

# Explorando los “sin religión de pertenencia” en Córdoba, Argentina

*Hugo H. Rabbia\**

## Resumen

En las últimas décadas el número de personas que se auto-identifican como “sin religión de pertenencia” ha ido en aumento en Argentina. Se trata de un segmento de población escasamente indagado, que ha sido estudiado más por su diferenciación con las personas con religión que por sus particularidades. El presente trabajo explora la heterogeneidad que engloba los “sin religión de pertenencia”, a partir de entrevistas autobiográficas y de elicitación de objetos a 18 personas residentes en Córdoba, Argentina. Se consideraron sus narrativas sobre espiritualidad y religiosidad, concepciones de trascendencia, y creencias y prácticas cotidianas que desarrollan. El trabajo discute las categorías disponibles para caracterizar al segmento, y propone una tipología de posiciones que distingue a creyentes desafiados/as, de ateos/as, indiferentes y buscadores/as espirituales.

**Palabras claves:** sin religión de pertenencia – ateísmo – buscadores espirituales – in creencia - religión vivida

## Explorando pessoas “sem pertença religiosa” em Córdoba, Argentina

### Resumo

Nas últimas décadas, o número de pessoas que se identificam como “sem uma religião de pertença” vem aumentando na Argentina. É um segmento de população pouco investigado, que tem sido mais estudado pela sua diferenciação com as pessoas com religião do que pelas suas particularidades. O presente trabalho explora a heterogeneidade que englobam os “sem religião de pertença”, desde entrevistas autobiográficas e elicitação de objetos feitas com 18 pessoas que moram em Córdoba, Argentina. Consideramos as suas narrativas sobre espiritualidade e religiosidade, concepções de transcendência, e crenças e práticas diárias que elas desenvolvem. O trabalho discute as categorias disponíveis para caracterizar o segmento, e propõe uma tipologia de posições que distingue crentes desvinculados, ateus, indiferentes e buscadores espirituais.

**Palavras-chave:** sem religião de pertença – ateísmo – buscadores espirituais – não crença - religião vivida

---

\* Dr. en Estudios Sociales de América Latina (Universidad Nacional de Córdoba)  
Email: hrabbia@gmail.com

## An exploration of nonreligious among people from Córdoba, Argentina

### Abstract

In recent decades, the number of people who identify themselves as “without religion” or “*nones*” has been increasing in Argentina. It is a social segment hardly explored, that has been studied more by its differentiation with religious people than by its own particularities. This paper explores the heterogeneity that encompasses the “*nonreligious*”, from autobiographical narratives and object’s elicitation interviews to 18 people from Córdoba, Argentina. We describe their narratives on spirituality and religiosity, conceptions of transcendence, and beliefs and daily spiritual and (non) religious practices. The study discusses the categories available to characterize the segment, and proposes a typology of social positions that distinguishes believers disaffiliated, atheists, indifferent and spiritual seekers.

**Key-words:** nonreligious – atheism – spiritual seekers – unbelief – lived religion

### Introducción

En las últimas décadas, como se ha identificado en otros países, el número de personas que no se identifica con una religión de pertenencia ha ido en aumento en Argentina (PEW, 2012). El *Atlas de las creencias religiosas de Argentina* señala que, si bien el 91,1% de las personas creía en Dios, un 11,3% manifestó no tener religión de pertenencia, segmento que es identificado con la categoría “indiferentes” (MALLIMACI, 2013). Dicha categoría acoge un grupo heterogéneo de personas: ateos/as, agnósticos/as, creyentes sin iglesia, sin religión, o personas que se identificarían propiamente como desinteresadas o indiferentes hacia asuntos religiosos. La gran mayoría cree en Dios, o bien reafirma creencias diversas (energía, horóscopo, por ej.), a la vez que suelen realizar prácticas de muy diversos repertorios, incluso algunas promovidas por instituciones religiosas tradicionales. A diferencia de quienes se identifican con una religión de pertenencia, tienden a mostrarse más favorables a la legalización del aborto, a la educación sexual en escuelas públicas, y más críticos hacia las instituciones religiosas tradicionales. Los datos surgen de una muestra representativa a nivel nacional, aunque las y los autores señalan que los porcentajes de “indiferentes” son más altos en las grandes urbes que en ciudades medianas y pequeñas (MALLIMACI, 2013).

En consonancia, los datos disponibles para la ciudad de Córdoba señalan que hay cada vez más personas que no se identifican con una religión de pertenencia. A fines de los sesenta, 4,6% de cordobeses/as encuestados/as manifestaron “creer en Dios pero no profesar ninguna religión” y otro 5%

señaló que “no tiene religión” (CHAMORRO GRECA, 1970). En 2011 y 2015, los últimos datos disponibles, las personas que no se identificaron con una religión de pertenencia superaron el 25%. Entre éstas, la gran mayoría se identificó como “creyente sin religión” (11%), seguidas por “no creyentes sin religión” (en torno al 8%), aunque quienes se adscribieron específicamente como “ateo/a” no superó el 3% en ambos estudios (RABBIA, 2016).

A diferencia de la noción “indiferentes” presentada por los reportes de la Encuesta Nacional, se prefiere aquí la denominación de “sin religión de pertenencia” (a partir de ahora, “sin religión de pertenencia”) por su carácter de apertura y transitoriedad. En términos operativos, la categoría “sin religión de pertenencia” da cuenta de aquellas personas que responden en un cuestionario que no pertenecen o no tienen religión. Aborda un espectro poblacional semejante, aunque no supone una posición específica de indiferencia religiosa de las personas implicadas por la misma.

En la literatura anglosajona se los conoce como “*nones*” o como “*nonreligious*”, aunque el debate por su denominación permanece abierto, reflejando orientaciones diferentes respecto de los alcances y características de cada categoría, sus marcas y usos contextuales, y su pertinencia teórica (CRAGUN, 2016). Por ejemplo, la no pertenencia religiosa no implica irreligiosidad, indiferencia o increencia, aunque puede abarcarlas (LEE, 2012, 2017; QUACK & SCHUH, 2017). A su vez, si bien la categoría no contiene de forma excluyente a todos los discursos y posiciones secularizadas presentes en las sociedades contemporáneas, en algunas propuestas remite a las mismas, sobre todo en contextos donde “secular” puede constituir una categoría identitaria de diferenciación (ZUCKERMAN, GALEN & PASQUALE, 2016).

El crecimiento de los “sin religión de pertenencia” ha sido interpretado desde diversos marcos. Para algunos refleja tendencias inscriptas en el marco de la secularización de las sociedades contemporáneas (ZUCKERMAN et al., 2016), y la intensificación del pluralismo y la individualización religiosa (MALLIMACI & ESQUIVEL, 2015). Para WOODHEAD (2016) el crecimiento de los *nones* se puede comprender no solo a partir de las tensiones y dinámicas que suponen los dos pluralismos de BERGER (2014), el pluralismo religioso y el cognitivo (religiosos y seculares), sino también por un tercer pluralismo, una fuerza social más amplia que conduce a la des-diferenciación. La des-diferenciación no implica que los *nones* rechacen el fenómeno religioso, sino que cuestionan específicamente el etiquetamiento o la caracterización de lo religioso como un ámbito diferenciado de otros (WOODHEAD, 2016).

HEELAS y WOODHEAD (2005), por su parte, han propuesto la tesis de la “subjetivización” de las experiencias religiosas y espirituales, lo cual supone un cambio de perspectiva en términos de las referencias a una autoridad externa comunitaria (asociada a lo religioso) hacia una autoridad interna individual (espiritual), y un modo de comprender las dinámicas de crecimiento más que decrecimiento de dichas experiencias. Esta perspectiva, si bien ha adquirido creciente visibilidad, parece enfatizar la dicotomía entre una espiritualidad individualizada frente a una religiosidad institucional, lo cual ha sido cuestionado para el caso de América Latina (DE LA TORRE, 2012; FRIGERIO, 2016).

En la mayoría de estas propuestas, los “sin religión de pertenencia” son interpretados como una tendencia que ilustra las transformaciones sufridas en los modos en que se vive la religión y la espiritualidad en las sociedades occidentales contemporáneas. No obstante, se ha advertido también la necesidad de desarrollar un análisis de los *nones* en su especificidad, que no implique sólo una diferenciación de lo religioso (LEE, 2012). Abordar los “sin religión de pertenencia”, nos expone también a un campo particular que se ve constituido por permanentes conflictos y renegociaciones de fronteras, posiciones y relaciones entre los que tienen religión de pertenencia y los que no, y entre éstos últimos entre sí (QUACK & SCHUH, 2017). Se trata de un segmento poblacional que incluye trayectorias, creencias, prácticas y actitudes muy diversas, habitualmente analizado como categoría residual de oposición o diferenciación a un “otro religioso” generalizado, pero que también parece contener “otros”, y a la vez parece, en parte, constituido por y desde sus posiciones específicas.

De allí que el presente trabajo se propone explorar cualitativamente estas posiciones en personas residentes en la ciudad de Córdoba, considerando sus concepciones sobre trascendencia, espiritualidad y religión, y sus narrativas espirituales y (no) religiosas cotidianas. A tal fin, se recuperan datos de un estudio más amplio sobre religión y espiritualidad vivida, donde los participantes fueron seleccionados a partir de un muestreo no probabilístico cuotificado por auto-identificación religiosa y nivel socio-económico (NSE). En total, se analizan las narrativas de 18 personas que, en el cuestionario de selección, respondieron a la pregunta abierta sobre su religión actual con “ateo/a”, “sin religión”, “sin religión de pertenencia” o “ninguna” religión. Once de estas personas pertenecen al NSE medio-alto y siete, al NSE bajo, y sus edades varían entre 19 y 54 años. Las personas contactadas fueron en-

trevistadas al menos en dos instancias: una primera entrevista autobiográfica y una segunda que recurrió a la técnica de elicitación de objetos<sup>1</sup>.

A partir de un análisis narrativo exploratorio, el trabajo desarrolla una propuesta para la caracterización de sus posiciones, a la vez que advierte sobre los modos en que las mismas disputan un espacio social de sentido que configuran los “sin religión de pertenencia” en Córdoba.

## **Los “sin religión de pertenencia” y las micro-disputas en sus auto-identificaciones**

Un problema habitual en la configuración de propuestas analíticas es la tensión emergente entre las categorías sociológicas y sus traducciones y apropiaciones por parte de las personas, y viceversa. Los “sin religión de pertenencia” constituyen un fenómeno que ha sido evidenciado principalmente a partir de datos cuantitativos. Si bien constituye una aproximación operativa, las identificaciones (no)religiosas de las personas suelen ser dinámicas, no implican necesariamente categorías unívocas, y tienden a verse condicionadas por el contexto, y los elementos de narrativas públicas disponibles para cada caso (AMMERMAN, 2003). La cuestión de las categorías de auto-identificación no es menor en un espacio social que ha tendido a ser analizado bajo una categoría residual pretendidamente homogénea.

Solo considerando los datos de selección, donde se indagó de forma abierta religión de crianza y religión de pertenencia actual, es posible advertir al menos dos cuestiones: por un lado, los/as participantes presentan diversas trayectorias de desafiliación, desidentificación, desconversión o increencia, aunque las mismas, como evidencian sus narrativas autobiográficas, no resultan necesariamente lineales. En total, doce de las personas entrevistadas manifestaron haber sido criadas en la religión católica, aunque hoy no se identifican como tales, y solo un caso reportó la misma respuesta a ambas preguntas: “ninguna”.

Por otro lado, los “sin religión de pertenencia” constituyen de alguna manera una posición difusa para otros, algo no del todo reconocible desde su exterioridad. A través de la técnica de bola de nieve arribamos a casos que no fueron referidos como tales por quienes los recomendaban: por ejemplo, contactamos a personas referidas como “católicas” que desde un primer

---

<sup>1</sup> El protocolo de investigación se adaptó del estudio sobre religión vivida desarrollado por AMMERMAN (2014) en ciudades de los Estados Unidos, quien también abordó a personas que no se identificaron con una religión de pertenencia.

momento se identificaron como “sin religión de pertenencia”, o viceversa. Este aspecto es especialmente relevante para arribar a los diversos tipos de indiferencia religiosa, como señaló LEE (2017), ya que suponen posiciones difícilmente advertidas de manera apriorística o que refieran a categorías de auto-identificación, aunque también se presentó en algunas de las personas que se identificaron como “creyentes sin religión”. VOAS (2009) advierte un fenómeno similar en Europa, a partir de lo que denomina “fidelidades borrosas” (*fuzzy fidelities*), aunque en estos casos suele emerger una auto-identificación casual con una tradición religiosa, por lo general cristiana. Esto sugiere procesos de negociación y, a veces, impugnación de las categorías disponibles para la propia auto-identificación, que adquieren mayor centralidad en las narrativas autobiográficas, incluso cuando las respuestas en los cuestionarios de selección no fueron estandarizadas.

Así, las auto-identificaciones en las entrevistas no siempre replican las categorías que proveyeron las personas entrevistadas en los cuestionarios de selección. Un joven criado como católico y que se identificó como “sin religión de pertenencia”, prefiere denominarse simplemente como “creyente” en la entrevista, aunque su creencia principal no es teística, si no que cree en “los hilos que relacionan todo”. Un caso se identificó como “en constante búsqueda espiritual” y una joven criada como evangélica, se identificó con una “religiosidad fluida”. Otra entrevistada de NSE medio-alto, con numerosas experiencias previas de prácticas en grupos misioneros católicos, se caracterizó a sí misma como “anarco-religiosa”, desarrollando una fuerte impugnación a una identificación “católica” actual. En este proceso de micro negociaciones entre las auto-identificaciones más reconocibles socialmente y las formas propias de dar cuenta de sí, se debe tener en cuenta también la auto-reflexividad promovida por el proceso de entrevistas.

A diferencia de otros participantes, las personas ateas tienden a reafirmarse más fuertemente en su auto-identificación. Algunas personas no creyentes de la muestra no se identificaron como “ateas”, ya que la auto-identificación como tal puede suponer una serie de etapas progresivas de formación de la identidad, incluyendo el asumirse ateo/a (SMITH, 2011), o bien un mayor grado de convicción, o incluso la decisión de permanecer ambivalentes en términos de la propia identificación no religiosa (LEE, 2015). Pero cuando la persona se asume “atea”, la categoría aparece como relativamente más estable, menos disputada y problematizada (tanto en el cuestionario de selección como en el transcurso de las entrevistas), a la par

que constituye una auto-identificación que, para las propias personas, constituye un marcador inteligible socialmente de su sistema de creencias, prácticas y actitudes. En este sentido, una primera posición claramente identificable es la de quienes se manifiestan explícitamente como ateos/as.

Una segunda posición la asumen los/as creyentes sin religión de pertenencia actual, o creyentes desafiliados, aquellas personas que dan cuenta de un proceso de desafiliación o desidentificación religiosa, a modo de impugnación de una auto-identificación con una religión tradicional. Se trata en muchos casos de “católicos/as desafiliados”, que permanecen en los márgenes de la institución, donde algunos de los elementos de sus experiencias de socialización religiosa permanecen, a veces resignificados (GIMENEZ BELIVEAU, 2013), y donde la fidelidad en términos de la auto-identificación permanecería borrosa (VOAS, 2009). En esta posición también se incluyen un par de personas que fueron criadas como cristianas evangélicas y que no se identifican actualmente como tales.

Las dos posiciones siguientes resultan más complejas de caracterizar de manera inicial. Por un lado, la posición de indiferencia religiosa no es una categoría auto-identificatoria (salvo en un caso), si no una orientación genérica de desinterés o desapego del/la entrevistado/a respecto de las cuestiones religiosas o espirituales, algo sobre lo que no se reflexiona en el día a día, ni sobre lo cual se hable, ni que tenga una manifiesta significación para la persona. Por ejemplo:

Yo no es algo que la verdad piense y reflexione mucho sobre la religión y la fe. E incluso recién cuando tuve que completar el cuestionario que decía si creía en Dios, contesté rápidamente que no, pero la verdad que no es una pregunta que me haga (Eva<sup>2</sup>)

Por otra parte, varios casos cuestionaron las preguntas realizadas en las entrevistas en términos de su auto-identificación: “difícil definirme”, “sin etiquetas”, “prefiero no etiquetar a las personas”, al modo de la tendencia a la des-diferenciación propuesta por WOODHEAD (2016). Este aspecto es particularmente marcado entre las personas que se caracterizan aquí como buscadores espirituales, y remiten a la negación de una identificación colectiva que suponga algún tipo de lealtad estable con una comunidad o institución religiosa o espiritual, como identificara CAROZZI (2000) en su estudio sobre

---

<sup>2</sup> Los fragmentos textuales de las personas son referidos con los nombres que eligieron como seudónimo al momento de iniciar el proceso de entrevistas, para respetar el anonimato de los/as participantes.

el movimiento de la Nueva Era en Buenos Aires. La noción de “buscadores espirituales”, los *seekers* en la literatura anglosajona (ROOF, 2000), no es nativa en el contexto local, aunque tampoco es ajena a quienes fueron categorizados en la misma, como identificó también CAROZZI (2000).

En otros contextos se ha comenzado a referir de forma genérica a estas personas con el concepto de “espiritual pero no religioso” (HEELAS & WOODHEAD, 2005). En efecto, una de las entrevistadas se refirió a sí misma en esos términos. Sin embargo, otros casos impugnaron dicha identificación:

No, no. Me parece en vano (definirme). Porque es una categoría más. Y no... Yo justamente lo que quiero es no encasillarme en algo... No me interesa identificarme con una categoría (Nika).

A su vez, la propia categoría “espiritual” aparece como disputada en torno a sus sentidos y significados entre las personas entrevistadas, al no ser una noción rechazada mayormente por la muestra, aunque es representada desde sentidos diferentes por cada posición. A continuación, se avanza en la caracterización de cada una de estas posiciones.

### **Espiritualidad y religión en los “sin religión de pertenencia”**

De forma genérica, los “sin religión de pertenencia” diferencian los conceptos de espiritualidad y religión de manera marcada. Lo religioso es caracterizado como el ámbito de lo regulado, vinculado a los mandatos y prácticas institucionales, a la obligación, el ritual, los líderes religiosos tradicionales, y a la falta de autenticidad. En cambio, la espiritualidad es definida en términos de referencias de autoridad personal, situado en el ámbito íntimo de cada persona, y a un espacio más libre, autónomo y subjetivo que remite a búsquedas o expresiones asociadas con la idea de lo verdadero, la plena conciencia y la autenticidad. Por ello, la espiritualidad es valorada de manera positiva, mientras que la religión se presenta como una idea depreciada. En este sentido, la diferenciación entre ambas ideas que señalan las personas entrevistadas en Córdoba se puede asociar a lo que ya ha sido relevado en otros contextos (AMMERMAN, 2014; CAROZZI, 2000; PARGAMENT, 1999), aunque las referencias negativas a “religión” parecen algo más marcadas en este segmento.

Las críticas más extendidas se concentran en la Iglesia Católica, dada su predominancia histórica y social, aunque varias veces se expanden a toda institución religiosa tradicional. En este punto, los cuestionamientos parecen



hacerse eco de la “plural y polifónica” tradición discursiva del anticlericalismo argentino (DI STEFANO & ZANCA, 2013: 290): se cuestiona el rol de la Iglesia Católica durante la última dictadura en Argentina y sus vínculos con las fuerzas armadas en general, los esfuerzos insuficientes en términos de combate a la pobreza, la burocratización y el apartamiento de un “verdadero cristianismo” -sobre todo, entre “creyentes desafiliados y “buscadores espirituales”-, entre otros aspectos. Aunque también emergen cuestionamientos más recientes, como la injerencia de la Iglesia Católica y otras iglesias cristianas en cuestiones de sexualidad, y los abusos sexuales cometidos por sacerdotes, que están presentes en todas las posiciones consideradas.

Tras el cuestionamiento a instituciones y líderes religiosos tradicionales, se evidencian diferencias en términos de cada posición respecto a las actitudes desfavorables que se asocian a la noción de religión en general. Las personas que se identifican como ateas, al asociar la religión con “pensamiento mágico”, involucran a la noción en una tensión frente al “pensamiento racional”, identificado con la ciencia moderna, y valorado como el único marco válido de interpretación e intervención en la realidad.

Las personas indiferentes, por su parte, muestran un nivel de crítica de menor intensidad. En algún sentido, su indiferencia parece volcarse a la cuestión global de lo religioso por remitirles a un asunto privado e íntimo que no afecta (o no debería afectar) las experiencias sociales. Incluso se muestran, junto con los creyentes desafiliados, más favorables a sostener una mirada que reconoce que las experiencias religiosas y espirituales surgen de necesidades personales profundas e íntimas, y cumplen una función para las personas que las viven, aunque no para ellas. En varios de los casos se menciona que las cuestiones religiosas o espirituales no les resultan “necesarias”, “relevantes” o bien “no cumplen una función particular” en sus vidas actuales, por lo cual se ha asentado en ellos/as un creciente desinterés en las mismas.

Entre creyentes desafiliados y buscadores espirituales, en cambio, las críticas suelen estar más focalizadas en organizaciones, líderes o comunidades religiosas tradicionales por las que transitaron. Por ejemplo:

Para mí fue una experiencia medio rara, la escuela dominical se encargó de asustarme mucho... Me acuerdo durante mucho tiempo oraba, yo oraba con la mente porque si no el diablo me escuchaba, y si el diablo me escuchaba se iba a enterar de mis debilidades e iba a actuar en contra. Y de grande lo pensaba, ¿cómo puede ser que, algo tan simple como orar, se vuelva algo tan

complejo y me dé miedo orar a la noche, porque el diablo me está escuchando, y va a saber las cosas a las que le tengo miedo? (Caro)

La “culpa”, el “miedo” o las “obligaciones” se contraponen al desarrollo libre y personal de la espiritualidad que, en el caso de los/as buscadores espirituales, les habilitaría el circuito de formación espiritual alternativo. “Religión y libertad no sé si se llevan muy bien... son muchas reglas, muchos mandatos”, enfatiza Franco, quien está vinculado con espacios y prácticas de espiritualidad oriental.

En términos de las concepciones de espiritualidad, las diferencias entre cada posición son más marcadas. Desde las palabras de los buscadores espirituales, la espiritualidad es definida en términos amplios y se configura como un aspecto central de sus vidas cotidianas. Se presenta como algo que impregna sus aproximaciones simbólicas al mundo, no está circunscripto a un ámbito particular, y se asocia a ideas de movimiento, autoconciencia e interconexión entre todas las personas y cosas presentes en el mundo. A su vez, se entiende a la espiritualidad como un “algo” en búsqueda permanente, algo que debe ser desvelado y compartido: “Yo lo vivo (a lo espiritual) como un autococonocimiento y cómo compartirlo”, afirma Noelia, quien desarrolla prácticas diversas, incluyendo el reiki, las constelaciones familiares, y la meditación. En algún sentido, en esta posición la espiritualidad adquiere un carácter más marcadamente cosmológico y tiene una pretensión de totalidad, que supone que lo sagrado o lo extraordinario constituye un nivel más de realidad (SEMÁN, 2008), y donde también la sincronicidad se reinterpreta en clave de causalidad:

Lo espiritual es... cada cosa que nos pasa a nosotros, cada conflicto que tenemos, cada persona que se nos cruza, o lo que nos pasa en la vida, tiene que ver que por algo llega y es algo que nosotros tenemos que resolver, por eso se nos plantea, yo creo que es un movimiento del universo que todo está relacionado entre sí y las cosas se dan a la manera perfecta en que se pueden dar y se dan porque se deben dar (Julieta)

Quienes identificamos como creyentes desafiliados, en cambio, tienden a sostener más marcadamente una espiritualidad asociada a una matriz cristiana y teística. Entre estos cristianos al margen, la idea de espiritualidad no aparece con la misma intensidad que en los buscadores espirituales, y claramente no se circunscribe a ningún tipo de organización religiosa, de las que desertaron.

En estas dos posiciones, creyentes desafiados y buscadores espirituales, se impone el mandato de que “en algo hay que creer”, una máxima que a veces se tiñe de una retórica de necesidad antropológica (“es una necesidad humana”, dicen), y, otras, se presenta como un estadio superior de autoconciencia que deslinda al ser humano de la “pura materialidad”. Esta idea, además, instala la sospecha respecto de la increencia señalada como una imposibilidad, lo cual plantea un inter-juego de disputas de significación con las personas que se asumen ateas. En éstas, por el contrario, la no creencia (en algo sobrenatural) representaría el estado de plena consciencia y la definitiva liberación de un marco sobreimpuesto.

Sin embargo, las personas ateas también suelen identificarse como espirituales, aunque tienden a reafirmar una concepción de espiritualidad no sobrenatural y desmarcada de lo mágico. Por ejemplo:

Yo hago mención al concepto de “espiritualidad” como una pertenencia a la humanidad, formar parte del universo, la naturaleza, porque sé que los átomos están... son parte del mismo universo... y estamos compuestos de los mismos materiales de los que están compuestas las estrellas, que se renuevan constantemente, y eso para mí me hace sentir perteneciente al universo, y al resto de los seres humanos, y ese es mi concepto de espiritualidad, que no es sobrenatural... (Ezequiel)

Finalmente, quienes menos se conciben a sí mismos en términos espirituales son las personas indiferentes. Les cuesta definir el concepto, se muestran dubitativas en las entrevistas en este punto, y suelen repetir frecuentemente que algunas de sus prácticas o concepciones no responden a motivos religiosos *ni* espirituales. Un aspecto donde emergen ciertas referencias a lo que puede entenderse como espiritual es la continuidad intergeneracional o la memoria de los seres queridos que han partido. Por ejemplo:

Lo que me inspira espiritualidad es el acto de... de arrojo de los padres con los hijos, eso es algo que me parece como, no sé si tiene que ver con lo... no tiene que ver con lo religioso, tiene que ver con un *no sé qué*. Y que tiene que ver también con lo afectivo. (María2)

## **Creencias y concepciones de trascendencia en los “sin religión de pertenencia”**

El universo de creencias y las concepciones de trascendencia que sostienen las personas sin religión entrevistadas es de una gran heterogeneidad y también depende de cada posición en particular.

Las personas ateas rechazan marcadamente la existencia de Dios, de una divinidad, o de cualquier tipo de entidad sobrenatural. No obstante, recuperan en sus narraciones concepciones de trascendencia asociadas a la naturaleza, y la finitud del ser humano frente a la magnitud del universo, muchas veces desde elementos del registro científico. Se tratan de concepciones de trascendencia que bucean en cierta poética de la admiración, y en sentimientos que pueden remitir a la idea de “plenitud” (*fullness*) planteada por TAYLOR (2007) en relación con el marco immanente. Por ejemplo:

La trascendencia para mí es el universo mismo, el universo mismo es trascendente. No el hombre, no... ¿Qué es la vida? Bueno, según la ciencia se generó en una sopa y dio la casualidad que hubo unas proteínas que fueron capaz de copiarse. Entonces hubo mutaciones, la ley de Darwin, todo eso. Si uno tuviera en cuenta eso la vida no sería otra cosa que una molécula capaz de copiar a otra. De cualquier manera, acá estamos y, bueno, nos llamamos humanos (Antonio).

Para las personas indiferentes la afirmación de la existencia de Dios o una divinidad o fuerza sobrenatural les resulta irrelevante, a la vez que no manifiestan una creencia particular significativa. Su concepción de trascendencia, a diferencia de los ateos, recupera menos elementos del discurso científico, y más de lo vivencial: suelen asociar la trascendencia con “aquello que perdura una vez que las personas han muerto”, “el legado de una persona”, o lo que “uno deja en el mundo”. Una mujer de NSE bajo, categorizada como indiferente, señala:

No estoy alejada de la idea de que existe una trascendencia más allá de lo físico a nivel de, no sé, energía... pero yo sí me siento como que estoy acompañada por estos seres que han fallecido muy próximos a mí, los siento todavía, o quiero sentirlos, no tengo certeza de nada (Silvia)

Quienes han sido identificados/as como creyentes desafiados, a diferencia de los dos grupos anteriores, sostienen principalmente una creencia en Dios. En algunos casos, también creen en santos, la Virgen (aunque son objetos de trascendencia cuestionados por algunas de las personas entrevistadas), y en otros objetos de creencia, aunque mayoritariamente tienden a dar cuenta de creencias que se enmarcan en el registro de los modelos promovidos por las religiones cristianas:

Siempre creí más o menos en lo mismo y puedo poner en tensión algunas cuestiones, pero Dios sigue siendo Dios para mí, lo puedo cuestionar, puedo cuestionar la Biblia, y no cuestiono a Dios... puedo cuestionar lo que me cuentan de Dios, pero no a Dios (Caro)

Dios, no obstante, se presenta como un concepto totalizador del universo de sentidos trascendentes, puesto que la idea de Dios adopta diversas caracterizaciones: es energía, es el amor entre las personas, es una presencia íntima difícil de explicar y comprender, “es una cosa perfecta” (Jacinto), “es la esperanza de que alguien te está escuchando” (Selena), y es una respuesta a la necesidad de creer.

Por último, entre los buscadores espirituales el universo de creencias se amplifica. En sus creencias se recuperan elementos de muy diversas tradiciones (cristianas, orientales, esotéricas, metafísicas, psicológicas, etc.) y refieren a creencias como “seres de luz”, “guías espirituales”, la “Pachamama”, “el poder de la naturaleza”, “espíritus buenos y malos”, o las interacciones e influencias recíprocas entre las personas, y las personas y otros seres y cosas. Sostienen la certeza y la necesidad de búsqueda de que en el mundo “hay algo más”, a la vez que la trascendencia convive con lo inmanente, aunque sea difícil describirlo por las propias personas entrevistadas.

La idea de “energía” es un punto de confluencia en términos de cómo se manifiesta lo trascendente, y la energía se advierte sensorialmente, se “siente en el cuerpo”, “es una cuestión de piel” o tiene que ver con las emociones. A su vez, se enfatiza la noción de que lo trascendente remite siempre a uno mismo, al autoconocimiento, a desentrañar el influjo que uno genera en los otros y que las cosas generan en uno:

Siento que hay algo más, le podés llamar *energía*. No puedo decirte mucho ni definir lo que es porque a la vez es como, justamente, estar en ese conocimiento de buscar, de ver... (Noelia)

(La divinidad) es un todo que no está aparte de nosotros sino que está con nosotros... es universo, energía, energía integradora (Gloria)

Descubrir, alimentar y hacerse cargo de la divinidad desde lo personal y de la trascendencia que habita en cada uno/a y en el mundo, orienta la mayoría de sus prácticas. De alguna manera, nos remite a lo que HOUTMAN y AUPERS (2007) denominan “espiritualidad post-cristiana”, donde lo inmanente, incluso lo internamente inmanente, parece depender de lo

trascendente. Los intentos por construir un registro autónomo de las propias experiencias espirituales, si bien muy significativa, no resulta excluyente de otras posiciones (en especial, “creyentes desafiados”).

#### Prácticas espirituales y vínculos con la trascendencia

Entre nuestros entrevistados es posible evidenciar una gran diversidad de prácticas que, en algunos casos, se vinculan con las muy diferentes formas en que lo espiritual y lo (no)religioso configura una posición específica en los “sin religión de pertenencia”.

Las personas ateas suelen circunscribir las prácticas que entienden asociadas a su propia concepción de trascendencia al ámbito de la contemplación, la lectura de textos científicos o de ateísmo, a producir o consumir arte y, en algunos casos, a la meditación. La meditación se concibe muchas veces en términos de un ejercicio de introspección y reflexión personal. Por ejemplo:

...me gusta mucho entender la actividad de la mente... soy de la línea filosófica del materialismo, (...) no considero la mente si no hay cerebro (...) hago una reflexión semanal o cuando termina el año (...) me tomo varios días solo (...) me voy a la montaña solo y me siento a pensar qué es lo que hice, qué es lo que no hice, qué me gustó, qué es lo que no me gustó, qué modificaría... qué quiero para lo que sigue (...) me pongo muy contemplativo (Ezequiel)

Varios de los ateos enfatizan el rol de la ciencia como generadora de evidencias (materiales) y de actitudes (crítica, cuestionamiento, duda) que suponen un modo particular de estar en el mundo. SILVER et al. (2014) los identifican con el segmento más típicamente estudiado, el de los “ateos/agnósticos intelectuales”, quienes disfrutaban de emprender discusiones y debates sobre ciencia, filosofía y pensamiento racional. En estos casos, las redes y colectivos escépticos, los medios digitales de divulgación científica y de librepensadores, o los grupos ateos en redes sociales constituyen un circuito relevante para formarse, ejercitar el pensamiento crítico y el debate público, compartir textos, y promover acciones para persuadir al conjunto de la población<sup>3</sup>, a la vez que constituyen intentos por gestar una identidad colectiva (SMITH, 2013). Si bien no son la totalidad de los ateos entrevistados,

<sup>3</sup> Por ejemplo, uno de los entrevistados da cuenta de que participó de una *performance* pública de “suicidio homeopático”, la cual recupera los parámetros provistos por la Campaña internacional 10:23 para evidenciar la ineficacia de la homeopatía y su carácter pseudo-científico.

llama la atención que, incluso en algún caso de NSE bajo, sus narraciones y concepciones tienden a enfatizar elementos del discurso científico. Esto parece reflejar modos particulares en que el ateísmo local se ve impactado por el “giro científico” que se ha evidenciado en el movimiento en otras partes del mundo, en particular, en los países anglosajones (PIGLIUCCI, 2013).

Las personas indiferentes señalan de forma enfática que no realizan ninguna práctica religiosa o espiritual, pero tampoco se involucran explícitamente en acciones de debate sobre religiones o de promoción del pensamiento crítico, como hacen los ateos. Este énfasis las sitúa en una posición de ambivalencia en términos del desinterés manifestado, que parece más próxima a un rechazo de la categorización de las propias experiencias, como señala LEE (2015). No obstante, en ciertas narraciones se aprecian intentos de conectar algunas prácticas con su propia concepción de trascendencia. En particular, recordar a los seres queridos que fallecieron o bien, en algún caso, el viajar:

Converso mucho capaz con los difuntos que tengo en mi familia, mis abuelos, siempre, siempre trato de hablarles a ellos, entiendo que tal vez es parte no solamente de la nostalgia, sino del acompañamiento que yo siento, que tengo y ese vínculo que hasta el día de hoy siguen intacto con ellos, con los difuntos que te digo que quiero más (Silvia)

Los creyentes desafiliados, por su parte, refieren a hablar con Dios, tanto pidiendo como agradeciendo, prácticas que buscan una vinculación personal e íntima con su imagen central de trascendencia:

Generalmente agradezco sí, el estar viva todos los días, el poder levantarme y estar bien de salud y que mi familia esté bien. Y cuando me pasan ese tipo de cosas, que uno siente esa alegría y... Bueno ese día sentí la alegría, levanté la cabeza y dije: gracias (Selena).

En algún caso, la conversación con Dios es fluida y permanente. Se presenta incluso cuando se conversa con otros, o como momentos de introspección:

Me comunico con Dios todo el tiempo (...) yo puedo estar caminando por la calle, en el medio del caos de la ciudad, me calzo los auriculares para aislarme un poquito del mundo, y quizá dos o tres cosas digo, hacia mis adentros, pero no para mí (Caro)

Solo un caso, Jacinto, señala leer eventualmente la Biblia, y que le atraen los textos apocalípticos que, desde cierta literalidad, le ayudan a interpretar el presente: “La Biblia te dice muchas cosas que están pasando en este momento (...) Cuando va llegando el fin de los tiempos va a ir pasando esto, esto y esto”.

Entre las personas buscadoras espirituales las prácticas se multiplican exponencialmente, a la par que diversas experiencias cotidianas pueden adquirir un sentido espiritual y de conexión con la trascendencia, en la medida que uno pueda “ser consciente” de lo que está atravesando:

Cuando me ducho, por ejemplo, siento el agua... por ahí, la energía del agua, eso sí. Pero no es todo el tiempo. (...) muchas veces al salir a caminar trato de ser consciente de que estoy caminando, pero no desde el lado de decir ‘De verme como un ser de luz...’, ¿me entendés? No de ese lado, sino de *sentirme* caminando (Noelia)

No hace falta que haga algo súper extraordinario para tener una situación trascendental, sino al contrario, uno tiene que tener una cierta rutina para estar atento y poder tener el tiempo a lo largo de muchas veces de repetición y poder observar eso, eso trascendental de esa situación, y ahí, uno cambia (Franco)

Son múltiples los caminos para lograr la transformación personal como prerequisite de la transformación social, en un sentido similar al que identificara CAROZZI (2000). La búsqueda constante por nutrir el autoconocimiento puede provenir de practicar yoga, reiki, o la meditación, la contemplación, prácticas terapéuticas psicológicas y corporales individuales o colectivas (biodecodificación, constelaciones familiares, terapia corporal sistémica, biodanza), el producir o consumir arte, la numerología, las runas o el I-Ching, invocar espíritus o realizar limpiezas energéticas. La búsqueda requiere de la experimentación, incluso en espacios identificados como tradicionalmente religiosos, aunque un elemento relevante de las narraciones de búsqueda son aquellos puntos de reafirmación de la autonomía espiritual, que constituye una clave de lectura habitual entre los buscadores espirituales:

Empecé un curso de autoayuda, empecé a ir al psicólogo y a observarme (...) de hecho también fui a reuniones en una iglesia que no era católica. Como que fui viendo en diferentes lugares y me di cuenta que la mejor respuesta estaba dentro mío, que eso me podía ayudar a encontrarla, nada más. (Noelia)



Si bien los elementos que caracterizan a estas experiencias como subjetivas, libres y autónomas son centrales en las narraciones, las prácticas de autoconocimiento admiten tanto aquellas que se realizan individualmente como aquellas que pueden realizarse colectivamente. La meditación, por ejemplo, resulta una práctica privilegiada en el proceso de autoconocimiento individual. “Ser consciente”, o alcanzar un estado elevado de consciencia, supone para algunos un ejercicio de reflexión personal -en un sentido similar a como recuperan la práctica algunos ateos-, pero para la mayoría de los buscadores espirituales es más bien una experiencia de impronta “sensorial” que implica un “dejarse llevar”, “elevarse” o “fluir”:

Por ahí soy de meditar un poco (...) miro algún tutorial en Youtube, (...) veo algo de las constelaciones (...) me acuesto y bueno, pasa música, empiezo a sentir cada parte de mi cuerpo, me empiezo a relajar... Nunca tuve eso de quedarme totalmente en blanco porque soy muy pensante, muy mental (...) pero sí lograrás sentir cada parte de tu cuerpo o cómo el aire entra mucho más puro o la respiración también es importante. (Julieta)

Los medios de comunicación masiva, la internet y las nuevas tecnologías, parecen haber amplificado el espectro social de acceso a discursos que permiten la experimentación espiritual y la cosmización o psicologización de la propia experiencia, lo cual se consideraba hasta aquí algo más típico en las clases medias urbanas (SEMÁN & VIOTTI, 2015). Gloria, por ejemplo, una vecina y referente social de un barrio empobrecido de la ciudad, afirma que todas las mañanas recibe “decretos” por un grupo de Facebook, que trata de leer y poner en práctica a lo largo del día “para aquietar la mente”. Además, recupera diversos elementos y prácticas de un programa de radio que escucha con regularidad (*El momento de tu vida*, del referente espiritual Claudio María Domínguez), que le permite, en sus palabras, “re-ligar con otros”.

Junto con la meditación, destacan la contemplación y la admiración de la naturaleza, que son caracterizados como momentos de particular conexión entre la inmanencia y la trascendencia. Para los buscadores espirituales, la naturaleza les “afecta”, los lleva a percibirse, desde la individualidad, parte de un entramado de fuerzas que excede lo posible de explicar:

Uno de los momentos que me tomo para mí, es el momento con mis plantas (...) es algo muy especial. Yo lo hago todos los días, casi una rutina, nunca dejo de hacerlo... y cuando las estoy viendo... las plantas son tan diferen-

tes... las formas que... yo siento como me afecta el ver todas esas formas, yo siento que eso a mí me inspira (Franco)

Tengo mis momentos de mucho contacto con la naturaleza y mucha receptividad con la naturaleza (...) me generan momentos como parecidos a mis momentos de religiosidad muy fuerte... (...) la última vez que me pasó fue con el eclipse (de luna) (...) Fue tremendo. Me pareció una cosa de una belleza absoluta, absoluta. (...) me parecía que la noche era hermosa, me parecía que la luna era divina, que la noche era divina, que el cielo era divino, que el cosmos funciona con una lógica y una vida que nos excede a nosotros como seres humanos y que esa es la divinidad (Andrea)

Las prácticas espirituales que se realizan en grupo, a diferencia de las individuales, se presentan como una serie de situaciones que pueden resultar tensionantes para el sujeto: por un lado, la necesidad de realizar un proceso personal, sin distracciones, puede resultar dificultoso en un contexto colectivo; por el otro, la comunidad, los otros, canalizan y encarnan en muchos casos la idea de interconexión que suponen las concepciones de trascendencia que sostienen muchos de nuestros entrevistados, incentivan las búsquedas espirituales personales y potencian la posibilidad de transformación:

Cuando uno hace Ashtanga solo, estás solo, y podés observarte. No hay tantas distracciones. Si bien es difícil arrancar, quizás, y es difícil sostener la práctica, porque es una práctica de dos horas, más o menos, con posturas bastante exigidas... Cuando yo voy a hacer Zazen, por ejemplo, o voy a Ashtanga a la universidad, somos un grupo, y es muy loco cómo el grupo te tira a seguir. (...) Entonces... es otra consciencia la que tenés que tener (...) Y a veces se torna bastante difícil. Y en algunas otras cosas, está bueno, por el hecho de que, por ahí, le podés dar más tiempo a la postura física y explorar un poco más. (Nika)

A pesar del énfasis en la autonomía y la individualidad, los buscadores espirituales no están solos en sus búsquedas. Como identificara CAROZZI (2000), en todos los casos transitan con mayor o menor intensidad un espacio colectivo reticular, un entramado de “centros” y personas, los “guías”, “terapeutas”, “profesores” o “referentes espirituales”, que habilitan nuevos materiales, promueven nuevas instancias de formación, acompañan y derivan, y donde los roles de “expertos” resultan a veces intercambiables. En esta circulación se obtienen nuevos recursos para continuar con las búsquedas personales, y se logra acompañamiento en los procesos de autodescubrimien-

to. La red funciona en tanto sea móvil, vaya creciendo, se vaya nutriendo de nuevos actores y elementos, y se vaya moviendo de un lugar a otro:

Empiezo a hacer terapia de grupo y en esa terapia de grupo sale de casualidad que en Córdoba empiezan a dictar, mi terapeuta era una de las coordinadoras, un curso que se llama desarrollo armónico que es de una fundación que se llama Río Abierto (...) allí conozco a una persona que yo reconozco como mi gran maestra espiritual, entre otras cosas, que era una instructora (...) muy formada en toda la tradición oriental... todavía trabaja con el tema de las danzas, Bourdieff, la meditación del movimiento relacionado a las danzas, (...) con ella tuvimos así como un *feeling* muy fuerte de entrada, tremenda en sus devoluciones, pero a mí me servía muchísimo (...) ella es muy amiga de uno de los instructores nuestros de masajes y siempre que voy a Buenos Aires me doy un masaje con ese señor, (...) los masajes no son una cuestión de relajamiento sino que es un proceso de autoconocimiento, (...) no una cuestión de *spa*... sino en el proceso de trabajar con el propio cuerpo y ellos para mí han sido (...) como mis referentes inmediatos... (Andrea)  
Mi maestra de reiki me va enseñando todo esto (...) me va pasando información, que en realidad son cosas que están en los libros también. Lo de la numerología, es el estudio de los números y cómo se relacionan con la vida de uno y de acuerdo al día que naciste (...) Y lo de chakras (...) primero ver todo, más que nada primero es leer. (Noelia)

Llamativamente, en términos de la arquitectura de estos procesos de formación, divulgación y prácticas, la red, el movimiento y la circulación también parecen caracterizar las búsquedas colectivas de los ateos de la muestra, como se señaló. En contraposición, indiferentes y creyentes desafiliados ocupan posiciones más individualizadas y de cierto rechazo o desinterés por lo colectivo en términos religiosos o espirituales.

Entre algunos buscadores espirituales, los registros de las prácticas espirituales remiten también a aquello que permanece y es resignificado de sus trayectos previos por instituciones o comunidades religiosas. Si bien habitualmente críticas con las instituciones religiosas tradicionales, algunas personas en búsqueda espiritual destacan aprendizajes y personas de estos espacios como relevantes para sus procesos de desarrollo espiritual. Andrea, por ejemplo, caracteriza los “trabajo sobre sí” que realiza en espacios de formación bio-educativa, como “muy parecido a los trabajos que yo hacía en los ejercicios ignacianos, que es tomar un solo elemento que marque un proceso y trabajarlo”. También reconoce a un par de sacerdotes como “referentes

espirituales”, porque considera que fueron “acompañantes” de sus procesos de “empoderamiento espiritual, de autodescubrimiento”.

## **A modo de conclusión**

Como se ha discutido a lo largo del trabajo, la idea de “sin religión de pertenencia” constituye una aproximación inicial a un espacio social habitado por trayectorias, concepciones de espiritualidad, religión, trascendencias, y prácticas diversas. A partir de ello, se han identificado cuatro posiciones en Córdoba: las personas que se asumen ateas, los creyentes desafiliados, las personas indiferentes, y los buscadores espirituales. Como sugieren QUACK y SCHUH (2017), cada posición parece ocupar y disputar un modo de configurar un campo específico, que supone algo más que permanecer al margen o una diferenciación explícita con lo religioso.

Se ha preferido aquí la noción pragmática de “sin religión de pertenencia”, aunque se advierte como un concepto más bien de apertura y en desarrollo, a modo de los *non religious* propuesto por LEE (2012), ya que aún se ve atravesado por un énfasis en la información provista por datos cuantitativos y las nomenclaturas “esperables” desde el contexto social. Otras categorías disponibles, no obstante, no subsumirían la complejidad del fenómeno abordado. Por ejemplo, en relación con la propuesta de categorización del *Atlas de las creencias religiosas de Argentina* (MALLIMACI, 2013), los indiferentes de Córdoba reflejaron una orientación relativa de desinterés en creencias, prácticas y etiquetamientos religiosos y espirituales que sólo emergió a lo largo del proceso de indagación, como advertían LEE (2017) y QUACK y SCHUH (2017). A su vez, a pesar de que las ideas de “religión” y “espiritualidad” aparecen como claramente diferenciadas y cargadas de valoraciones contrapuestas, de modo similar a lo relevado en otros contextos (AMMERMAN, 2014; CAROZZI, 2000; PARGAMENT, 1999), tampoco la categoría de “espiritual pero no religioso” (HEELAS & WOODHEAD, 2005) resulta pertinente. Si bien fue referida por algún caso como categoría de auto-identificación, fue contestada por otros, en particular buscadores espirituales. Tampoco la noción de “secular” (ZUCKERMAN et al., 2016) adquiere significación para caracterizar las posiciones locales: es posible pensar que no todas las personas que integran el espacio de los “sin religión de pertenencia” sostengan una marcada diferenciación de las esferas religiosas respecto de otras esferas sociales, o adopten posiciones y actitudes seculares sobre diversos asuntos, a la vez que estas posiciones y actitudes

también podrían identificarse en personas que se identifican con una religión de pertenencia (MALLIMACI, 2013).

Los explícitamente ateos, para diferenciarlos de aquellos no creyentes que no han asumido una auto-identificación como tales (SMITH, 2013), se constituyen en el primer marcador inteligible de diferenciación de lo “religioso”. Los ateos aparecen claramente disputando la configuración del espacio de los “sin religión de pertenencia” desde una posición de “sin religión”, donde la crítica movilizadora hacia lo que entienden por pensamiento mágico y los modos en que éste permea la vida social y cotidiana de las personas, los sitúa en coordenadas opuestas a los creyentes desafiliados y, sobre todo, los buscadores espirituales. La posición de indiferencia, a su vez, podría ser cuestionada en términos de su complicidad implícita.

Los indiferentes, si bien sostienen una mirada crítica hacia instituciones religiosas, mantienen una posición diferenciada de ateos, en la medida que no conducen a la acción su cuestionamiento hacia instituciones religiosas tradicionales, a la vez que reconocen la “necesidad” o “significación” del creer en otras personas, aunque no la asuman en sus propias vidas.

Este último aspecto acerca a indiferentes a las posiciones de creyentes desafiliados, los que reflejan un “creer sin pertenecer”, al modo descrito por DAVIE (2000). Se trata de personas que mayoritariamente impugnan una auto-identificación como católicos o evangélicos, aunque creen en Dios, recuperan algunas prácticas de las tradiciones religiosas de origen, y parecen sostener “fidelidades borrosas” (VOAS, 2009). El aspecto central que requiere ahondarse a futuro es precisamente ese ejercicio personal, adversarial o ambivalente, de la no auto-identificación en esta posición.

Creyentes desafiliados e indiferentes comparten también un énfasis mayor en la individualización de creencias y prácticas (MALLIMACI & ESQUIVEL, 2015), una clausura -quizás momentánea- a búsquedas colectivas (espirituales, religiosas y no religiosas), y una percepción del *locus* de lo religioso y lo espiritual como privado.

Por último, quienes denominamos buscadores espirituales, recuperando las nociones desarrolladas, entre otros, por ROOF (2000), son la posición más heterogénea aunque reconocible del espacio social indagado. Co-habitan con los creyentes desafiliados una “modernidad encantada” (MORELLO et al., 2017), a la vez que rechazan un etiquetamiento o una identificación con cualquier identidad estable, incluso religiosa. Presentan un universo amplificado de sentidos asociados a lo espiritual, donde la trascendencia es perci-

bida como aquello que convive con lo inmanente en sus vidas cotidianas -y viceversa-. Las múltiples creencias de diversas fuentes (cristianas, metafísicas, orientales, etc.) que resignifican en términos de energía, y que suponen interconexiones entre todas las cosas y personas, habilitan un espacio espiritual multiprakticado, donde incluso las experiencias más cotidianas pueden ser algo extraordinario. Para los buscadores existe “algo más”, un “mucho más”, que debe ser develado o interpretado, para lo cual se implican en procesos de búsqueda de autoconocimiento. Para ello, transitan diversas redes de formación, desarrollo personal y socialización (yoga, reiki, gestáltica, constelaciones familiares, biodecodificación, etc.), similares a las ya identificadas para el circuito del movimiento de la Nueva Era por CAROZZI (2000).

En estas circulaciones, los buscadores espirituales habilitan un interjuego entre lo individual y lo colectivo que, en algún sentido, los emparenta arquitectónicamente con los tránsitos de los ateos, aunque con elementos, significaciones, prácticas y creencias que resultan en posiciones totalmente paralelas y contestadas entre sí. Encontramos aquí una tensión central en la configuración del espacio social de los “sin religión de pertenencia” que presenta expresiones amplificadas socialmente, como pueden ser los recientes debates en torno a los intentos recientes por relativizar la práctica de la vacunación obligatoria en niños o promover la inclusión de la homeopatía en el Plan Médico Obligatorio en Argentina, o bien la presencia de visiones sacralizadas del parto natural humanizado en el contexto más amplio del movimiento de mujeres.

En este sentido, las diferencias entre las posiciones identificadas y sus disputas por configurar el espacio social de los “sin religión de pertenencia” parecen recoger los dilemas presentes en sociedades que evidencian, como señalara BERGER (2014), la intensificación de los pluralismos religiosos y cognitivos en las sociedades contemporáneas. Estas disputas y tensiones se insinúan tanto desde afuera como desde adentro del espacio de los “sin religión de pertenencia”, quienes ocupan posiciones borrosas para algunos “Otros religiosos”, a la vez que posiciones amenazantes para “Otros sin religión de pertenencia”.

## Agradecimientos

This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the views

of the John Templeton Foundation. The research project is called “The transformation of lived religion in urban Latin America: a study of contemporary Latin Americans’ experience of the transcendent”. PI: Gustavo Morello (Boston College); Co-PI: Nestor Da Costa (Universidad Católica del Uruguay), Catalina Romero (Pontificia Universidad Católica del Perú), Hugo H. Rabbia (Universidad Católica de Córdoba); Research assistants: Veronique Gauthier, Rolando Perez (PUCP) Camila Brusoni, Valentina Pereira (UCU), Lucas Gatica, David Avilés Aguirre (UCC). Research Project Manager: Ca-liesha Comley (BC).

## Referencias

AMMERMAN, Nancy. “Religious identity and religious institutions”. In: Dillon, M. (ed.) *A handbook of Sociology of religion*. Boston: Cambridge University Press, 2003, pp. 207-224.

\_\_\_\_\_. *Sacred stories, spiritual tribes. Finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press, 2014.

BERGER, Peter. *The many altars of Modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age*. Boston: De Gruyter, 2014.

CAROZZI, M. Julia. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y en la interacción*. Bs. As.: EDUCA, 2000.

CHAMORRO GRECA, Eva. “Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba”. *Teología*, Pontificia Universidad Católica Argentina, N°. 18, 1970, pp. 107-168.

CRAGUN, Ryan T. “Nonreligion and atheism”. In: D. Yamane (ed.), *Handbook of Religion and Society*, Basel: Springer, 2016, pp. 301-320.

DAVIE, Grace, “Believing without Belonging: Is this the future of Religion in Britain?”. *Social Compass*, Vol. 37, n° 4, 1990, pp. 455-469.

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

DI STEFANO, Roberto; ZANCA, José. “El anticlericalismo argentino”. In: Di Stefano R. y Zanca, J. (comps.) *Pasiones anticlericales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2013, pp. 289-329.

FRIGERIO, Alejandro. “La ¿”nueva”? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, vol. 18, n° 24, 2016, pp. 209-231.

GIMENEZ BELIVEAU, Verónica. “En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico”. *Corpus*, Vol. 3, n° 2, 2013. Disponible em: <<http://corpusarchivos.revues.org/585>> Acceso em: 15 maio 2017

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005.

HOUTMAN, Dick; AUPERS, Stef. "The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000". *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 46, n° 3, 2007, pp. 305-320.

LEE, Lois. "Ambivalent atheist identities. Power and Non-religious culture in contemporary Britain". *Social Analysis*, Vol.59, n°2, summer 2015, pp. 20-39

\_\_\_\_\_. "Religion, difference and indifference". In: J. Quack; C. Schuh (eds.) *Religious Indifference*. Basel: Springer, 2017, pp. 101-121.

\_\_\_\_\_. "Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies". *Journal of Contemporary Religion*, vol. 27 n°1, 2012, pp. 129-139.

MALLIMACI, Fortunato. *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Bs. As: Biblos, 2013.

\_\_\_\_\_.; ESQUIVEL, Juan C. "Pluralism and individualization in the argentine religious field: challenges for a Catholicism in the perspective of society and politics", *Politics and Religion*, vol.9, n° 1, 2015, pp. 35-51.

MORELLO, Gustavo et al. "An enchanted modernity: Making sense of Latin America's religious landscape", *Critical Research on Religion*, Online First. 2017. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/2050303217732131>> Acesso em: 22 Outubro 2017.

PARGAMENT, Kenneth. "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No". *The International Journal for the Psychology of Religion*. Vol. 9, n° 1, 1999, pp.3-16.

PEW. *The Global religious landscape*. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>>, 2012. Acesso em: 28 maio 2017.

PIGLIUCCI, Massimo. "New Atheism and the scientific turn in the Atheism movement", *Midwest Studies in Philosophy*, XXXVII, 2013, pp. 142-153.

QUACK, Johannes; SCHUH, Cora. "Conceptualising Religious Indifferences in Relation to Religion and Nonreligion". In: J. Quack; C. Schuh (eds.) *Religious Indifference*. Basel: Springer, 2017, pp. 1-22.

RABBIA, Hugo H. "Análisis exploratorio de los sin religión de pertenencia en ciudadanos de Córdoba, Argentina". III Congreso Ibero-latinoamericano de Psicología Política, junio 15-17, Cali, Colombia.

ROOF, Wade Clark. "Spiritual Seeking in the United States: Report on a Panel Study", *Archives de sciences sociales des religions* [Online], 109, 2000, Disponível em: <<http://assr.revues.org/20174>> Acesso em: 1 novembro 2017.

SEMÁN, Pablo. "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea". In: Oro, A. (ed.) *Latinidade da América Latina. Enfoques sócioantropológicos*, Sao Paulo: Hucited, 2008.

\_\_\_\_\_.; VIOTTI, Nicolás. "El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy", *Nueva Sociedad*, n°260, noviembre-diciembre 2015, pp. 81-94.

SILVER, Christopher et al. "The six types of nonbelief: a qualitative and quantitative study of



type and narrative”. *Mental Health, Religion & Culture*, Vol. 17, n°. 10, 2014, pp. 990–1001.

SMITH, Jesse. “Creating a Godless Community: The collective identity work of contemporary American atheists”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 52, n°1, 2013, pp. 80-99.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

VOAS, David. “The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe”. *European Sociological Review*, vol. 25, n°2, 2009, pp.155-168.

WOODHEAD, Linda. “Intensified religious pluralism and de-differentiation: the British example”, *Society*, vol. 53, n°1, 2016, pp. 41-46.

ZUCKERMAN, Phil; GALEN, Luke; PASQUALE, Frank L. *The nonreligious: understanding people and societies*. New York: Oxford University Press, 2016.