esa disciplina como área de estudio. No había cursos, no había investigadores, no había bibliografía accesible, y el tema tampoco ocupaba un lugar relevante en el debate público.

Sin embargo, esa misma ausencia fue, en cierto modo, el punto de partida. La pregunta por lo religioso surgió de la necesidad de comprender una presencia social que, al mismo tiempo, parecía invisibilizada. La tensión entre una realidad observable — personas que practican, creen y participan en comunidades — y su escasa visibilidad en el espacio

intelectual uruguayo fue lo que desató una inquietud que no ha dejado de acompañarme.

A partir de ahí, la trayectoria fue tomando forma de manera poco lineal: marcada por encuentros fortuitos, redes construidas con esfuerzo, oportunidades inesperadas y la necesidad permanente de salir de Uruguay para encontrar los interlocutores que el entorno local no ofrecía. Más que una historia de ascenso ordenado dentro de una carrera académica, lo que sigue es el relato de un recorrido construido, en gran medida, en el camino mismo.

Experiencia, extrañamiento y pregunta sociológica

Mi interés por la religión no nació en el ámbito académico, sino en la experiencia vivida. Durante mi juventud participé activamente en la pastoral juvenil de la Arquidiócesis de Montevideo, en un contexto marcado por la dictadura uruguaya de los años setenta y ochenta. En aquel momento, la Iglesia mantenía un fuerte compromiso con los derechos humanos, la justicia, la democracia, los pobres y los sectores populares, lo que configuraba una vivencia de la fe profundamente vinculada a las condiciones históricas concretas. El obispo de la diócesis era una figura progresista que había transformado radicalmente la Iglesia local, rompiendo su histórica alianza con las clases altas para acercarse a los sectores medios y populares.

Sin embargo, esa experiencia coexistía con una percepción social distinta. Muchos de mis contemporáneos veían con recelo o con cierta distancia la participación religiosa, lo que generaba una disonancia que, con el tiempo, se transformó en una pregunta sociológica. ¿Por qué, en un país como Uruguay, lo religioso parecía ocupar un lugar tan marginal en la vida pública y en el imaginario colectivo? ¿Qué particularidades tenía esta relación entre sociedad y religión, tan diferente a la que podía observarse en países vecinos?

Recuerdo que en mis viajes a Buenos Aires me llamaba la atención que en los quioscos se vendieran revistas religiosas, algo impensable en

Montevideo. En Chile la diferencia era aún más marcada. Esa comparación cotidiana e informal fue, sin que yo lo supiera todavía, el primer gesto de una sociología comparada de la religión: la percepción de que hay formas diversas de relacionarse con lo religioso, y que la uruguaya era particularmente específica, no necesariamente más avanzada ni más racional, sino diferente.

Esa tensión entre experiencia personal y percepción social fue decisiva. Más que una vocación académica temprana, surgió una inquietud por comprender una realidad que no encajaba en las categorías disponibles. En este sentido, mi entrada al campo puede entenderse como resultado de un proceso de extrañamiento: la necesidad de explicar sociológicamente algo que el entorno cultural tendía a ignorar o a dar por resuelto ni merecedor de atención académica.

Con el tiempo he llegado a pensar que ese origen experiencial no fue un lastre, sino una ventaja. Haber conocido el fenómeno religioso desde adentro — participar, observar, interrogarse — me dio acceso a dimensiones que no son fácilmente captables desde fuera. Pero también exigió un trabajo de distanciamiento intelectual que la formación sociológica fue, progresivamente, haciendo posible.

Investigar sin campo: ausencia institucional y primeras búsquedas

A la inquietud inicial se sumaba una dificultad estructural: la inexistencia de un campo académico consolidado en sociología de la religión en Uruguay. No había cursos ni líneas de investigación específicas, y el acceso a la bibliografía era extremadamente limitado. Conseguir ciertos libros implicaba realizar viajes o establecer contactos informales. Para hacerse con *Las formas elementales de la vida religiosa* (1937) de Émile Durkheim, por ejemplo, fue necesario viajar hasta Chile, dado que no se encontraba disponible ni en Montevideo ni en Buenos Aires.

El primer libro de sociología de la religión que llegó a mis manos fue *El dosel sagrado: elementos para una teoría sociológica de la religión* (1969), de Peter Berger, que me regaló un jesuita español mientras colaboraba en una encuesta sobre el clero uruguayo. Ese libro fue algo más que una lectura: fue la primera vez que encontré un lenguaje conceptual para pensar lo que me preocupaba. La posibilidad de estudiar la religión como fenómeno social y de aplicarle las herramientas de la sociología del conocimiento abriría un horizonte que hasta entonces no había podido formular con claridad.

En ese contexto, algunos espacios resultaron fundamentales. La Asociación Civil Observatorio del Sur (OBSUR) funcionó como un primer ámbito de inserción, donde tuve la oportunidad de realizar estudios empíricos y comenzar a desarrollar herramientas de análisis. Fue allí donde Patricio Rodé me encargó el primer estudio sociológico formal: una investigación sobre el diaconado permanente en Uruguay. Este trabajo, aunque modesto, fue clave para consolidar una práctica de investigación en un terreno prácticamente inexistente.

La ausencia de condiciones institucionales no solo dificultaba el trabajo, sino que obligaba a inventar el campo en la práctica. La sociología de la religión en Uruguay no era una opción dentro de una oferta académica establecida; era una apuesta que requería construir sus propias condiciones de posibilidad. Durante muchos años, este trabajo fue, en sentido estricto, vocacional: se hacía a tiempo parcial, con empleos en otras áreas que permitían financiar lecturas y proyectos puntuales. Solo en 2018, cuando la Universidad Católica del Uruguay (UCU) me propuso crear el Instituto de Sociedad y Religión, fue posible dedicarme a esta área de manera plena y sistemática.

Esa demora de décadas entre el inicio de la inquietud intelectual y la posibilidad de ejercerla profesionalmente de manera exclusiva es, en sí misma, un dato sociológico relevante. Muestra hasta qué punto el campo de los estudios de la religión en Uruguay carecía de reconocimiento institucional y de una demanda social explícita que justificara su desarrollo. Durante

mucho tiempo, el tema no se consideraba de utilidad social. Construirlo también fue una tarea de legitimación.

Redes que hacen posible la disciplina

En este proceso, las redes académicas internacionales no fueron un complemento deseable, sino una condición estructural indispensable. Ante la ausencia de interlocutores locales, la conexión con investigadores de otros países se convirtió en el principal modo de hacer posible el trabajo.

Un primer referente fue Buenos Aires. El contacto con Fortunato Mallimaci, quien regresaba entonces de su exilio en Francia e impulsaba el estudio sociológico de la religión junto a un pequeño equipo, fue decisivo. Mallimaci no solo aportó bibliografía y orientaciones conceptuales; con el tiempo se convirtió en mi director de tesis doctoral, pero, sobre todo, en un interlocutor permanente, alguien con quien pensar el campo en su complejidad. Con Floreal Forni, la experiencia fue complementaria: conversaciones personales, no institucionalizadas, en las que la sociología de la religión se iba construyendo en el intercambio mismo. Visitarlo algunos fines de semana para discutir lecturas y enfoques fue, durante un período, una de las formas más importantes de mi formación.

El paso por Europa abrió otras dimensiones. En 1993, desde mi trabajo en OBSUR, llegó un aviso sobre el congreso de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión (SISR) en Budapest. Aproveché un viaje a Europa ya planificado por OBSUR para asistir al evento. Fue un momento de impacto difícil de describir: encontrarme con académicos que hasta entonces solo conocía a través de sus libros, escuchar debates en los que empezaba a reconocer mi propio problema, percibir que lo que yo estaba haciendo desde Uruguay tenía sentido en un campo más amplio.

En Budapest conocí a Enzo Pace, secretario de la SISR, y a Javier Elzo, decano de la Facultad de Sociología de la Universidad de Deusto. Ambos serían fundamentales en los años siguientes. También conocí a Carlos Garma y Roberto Blancarte, colegas mexicanos, y escuché a figuras como Ralf

Dahrendorf y Danièle Hervieu-Léger, cuya obra conocía, pero cuya presencia tenía otro peso.

Ese viaje no fue solo formativo en el plano intelectual; también fue organizativo. A la vuelta, desde OBSUR, propusimos organizar la siguiente edición de las Jornadas de Alternativas Religiosas en Sectores Populares en Montevideo. Hasta el momento se habían organizado solo en Argentina. Invitamos a Pace y a Elzo, que aceptaron y se autofinanciaron el viaje — un gesto de generosidad que no he olvidado —, y el evento fue una plataforma para un paso más importante: la fundación de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM), que luego se convertiría en la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL).

La idea nació durante un almuerzo en el Mercado del Puerto, en Montevideo, entre colegas argentinos, brasileños, chilenos y uruguayos. Respondía a una necesidad real: la mayoría de los investigadores de la región se habían formado en el exterior — Francia, Bélgica, Estados Unidos — y volvían con marcos teóricos y bibliografías que no siempre se articulaban entre sí. La fragmentación era notable. La Asociación quería ser el espacio donde pudiéramos leernos entre nosotros, debatir desde nuestros propios contextos, construir una sociología de la religión con acento latinoamericano. Fortunato Mallimaci fue su primer presidente; a mí me tocó ser el primer secretario.

La asociación fue creciendo y expandiéndose a lo largo de los años. Con Hugo José Suárez, por ejemplo, fuimos a La Paz en 2012 para conectar con investigadores bolivianos, y el proceso de integración de nuevos países fue gradual pero sostenido. Hoy la ACSRAL es la red regional más importante en el campo, y su existencia ha sido un factor determinante en la consolidación de los estudios sobre religión en América Latina.

Otras redes también fueron significativas. La beca Fulbright obtenida en 2005 para estudiar religión, pluralismo y presencia pública en la Universidad de California en Santa Bárbara fue una experiencia formativa en múltiples dimensiones. No solo amplió el conocimiento sobre el fenómeno

religioso en Estados Unidos — incluyendo visitas de campo a comunidades en Los Ángeles, Santa Bárbara, Salt Lake City, Atlanta y Washington —, sino que también generó vínculos que perduran hasta hoy con colegas de Argentina, Armenia, China y Filipinas. Esa amplitud geográfica de las redes no fue un accidente; fue el resultado de una disposición a aprovechar cada encuentro como una oportunidad de aprendizaje y conexión.

El vínculo con China, en particular, tuvo un carácter inesperado pero fructífero. A raíz de la invitación de un colega historiador, viajé por primera vez a la Universidad de Shanghái en 2008 para participar en eventos académicos. Desde entonces he vuelto en cuatro ocasiones más a dictar cursos. Esa experiencia reforzó una convicción: que el estudio de la religión desde una perspectiva comparada requiere salir de los marcos de referencia habituales, incluidos los latinoamericanos y los europeos.

La participación en grandes proyectos internacionales también fue fundamental. El programa América Latina - Formación Académica (ALFA) de la Unión Europea, que me tocó coordinar, vinculó durante tres años a la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, a la Universidad de Roma III con Roberto Cipriani, a la Universidad de Deusto, a la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), a la Universidad de Buenos Aires (UBA) y al Universidad Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) de Uruguay. El proyecto implicó eventos semestrales en cada universidad, intercambios académicos y publicaciones conjuntas. Fue una experiencia de formación en red que, al mismo tiempo, permitió contribuir a la producción del campo.

Más adelante, junto con Gustavo Morello — quien se había incorporado al Boston College —, desarrollamos el proyecto "La transformación de la religión vivida en América Latina", financiado por la Fundación John Templeton. El proceso de obtener ese financiamiento fue, en sí mismo, una lección: la primera propuesta no fue aprobada; la segunda, más refinada, sí. El proyecto reunió al Boston College, la PUCP, la Universidad Católica de Córdoba (UCC) y la UCU, con trece investigadores y jóvenes que fueron incorporándose. Durante tres años realizamos investigaciones,

intercambiamos experiencias y publicamos resultados. Tuvimos el privilegio de contar con Peter Berger, José Casanova, Daniel Levine, Renée de la Torre y Silvia Fernandes como evaluadores externos.

En otro plano, en mi rol de presidente de la ACSRAL en 2011, se establecieron convenios con la American Academy of Religion (AAR) y se realizó un primer acercamiento formal con la International Association for the History of Religions (IAHR). Esos vínculos han perdurado y han ampliado las posibilidades de participación de investigadores latinoamericanos en redes globales.

Con el paso del tiempo, esas redes fueron adquiriendo una dimensión que iba más allá de lo estrictamente académico. Muchas de esas relaciones se transformaron en amistades duraderas, en vínculos de confianza y afecto que acompañaron el trabajo de investigación y, en no pocos casos, también la vida personal. América Latina, en particular, ha sido un espacio en el que el intercambio intelectual se entrelaza de manera muy natural con la hospitalidad, la conversación y el encuentro.

Mirado en perspectiva, resulta difícil separar por completo lo que fue formación intelectual de lo que fue experiencia humana. Las discusiones teóricas, los debates, los encuentros se dieron muchas veces en contextos informales: caminatas, sobremesas, viajes compartidos. Esa dimensión ha sido fundamental para sostener la trayectoria. Congresos, jornadas y proyectos compartidos también fueron ocasiones para construir lazos que trascienden la lógica de la producción académica.

En un campo que, al menos en sus inicios, carecía de estructuras sólidas en la región, fueron también esos vínculos personales los que sostuvieron, alentaron y dieron continuidad a una trayectoria que, de otro modo, habría sido mucho más difícil de construir.

Maestros, lecturas y encuentros formativos

Si miro hacia atrás y trato de reconstruir mi formación en sociología de la religión, no la pienso en términos de instituciones o programas

curriculares, sino como una serie de encuentros. En un contexto en el que el campo prácticamente no existía en Uruguay, fueron las personas — más que las estructuras — las que abrieron camino.

Las figuras de Fortunato Mallimaci y Floreal Forni ocuparon un lugar central, como ya he mencionado. Pero más allá de los contenidos, lo que marcó fue la actitud: la generosidad intelectual, la disposición al diálogo con alguien que venía de un contexto institucional muy precario, la confirmación de que tenía sentido insistir en este campo aun cuando en Uruguay no parecía haber lugar para él.

En Europa, el encuentro con Javier Elzo fue particularmente importante. No solo por lo que implicó en términos intelectuales, sino también por la posibilidad que abrió de cursar el doctorado en la Universidad de Deusto. El camino hacia ese doctorado también tuvo algo de accidental: llegué a Deusto porque Lovaina, donde tenía una puerta abierta, ya no era la opción adecuada — Jean Rémy, que se ocupaba de la sociología de la religión, se había jubilado y no había quien lo reemplazara. Fue entonces cuando Elzo me invitó a postularme a un programa especial para América Latina que comenzaba en Deusto. Me inscribí sin tenerlo en mis planes, y en septiembre de 1994 recibí la notificación de que había obtenido la beca.

En Deusto, la figura de José María Mardones aportó una profundidad distinta, más ligada a la reflexión sobre la modernidad y la religión, y al estatuto de lo sagrado en sociedades secularizadas. Esa dimensión filosófica y teológica enriqueció las preguntas sociológicas que traía consigo y ayudó a complejizar los marcos interpretativos.

Mención especial merece el encuentro con la obra de Peter Berger. *El dosel sagrado* (1969) fue, como ya dije, el primer libro de sociología de la religión que tuve en mis manos. Pero su significación fue más allá de ese primer contacto: Berger ofrecía una manera de pensar la religión como construcción social, como respuesta al problema de la contingencia humana, como forma de dotar de sentido al mundo. En el contexto uruguayo, esa perspectiva era casi revolucionaria. Con el tiempo, la vida me fue cruzando

con Berger en diversas ocasiones, incluso de forma personal, lo que añadió otra dimensión a esa relación intelectual.

La obra de Danièle Hervieu-Léger fue igualmente sugerente para entender que la secularización no implica la desaparición de lo religioso, sino su transformación. Sus ideas sobre la memoria colectiva como fundamento de la identidad religiosa, y sobre las nuevas formas de creencia y pertenencia características de la modernidad tardía, ayudaban a captar fenómenos que en Uruguay también se percibían, aunque no siempre se supiera cómo nombrarlos: formas de religiosidad menos institucionales, más dispersas, pero no por eso menos significativas.

El encuentro con la obra de Pierre Bourdieu permitió incorporar otra dimensión al análisis. Su manera de pensar en términos de campo, de posiciones, de capitales y disputas, ofrecía herramientas muy potentes para entender la religión no solo como experiencia o creencia, sino también como espacio de relaciones de poder, de legitimación y de competencia entre agentes. Fue, en cierto modo, una forma de volver a mirar lo que ya estaba estudiando, pero desde un ángulo diferente.

Entre las lecturas que más marcaron mi manera de pensar, no debo dejar de mencionar que la obra de José Casanova ocupa un lugar destacado. Su libro *Public religions in the modern world* (Casanova, 1994) llegó en un momento en que el debate sobre la secularización dominaba la sociología de la religión, y su argumento fue, para mí, una herramienta conceptual de enorme utilidad.

En el plano teórico sobre la laicidad, referencias europeas, canadienses y latinoamericanas resultaron especialmente importantes. La obra de Micheline Milot, en particular su desarrollo del concepto de laicidad como principio de organización política orientado a garantizar la convivencia en sociedades plurales, aportó un marco que permitía ir más allá de la versión restrictiva dominante en Uruguay. Su enfoque ayudaba a pensar la laicidad no como exclusión de lo religioso, sino como condición de posibilidad para la diversidad. Jean Baubérot, por su parte, con su historia comparada de la laicidad y su propuesta de los *umbrales* de laicización, ofreció herramientas

para situar el caso uruguayo dentro de una tipología más amplia y mostrar que el modelo local era uno entre varios posibles, con una genealogía histórica específica y no una norma universal. Así como la vasta obra del colega mexicano Roberto Blancarte.

En términos de religión vivida, la obra de Nancy T. Ammerman ha sido fundamental para comprender perspectivas y metodologías que luego se han trabajado en el proyecto de investigación ya mencionado.

Visto en conjunto, este recorrido formativo no responde a una escuela ni a un itinerario ordenado. Fue tomando forma en la intersección entre personas, lecturas y oportunidades que a veces surgían de manera bastante inesperada y que había que aprovechar. Si algo define esa formación es justamente eso: haber sido construida en relación con otros, en diálogo constante, y muchas veces a contracorriente de las condiciones locales. Quizás por eso mismo, cada uno de estos encuentros dejó una huella especialmente profunda.

Contexto uruguayo y latinoamericano: laicidad, cultura y política

El contexto uruguayo ha sido determinante en la configuración de mi trabajo, y no solo como escenario de investigación. Ha sido, también, un objeto de interrogación constante. Uruguay es un caso singular en el panorama latinoamericano: con un altísimo porcentaje de personas sin afiliación religiosa — más del 50% de la población —, una historia de separación temprana entre Iglesia y Estado y una cultura laica profundamente arraigada, el país plantea preguntas específicas que no siempre encajan bien en los marcos interpretativos dominantes en la región.

La laicidad, más que un principio jurídico, constituye en Uruguay un elemento central de la identidad cultural nacional. Su fuerza radica, paradójicamente, en su naturalización: muchos uruguayos la perciben como un rasgo constitutivo de la nación, anterior al Estado, casi prepolítico, sin necesariamente conocer sus fundamentos históricos, legales o filosóficos.

Una de las paradojas que más me han interesado es que la palabra *laicidad* no figura en la Constitución ni en ningún otro documento legal fundamental: solo aparece en la Ley de Educación de 2008. Y, sin embargo, es uno de los conceptos más invocados en el debate público uruguayo.

Esa potencia cultural de la laicidad tiene raíces históricas concretas. El Uruguay de principios del siglo XX construyó una identidad nacional asociada a una serie de logros transformadores: la integración de migrantes, la ley de divorcio desde 1907, la educación pública gratuita y laica, y la protección social temprana. La laicidad se convirtió en parte inseparable de ese relato de modernización y progreso. Con el tiempo, ese modelo generó un molde cultural profundamente arraigado.

Un ejemplo que siempre me ha parecido muy elocuente: cuando una amiga era niña y había hecho la primera comunión, llevó a su escuela pública unas estampitas religiosas para compartir con sus compañeros; la maestra las rompió y las tiró a la papelera, argumentando que la laicidad no lo permitía. Ese gesto condensaba algo importante: la confusión entre el principio jurídico de neutralidad del Estado y una práctica cultural más amplia de exclusión de lo religioso del espacio compartido.

Este modelo — que podría llamarse más bien laicismo que laicidad, en el sentido de que va más allá de la neutralidad del Estado para configurar una actitud cultural de distancia, recelo o rechazo frente a lo religioso — tiene consecuencias importantes para la visibilidad del fenómeno religioso. En Uruguay tendemos a identificar lo público con el Estado, y el Estado con lo público, lo que deja sin espacio a una esfera de la sociedad civil donde lo religioso pueda expresarse como una forma más de participación ciudadana.

Sin embargo, uno de los aprendizajes más importantes de mi trayectoria ha sido precisamente que no existe un único modelo de laicidad. El análisis comparado, que solo fue posible gracias a los vínculos internacionales que he descrito, permite desnaturalizar el caso uruguayo: lo muestra no como una norma universal de la que otros países se desvían, sino como una configuración histórica específica, con sus propias ventajas y

limitaciones. Salir de Uruguay y observar cómo funciona la relación entre religión y espacio público en Francia, en Estados Unidos, en México o en Bolivia fue una experiencia intelectualmente desestabilizadora y, al mismo tiempo, enormemente enriquecedora.

En el contexto latinoamericano más amplio, la religión ha estado históricamente entrelazada con la política y los procesos sociales de maneras que el caso uruguayo tiende a invisibilizar. Las dictaduras militares de los años setenta y ochenta plantearon a las iglesias — especialmente a la Iglesia Católica — dilemas profundos sobre su rol en la defensa de los derechos humanos y en el acompañamiento de los sectores populares. La Teología de la Liberación fue, en ese contexto, mucho más que un movimiento teológico: fue un actor político con consecuencias históricas concretas. Las transiciones democráticas de los años ochenta y noventa plantearon, a su vez, nuevas preguntas sobre la relación entre las instituciones religiosas y los sistemas políticos emergentes.

A esto se sumó el crecimiento extraordinario del neopentecostalismo en la región, que transformó el mapa religioso latinoamericano de manera radical en pocas décadas, y cuyas implicaciones políticas, culturales y sociales todavía estamos tratando de entender cabalmente. Uruguay no fue ajeno a estos procesos, pero la fortaleza de su sistema de partidos políticos aún no le ha dejado margen.

Giros teóricos: de la laicidad a la religión vivida

A lo largo de mi trayectoria, el estudio de la laicidad ha sido un eje constante. Más de una vez pensé que ya había dicho lo que tenía que decir sobre el tema, que era momento de pasar a otra cosa. Y más de una vez el tema volvió a aparecer, con nuevas preguntas o desde nuevos ángulos.

Sin embargo, a lo largo de los años también se produjo un desplazamiento teórico significativo hacia lo que se denomina el enfoque de la *religión vivida*. Este giro no fue abrupto ni supuso un abandono de las

preocupaciones anteriores; fue más bien una ampliación del horizonte analítico que permitió ver el fenómeno religioso desde una perspectiva distinta.

El punto de inflexión fue el proyecto de la John Templeton Foundation que desarrollamos con Gustavo Morello y otros colegas. La investigación nos llevó a centrarnos no en las instituciones religiosas ni en los grandes marcos culturales, sino en las formas en que las personas concretas experimentan y viven su religiosidad en la vida cotidiana. ¿Qué hace alguien con su fe un miércoles por la tarde? ¿Cómo se mezclan, en la práctica cotidiana, elementos de distintas tradiciones? ¿Qué papel desempeñan la familia, el barrio, los amigos y los rituales personales?

Este enfoque abría una ventana que el análisis macroestructural de la laicidad — basado en encuestas, estudios históricos y análisis culturales — no permitía. Mientras la laicidad permite comprender las condiciones estructurales del campo religioso, la religión vivida permite acceder a su dimensión experiencial, a los matices y "contradicciones", si es que puede llamársele así, de la práctica real.

Uno de los hallazgos más llamativos de esa investigación fue la constatación de que la hibridación es la norma en la religión, no la excepción. Las personas no adoptan un sistema de creencias como quien firma un contrato, aceptando un paquete cerrado de verdades inamovibles. Combinan elementos de distintas tradiciones según lo que tiene sentido en sus vidas, su historia, su entorno familiar. En una entrevista realizada durante esa investigación, conocimos a una mujer mormona que tenía en su dormitorio imágenes de la Virgen y rosarios católicos; para ella, ese espacio privado era donde podía mantener esa convivencia simbólica sin entrar en conflicto aparente con su identidad religiosa oficial.

Esa imagen condensa algo que el trabajo sobre religión vivida ha puesto más en evidencia: que el catolicismo, el pentecostalismo y otras tradiciones no son entidades homogéneas ni mundos cerrados, sino fenómenos sociales en constante transformación que generan nuevas formas de pertenencia, nuevas estrategias de sentido y nuevos comportamientos.

Estudiarlos en toda su complejidad requiere métodos y marcos conceptuales que no pueden limitarse a los grandes clivajes institucionales.

Desde la perspectiva uruguaya, este giro resultó especialmente revelador. El enfoque de la religión vivida permitió ver con otros ojos a ese 24% de uruguayos que declaran creer en Dios sin pertenecer a ninguna institución religiosa, o a ese 17% que se identifica como ateo (datos a 2014): ¿qué significa ser ateo en un contexto cultural donde el ateísmo es casi una identidad heredada, transmitida en la familia como una forma de pertenencia cultural? ¿Qué formas de espiritualidad o de búsqueda de sentido aparecen en esas trayectorias? Estas preguntas no pueden responderse mediante encuestas sobre la frecuencia religiosa; requieren otro tipo de abordaje.

En este sentido, la falsa dicotomía entre *religión institucional* y *religión vivida* que a veces aparece en el debate académico me parece contraproducente. No se trata de enfoques opuestos, sino complementarios. Las instituciones importan: configuran marcos, ofrecen recursos simbólicos, regulan prácticas, concentran poder. Pero el fenómeno religioso desborda siempre sus formas institucionales, y captarlo en esa complejidad requiere múltiples entradas analíticas.

Aportes: visibilizar lo invisible

Si tuviera que sintetizar las contribuciones que considero más relevantes de mi trayectoria al estudio científico de la religión, identificaría al menos tres dimensiones que, aunque interrelacionadas, tienen especificidades propias.

La primera consiste en problematizar la laicidad uruguaya como objeto de estudio sociológico. Esto ha implicado, antes que nada, desnaturalizar un concepto que en Uruguay se da por sentado, desesencializarlo. Mostrar que formato de laicidad, o arreglo laico, como diría Micheline Milot, tiene historia — que surgió en un momento específico, en respuesta a condiciones específicas, impulsada por actores con intereses específicos — es ya un gesto analítico no trivial en un contexto donde ese concepto

tiende a tratarse como un dato de la realidad y no como una construcción histórica y cultural, e incluso muchas veces como un dogma que "no debe ser tocado". A esto se suma la tarea de comparar el modelo uruguayo con otros modelos de laicidad, lo que muestra que no existe una única manera de organizar la relación entre religión y Estado y que el caso uruguayo es uno entre varios, con sus particularidades y limitaciones.

El libro *100 años de laicidad en Uruguay: debates y procesos (1934-2008)*, escrito junto a Mónica Maronna y publicado en 2019 con motivo del centenario de la separación formal entre Iglesia y Estado, intentó recoger ese trabajo de problematización histórica y conceptual. *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI: un estudio de la religiosidad en Montevideo*, publicado en 2003, fue un primer intento sistemático de aportar datos empíricos que contrastaban con el pensamiento cotidiano sobre el rol de la religión en el país que tendía a ignorarla.

La segunda dimensión consiste en visibilizar la diversidad religiosa en Uruguay. Trabajos como la *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*, publicada en 2008 en coautoría con diez jóvenes estudiantes, tuvieron un propósito deliberado: mostrar que Uruguay no es el país sin religión que el imaginario laicista tiende a representar. En ese libro documentamos 58 grupos religiosos de los más de 100 que existían en Montevideo en aquel momento — incluidas tradiciones afrobrasileñas, evangélicas, orientales, esotéricas y muchas otras. Fue el primer trabajo publicado por una editorial grande (Taurus) sobre este tema, y tenía una intención explícitamente divulgadora: poner en circulación información que contradecía el sentido común dominante.

El impacto de ese libro fue interesante: suscitó reacciones que reflejaban exactamente el fenómeno que queríamos analizar. Muchas personas no podían creerlo. ¿Tantos grupos religiosos en Montevideo? Esa incredulidad era, en sí misma, un dato sociológico: la invisibilización de la diversidad religiosa no era solo un problema de conocimiento, sino también un efecto de la cultura dominante.

La tercera dimensión consiste en incorporar el enfoque de la religión vivida al estudio del fenómeno religioso en Uruguay y en América Latina. Este aporte tiene una dimensión metodológica — el trabajo de campo cualitativo, las entrevistas en profundidad, la observación — y una dimensión conceptual: la propuesta de mirar la religión no solo como sistema de creencias o como institución, sino también como práctica cotidiana, como forma de orientarse en el mundo, y como recurso de sentido que las personas movilizan de maneras diversas y a menudo inesperadas.

Un artículo publicado en el *Journal of the American Academy of Religion* sobre las personas sin afiliación religiosa en Uruguay intentó aplicar ese enfoque al análisis de un fenómeno específicamente relevante para Uruguay (Da Costa *et al.*, 2021). Entender ese porcentaje de personas sin religión no como ausencia de fenómeno, sino como un fenómeno en sí mismo que requiere explicación fue parte de esa tarea.

En conjunto, estos aportes pueden entenderse como un intento de ampliar el objeto y el horizonte del estudio de la religión en Uruguay: mostrar que el campo existe y es complejo, que los fenómenos religiosos son socialmente relevantes y que su análisis requiere marcos conceptuales y metodológicos que no se limiten a las formas más visibles de la institucionalidad religiosa.

Sociología pública y responsabilidad académica

Un aspecto que ha atravesado toda mi trayectoria, y que me parece importante mencionar de manera explícita, es la relación con el espacio público. Desde hace muchos años participo en medios de comunicación — prensa, radio, televisión — cuando se plantean temas relacionados con la religión, la laicidad o la diversidad cultural.

Esta dimensión no es un accesorio de la tarea académica: es, a mi entender, parte de la responsabilidad que conlleva producir conocimiento sobre temas socialmente relevantes. La primera vez que participé en un programa de televisión fue memorable por su modestia: un martes 13, entre

un humorista y yo — los dos invitados del programa —, hablamos de religión en Uruguay. Esa anécdota dice mucho sobre el lugar que el tema ocupaba en el imaginario público del país. Pero también me mostró que había un espacio para esa conversación, y que valía la pena habitarlo.

El contexto uruguayo plantea dificultades específicas para esta tarea. El modelo de laicidad restrictivo que describí antes también opera en el espacio mediático: lo religioso suele percibirse como algo que *no corresponde* al debate público, que pertenece a la esfera privada y que irrumpe en lo público solo en situaciones de conflicto o escándalo. Contribuir a normalizar la presencia del análisis sociológico de la religión en el espacio público es, también, una forma de disputar ese modelo.

Al mismo tiempo, hay una convicción más general que subyace a esta práctica: el conocimiento académico no puede limitarse a la producción de artículos especializados para un público restringido. Tiene una responsabilidad pública que se expresa en la capacidad de hacer inteligibles fenómenos complejos para audiencias más amplias, de contribuir a que la sociedad pueda entenderse a sí misma con mayor precisión y matiz. En tiempos en que la legitimidad de las instituciones académicas es cuestionada y la distancia entre la universidad y la sociedad se percibe como un problema, esta responsabilidad cobra mayor urgencia.

También hay, en esta práctica, una dimensión pedagógica. Uruguay es un país en el que las encuestas muestran, año tras año, un alto nivel de desconocimiento de las propias tradiciones religiosas. Muchos uruguayos ignoran, por ejemplo, que las religiones afrobrasileñas tienen una presencia importante y arraigada en el país, o que existen comunidades judías, islámicas, budistas o de múltiples denominaciones evangélicas. Poner esa información en circulación, hacerla accesible y contribuir a una cultura de reconocimiento de la diversidad también es parte del trabajo y también forma parte de la construcción de lo público y de la democracia.

Balance y perspectivas: el campo que sigue construyéndose

Al volver sobre este recorrido, resulta evidente que la trayectoria no puede entenderse solo como una historia individual. Está atravesada por contextos, encuentros y condiciones que la hicieron posible — o, en ciertos momentos, casi imposible. Trabajar en sociología de la religión en Uruguay implicó construir un espacio mientras se intentaba habitarlo. Las redes internacionales fueron, en ese proceso, no un lujo sino una condición estructural.

Con el tiempo, la sociología de la religión comenzó a ganar visibilidad y legitimidad en Uruguay. La creación del Instituto de Sociedad y Religión en la UCU, y el doctorado internacional en Religion, Culture and Public Life que desarrollamos en colaboración con las universidades de Padua, Torino y Nicosia son señales de esa consolidación.

Hoy continúo con dos líneas de investigación que condensan muchas de las preocupaciones que he descrito. Por un lado, el estudio del catolicismo uruguayo desde la perspectiva de la religión vivida: ¿qué significa ser católico en Uruguay hoy? ¿Qué formas adopta esa identidad en la vida cotidiana, más allá de las estadísticas y las declaraciones de pertenencia? Este trabajo cualitativo combina entrevistas en profundidad con una revisión teórica de la literatura sobre la diversidad católica en América Latina y Europa.

Por otro lado, una investigación que comenzó casi como un hallazgo accidental en 2008, durante un trimestre de trabajo en los Archivos Vaticanos. Buscando materiales sobre Monseñor Mariano Soler, obispo uruguayo de finales del siglo XIX y principios del XX, que en esa época tenía una posición favorable a la separación entre la Iglesia y el Estado, encontré documentación sobre un período de nueve años — entre 1908 y 1919 — en que Uruguay no tuvo obispo debido al conflicto entre la Iglesia y el Estado. Y casi por casualidad, tropecé con los archivos de Juan Francisco Aragone, obispo de Montevideo, que fue expulsado en 1940 en circunstancias que las

versiones oficiales explicaban (en voz baja) por razones económicas, mientras que otros dudaban. La documentación vaticana mostraba algo mucho más complejo: cartas anónimas de denuncia, disputas dentro del catolicismo uruguayo y juegos de poder en los que intervenían la Unión Cívica y otros actores. Cuando el Archivo Apostólico Vaticano — antes llamado Archivo Secreto — reabrió el acceso al período que comenzó en 1939, volví para completar la historia. Es una investigación que me apasiona, aunque ocupa un lugar secundario entre mis preocupaciones. Tiene algo de trabajo detectivesco: reconstruir una historia que en Uruguay no dejó ningún rastro, porque el sucesor de Aragone destruyó todos sus papeles.

Mirando al futuro, me parece que el campo de los estudios de la religión en América Latina está en un momento clave. Los desafíos son varios: la creciente complejidad del mapa religioso en la región, con el avance del pentecostalismo y de las espiritualidades no institucionales; el papel creciente de las iglesias en la política en varios países; las tensiones entre laicidad y pluralismo religioso; y la emergencia de nuevas generaciones de investigadores que se forman en contextos distintos a los de la generación fundadora.

Queda también la tarea de seguir construyendo una sociología de la religión con acento propiamente latinoamericano: que recoja los debates globales sin perder de vista las especificidades regionales, que dialogue con la teoría sin renunciar a la empiria, que mantenga el rigor analítico sin perder de vista la responsabilidad pública.

Conclusión

Hay, sin embargo, un aspecto que no siempre aparece en los relatos académicos y que ha sido decisivo: los vínculos humanos, las amistades. A lo largo de estos años, especialmente en América Latina, el trabajo intelectual se entrelazó con vínculos personales de gran valor.

Esos lazos no solo acompañaron el desarrollo del campo; en muchos casos, lo hicieron posible. La sociología de la religión en América Latina es también una historia de vínculos, generosidad y afectos.

Las preguntas que dispararon este recorrido — ¿por qué en Uruguay lo religioso parece ocupar un lugar tan diferente al de otros países? ¿Cómo viven las personas su fe o su distancia respecto de la fe en la vida cotidiana? — no han desaparecido. Se han complejizado, se han ramificado, se han cruzado con otras preguntas. Siguen siendo, de alguna manera, el hilo conductor de todo el camino.

Lo que ha cambiado es el contexto. Cuando empecé, el campo era prácticamente inexistente en Uruguay y muy incipiente en América Latina. Hoy existe una comunidad de investigadores, asociaciones activas, redes consolidadas y programas de formación específicos. Ese cambio no es solo cuantitativo: implica la posibilidad de debates más ricos, de acumulación de conocimiento, de formación de nuevas generaciones que no tienen que partir desde cero.

En ese proceso, las redes han sido decisivas. No solo las redes académicas formales, sino también los vínculos personales, las amistades intelectuales, las conversaciones en los pasillos de congresos o durante almuerzos en bares o en el Mercado del Puerto. La sociología de la religión en América Latina se construyó, en gran medida, en esos espacios informales de intercambio y reconocimiento mutuo, y hoy se expresa en una comunidad viva en la ACSRAL.

Y queda, también, la convicción de que este trabajo tiene sentido más allá de las publicaciones académicas. Contribuir a que la sociedad uruguaya y latinoamericana pueda entender mejor su propia diversidad religiosa, cuestionar las naturalizaciones que impiden ver fenómenos relevantes, poner en circulación conocimiento que de otro modo quedaría encerrado en las revistas especializadas: esa es una dimensión del trabajo que no me parece accesoria, sino esencial.

La vida continúa.

Referéncias bibliograficas

BERGER, Peter. *El dosel sagrado:* elementos para una teoría sociológica de la religión. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1969.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

DA COSTA, Néstor. *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI:* un estudio de la religiosidad en Montevideo. Montevideo: CLAEH; Centro Unesco de Montevideo, 2003.

_____ *et al. Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*. Montevideo: Ediciones Santillana, 2008.

_____; MARONNA, Mónica. *100 años de laicidad en Uruguay:* debates y procesos (1934-2008). Montevideo: Planeta, 2019.

_____; MORELLO, Gustavo; RABBIA, Hugo H.; ROMERO, Catalina. Exploring the Nonaffiliated in South America. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 89, n. 2, p. 562–587, jun. 2021.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Santiago de Chile: Librería Cultura, 1937.