



**Universidad de la República**  
**Facultad de Ciencias Sociales**  
**Departamento de Sociología**

**Tesis Final**

**Maestría en Sociología**

**Edición 2006**

***Religión y pobreza en Uruguay***

**Autor: Lic. María Victoria Sotelo Bovino**

**Tutor: Dr. Felipe Arocena**

**Setiembre, 2010**

**Montevideo, Uruguay**

## **PÁGINA DE APROBACIÓN**

Tutor: Dr. Felipe Arocena

Tribunal: Dra. Verónica Filardo, Dr. Miguel Serna

Fecha: Setiembre de 2010

Calificación:

Autor: Lic. María Victoria Sotelo Bovino

*Esta investigación está dedicada a mi esposo Ismael y a nuestro futuro hijo Nicolás, a mis padres, familiares y amigos*

## AGRADECIMIENTOS

- A mi tutor Dr. Felipe Arocena, por su dirección, sus valiosos aportes y sugerencias.
- A la Comisión Académica de Posgrado de la Universidad de la República, que me otorgó una Beca de Finalización de Posgrado, apoyando la conclusión de esta tesis.
- Al programa CLACSO – CROP (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Comparative Research Programme on Poverty), que me otorgó dos becas. La primera de ellas para asistir al congreso “Religión, Pobreza y Justicia social”, realizado en Santo Domingo, República Dominicana (2007); y la segunda para concurrir al curso “Introduction to Mixed Methods Research”, dictado por la Universitat e Bergensis, Bergen, Noruega (2008), metodología utilizada en esta investigación.
- Al Banco de Datos de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República (Óscar Roba y Susana Lamschstein) por su contribución en la fase cuantitativa de esta investigación.
- A los estudiantes de Trabajo Social Cecilia Luzardo, Pablo Rodríguez, Lucía Álvarez, Mariana De Armas, Lucrecia Dubroca, Analí Núñez, Valentina Seuckuk, Eliana Torres, María Eugenia Torres, Luciana Noya, Juan Pablo Lima, Gabriel Vaz Tourem y Mónica Mederos, por su contribución al trabajo de campo de esta investigación.
- Al Dr. Genaro Zalpa, profesor e investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (México), por sus valiosos comentarios y por brindarme su tiempo.
- A Ana Vigna, por facilitarme bibliografía.
- A todos los entrevistados por brindar su sincero testimonio.
- A mi padre por sus correcciones, a mi madre por ayudarme en la elección del tema, y a todos mis familiares y amigos por alentarme en este proceso.
- A mi esposo, por brindarme su apoyo incondicional en todo momento.

## **RESUMEN**

### **Palabras claves: Religión, Pobreza, Justicia Social**

La pretensión principal de la presente investigación es estudiar la relación entre religión y pobreza en el Uruguay del siglo XXI. El interés primordial es esclarecer los nexos que existen entre los diversos sistemas de creencias y las condiciones de pobreza de la población. Tomando en cuenta tres religiones de interés, una tradicional (Iglesia Católica) y dos nuevos movimientos religiosos (Iglesias Evangélicas Neopentecostales y Religiones Afrouruguayas), se intentarán conocer en primer lugar los discursos sobre la pobreza de las distintas religiones y las estrategias despliegan para superarla. En este sentido se buscará responder si las distintas cosmovisiones religiosas de la pobreza contribuyen al desarrollo, o por el contrario, perpetúan las estructuras sociales de producción y reproducción de la pobreza. Será también de interés caracterizar socioeconómicamente el perfil de los fieles de las tres religiones mencionadas. El último foco de interés será reflexionar acerca de las reivindicaciones de justicia social de estas religiones y las responsabilidades sociales que asumen sus fieles en la lucha por un mundo más justo.

Para abordar el objeto de estudio se utilizarán Métodos Mixtos de Investigación. En una primera fase, se analizarán desde un abordaje cuantitativo datos secundarios sobre la religiosidad de los uruguayos, con el fin de caracterizar el perfil socioeconómico de las diversas religiones, teniendo en cuenta también el análisis de otros países de la región (en base a la Encuesta Continua de Hogares 2007 del Instituto Nacional de Estadística y datos de la Universidad de Vanderbilt). En una segunda fase, se realizará un abordaje de índole cualitativo para conocer los discursos en torno a la pobreza y justicia social de las tres religiones que componen nuestro universo de estudio: la Iglesia Católica, las Iglesias Neopentecostales y las Religiones Afrouruguayas.

Como conclusiones podemos afirmar que la sociedad uruguaya experimenta una transformación religiosa asociada a la emergencia de religiones afrobrasileñas y cristianas no católicas, que guarda una relación con los cambios sufridos en la esfera económica. Asimismo concluimos que las religiones pueden colaborar en la lucha contra la pobreza, pero también pueden generar más alienación en nuestros pueblos.

## **ABSTRACT**

**Keywords: religion, poverty, social justice**

The aim of the present research is to study the relationship between religion and poverty in Uruguay in the XXI century. The main interest is to throw light on the link between the different believes and the poverty conditions of the population. Through the presentation of three different religions, a traditional one (Catholic Church) and two new religious movements in the country (Neo-Pentecostal Evangelical Churches y Afro-Uruguayan Religions), the reader will gain some knowledge about their discourse about poverty and the strategies they create and put into practice to face it. In that sense, this thesis means to answer whether this different religious view points about poverty contributes and leads to overcome it, or on the contrary, they perpetuate the social structures which produce and reproduce it. It is in our interest to characterize the economical profile of each of the religious congregations above mentioned. Last and not least, we also aim to reflect on the social claim each of them make regarding social justice and the social responsibilities each congregation takes on to achieve the goal of making a better and more fair world.

To address the subject of study we will use Mixed Methods Research. In a first phase, we will analyze secondary data about the religiosity of the uruguayans (based on Continuous Household Survey 2007, National Institute of Statistics), in order to characterize the socioeconomic profile of the various religions. We will also analyze other countries religiosity in the region (data from Vanderbilt University). In a second phase, we will approach to understand the discourses about poverty and social justice in the three religions of our universe: the Catholic Church, the Neopentecostal Churches and Afro-Uruguayans Religions.

We can affirm that uruguayan society undergoes a religious transformation associated with the emergence of Afro religions and non-Catholic Christian, who keeps a relationship with sustained changes in the economic sphere. We can also conclude that religions can work together in the fight against poverty, but also can generate more alienation among our people.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO N° 1 – LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POBREZA.....	3
1.1. La transformación religiosa en América Latina y en Uruguay.....	3
1.2. La pobreza como factor del cambio religioso.....	7
1.3. El papel de la religión para la superación de la pobreza.....	13
1.3.1. Acerca de la noción de pobreza.....	13
1.3.2. Tendencias recientes de la pobreza .....	16
CAPÍTULO N° 2 – CONSIDERACIONES SOCIOLOGICAS SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO .....	22
2.1. La definición de religión.....	22
2.2. Los clásicos y la religión.....	24
2.2.1 Marx y la religión.....	25
2.2.2 Durkheim: la religión como hecho social.....	26
2.2.3 Weber: las relaciones entre la ética religiosa y la actividad económica.....	28
2.2.4. Valoración de los tres abordajes clásicos de la religión.....	31
2.3. La teoría de la secularización.....	32
2.4. Pluralismo religioso y globalización.....	33
CAPÍTULO N° 3 – EL FENÓMENO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD URUGUAYA.....	36
3.1. Una aproximación histórica al fenómeno religioso en Uruguay.....	36
3.2. Catolicismo, neopentecostalismo y cultos afro en Uruguay.....	38
3.2.1. La Iglesia Católica.....	38
3.2.2. El neopentecostalismo.....	41
3.2.3. Los cultos afrouruguayos.....	43
CAPÍTULO N ° 4 – OBJETO Y METODOLOGÍA.....	46
4.1. Formalización del objeto de estudio y de los objetivos.....	46

4.2. Explicitación de las principales preguntas de investigación.....	47
4.3. Formulación de las hipótesis.....	48
4.4. Metodología y diseño.....	49
<b>CAPÍTULO N ° 5 — LAS CIFRAS DEL CAMBIO RELIGIOSO.....</b>	<b>56</b>
5.1. Uruguay: su religiosidad en cifras.....	56
5.2. El sentir religioso en América Latina.....	90
<b>CAPÍTULO N ° 6 - LOS DISCURSOS RELIGIOSOS SOBRE LA POBREZA..</b>	<b>96</b>
6.1. La Iglesia Católica y la “opción preferencial por los pobres”.....	96
6.1.1. Percepciones sobre la pobreza en Uruguay.....	96
6.1.2. El abordaje teológico de la pobreza.....	101
6.1.3. La opción preferencial por los pobres.....	105
6.1.4. La pobreza y la riqueza.....	106
6.1.5. La acción social de la Iglesia Católica.....	108
6.1.6. La religión católica y la búsqueda de la justicia social.....	114
6.2. La búsqueda de la prosperidad económica en las Iglesias Neopentecostales..	116
6.2.1. La función social de las religiones neopentecostales.....	118
6.2.2. El discurso de las religiones neopentecostales y la solución a la pobreza.....	124
6.2.3. Intervención social en la comunidad.....	129
6.2.4. La imagen de las religiones neopentecostales en la sociedad uruguaya.....	131
6.3. Las religiones Afrouuguayas y su mirada sobre la pobreza.....	133
6.3.1. El templo umbandista y los ritos.....	135
6.3.2. El culto de Iemanjá.....	138
6.3.3. El papel de los milagros en la religión Umbanda.....	141
6.3.4. Funciones sociales de la religión Umbanda.....	142
6.3.5. La búsqueda de logros económicos a través de la religión.....	144
6.3.6. El discurso de la religión Umbanda sobre la pobreza.....	145
6.3.7. Las dificultades de la Umbanda para realizar obra social.....	149

6.3.8. La Umbanda y su incursión en la arena política.....	150
6.3.9. El perfil social de los creyentes de la religión Umbanda.....	151
6.3.10. El estigma de la religión Umbanda.....	152
6.3.11. La Guerra Santa.....	153
<b>CAPÍTULO N ° 7 - CONCLUSIONES.....</b>	<b>155</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>163</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>168</b>
<b>Pauta de Entrevista.....</b>	<b>168</b>
<b>Entrevistas realizadas durante el trabajo de campo.....</b>	<b>170</b>

## ÍNDICE DE CUADROS, GRÁFICOS E ILUSTRACIONES

Cuadro N° 1 – Creencia en Dios, Total País, Año 2007.....	57
Cuadro N° 2 – Definición Religiosa, Total País, Año 2007.....	57
Cuadro N° 3 – Definición religiosa según sexo, año 2007.....	58
Cuadro N° 4 – Definición religiosa según grupo de edades, año 2007.....	59
Cuadro N° 5 – Creencia en Dios según grupo de edades, año 2007.....	59
Cuadro N° 6 – Definición religiosa según ascendencia, año 2006.....	60
Cuadro N° 7 – Definición religiosa según nivel educativo (mayores de 27 años), 2007.....	61
Cuadro N° 8 – Definición religiosa según nivel socioeconómico, año 2007.....	63
Cuadro N° 9 – Definición religiosa según situación de pobreza, año 2007.....	65
Cuadro N° 10 – Definición religiosa según desempleo, año 2007.....	66
Cuadro N° 11 – Definición religiosa según tipo de ocupación principal, 2007.....	67
Cuadro N° 12 – Definición religiosa según tipo de hogar, año 2007.....	71
Cuadro N° 13 – Definición religiosa según estado civil actual, año 2007.....	72
Cuadro N° 14 – Definición religiosa según estado de salud, año 2006.....	73
Cuadro N° 15 – Definición Religiosa según Región, Año 2007 .....	74
Cuadro N° 16 – Definición Religiosa según Departamento, Año 2007 .....	76
Cuadro N° 17 – Departamento según Nivel Socioeconómico, Año 2007.....	77
Cuadro N° 18 – Departamento según Pobreza, Año 2007.....	79
Cuadro N° 19 – Departamento según Indigencia, Año 2007.....	80
Cuadro N° 20 – Barrios según nivel socioeconómico, Año 2006.....	81
Cuadro N° 21 – Barrios de Montevideo según Pobreza, Año 2006.....	84
Cuadro N° 22 – Definición religiosa según Barrios de Montevideo, Año 2006.....	87
Cuadro N° 23 – Definición religiosa en América, Año 2008.....	91
Cuadro N° 24 – Definición religiosa en países de América, Año 2008.....	92
Gráfico N° 1. Porcentaje de católicos en los distintos países de América.....	93
Gráfico N° 2. Porcentaje de personas que no adhieren a ninguna religión en los distintos países de América.....	94

## INTRODUCCIÓN

---

La presente investigación tiene como objetivo general dilucidar las relaciones mutuas entre religión y pobreza en el Uruguay del siglo XXI. El interés primordial es esclarecer los nexos que existen entre los diversos sistemas de creencias y las condiciones de pobreza de la población.

Tomando en cuenta tres religiones de interés, una tradicional (Iglesia Católica) y dos nuevos movimientos religiosos (Iglesias Evangélicas Neopentecostales y Religiones Afrouruguayas), se buscará conocer las percepciones de pobreza de las distintas religiones y las estrategias que despliegan para superarla. En este sentido se buscará determinar si las distintas cosmovisiones religiosas de la pobreza contribuyen al desarrollo, o por el contrario, perpetúan las estructuras sociales de producción y reproducción de la pobreza. Será también de interés caracterizar socioeconómicamente el perfil de los fieles de las tres religiones mencionadas. El último foco de interés será reflexionar acerca de las reivindicaciones de justicia social de estas religiones y las responsabilidades sociales que asumen sus fieles en la lucha por un mundo más justo. En consecuencia, nos preguntaremos sobre los imaginarios de sociedad presentes en las distintas religiones.

Siete capítulos ordenarán nuestro camino. En el primer capítulo titulado "*La relación entre religión y pobreza*", abordaremos la transformación religiosa a la que asiste América Latina aproximadamente desde la década de 1960 y que también afecta a nuestro país. Analizaremos las causas de dicha "mutación religiosa" y en particular el fenómeno endógeno del cambio: el creciente aumento de la pobreza y marginación de la población latinoamericana. Asimismo analizaremos los niveles de pobreza en la región y en nuestro país y daremos cuenta del papel que las religiones pueden cumplir para la superación de la pobreza

En el segundo capítulo titulado "*Consideraciones sociológicas sobre el fenómeno religioso*", enunciaremos la definición de religión que utilizaremos en esta investigación, estudiaremos los conceptos teóricos acerca de la religión de los clásicos de la sociología (Marx, Weber, Durkheim), analizaremos los supuestos de la teoría de la secularización y cómo han sido refutados en el contexto actual de globalización, donde asistimos a un resurgir de la religión.

El tercer capítulo tiene como nombre *“El fenómeno religioso en la sociedad uruguaya”*. En él realizaremos una aproximación histórica al fenómeno religioso en Uruguay, y estudiaremos algunas características del campo religioso uruguayo actual, donde el catolicismo compite con nuevos movimientos religiosos caracterizados principalmente por las iglesias neopentecostales y los cultos afrouruguayos.

En el cuarto capítulo titulado *“Objeto y metodología”*, formalizaremos el objeto de estudio y los objetivos de la investigación, explicitaremos las principales preguntas de la investigación, las hipótesis, y la metodología y diseño de la investigación. Argumentaremos por el uso de Métodos Mixtos de Investigación para alcanzar las respuestas que buscamos.

En el capítulo quinto titulado *“Las cifras del cambio religioso”*, intentaremos poner a prueba la hipótesis que enuncia una correlación entre la adhesión a nuevos cultos religiosos y la condición de pobreza de la población. Para ello analizaremos bajo un abordaje cuantitativo datos de la Encuesta Continua de Hogares 2006 y 2007 del Instituto Nacional de Estadística. Finalmente se abordarán datos secundarios de la Universidad de Vanderbilt para conocer las características del fenómeno religioso en Uruguay, en contraste con los distintos países del continente.

En el capítulo sexto abordaremos *“Los discursos religiosos sobre la pobreza”* de las tres religiones de interés para dilucidar si las distintas cosmovisiones religiosas contribuyen al desarrollo de los más pobres, o si por el contrario, perpetúan la pobreza a partir de la alienación de las conciencias. En primer lugar se analizará el discurso de la Iglesia Católica, luego el de las iglesias neopentecostales y finalmente el de las religiones afrouruguayas.

En el capítulo séptimo arribaremos a las *“Conclusiones”*. Se realizará una síntesis de los hallazgos cuantitativos y cualitativos, la corroboración de las hipótesis, y contrastaremos los distintos discursos religiosos sobre la pobreza y la justicia social.

Intentaremos en este recorrido arrojar luz sobre los lazos entre transformación religiosa y desarrollo. Es por eso que nos proponemos conocer nuestra cultura, nuestra expresión religiosa, y dilucidar si dichas cosmovisiones favorecen u obstaculizan el desarrollo social. En dicha preocupación está enmarcada la actual investigación.

## **CAPÍTULO N ° 1 – LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POBREZA**

---

### **1.1. La transformación religiosa en América Latina y en Uruguay**

América Latina ha sido desde tiempos inmemoriales una tierra regida por Dioses y fuerzas sobrenaturales. Como testigos de esa religiosidad ancestral, quedan vestigios de antiguos templos al Sol y la Luna. Desde las conquistas ibéricas, los dioses precolombinos fueron sustituidos por el dios del cristianismo, y en los lugares de celebración de las grandes civilizaciones, se construyeron iglesias y catedrales.

Si bien este proceso puede ser entendido como una ruptura, al decir de Jean Pierre Bastian, la religión católica ofreció una cierta continuidad al imaginario religioso existente en la región. A través de nuevas deidades, la religión seguía siendo la principal fuente de sentido para las masas sociales del continente (Bastian, 1997: 7).

Existía en toda la región una cierta homogeneidad religiosa, una misma mediación entre el fiel y el ser supremo, una misma práctica religiosa. Desde hace aproximadamente 60 años, esta realidad ha sufrido un cambio rotundo. El campo religioso actual en América Latina se caracteriza por la emergencia de una pluralidad de propuestas religiosas que ponen en cuestión el monopolio ejercido por la Iglesia Católica durante mucho tiempo. Si bien el catolicismo continúa siendo predominante en la región, se encuentra bastante disminuido por conversiones hacia religiones cristianas evangélicas, y por creencias de raíces indígenas y africanas. Como afirma Jean Pierre Bastian, “la Iglesia Católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas” (Bastian, 1997: 10).

En efecto, la característica de la vida religiosa en América Latina se caracteriza por la diversidad. Si bien alrededor del setenta por ciento de los residentes de la región continúa afirmando pertenecer a la Iglesia Católica, el número de Protestantes se incrementa en casi todos los países en los últimos 30 años. Varios especialistas han argumentado que los Protestantes alcanzan el 30% de la población de Guatemala y cerca del 20 % en Chile y Brasil (Fleet, 2001: 343). En complemento, una variedad de cultos espiritistas, como la umbanda, candomblé, santería y budú, entre otros, florecen en la región. De modo que la Iglesia Católica debe competir en la región con la influencia de los Protestantes, de los Movimientos Espiritistas, y con la creciente masa secularizada.

Esta fuerte reestructuración de la oferta religiosa también llega al Uruguay, obligando a repensar los modelos teóricos y las categorías de análisis (entre ellas, las de secularización o laicización) de cara a exigencias no previstas.

Es posible afirmar que desde los años ochenta, la sociedad uruguaya ha experimentado un proceso de crisis del ethos laico-racionalista que la caracterizó históricamente, la cual condujo a la emergencia de *Nuevos Movimientos Religiosos*, o si se quiere la proliferación de *Religiones Alternativas* (Filardo, 2005), caracterizadas principalmente por religiones afrobrasileras y evangélicas neopentecostales.

El sociólogo de las religiones Ari Pedro Oro señala que los Nuevos Movimientos Religiosos son "religiones encantadas", ya que al desarrollar formas más emocionales de culto y apelar constantemente al milagro, la magia y el misterio, son "productoras de una visión del mundo globalizante que les permite a sus fieles re-sacralizar sus vidas e interpretar religiosamente su mundo cotidiano" (Oro, 1993: 72). También son "más eficaces ante la demanda de sentido", ya que no ignoran a las personas ni sus necesidades sino que se ocupan de ellas, proporcionando alivio y ayuda que difícilmente encuentran en las esferas profanas de la sociedad y/o en las religiones históricas o tradicionales. Muchas veces se las ha acusado de "alienar" a sus seguidores, desviando la atención de sus problemas para el campo "sobrenatural", pero en opinión de Oro ocurre lo contrario, ya que "permiten enfrentar la situación problemática, poniendo a disposición del individuo bienes y servicios, símbolos y creencias, "lógicas" y "coherentes", que le permiten dar sentido y adaptarse a la situación conflictiva" (Oro, 1993: 72). Asimismo se caracterizan por ser "religiones de éxtasis", ya que "el estado de trance —de posesión, shamánico, contemplativo, mediúmnico o de inspiración— constituye también una característica de las organizaciones religiosas que encuentran una importante receptividad en nuestros días" (Oro, 1993: 73).

Constituyéndose y procediendo de esta forma, estas religiones llenan un importante y sensible espacio que fue prácticamente abandonado por las religiones históricas en su proceso de "secularización interna", que "no percibieron que grandes segmentos de la sociedad nunca fueron desencantados" (Oro, 1993, 73). El autor incluye dentro de la denominación de Nuevos Movimientos Religiosos a expresiones religiosas que proliferan y conquistan nuevos fieles tales como: los cultos afrobrasileños, el espiritismo kardecista, el catolicismo popular, las iglesias pentecostales y neopentecostales, y las religiones de procedencia oriental.

Para Rafael Bayce (1992), el auge de dichos movimientos en nuestro país se debe, principalmente, al fracaso del racionalismo liberal-iluminista del Estado Batllista en satisfacer las expectativas de bienestar material y de justicia social, y por otro, a la incapacidad de las religiones tradicionales para proveer consuelo y esperanzas creíbles.

El mencionado autor, basado en la teoría de la racionalización creciente de Max Weber, sostiene que el espacio ganado progresivamente por la ciencia en la explicación del mundo no le ha sido devuelto a la religión, y ésta sólo puede ofrecer progreso material y consuelo espiritual si lo hace desde la irracionalidad. Las religiones universales clásicas, que se habían adaptado al proceso de racionalización (a través del monoteísmo, de la erradicación de componentes mágicos, de la sistematización de dogmas y rituales y reducción de ambigüedades a principios únicos) son insuficientemente racionales para competir con la ciencia, pero demasiado racionales para otorgar las urgentes respuestas, simbólicas y materiales, exigidas por la modernidad (Bayce, 1992).

Dado que la razón instrumental no logró cumplir la promesa iluminista-positivista de promover una organización cada vez más justa y eficiente de la sociedad, la religión vuelve a escena pero no ya compatibilizando fe y razón, como lo hicieron las religiones tradicionales, sino todo lo contrario, oponiéndose a la razón. Las personas que no pueden satisfacer sus necesidades materiales y emocionales por medios instrumentales racionales en la cantidad, calidad y tiempo esperado, se vuelcan a religiones “neomágicas”, donde el ritual, el culto y la ofrenda “son medios para la obtención de bienes cotidianos, concretos, en materia afectiva, sentimental, sanitaria y económica” (Bayce, 1992).

Otra de las características de estos nuevos movimientos religiosos radica en el predominio de la socialización secundaria en lugar de la primaria: la integración a un movimiento religioso se adquiere por decisión personal, no por adscripción. “Son los propios sujetos quienes van definiendo, en contextos y situaciones particulares de su vida, las pertenencias y/o cercanías a determinadas religiones” (Filardo, 2005: 11). A modo de una “trayectoria religiosa”, los individuos van recorriendo diferentes religiones a lo largo de su vida (las cuales pueden incluso superponerse), de acuerdo a sus necesidades.

Ello se vincula a otra característica de la época: la flexibilidad doctrinal y social, o también denominada “creencia sin pertenencia”. Si bien se aprecian personas

autoidentificadas en determinada tradición religiosa, muestran sin embargo distancias de su práctica concreta de la religión, con los contenidos centrales, y hasta con los contenidos sociales.

La ampliación de los intercambios económicos y culturales entre las distintas partes del mundo que se produce a partir de la Segunda Guerra Mundial, ha favorecido la expansión de los movimientos religiosos, que no solamente se encuentran hoy en día en América Latina, sino también en Estados Unidos, Europa, Asia y África. Las estadísticas mundiales confirman un doble movimiento: la privatización de las creencias religiosas y la práctica de nuevas religiones. Todo ello hace reevaluar las teorías de la secularización, que vaticinaban el fin de la religión.

En este contexto de globalización y transnacionalización, los nuevos movimientos religiosos se expanden desde su país de origen hacia otros, adquiriendo especificidades locales. De este modo, América Latina está inmersa en dos procesos simultáneos: por un lado recibe creencias exógenas, y por otro lado, produce y exporta sus propias prácticas religiosas a otros continentes. A través de la red mundial de comunicaciones, circulan libremente los modelos y las ideas religiosas.

Por dar un ejemplo, podemos observar que movimientos de origen oriental (Hare Krishna, Moon) o religiones de origen estadounidense (mormones, Testigos de Jehová) se han transnacionalizado y se encuentran presentes en casi todas partes del globo.

Otras, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, constituyen verdaderas empresas transnacionales, con millones de seguidores en el mundo. La mencionada Iglesia, se ha expandido desde Brasil, a casi todos los países latinoamericanos, Estados Unidos, Canadá, varios países de Europa y África.

En suma, la emergencia de nuevos movimientos religiosos en América Latina desde la década de 1950 debe situarse en esta tendencia mundial. Según Jean – Pierre Bastian (1997: 85) “se está pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso”. Esta explosión religiosa sin precedentes históricos en nuestro continente tiene como característica la confrontación entre la Iglesia Católica y un universo plural de ofertas religiosas independientes en constante crecimiento.

Cabe ahora preguntarnos por las posibles causas de la mutación religiosa para explicar la novedad y la dimensión del fenómeno sociológico en cuestión. Como ya

hemos mencionado, la globalización es un factor exógeno del cambio religioso, pero constituye una condición necesaria, no suficiente. La simple apertura internacional no asegura de por sí la propagación de nuevos movimientos religiosos. Cabe preguntarse entonces cuáles son los factores endógenos que hacen que el nuevo mensaje religioso sea adoptado por nuestras sociedades. Dedicaremos un apartado especial a las causas económicas, entre ellas la pobreza y la exclusión, como factor endógeno del cambio religioso.

## **1.2. La pobreza como factor del cambio religioso**

En perspectiva histórica, es posible señalar que América Latina ha transitado desde 1930 hasta la década de 1960 un proceso de desarrollo caracterizado como “industrialización por sustitución de importaciones” (ISI), donde se amplía el mercado interno de los países. En opinión de Celso Furtado (1966: 17), “la naturaleza sustitutiva de las importaciones constituye una de las causas básicas de la especificidad de la industrialización latinoamericana”.

Furtado afirma que el desarrollo económico latinoamericano no surgió de una política deliberada, sino como fruto indirectamente de la larga depresión de los mercados internacionales de productos primarios iniciada con la crisis de 1929. Las inversiones se orientaban en el sentido de diversificar la estructura productiva a fin de que la oferta interna cubriese los espacios que una oferta externa insuficiente dejaba vacíos.

Los empresarios de los países subdesarrollados adoptaron en esa industrialización sustitutiva, los patrones tecnológicos de los países más avanzados, que son los productores y exportadores de equipos. La tecnología disponible se orientó sistemáticamente en el sentido de ahorrar mano de obra. Si bien es una ventaja disponer de una tecnología ya elaborada y probada, no se puede ignorar que una tecnología exógena no presenta las mismas características que una innovación tecnológica engendrada por el propio proceso de desarrollo. En consecuencia, el excedente de mano de obra –o subempleo- se mantuvo o tendía a crecer con una industrialización periférica (Furtado, 1966: 17).

El rápido crecimiento de algunos grandes centros urbanos latinoamericanos guarda poca relación con las modificaciones en la estructura ocupacional motivada por

la industrialización. Por el contrario, responde a la acción de factores complejos ligados, en una primera fase, al crecimiento de las actividades mercantiles como reflejo de una especialización en el comercio exterior; y en la segunda, a la adopción de formas de la técnica moderna en ciertos sectores de la agricultura y su consecuente pérdida de empleo rural, a la extrema concentración de la renta agravada por la industrialización sustitutiva, al crecimiento relativo de las actividades y burocracia estatales y a la aceleración del crecimiento demográfico.

La presión que esa masa urbana de estructura poco definida ejerce para tener acceso a los frutos del desarrollo, de ninguna manera debe ser confundida con las luchas de la clase asalariada industrial, en los países de economía capitalista avanzada, para elevar su participación social. En este último caso, se trata de un problema cuya solución se va encontrando en el campo de la técnica, al paso que en el caso latinoamericano la solución tiende a ser eminentemente política. Las grandes masas subempleadas de las ciudades latinoamericanas aspiran a empleos que el sistema económico no está creando en cantidad suficiente, razón por la cual, constituyen para Furtado, “un problema de orden público” (Furtado, 1966: 20).

Gino Germani reseñó una de las características más evidentes de las sociedades latinoamericanas, a las que denominó “sociedades duales”, por coexistir en su seno un polo más “avanzado” y otro más “arcaico”, que interactúan constantemente, configurando una modernidad paradójica. En el polo desarrollado se encuentran los integrados al sector moderno de producción dependiente y consumo importado, y en el polo arcaico encontramos a los excluidos del mercado de trabajo y del consumo, que se encuentran tanto en las ciudades como en el campo, y que participan de la economía informal. Estas regiones periféricas poseen una economía de subsistencia, formas mentales y control social basado sobre los mecanismos y normas de las instituciones tradicionales. Esto determina que la mayoría de la población permanezca pasiva en el proceso político, no porque se las excluya, sino porque su mentalidad y aspiraciones están ajustadas a la estructura en la que viven. Esta etapa de democracia con “participación limitada” alude tanto a la no participación de los habitantes de zonas “periféricas” como a la marginalidad política del naciente proletariado urbano de las zonas “centrales” (Germani, 1968: 199).

Germani explica el subdesarrollo, es decir, la interrupción del proceso de modernización y el estancamiento social, político y económico en los países

latinoamericanos a causa de la persistencia de esas zonas arcaicas y tradicionales y de orientaciones valorativas “no modernas” subyacentes en procesos de modernización acelerados que tienen lugar en diferentes sectores de la sociedad. En efecto, sostiene que “un importante aspecto de la discontinuidad y el desnivel del proceso de transición es la diferenciación entre “centro” y “periferia”, ambos dentro de cada nación y, en el nivel internacional, entre naciones. La relación entre áreas “avanzadas” y “atrasadas” (en el nivel interno e internacional) no siempre es de coexistencia, sino que en muchos casos puede convertirse en una supraordenación, de hegemonía del centro sobre la periferia. La “dualidad” puede tender a ser un proceso autorreforzado y a aumentar, en lugar de desvanecerse” (Germani, 1969: 24).

Desde la década de 1960, nuestros países han comenzado a transitar lo que algunos especialistas denominan “desarrollo dependiente”, ya que se ha desarrollado una internacionalización acelerada del mercado por las inversiones extranjeras. Si bien el crecimiento económico de los países latinoamericanos ha sido continuo desde la década de 1950, éste ha sido acompañado por una desigual distribución de la riqueza, un auge demográfico y una urbanización creciente, todo lo cual nos lleva a reconocer crecimiento económico y desarrollo no son sinónimos.

Como señala Alain Touraine (1988: 28) “el crecimiento económico no conduce a la integración social ni a la disminución de las desigualdades. Al contrario, América Latina se encuentra más y más marcada por la desigualdad y el mantenimiento de vastas zonas de subdesarrollo y miseria”, urbana y rurales. En ello radica, a juicio de Jean Pierre Bastian (1997: 90), la causa primaria de expansión de los nuevos movimientos religiosos en América Latina, tanto en la ciudad como en el campo.

A partir de la década de 1960 los sociólogos latinoamericanos acuñaron el término de marginalidad para referirse a ciertas consecuencias sociales producto del rápido y masivo proceso de urbanización de América Latina de posguerra. “La rápida urbanización fue consecuencia de la “explosión demográfica” y de una alta tasa migratoria del campo a la ciudad que arrojó como consecuencia extensas villas miserias, poblaciones, callampas o tugurios” (Kay, 1991: 106). La marginalización refiere entonces a esa incapacidad de la industrialización por sustitución de importaciones para absorber el creciente contingente de fuerza laboral y su tendencia a aumentar la mano de obra sobrante.

Tanto Aníbal Quijano (1977) como José Nun (1969) coincidían en señalar que el problema de la marginalidad se originaba en el creciente control y monopolización del proceso de industrialización por parte del capital extranjero. Nun consideraba que la penetración de las corporaciones transnacionales en América Latina había creado una sobrepoblación relativa que era afuncional o aún disfuncional para el capitalismo, y que nunca sería absorbida, por lo que la llamó “masa marginal”. Quijano por su parte, identificaba varias causas de la marginalidad urbana y rural: primero, el desarrollo del sector monopólico, el cual generaba desempleo al llevar a la quiebra algunas industrias del sector competitivo; segundo, tanto el capitalismo competitivo como el hegemónico destruían parte del sector artesanal, talleres, pequeños comercios y pequeños servicios, haciéndolos redundantes y tercero, el capitalismo penetraba en la agricultura desplazando mano de obra. Por tanto, una creciente proporción de la población de América Latina buscaría refugio en el “polo marginal” de la economía (Kay, 1991: 107).

Las políticas neoliberales aplicadas desde la década de 1990 no hicieron más que acentuar las tendencias polarizadoras de la sociedad, la marginación y la pobreza de amplios sectores.

La marginalidad económica y social configura de esta manera una geografía dual en las ciudades latinoamericanas. En esos espacios de exclusión y marginación, encontramos justamente la mayor cantidad de nuevos templos. “Emigración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre, que para sobrevivir necesita reconstruir su identidad y su proyecto de vida. Es por eso que la demanda de nuevos bienes simbólicos de salvación es particularmente fuerte entre estos sectores” (Bastian, 1997: 88).

Al decir de Bastian, la población pobre y marginada es particularmente receptiva de propuestas religiosas nuevas, ya que se encuentra inmersa en una cultura de la pobreza, como lo anticipó el antropólogo Oscar Lewis (1961), cultura que se desarrolla mediante la generación de orientaciones fatalistas, que sólo dan importancia al vivir inmediato. “La proliferación de nuevos movimientos religiosos en medios suburbanos refleja la búsqueda de alternativas que conduzcan a la toma de su destino en sus propias manos o al intento de mejorar su situación por su propio esfuerzo, recurriendo a medios culturales nuevos, accesibles en un mercado religioso en expansión” (Bastian, 1997:

88). De esta manera queda evidenciado cómo el actor social latinoamericano recurre a nuevas ofertas religiosas en respuesta a sus problemáticas de pobreza y exclusión.

Intentando llegar a una explicación multicausal, Bastian argumenta que además de causas económicas, los nuevos movimientos religiosos deben su expansión en nuestro continente a causas políticas y religiosas endógenas.

En cuanto a las causas políticas, Bastian sostiene que si bien América Latina transita desde el decenio de 1980 hacia un proceso de “transición democrática” tras el fin de los regímenes burocráticos autoritarios, el modelo liberal de democracia representativa fundada sobre el individuo ciudadano sigue siendo ficticio. En los hechos, predominan las relaciones neopatrimoniales y una escasa movilización de actores sociales autónomos e independientes. Para el autor, la expansión de nuevas religiones en sectores sociales empobrecidos es una respuesta a un sistema político cerrado, a un contexto de débil representación política. Lo religioso puede servir a la construcción de un espacio de organización y negociación con el poder político de turno, en medio de la anomia general que prevalece entre estos sectores empobrecidos (Bastian, 1997: 91 - 93).

En virtud de las causas religiosas, Bastian sostiene que a pesar de los intentos de renovación de la Iglesia Católica luego del Concilio Vaticano II, ésta no ha cambiado su forma de mantener la hegemonía, a través de arreglos con el poder político de turno.

La “opción preferencial por los pobres”, adoptada por la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, en 1969, y su ratificación por la siguiente conferencia de 1979 en Puebla México, adoptó múltiples interpretaciones. La mayoría del episcopado continuó practicando una pastoral tradicional de tipo caritativa, mientras que unas minorías católicas activas pretendieron reformar desde dentro el carácter vertical de la Iglesia Católica, dando lugar a una “iglesia popular” basada en las comunidades eclesiales de base.

Estas ideas de renovación de la Iglesia se basaban en una radicalización de la opción por los pobres, en el sentido de una interpretación teológica y política de la pobreza y de la marginación de las masas. Los denominados teólogos de la liberación junto a una fracción radicalizada del clero buscaron organizar a las masas y renovar la institución católica en el marco del auge de los movimientos políticos de izquierda y de los movimientos revolucionarios triunfantes. Esta renovación fue fruto de iniciativas

desde “arriba” y respondió a iniciativas de los sectores sociales intermedios del pueblo católico, que rara vez lograron movilizar a los más pobres (Bastian, 1997: 94).

Dado que la teología de la liberación contradecía el discurso multclasista de la Iglesia, fue duramente combatido por las jerarquías, en especial por Juan Pablo II, en la década de 1980. En ese combate, las jerarquías desarrollaron políticas de arreglo político con los gobiernos de turno, que también estaban interesados en desmovilizar a los sectores católicos radicales. A eso se le añadió la deslegitimación de los regímenes revolucionarios socialistas después de la caída del muro de Berlín en 1989 y de los movimientos revolucionarios, como el sandinismo. El resultado de este proceso es que tanto la teología de la liberación como las redes eclesiales de base se encuentran hoy en declive, y se puso en marcha una recuperación del catolicismo, a través de un movimiento denominado “Renovación Carismática”.

“La continuidad de un catolicismo “integrista” y conciliador con el poder político garante de su hegemonía histórica ha bloqueado las aspiraciones hacia el cambio democrático que sectores minoritarios habían intentado encaminar. Este fracaso de las reformas y la reconstrucción de las relaciones privilegiadas Iglesia–Estado en la mayoría de los países de la región puede explicar la irrupción de alternativas religiosas no católicas” (Bastian, 1997: 96). El fracaso de la Iglesia Católica en reformarse desde “dentro” genera fracturas en el “afuera”, y eso hace que el desencanto de las masas se exprese en la adhesión a nuevos movimientos religiosos, configurando redes de contrapoder religioso.

En síntesis, los factores que para nosotros explican el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos en América Latina y que tendremos presentes en nuestro estudio son principalmente: la globalización y la transnacionalización de las redes de comunicación como factores exógenos; y como factores endógenos el empobrecimiento y anomia de las masas, la ausencia de movimientos sociales autónomos y el juego político cerrado; y finalmente el fracaso del catolicismo radical y la perpetuación de las estructuras católicas articuladas al Estado (Bastian, 1997: 96-97).

### **1.3. El papel de la religión para la superación de la pobreza**

En este apartado se discutirá el papel que pueden cumplir las religiones en la lucha contra la pobreza. Pero antes de ello, es preciso comenzar por definir qué entendemos por pobreza.

#### **1.3.1. Acerca de la noción de pobreza**

Como punto de partida, aludiremos a la definición que la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) esbozó hace más de veinte años y que toma en cuenta las múltiples dimensiones de la pobreza: alimentación, vivienda, educación, salud, inserción en el mercado laboral y participación social, así como aspectos de carácter subjetivo y simbólico como el estado de anomia: “La pobreza es, por lo pronto, un síndrome situacional en el que se asocian el infraconsumo, la desnutrición, las precarias condiciones de vivienda, los bajos niveles educacionales, las malas condiciones sanitarias, una inserción inestable en el aparato productivo o dentro de los estratos primitivos del mismo, actitudes de desaliento y anomia, poca participación en los mecanismos de integración social, y quizás la adscripción a una escala particular de valores, diferenciada en alguna medida de la del resto de la sociedad” (Altimir, 1979: 1, 2).

Si bien hemos tomado como punto de partida esta primera definición de pobreza, debemos reconocer que no hay una definición consensuada en la doctrina -abundante y diversa-, abocada a su estudio. Existe consenso entre los expertos de que la pobreza remite a una falta de libertad, a una cierta privación involuntaria. Esto es, la pobreza refiere a una privación de activos y oportunidades esenciales a los que tienen derecho todos los seres humanos. “La pobreza está relacionada con el acceso desigual y limitado a los recursos productivos y con la escasa participación en las instituciones sociales y políticas. Deriva de un acceso restrictivo a la propiedad, de bajos ingreso y consumo, de limitadas oportunidades sociales, políticas y laborales, de insuficientes logros educativos, en salud, en nutrición, en acceso, uso y control en materia de recursos naturales, y en otras áreas del desarrollo” (Arraigada, 2006: 2). Amartya Sen ha señalado en su enfoque de las capacidades y realizaciones, que una persona es pobre si

carece de los recursos necesarios para llevar a cabo un cierto mínimo de actividades (Sen, 1992a y 1992b).

Cortés (2002) y Ravallion (2003) por su parte, han sostenido que la atención tal vez se ha centrado excesivamente en discusiones acerca de los métodos de medición, considerando que el desarrollo de los mismos carecerá de sentido mientras no exista un desarrollo conceptual acorde acerca de qué significa del término pobreza y cuáles son sus determinantes (Vigna, 2010).

Paul Spicker (2009), identifica doce grupos de significados en torno al concepto de pobreza. En su opinión, "los debates sobre la pobreza han estado encapsulados por un formalismo académico artificial, el cual ha insistido en que debe existir un núcleo común de significados (...) Sin embargo, la pobreza no tiene un significado único. Contiene una serie de significados relacionados a través de una serie de similitudes" (Spicker, 2009: 291, 292).

Spicker agrupa esos doce significados de pobreza en cuatro grandes conglomerados cuyos límites son, necesariamente, "borrosos y permeables". El primer grupo de definiciones entiende **la pobreza como un concepto material**, aludiendo a que la población es pobre cuando no accede -o no tiene los recursos para acceder- a aquello que necesita. Dentro de esta gran familia de significados, se podría destacar la existencia de tres subgrupos. En primer lugar, la pobreza entendida como *necesidad*, esto es, como la carencia ya sea de bienes o servicios, que la población "necesita", incluyendo tanto la pobreza "absoluta"<sup>1</sup> como "relativa"<sup>2</sup>. En segundo lugar, se destaca la pobreza como *patrón de privaciones*. Esta acepción es incorporada dado que intenta resaltar algunas características de las privaciones materiales que deben ser consideradas a la hora identificar a una carencia o a un grupo de carencias como indicadores de pobreza. Así, el autor destaca algunos rasgos que deben ser tenidos en cuenta en estas reflexiones, tales como el *tipo*, la *gravedad*, la *duración* o la *multidimensionalidad* de dichas privaciones, dado que, evidentemente, no cualquier privación constituye por sí

---

<sup>1</sup> El concepto de pobreza absoluta alude a la idea de subsistencia, es decir, las condiciones básicas con las que hay que contar para poder llevar una existencia sana desde el punto de vida físico. Se dice que quienes carecen de estos requisitos fundamentales para la existencia humana – alimentación, vestimenta, vivienda- viven en la pobreza.

<sup>2</sup> La pobreza relativa sostiene que las necesidades no son universales, y es conveniente tener en cuenta las necesidades en función del nivel de vida general predominante en una determinada sociedad.

misma pobreza. Finalmente, destaca a la pobreza en tanto *limitación de recursos*, que enfatiza el hecho de que es debido a la carencia de recursos, ya sea monetarios o de otro tipo, que los individuos no acceden a aquello que necesitan.

**La concepción de la pobreza como una situación económica**, está ligada a su identificación con los "bajos ingresos", siendo uno de los enfoques más utilizados para medir la pobreza. Dentro de esta definición, Spicker ubica nuevamente a tres subgrupos de significados. En primer lugar, los relacionados al *nivel de vida*. Esta definición involucra una concepción de la pobreza en términos relativos, ya que la pobreza se mide como el nivel de consumo que está por debajo de lo que generalmente es considerado el mínimo decente. La línea de pobreza del Banco Mundial, la más utilizada a nivel internacional, está basada en una cifra arbitraria (uno o dos dólares diarios), y se utiliza para identificar la pobreza en referencia al nivel general de vida que debe ser alcanzado con ese ingreso. De este modo, el autor aclara que el establecimiento de un *nivel de vida* con el cual comparar puede no coincidir necesariamente con la cobertura de lo que la gente *necesita* para vivir. El segundo subgrupo es el que relaciona pobreza con el concepto de *desigualdad*. Una persona es pobre cuando está en situación de desventaja respecto de otros en la sociedad. Para el autor, este enfoque tiene serias limitaciones. Si consideramos a la pobreza como sinónimo de desigualdad, cuando hay una reducción de los ingresos de los más ricos, se reduciría la pobreza, lo cual es equivocado. Por último, el autor considera a la pobreza en tanto *posición económica*. Aquí, lo que hace es ilustrar –tanto desde una perspectiva marxista, como desde una weberiana-, cómo la pobreza es una cuestión de clase, vinculada a las desigualdades existentes entre clases sociales dentro de la estructura social (Vigna, 2010).

**La tercera familia de significados relaciona al concepto de pobreza con las condiciones sociales.** Dentro de ésta, el autor distingue cinco subgrupos. El primero considera a los pobres como *clase social*, teniendo en cuenta los roles sociales y ocupacionales. Este enfoque ha sido duramente criticado en años recientes por tomar a los pobres como una *subclase*, al entender que este término tiene una carga de estigma y condena hacia los pobres. A continuación, Spicker destaca la relación entre pobreza y *dependencia*. Así, podría describirse a los pobres como aquellos individuos que reciben beneficios sociales debido a su carencia de medios de subsistencia, aludiendo a una dependencia en relación al Estado. Más adelante, destaca que las *carencias de*

*seguridades básicas* pueden ser consideradas como rasgos característicos de la pobreza, aludiendo a la sujeción de una parte de la población a condiciones de vulnerabilidad que les impiden controlar los riesgos sociales sobre aspectos clave de su vida cotidiana. En cuarto lugar, Spicker menciona a la *ausencia de titularidades*. El concepto de titularidad es introducido por Sen para argumentar que tanto la privación como la carencia de recursos, implica ausencia de titularidades, más que ausencia de artículos en sí mismos. Por ejemplo, la hambruna, no significa escasez de alimentos, sino incapacidad de la población para comprar los alimentos existentes. Finalmente, Spicker menciona el concepto de *exclusión*. Desde esta perspectiva, "La pobreza puede ser vista como un conjunto de relaciones sociales en las cuales las personas están excluidas de participar de una vida social normal" (Spicker, 2009: 299). En este sentido, la exclusión afecta a individuos y a determinadas áreas geográficas, y refiere a varios aspectos: niveles de ingreso, acceso a la salud, la educación, la vivienda, etc.

La cuarta familia de significados considera **a la pobreza como un juicio moral**. De este modo, "se consideraría a alguien pobre cuando sus condiciones de vida son moralmente inaceptables, lo que llevaría aparejado un llamado a tomar acciones para modificar dicha situación" (Vigna, 2010).

Luego de esta breve clasificación de significados de pobreza realizado por Spicker, pasaremos a presentar las tendencias recientes de la pobreza en el mundo, en la región y finalmente en Uruguay.

### **1.3.2. Tendencias recientes de la pobreza**

Comenzaremos por analizar las tendencias recientes de la pobreza en el mundo. Las últimas estadísticas del Banco Mundial expresan que no hemos logrado avanzar significativamente en la reducción de la pobreza, que todavía en la actualidad, afecta a un porcentaje considerable de la población del mundo. En el año 2005 en el mundo en desarrollo había 1.400 millones de personas (una de cada 4 del mundo), que sobrevivían con menos de US\$1.25 al día, en comparación con 1.900 millones (una de cada dos personas) en 1981. El porcentaje de personas que se encuentran por debajo de la línea de pobreza de US\$1,25 al día se redujo a la mitad, del 52% al 26% en el período de

1981-2005. En función de estas cifras, el Banco Mundial entiende que el mundo en desarrollo en su conjunto está bien encaminado para alcanzar el primer objetivo de desarrollo del milenio de reducir a la mitad, para el año 2015, la tasa de pobreza que existía en 1990.

La nueva línea de pobreza de US\$1,25 para 2005 corresponde a la línea de pobreza media de los 10 a 20 países más pobres. Las cifras se presentan en el documento titulado "*The developing world is poorer than we thought but no less successful in the fight against poverty*", elaborado por Martín Ravallion y Shaohua Chen (2008), quienes examinan las estimaciones sobre la pobreza desde 1981.

El informe indica que persisten las marcadas diferencias regionales en los avances en la lucha contra la pobreza. Por ejemplo, en Asia oriental, la pobreza disminuyó desde un nivel de aproximadamente del 80% de la población que vivía con menos de US\$1,25 al día en 1981, al 18% en 2005. En contraste, la tasa de pobreza en África al sur del Sahara continúa siendo del 50% en 2005, es decir, no más baja que en 1981, a pesar de las recientes señales de progreso más alentadoras (Ravallion y Chen, 2008).

En el período comprendido entre 1981 y 2005, la tasa de pobreza disminuyó en América Latina y el Caribe y en Oriente Medio y Norte de África, pero no lo suficiente para reducir el número de pobres. En América Latina y el Caribe, el porcentaje de la población pobre disminuyó del 12,3% en 1981 a 8,2% en 2005, pero el número de personas pobres se mantuvo casi incambiado, 44,9 millones en 1981 y 45,1 millones en 2005 (Ravallion y Chen, 2008).

Las estimaciones de pobreza a nivel mundial indican también que se han realizado menos progresos para superar la valla de US\$2 al día, ya que no se han observado variaciones en el número de personas que viven con menos de US\$2 al día (alrededor de 2.500 millones entre 1981 y 2005), a pesar de que la cifra ha disminuido a partir de fines de los años noventa, tras haber aumentado antes de esa década (Ravallion y Chen, 2008).

Por otra parte, más de 850 millones de personas todavía se encuentran atrapados en el círculo de la malnutrición y sus efectos, aproximadamente 1.000 millones de personas carecen de acceso a agua potable, y 2.600 millones no disponen de saneamiento mejorado (PNUD, 2005: 26-27).

Como consecuencia, la pobreza toma rostro de niño y de mujer: cada año mueren más de 10 millones de niños antes de cumplir 5 años por causas evitables vinculadas a la pobreza y 500.000 mujeres por causas relacionadas con el embarazo, concentrándose el 98% de estas víctimas en países pobres.

En una economía globalizada, cada vez más sustentada en el conocimiento, el déficit de oportunidades educacionales sigue siendo enorme, y todavía se le niega la educación primaria a unos 115 millones de niños (PNUD, 2005: 27).

En cuanto a la distribución del ingreso mundial, éste es sumamente desigual y se asemeja a una copa de "champagne", ya que el 20% más rico de la población obtiene tres cuartas partes del ingreso mundial, mientras que el 40% más pobre obtiene sólo el 5% del ingreso mundial, y el 20% más pobre, sólo el 1.5% (PNUD, 2005: 41).

En lo que refiere a las tendencias recientes de la pobreza en América Latina, tomaremos en cuenta el informe de la CEPAL "*Panorama social en América Latina 2009*". En lo que refiere a la metodología que utiliza este organismo para medir la pobreza, vale decir que la calcula sobre la base del costo de satisfacer las necesidades básicas, mediante el trazado de líneas de pobreza definidas en términos de consumo o ingreso (Arraigada, 2006: 2). Así, se clasifica como "pobre" a una persona cuando el ingreso por habitante de su hogar es inferior al valor de la "línea de pobreza" o monto mínimo necesario que le permitiría satisfacer sus necesidades esenciales. En el caso de la indigencia, la línea utilizada refleja únicamente el costo de satisfacer las necesidades de alimentación.

Las más recientes estimaciones de la magnitud de la pobreza realizadas por la CEPAL indican que, en 2008, el 33,0 % de la población de la región vivía en condiciones de pobreza (180 millones de personas) y un 12,9 % de la población (71 millones de personas) vivía en la pobreza extrema o la indigencia (CEPAL, 2009: 9). Estos resultados dan cuenta de una desaceleración en la reducción de la pobreza y de un aumento de la indigencia, debido fundamentalmente al alza de los precios de los alimentos. "La disminución de la tasa de pobreza en 2008 respecto de 2007, de 1,1 puntos porcentuales, es notablemente inferior a la reducción anual de la pobreza que se produjo entre 2002 y 2007, de 2 puntos porcentuales por año. Por su parte, para los mismos períodos de referencia, la tasa de indigencia creció 0,3 puntos porcentuales, luego de haber disminuido a un ritmo de 1,4 puntos por año" (CEPAL, 2009: 9, 10)

A pesar de la desaceleración en la reducción de la pobreza, la evaluación respecto del año 2002, y de décadas pasadas, ha sido positivo. El estudio de CEPAL muestra también mejoras en la distribución del ingreso respecto del año 2002 y del año 1990, lo que colaboró parcialmente en la reducción de la pobreza. Pese a estos avances, continúa preocupando la persistencia de la vulnerabilidad a la pobreza de niños, mujeres y grupos étnicos.

Si bien en el último sexenio (2002-2008) se constató en América Latina una reducción importante de la pobreza, la mayor parte de la población que dejó recientemente de ser pobre, se encuentra a corta distancia de la línea de la pobreza. Ello hace que el porcentaje de población vulnerable a la pobreza continúe siendo muy alto. En suma, los niveles de pobreza siguen siendo muy elevados y la concentración del ingreso en América Latina sigue siendo una de las más elevadas del mundo, por lo que la región tiene todavía por delante una tarea de gran magnitud.

Uruguay se ha situado históricamente entre los países latinoamericanos que presentan menores niveles de desigualdad y menor incidencia de la pobreza. Esta situación se ha mantenido a pesar de la crisis internacional reciente.

El Instituto Nacional de Estadística calcula en nuestro país su línea de pobreza en base al valor de la Canasta Básica Total que está compuesta por los alimentos y bebidas definidos en la Canasta Básica Alimentaria y otros bienes y servicios no alimentarios. “Se considera que un hogar es pobre si su ingreso per cápita es insuficiente para cubrir las necesidades alimentarias y no alimentarias de todos sus integrantes. Si el hogar carece de ingresos suficientes para alimentar adecuadamente a sus miembros, se considera que el hogar es indigente o extremadamente pobre” (INE, 2009: 5).

Las últimas estimaciones de pobreza que realizó el INE para Uruguay, evidencian que en el año 2008 un 13,9 % de los hogares era pobre y un 20,5 % de la población vivía en situación de pobreza (Metodología INE 2002), lo que significa una reducción de 5,5 puntos porcentuales con respecto al año anterior. Si se analiza la evolución de la pobreza en personas por áreas geográficas, se constata que la pobreza es más acentuada en la capital del país, con una incidencia de 23,2 % en Montevideo, 17,6 % para el interior del país de 5000 y más habitantes y de 22,2 % para las localidades pequeñas y zonas rurales (INE, 2009: 15).

El INE informa también que la pobreza afecta a las personas de diferente manera según sus atributos, tales como el sexo, la edad y la etnia. Sobre el sexo, podemos decir que en el año 2008 se revierte la relación entre jefaturas masculinas y femeninas, por lo que actualmente hay más hogares pobres con jefatura femenina (14,5) que masculina (13,2). En cuanto a la edad, se observa que si bien la pobreza presentó una tendencia a la baja en todos los rangos de edad, continúa concentrándose en los menores de edad (principalmente en los menores de 6 años). “Mientras la incidencia de la pobreza representa el 39,4 por ciento entre los menores de 6 años, en las personas con 65 años y más la incidencia es de 6,2 por ciento” (INE, 2009: 16). En cuanto a la raza, el dato más llamativo revela que casi la mitad de la población afrodescendiente vive en condiciones de pobreza. “Para el año 2008, mientras la pobreza en las personas blancas es de 19,4 por ciento, las personas afro descendientes registran un 43,1 por ciento para el total del país. Del análisis anterior se desprende que la raza es uno de los factores explicativos de la desigualdad social” (INE, 2009: 17).

Finalmente, se advierte que el 1,5% de la población es indigente y el 0,8 % de los hogares, mostrando una disminución respecto al año 2007, fruto de los esfuerzos de las políticas sociales enfocadas a este sector de la población. Asimismo, se constata un moderado descenso de la desigualdad del ingreso entre los hogares para todas las áreas geográficas.

Luego de analizar las últimas tendencias de la pobreza en el mundo, en la región y en nuestro país, no cabe duda que la pobreza sigue siendo un flagelo en nuestras sociedades. Nos preguntamos entonces desde esta investigación sobre el rol que pueden cumplir las religiones para que el desarrollo llegue a los grandes sectores de la población mundial hoy excluidos.

Según plantea Bernardo Kliksberg, "las religiones no sólo están presentes en la vida cotidiana de los pobres, sino que, en diversos casos, se han incorporado activamente a la discusión mundial sobre la globalización y sus impactos económicos y sociales, y sobre el modelo de desarrollo deseable" (Kliksberg, 2004: 100). Más allá de la hipótesis teórica que quiera defenderse, para el autor es innegable que la mayoría de las religiones trabajan diariamente por los más desfavorecidos. Asimismo la mayoría de las religiones muestran una preocupación por la equidad y la justicia social, y difunden entre sus fieles la obligación moral de hacer frente a las privaciones más extremas de sus congéneres.

En este sentido Kliksberg señala la necesidad de que los vínculos entre la religión y el desarrollo se profundicen cada vez más. "Las grandes visiones religiosas movilizan a gran parte de la población mundial y son decisivas en las decisiones diarias de millones y millones de personas y familias. Los valores espirituales son un componente esencial del capital social de una sociedad y, al mismo tiempo, un fin en sí mismo" (Kliksberg, 2004: 101).

En síntesis, partiremos en esta investigación de la idea común de que “las religiones juegan un papel importante como proveedoras de marcos de interpretación de las situaciones de pobreza y de injusticia social en la región, y como generadoras de prácticas de transformación o de reproducción de esas situaciones” (Zalpa y Offerdal, 2008). De este modo, nuestro esfuerzo estará abocado en las próximas páginas a abordar las relaciones entre religión, pobreza y justicia social en Uruguay, dentro del contexto latinoamericano.

## CAPÍTULO N° 2 – CONSIDERACIONES SOCIOLOGICAS SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO

---

En el capítulo N° 1 hemos afirmado que nos encontramos en un mundo caracterizado por la pobreza, marcado por las injusticias sociales e inundado de religiones. Nos hemos preguntado entonces: ¿cuál es la relación entre religión y pobreza? Para organizar las relaciones entre los conceptos mencionados, abordaremos en el presente capítulo algunas conceptualizaciones sociológicas sobre el fenómeno religioso.

### 2.1. La definición de religión

En primer lugar, conviene aclarar qué es la ciencia de la religión, para luego abordar qué se entiende por religión. "Esta ciencia puede definirse como el conjunto de conceptos y teorías elaboradas para describir, explicar y predecir el comportamiento religioso de los seres humanos" (Marzal, 2002: 19). Dicha ciencia nace en Occidente en el siglo XIX. En su marco encontramos cinco ciencias sectoriales de la religión, que estudian el fenómeno religioso con sus propias teorías y métodos: la antropología, la fenomenología, la historia, la psicología, y la sociología.

Tomaremos en esta investigación la definición de religión de Manuel María Marzal, antropólogo peruano, autor de la obra "*Tierra encantada, tratado de antropología religiosa de América Latina*" (2002). Para elaborarla, el autor toma elementos de dos definiciones clásicas: la de Émile Durkheim (religión como hecho social) y la de Clifford Geertz (religión como sistema cultural).

Marzal toma de Durkheim la concepción de la religión como hecho social. Para dicho autor la religión es "un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas e interdictas, creencias que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas" (Durkheim, 1912:65). En su concepto, la religión refiere a "cosas sagradas", separadas del ámbito rutinario de la existencia, del ámbito de lo "profano". Y por otro lado, la religión tiene dos elementos básicos: creencias (representaciones sociales) y ritos (modos de acción

determinados). Por último, la religión tiene una dimensión comunitaria, que liga a unos hombres con otros, elemento que no tiene la magia por ejemplo.

De Clifford Geertz, antropólogo americano, Marzal recoge la definición de religión como un sistema cultural: “un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre, estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones, parecen efectivamente de acuerdo con la realidad” (Geertz, 1965: 206). De ahí, la religión constituye para el fiel una manera de ver la vida y de construir el mundo, como verdadera realidad.

Geertz considera que los símbolos son todos los elementos de una religión (los ritos, creencias, ética, organización) que ayudan a interiorizar la perspectiva religiosa en el fiel. Los fieles aceptan esa perspectiva religiosa por la autoridad de Dios y la actualizan periódicamente a través de los ritos. “La perspectiva religiosa sirve para hallar sentido a la vida, para convertir en cosmos el amenazante caos de lo que no se entiende, no se soporta, o se considera injusto” (Marzal, 2002: 27). Según Geertz, para la mayoría de las religiones la vida es dura y el sufrimiento, como problema religioso, no busca ser evitado, sino soportado.

Desde estos dos abordajes de la religión como realidad objetiva y subjetiva, Marzal elabora su propia definición. Así, dicho autor afirma que la religión “es un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida” (Marzal, 2002: 27).

En este sentido, nos podemos valer, para fines heurísticos, de las cinco principales dimensiones del hecho religioso deducidas por Manuel Marzal (2002): creencia, rito, organización comunitaria, ética y emoción. Importa enfatizar que estas cinco dimensiones se encuentran interrelacionadas en el sistema religioso y no tienen la misma importancia en todas las religiones. Así, hay religiones más fiduciales, más rituales, más organizadas, más éticas y más emocionales, según la dimensión que se enfatice.

**a) Religión como creencia:** Una creencia es una proposición que afirma como real, la existencia de un ser superior invisible (por ejemplo “creo en Dios”), o de un acontecimiento del que no hay una evidencia inmediata (la afirmación de que Dios creó el universo) (Marzal, 2002: 28).

**b) Religión como rito:** La dimensión ritual de la religión refiere al modo de comunicarse con lo divino, cuyas formas más importantes son la oración (diálogo con los seres superiores) y el sacrificio (ofrenda de algo a los seres superiores como forma de reconocimiento (Marzal, 2002: 36).

**c) Religión como organización comunitaria:** “La organización es la estructura social de la comunidad religiosa, donde hay distintos roles, como sacerdotes, chamanes y fieles, y distintos grupos, como las cofradías o las comunidades de base” (Marzal, 2002: 28).

**d) Religión como ética:** “La ética es un conjunto de normas, cuyo cumplimiento es exigido por las creencias que se tienen, y así muchas religiones dan valor religioso a las normas de la ética natural, como no matar, o imponen nuevas normas, como no tomar bebidas alcohólicas” (Marzal, 2002: 28).

**e) Religión como emoción psicológica:** “Los sentimientos son emociones, más o menos institucionalizadas, que suelen tener los creyentes como fruto de sus creencias, como el sentimiento de confianza en los seres superiores o como el gozo y aún el llanto durante la celebración de los ritos” (Marzal, 2002: 28).

En esta investigación, intentaremos elucidar la relación entre religión y pobreza, tomando estas cinco dimensiones del hecho religioso. Por ejemplo, a la hora de abordar el neopentecostalismo, lo haremos desde su dimensión emotiva, indagando si los cultos otorgan un “fortalecimiento espiritual” a las personas pobres.

## **2.2. Los clásicos y la religión**

Luego de definir qué entendemos por religión, realizaremos un breve análisis de las principales ideas de los clásicos de la sociología sobre la religión intentando arrojar luz sobre el binomio religión-pobreza.

### **2.2.1. Marx y la religión**

Como abordaje teórico al estudio de los vínculos entre pobreza y religión, partiremos de la argumentación crítica de Karl Marx en torno a la religión, considerada por él como “el opio del pueblo”.

En esta contundente cita, Marx resume su concepción en torno a la religión: “La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo” (Marx, 1843).

A pesar de que sus ideas han influido enormemente en el tema, Marx nunca se dedicó a estudiar la religión en detalle. Sus ideas provenían principalmente de los pensadores filosóficos del siglo XIX, en especial, de Ludwig Feurbach. Dicho autor entiende que hay que comprender la religión como alienación, para referirse a la proyección en seres ajenos (dioses, fuerzas divinas) de los valores de los propios seres humanos. Hasta que no comprendamos la naturaleza de los símbolos religiosos que nosotros hemos creado, estaremos condenados a ser prisioneros de fuerzas históricas que no podemos controlar. Una vez que los seres humanos comprendan que los valores proyectados en la religión son realmente sus propios valores, éstos serán susceptibles de realizarse en esta tierra y no se postergarán a un “más allá”. Por ejemplo, los mismos seres humanos pueden apropiarse de los poderes que se cree que posee Dios en el Cristianismo. El potencial de bondad y amor, están presentes en las instituciones sociales humanas y pueden hacerse fructificar (Giddens, 2001: 678).

Como se observa, el autor critica la existencia misma de la religión, ya que considera que es el síntoma de una sociedad enferma. En su esquema conceptual, la religión es utilizada por la clase dominante para imponer a los demás sus creencias y valores, de modo que incluso los oprimidos, aceptan el dominio que padecen como legítimo y justo.

Dado que la religión forma parte de la superestructura de la sociedad de clases, caducará necesariamente al desaparecer ésta, con la realización del comunismo. Recordemos que la superestructura para Marx tiene la función de deformar la realidad, falsear, esconder y justificar las contradicciones internas del sistema y por lo tanto es un arma utilizada por las clases dominantes (Marx, 1844).

Bajo su perspectiva, la religión pospone la felicidad y las recompensas a una vida en el más allá, propiciando una aceptación resignada de las condiciones existentes en esta vida. De este modo, la atención se desvía desde las desigualdades e injusticias de este mundo hasta la promesa de lo que está por venir en el siguiente. La religión, para Marx, tiene un fuerte contenido ideológico: las creencias y valores de tipo religioso suelen proporcionar justificaciones para las desigualdades de riqueza y de poder. La religión suele sugerir actitudes de humildad y no de resistencia a la opresión (Giddens, 2001: 678).

Para el autor, la existencia de la religión es la existencia de una carencia del Estado. "La religión ya no es para nosotros el fundamento sino sólo el fenómeno de los límites que presenta el mundo" (Marx; 1844: 184). Es importante acabar entonces con esa carencia, derribar el capitalismo y el dominio de la burguesía: una sociedad sin clases será también una sociedad sin dioses ni sacerdotes, sostiene Marx.

Marx aceptó de Feurbach la concepción de que la religión representa la autoalienación humana. Se ha creído erróneamente que Marx despreciaba la religión, pero esta idea está lejos de su pensamiento verdadero. Al formular que la religión es el "corazón de un mundo sin corazón", entiende que ésta ofrece un refugio frente a la dureza de la realidad cotidiana. Si bien considera que la religión en su forma tradicional debe desaparecer, considera que los valores positivos encarnados en la religión pueden convertirse en ideales rectores para mejorar la suerte de la humanidad en esta tierra, y no porque dichos ideales o valores sean erróneos *per se* (Giddens, 2001: 678).

### **2.2.2. Durkheim: la religión como hecho social**

A diferencia de Marx, Durkheim dedicó gran parte de su carrera al estudio de la religión, centrándose particularmente en sociedades pequeñas y tradicionales. La obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), es uno de los estudios más influyentes de la sociología de la religión. Su obra se basa en el estudio del totemismo tal como lo practicaban las sociedades aborígenes australianas y sostuvo que esta creencia representa la religión en su forma más "elemental", a lo que debe el nombre su obra póstuma.

Su obra *Las formas elementales* comienza con el argumento de que "no existen, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque

de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana” (Durkheim, 1912: 8). Para el autor, todas las religiones cumplen una misma función: “ayudarnos a vivir”. Así, el autor sostiene: “el fiel que ha comulgado con su dios no es sólo un hombre que ve nuevas verdades, ignoradas por los no creyentes; es también un hombre que puede más. Siente en él mayores fuerzas, para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas” (Durkheim, 1912: 652). La fuente de donde el hombre obtiene esa fuerza que lo ayuda a vivir es el culto, que suscita en el fiel esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad o de entusiasmo, que son para éste la prueba experimental de sus creencias. “El culto no es simplemente un sistema de signos mediante los cuales se exterioriza la fe, sino el conjunto de los medios que la crean y la recrean periódicamente” (Durkheim; 1912: 653).

El sentir unánime de los creyentes de todas las épocas no es puramente ilusorio para Durkheim. La causa objetiva, universal y eterna de las sensaciones que constituyen la experiencia religiosa, es la sociedad. La sociedad es quien despierta ese sentimiento de apoyo para soportar las dificultades de la vida cotidiana. El culto tiene un papel preponderante en todas las religiones, porque la sociedad sólo puede hacer sentir su influencia en acto, y sólo se encuentra en acto cuando los individuos que la componen están reunidos y obran en común.

La segunda función que cumple la religión para Durkheim es la de “disciplinamiento”. En efecto, hay una multitud de reglas, sea de conducta, sea de pensamiento, que son ciertamente religiosas, y que se aplican en todas las esferas de acción del individuo. “La religión prohíbe al judío comer ciertas carnes, le ordena vestirse de una determinada manera; impone tal o cual opinión sobre la naturaleza del hombre y de las cosas, sobre los orígenes del mundo; con frecuencia regula las relaciones jurídicas, morales, económicas” (Durkheim, 1897: 200). Durkheim le otorga gran importancia al papel de la religión como “guía de la humanidad”, ya que considera que al establecer obligaciones morales y un disciplinamiento, la religión impide que surja la anomia.

La religión cumple para Durkheim una tercera función como factor integrador y cohesionador. Por ejemplo, encuentra que el suicidio egoísta es típico de las modernas sociedades industrializadas, donde la religión ha perdido peso y la integración social es más débil.

### 2.2.3. Weber: Las relaciones entre la ética religiosa y la actividad económica

Los estudios de Max Weber sobre la religión difieren de los de Durkheim porque se concentran en el nexo entre la religión y el cambio social, algo a lo que éste último prestó escasa atención. A su vez, difieren de los de Marx porque Weber sostiene que la religión no es necesariamente una fuerza conservadora, sino por el contrario, ha sido una fuente de transformación poderosa en numerosos casos de nuestra historia (Giddens, 2001: 680).

Weber estudia la religión no para descubrir su "esencia", sino para explicar su desarrollo y efectos. Así, buscará comprender el sentido que hay detrás de las acciones sociales religiosas. "Ocurre que no tratamos la esencia de la religión sino las condiciones y los efectos de un determinado tipo de acción social, cuya comprensión sólo puede alcanzarse también aquí a partir de vivencias, concepciones y fines subjetivos de los individuos – de su "sentido" (Weber, 1997: 65).

Por otra parte, dicho autor plantea una complicidad entre la ética religiosa y la actividad económica, elemento que contiene un aporte fundamental a la hora de entender un cambio conjunto en ambas esferas. En su obra "*Sociología de la Religión*" (1921), Weber muestra cómo se deben relacionar la ética religiosa con la actividad económica de las diferentes sociedades, para poder entender de una forma más completa estas manifestaciones, y cómo las determinaciones de una sobre otra, son en realidad mucho más difusas y recíprocas de lo que el marxismo clásico podría entender.

"Nunca una ética económica ha estado determinada sólo por lo religioso. Una ética económica posee cierta autonomía respecto a las actitudes del hombre ante el mundo definidas por factores religiosos o de tipo interior (en sentido religioso). La lógica propia de la ética económica está regida en elevadísima medida por hechos históricos y de geografía económica. Sin embargo, entre los determinantes de la ética económica se encuentra también como elemento único en ese ámbito –obsérvese bien, *único* – el condicionamiento del modo de vida por la religión. Pero el modo de vida está influido también profundamente –una vez más, en el marco de determinados límites geográficos, políticos, sociales, nacionales- por factores económicos y políticos. Si se quisiera presentar estas dependencias en todas sus particularidades se adentraría en un océano sin límites" (Weber, 1997: 330). Lo importante para Weber es

la afirmación de que no existe una única dirección de la causalidad, y que dependerá del interés del investigador enfatizar una u otra en un momento determinado.

Estos conceptos vertidos por Weber, nos interpelan a evitar los análisis ingenuos y unidimensionales, estableciendo grandes incógnitas a develar, más aún en estos tiempos en donde las transformaciones económicas en las sociedades latinoamericanas son simultáneas al importante crecimiento de dichos cultos religiosos.

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber analiza únicamente una dimensión del problema: la forma en que las ideas religiosas pueden influir sobre el desarrollo económico, a través de la forma en que condicionan el modo de vida de los individuos. Esta vertiente del problema era la que menos se había considerado hasta ese momento, por las grandes dificultades de su tratamiento. No obstante, Weber era consciente de la existencia de una relación causal inversa, y considera esta vertiente -la influencia de los intereses materiales sobre las ideas religiosas- en sus obras *Sociología de la religión* y en *La ética económica de las religiones universales* (1915-19).

El contenido básico de la obra *La ética protestante* es bastante conocido, aunque no siempre bien comprendido. En ella, Weber intenta mostrar las consecuencias económicas imprevistas de algunos principios teológicos de lo que el autor llamó protestantismo ascético, que incluye a diversas sectas protestantes, en su mayor parte vinculadas al calvinismo (puritanos, metodistas, baptistas, etc.). El dios del protestantismo es inconmensurable con el mundo, y bajo ningún medio (acción sacerdotal o buenas acciones) se puede alterar su voluntad. La suerte del creyente está decidida desde la eternidad y éste no puede alterarla, generando en él una ansiedad por conocer su destino. El creyente busca desesperadamente un signo de predestinación favorable e intenta encontrarlo entregándose al trabajo en la *vocación en el mundo*. El signo de acreditación como un elegido se convierte en el objetivo que orienta de forma sistemática la vida del creyente. De esta forma, los creyentes adoptan un modo frenético de abordar el trabajo en el mundo, buscando el éxito en los negocios. La sobriedad y frugalidad del modo de vida resultante de la ética del protestantismo ascético favorecen aún más la acumulación del capital, acentuando su afinidad con el capitalismo. De esta manera explica Weber, el protestantismo -en particular el puritanismo- ha sido la fuente del enfoque capitalista que se encuentra en el Occidente moderno.

Años más tarde, la mayor parte de la atención de Weber se centró en estudiar lo que él denominó "religiones universales" (son las éticas religiosas confuciana, hinduista, budista, cristiana, musulmana y judía), que son las que han atraído gran número de fieles y han influido de forma decisiva en el curso de la historia (Weber, 1997: 321). Como explica Felipe Arocena, "todas las religiones universales surgen según Weber como posibles respuestas a las mismas interrogantes, explicar el sufrimiento de las personas en el mundo, justificar las desigualdades materiales de distribución de riquezas y dar una respuesta sobre el significado del mundo" (Arocena, 1991: 36). Las diferencias en el contenido de estas respuestas se deben, explica Arocena, a factores de tipo económico, político o sociológico, como a las posiciones de aquellos estratos que han sido los portadores del modo de vida en cuestión durante su período decisivo de formación.

Al analizar las religiones orientales, Weber concluye que éstas constituyen un freno insuperable para el desarrollo del capitalismo industrial tal como ocurrió en Occidente. En la China y la India tradicionales, señala el autor, ha existido en diversos períodos un desarrollo significativo del comercio, manufactura y el urbanismo que, sin embargo, no generaron las pautas radicales de cambio que participaron en el capitalismo industrial en Occidente. Por ejemplo, el hinduismo, es clasificado por Weber como una religión de "otro mundo", ya que sus valores predicen la huida de las tareas del mundo material hacia un plano superior de existencia espiritual, como el confucianismo, que actuó subrayando la armonía con el mundo en vez de su dominación. Estas ideas religiosas desviaron el esfuerzo del desarrollo económico tal como ocurrió en Occidente (Giddens, 2001: 681).

El autor clasifica el cristianismo como una *religión de salvación*, ya que predica entre sus fieles la idea de que es posible salvarse si evitan el pecado y siguen los dogmas morales. Estas religiones tienen un gran componente revolucionario y de rebeldía frente al orden imperante, lo que no ocurre con las religiones de Oriente, que cultivan el interior del fiel y adoptan una actitud pasiva frente al orden establecido.

Finalmente, Weber afirma que más allá de los valores sagrados extraterrenos profesados por ciertas religiones, la gran mayoría profesan valores sagrados mundanos, principalmente la buena salud y la larga vida. Es así que según Weber, "En un sentido

psicológico, al hombre que busca salvarse le han importado actitudes actuales y terrenas” (Weber; 1997: 21). Esta afirmación arroja luz sobre nuestro fenómeno de estudio -los nuevos movimientos religiosos- ya que son buscados sobre todo por el valor emotivo que brindan inmediatamente al devoto y por ofrecer soluciones terrenales. Debemos tener en cuenta que Weber afirmó ya hace muchos años que la acción religiosa por lo general está enfocada a la consecución de fines en “este mundo”. “En su forma original la acción movida por motivos mágicos o religiosos se orienta hacia este mundo. Las ceremonias de carácter mágico o religioso deben realizarse “para que te vaya bien y vivas largo tiempo en la tierra” (Weber, 1997: 65).

#### **2.2.4. Valoración de los tres abordajes clásicos de la religión**

Marx, Durkheim y Weber identifican ciertos rasgos característicos de las religiones, y en cierta medida, sus ideas son complementarias y tienen plena vigencia. Luego de esta reseña teórica nos preguntaremos en esta investigación cuál es la actitud que toman los creyentes de las distintas religiones en torno a la pobreza. El foco de interés estará en desentrañar si la religión genera en las personas actitudes de combate contra la pobreza, o por el contrario, bajo la teoría marxista, la religión crea en ellas una actitud de resignación en la vida terrenal, posponiendo la felicidad a la vida ultraterrena.

Bajo el abordaje de Durkheim, cabe preguntarnos qué función cumple la religión en la vida de las personas que se encuentran en situación de pobreza. En qué medida la participación en los distintos cultos es una fuente de fortaleza para las miles de personas que diariamente se enfrentan a las adversidades de la pobreza.

En tercer lugar y retomando los antecedentes teóricos de Max Weber, vale preguntarnos si hay una interrelación entre la esfera económica y la esfera cultural-religiosa. En este sentido, creemos que hay una correlación directa entre adhesión a nuevos movimientos religiosos y la condición de pobreza de la población. La aparición de sentimientos de frustración y desesperanza en la población más afectada por la pobreza propician la conversión a nuevos movimientos religiosos, que ofrecen soluciones inmediatas a las problemáticas que afectan la vida de estas personas.

### **2.3. La teoría de la secularización**

Tanto Marx, Durkheim como Weber, compartían la idea de que la religión tradicional se convertiría en algo cada vez más marginal para el mundo moderno. Tan

pronto las sociedades comenzaran a modernizarse, la ciencia comenzaría a ser fuente de explicación del mundo social. La secularización es entendida como el proceso por el cual la religión pierde su influencia sobre las distintas esferas de la vida social.

Durante la década de 1960, el paradigma de la secularización se centró en los debates sociológicos. Por un lado, se discutían los impactos de la modernización industrial en lo religioso, y por otro, se tomaban en cuenta las estadísticas y datos oficiales que evidenciaban una decadencia de la religión en la mayoría de los países industrializados.

Sabino Acquaviva (1972), se refería a la secularización como “crisis de lo sagrado”, vaticinando la futura desaparición de la religión. La teoría desarrollada en su libro *“El eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial”* (1972), “se basó en la utilización de indicadores que se retrotraían al siglo XVI en adelante y se orientaba a dar cuenta de su declinación frente a la sociedad industrial. Por esa vía, en que los indicadores de prácticas eran confundidos con indicadores de religiosidad, el futuro de la religión estaba claro: iba rumbo a la desaparición” (Da Costa, 2008: 212). Como deja en claro Néstor Da Costa, había cierta confusión entre práctica y creencias en ese enfoque cuantitativista y reduccionista del fenómeno religioso. Bryan Wilson (1966), otro autor referente de la teoría de la secularización, consideraba el proceso de secularización como una pérdida de influencia de las iglesias enfrentadas con la sociedad, originado en la racionalización y la burocratización de los sistemas industriales (Da Costa, 2008: 212).

En suma, las teorías de la secularización intentaban explicar los cambios en la religión en un momento en que el paradigma de la modernidad estaba en boga. “El aumento de la racionalidad científica, el papel central de las burocracias estatales en el marco de la constitución de los estados nacionales con la apropiación de funciones que desempeñaban tradicionalmente los aparatos eclesiásticos, el surgimiento de disciplinas capaces de explicar los fenómenos sociales según reglas positivas, la confianza excesiva en un progreso mecánico de la sociedad, parecen ser elementos presentes que reforzaron el conjunto de ideas en torno a la secularización” (Da Costa, 2003: 48).

Dichas teorías fueron justificadoras de los metarrelatos de la modernización. Así como el proyecto de la modernidad ha llegado a su fin, con él también las teorías de

la secularización. Lejos de encontrarnos ante la decadencia de la religión en el mundo contemporáneo, asistimos hoy a una globalización de movimientos religiosos, algunos de ellos con un gran dinamismo (como el protestantismo popular).

Como afirma Felipe Arocena, “la religión ha sido un duro hueso de roer para la razón omnipotente y a pesar de todos los golpes recibidos vuelve a levantarse” (Arocena, 1997a). Para dicho autor, el caso más asombroso es el de la ex Unión Soviética, donde el cristianismo ortodoxo, luego de haber tenido una vida difícil durante la existencia de la URSS, reabrió sus iglesias y desenterró sus ritos con una fuerza inesperada años atrás. Aunque con otras características, este renacimiento de la religión puede verse en otros acontecimientos, como los conflictos bélicos con una fuerte base religiosa. Por ejemplo, no pueden entenderse los enfrentamientos de diversos países árabes con el occidente cristiano sin un análisis religioso del Islam y de cómo operan los fundamentalismos de diverso color. “En muchos de estos casos el resurgimiento religioso va acompañado de una cuota de irracionalismo verdaderamente peligrosa”, concluye Arocena (1997a).

Para concluir, podemos afirmar que “el mundo contemporáneo, lejos de estar secularizado, se caracteriza por una verdadera explosión de ferviente religiosidad” (Berger, 2005: 3). Todo ello hace llevar al olvido la tesis de la “teoría de la secularización”, de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión. En opinión de varios especialistas, esta noción ha sido empíricamente refutada. La modernidad no conduce al ocaso de la religión sino, de manera casi inexorable, a un pluralismo religioso.

#### **2.4. Pluralismo religioso y globalización**

Peter Berger afirma que la globalización, entendida de manera simple como el aumento de la interacción mutua en cuanto a alcance e intensidad, ha conducido a un pluralismo religioso. “Los avances modernos —las migraciones y los viajes masivos, la urbanización, la alfabetización y, lo más importante, la tecnología de las comunicaciones— han generado una situación en que distintas tradiciones religiosas están presentes unas para otras de un modo sin precedentes en la historia” (Berger,

2005: 8). En los países en que la libertad religiosa está protegida legalmente, esta interacción se ve facilitada sin lugar a dudas, pero incluso allí donde los gobiernos intentan limitar o suprimir el pluralismo religioso (como sucede en China, India y Rusia), es difícil que lo consigan en las circunstancias actuales de globalización.

En opinión de Berger, el pluralismo religioso tiene consecuencias sobre la conciencia subjetiva de las personas. La religión ha perdido su condición histórica de realidad que se da por sentada en la conciencia. La modernidad ha introducido enormes cambios en la condición humana que tienen que ver con el pasaje del “destino a la elección”, y la religión no está ajena a esta transformación.

De este modo, Berger afirma que “así como la modernidad conduce inevitablemente a una mayor individuación, la religión moderna se caracteriza por individuos que reflexionan sobre los medios religiosos que se les ofrecen, y además los modifican, los seleccionan y los escogen” (2005: 11). La socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger por su parte, ha denominado este fenómeno como “bricolage” (armado), y su colega estadounidense Robert Wuthnow utiliza el término “religión de patchwork” (citado por Berger, 2005: 11). Los norteamericanos denominan esta situación como “preferencia religiosa”, expresión que procede del mundo del consumo, y da a entender que el individuo ha resuelto adoptar esta particular identidad religiosa y que en el futuro podría cambiar de opción.

En este sentido debemos tener en cuenta la definición de campo religioso de Pierre Bourdieu (1971): “Se trata del espacio teórico donde se puede reconstruir la lógica de la interpretación entre agentes e instituciones productores y distribuidores de bienes simbólicos de salvación por un lado, y los sectores sociales que “compran” aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda. Por otro lado, los agentes e instituciones productores entran en competencia para detener el capital religioso y el poder religioso en un campo religioso históricamente determinado”. A partir de una lógica de libre mercado, nos encontramos ante un campo en donde las instituciones ofertan y los agentes tienen la libertad de consumir o no. Las distintas religiones se presentan ante los hombres como alternativas a ser optadas según sus capitales, necesidades, historias de vida, etc.

Finalmente, Berger pronostica que tarde o temprano, todas las instituciones religiosas van a tornarse en asociaciones voluntarias. “El sorprendente éxito multinacional del pentecostalismo y de otras formas de protestantismo popular puede explicarse en no poca medida por una capacidad distintiva para funcionar como asociaciones voluntarias” (Berger, 2005: 13). Entre sus características, el pentecostalismo “no pone énfasis en el cuerpo de doctrina, expresa una cultura oral y también experiencia-sensorial (cánticos, danzas, emoción), expresa un énfasis de la fe más centrado en el individuo y menos en lo institucional y, en muchos casos, genera impactos sociales en cambios de conducta personal” (Da Costa, 2008: 219). En este contexto queda claro que la búsqueda de los religioso no ha desaparecido y las instituciones religiosas, si buscan perdurar, deben adaptarse a la flexibilidad reinante, abandonando su “rol histórico de garantes y depositarias en exclusivo de lo sagrado” (Da Costa, 2008: 219).

En el próximo capítulo, analizaremos cómo se expresa ese pluralismo religioso en un país como Uruguay, desmitificando su imagen tradicional de “país laico”.

## CAPÍTULO N° 3 – EL FENÓMENO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD URUGUAYA

---

En el presente capítulo, analizaremos los rasgos culturales históricos de un país como el Uruguay, que ha estado fuertemente influido durante buena parte del siglo XX por las ideas de la secularización dominantes. También dejaremos constancia de la erosión paulatina -que se constata desde la década de 1960- de ese imaginario cultural de *país laico y sociedad secularizada*. De la mano de fenómenos internacionales como locales, la sociedad uruguaya ha experimentado una pluralización de su espacio religioso y la religión ha vuelto a conquistar la esfera de lo público.

### 3.1. Una aproximación histórica al fenómeno religioso en Uruguay

Uruguay experimentó en su temprana modernidad un fuerte proceso de secularización de las mentalidades, las costumbres, las instituciones y la educación, donde el laicismo tuvo un hondo arraigo social. En este proceso hubieron dos elementos que jugaron un rol primordial: la débil implantación del catolicismo en nuestro país, ya desde la época de la colonia; y el rol de las élites modernizadoras que estuvieron presentes previamente y durante la consolidación del Estado moderno.

El proceso secularizador en nuestro país se concentró históricamente a lo largo de las seis décadas de la primera modernización capitalista (1860 y 1920), y el mismo es entendido como una progresiva "privatización de lo religioso". En ese período hubo una fuerte pugna entre Iglesia y Estado por ocupar los espacios públicos, cuyos dos hitos iniciales podemos marcarlos con las leyes de Educación de 1877 y su imposición de la "laicidad", y la de Registro del Estado Civil de 1878. No obstante, el punto más alto se alcanza en las primeras décadas del siglo XX, con el llamado "primer batllismo", donde definitivamente el Estado relega lo religioso a la esfera privada. Entre las iniciativas tomadas por Batlle y Ordóñez podemos mencionar la ley de divorcio, la remoción de los crucifijos de los hospitales, la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, la sustitución por decreto de festividades religiosas por laicas, etc.

José Pedro Barrán (1988) destacó que "la secularización de las mentalidades, las costumbres, las instituciones, y la educación (se constituyó muy pronto en) uno de los síntomas culturales más precisos de la temprana modernidad uruguaya".

Según Gerardo Caetano, salta a la vista el carácter radical en varios aspectos del concepto de laicidad impuesto en el país durante el período estudiado. La adopción de posturas oficiales fuertemente críticas respecto a la religión institucional hegemónica (la Iglesia Católica), unido a una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político, "poco a poco derivó en la conformación de lo que ha dado en llamarse una suerte de *religión civil*, con simbologías y doctrinas alternativas, rituales y liturgias cívicas orientados a reforzar la identidad y el orden sociales" (Caetano, 2007: 43).

En opinión de Caetano, la privatización de lo religioso y la implantación de una *religión civil laicizada* fueron las marcas del proceso de secularización uruguayo, que trascendió el plano de las relaciones entre Iglesia y Estado (o el de los vínculos entre religión, política y sociedad), "para inscribirse como perfil fundamental de la más vasta identidad cultura de los uruguayos" (Caetano, 2007: 44).

Sin embargo, se podría afirmar tentativamente que hoy existe cierto grado de desencuentro entre la imagen laica que presenta Uruguay y el progresivo incremento de nuevos movimientos religiosos. Tal paradoja y sus posibles repercusiones en la identidad religiosa suponen un enorme atractivo para nuestra curiosidad sociológica. Razones como éstas, nos motivan a explorar la nueva realidad que se nos impone; recurriendo paralelamente a aquellas teorías que mejor permitan comprender al fenómeno en cuestión.

Como señala Caetano, "la contemporaneidad académica del replanteo analítico del tema de las nuevas formas de lo religioso comienza a sintonizar con ciertos cambios y apetencias de la sociedad uruguaya más actual" (Caetano, 2006: 155). A partir de investigaciones y estadísticas recientes, no quedan dudas de que se ha constatado en la sociedad uruguaya un incremento considerable de la demanda de religiosidad. La emergencia de prácticas religiosas orientalistas o de cuño New Age, la proliferación de templos pentecostales de gran poderío económico, los nuevos enfoques de *neocristiandad*, y la adhesión de nuevos creyentes a cultos umbandistas, hacen pensar que el Uruguay está cambiando fuertemente en sentido religioso.

"La conversión de grandes salas de cine en iglesias, por ejemplo, modifica las referencias urbanas y significaciones de los espacios de las ciudades en todo el territorio nacional. Las prácticas religiosas que se generalizan, los mensajes mediáticos de carácter religioso, la proliferación de templos, son todos elementos que están

manifestando alteraciones sustantivas en la manera de concebirse los uruguayos, de pensarse y de actuar” (Filardo, 2005: 7,8). Esto traerá consecuencias políticas y sociales que afectarán sin duda a los creyentes y a la ciudadanía en general.

### **3.2. Catolicismo, neopentecostalismo y cultos afro en Uruguay**

En este apartado reseñaremos brevemente las características de la religión tradicional hegemónica en Uruguay, esto es, la Iglesia Católica, y de los dos nuevos movimientos religiosos de mayor visibilidad en nuestro país: el neopentecostalismo y las religiones afro.

#### **3.2.1. La Iglesia Católica**

En nuestro país, a diferencia de otras sociedades latinoamericanas, la Iglesia Católica no ha tenido históricamente un gran peso institucional y social, debido al temprano proceso de secularización desde principios del siglo XX. Como señala Da Costa, “el “ser católico” no es parte de la construcción identitaria del Uruguay y sí es parte de esa construcción el reconocimiento del Uruguay como una sociedad secularizada, laica” (1999: 139).

En términos generales, es posible distinguir tres etapas en la evolución de la Iglesia Católica uruguaya en el siglo XX. La primera de ellas es la etapa de “gueto” católico, que comienza en las últimas décadas del siglo XIX durante el proceso de secularización (1860 - 1920), donde a medida que la sociedad uruguaya se “seculariza”, la Iglesia se repliega sobre sí misma y sobre sus fieles. Esta etapa tiene su punto álgido en la década de 1920 y se extiende hasta la década de 1960. A partir del impacto del Concilio Vaticano II y con resistencias por parte de los sectores conservadores del catolicismo, se inicia una etapa de recolocación de lo religioso en la sociedad uruguaya (Geymonat y Sánchez, 2004: 11).

La etapa de secularización fue convirtiendo a la Iglesia Católica uruguaya en una institución autorreferida y guetizada, en una experiencia cada vez más íntima y personal. Este espíritu de gueto, de encerramiento, de temor hacia lo no cristiano, llevaron a que la Iglesia Católica se ausentara de los resortes vitales de la vida uruguaya. Si bien existían algunas manifestaciones religiosas en el espacio público (procesiones de

Corpus Cristi por ejemplo), éstas eran cada vez menos espontáneas y dependían de la organización de la Iglesia. En este período, la Iglesia Católica profundiza su mensaje disciplinador y moralizante, en especial sobre las mujeres y los niños, disciplinando a éstos en la vestimenta, en los lugares que podían frecuentar, y hasta en las películas y obras de teatro que no se podían presenciar (Geymonat y Sánchez, 2004: 17).

A partir de la década de 1960, la Iglesia Católica vive un fenómeno de renovación, tanto por los efectos de la profunda crisis económico-social que vivió el país en esos años, como por el impacto del Concilio Vaticano II. A pesar de sufrir divisiones, resistencias y tensiones internas, “la Iglesia fue poniéndose a tono con las nuevas líneas impulsadas desde Roma y fue reorientando su accionar y su prédica a un compromiso cada día mayor con las difíciles realidades que le tocaba vivir al país” (Geymonat y Sánchez, 2004: 29, 30). Tras la Conferencia de Medellín de 1968 se profundiza la prédica y la acción social de la Iglesia uruguaya, asumiendo su compromiso con los más pobres y necesitados. Muchos católicos se dedicaron fuertemente a la militancia política, sindical, la participación en organizaciones sociales y en obras que tenían como objeto trabajar por los más pobres (Da Costa, 2009: 6).

La llegada de la dictadura en 1973 interrumpió la dinámica social del país y la represión alcanzó también al movimiento católico (varios sacerdotes fueron arrestados y sometidos a torturas, entre ellos el Padre Uberfil Monzón). Sin embargo, la opción por los pobres continuó vigente de diversas formas sociales (por ejemplo, se crearon ONGs promovidas por católicos para trabajar en los barrios pobres del país).

Como narra Da Costa (2009: 7), durante la década de 1980, todavía en dictadura, se procesaba una reflexión teórica sobre el sentido de la acción social de la Iglesia, es decir, si debía dedicarse a la promoción o al asistencialismo.

Años más tarde, en un clima de incertidumbre tras de la caída del paradigma de la década de 1960, la Iglesia fue adaptando sus preocupaciones en sintonía a los cambios a nivel romano. No obstante, continuaron las obras sociales hacia los más pobres a través de diversas parroquias y ONGs católicas, en un proceso inercial, pero ya no a nivel de jerarquías eclesiales.

En la etapa actual, que ha sido denominada por Da Costa como “La reafirmación no oficialista de la opción por los pobres”, continúa el trabajo social católico por los más necesitados. Las áreas en que se desarrollan actualmente tareas por los más pobres

son variadas: alimentación, emprendimientos laborales, educación, infancia, tercera edad, vestimenta, ayudas comunitarias, etc. (Da Costa, 2009: 9).

Luego de este análisis histórico, nos adentraremos en una caracterización sociológica del catolicismo, institución religiosa que si bien continúa siendo hegemónica en Uruguay, se encuentra amenazada por la proliferación de nuevos movimientos religiosos. Frente al nuevo escenario de pluralismo religioso, el catolicismo busca responder al desengaño de legitimidad intentando mantener el control sobre los bienes de salvación al interior del campo religioso (una tarea a la cual no estaba acostumbrado), como dar respuestas a las nuevas preocupaciones de una sociedad globalizada con excluidos y discriminados (Mallimaci, 1996: 83).

Para analizar la Iglesia Católica hay que tener en cuenta que se trata de un espacio plural, donde conviven múltiples catolicismos. “Por ello dejaremos de lado definiciones esencialistas, deterministas o fundamentalistas del catolicismo (que lo suponen uno, único, con una cabeza que manda y fieles que cumplen, con todo bajo control) para ir hacia paradigmas interpretativistas y construccionistas que muestren, nos hagan comprender, en dimensión histórica y sociológica, tensiones, continuidades y rupturas en el hoy y en el largo plazo desde la propia dinámica de los actores” (Mallimaci, 2008: 112). En opinión de Fortunato Mallimaci, antes de estudiar el catolicismo debemos tener presente de que se trata de un Estado, una institución centralizada y jerarquizada a nivel mundial, donde hay movimientos, redes, hombres y mujeres que vinculan lo político con lo religioso, lo cultural con lo identitario, la promesa de salvación con la esperanza de su cumplimiento en la vida cotidiana (2008: 112). Esto exige al investigador abandonar los abordajes reduccionistas del campo religioso, en especial en América Latina, donde la relación entre lo cultural, lo político, lo social y lo religioso ha estado y sigue estando íntimamente vinculada. “Las creencias políticas son también continuidades de creencias teológicas cristianas ahora secularizadas. El campo religioso se ve perturbado por el exterior en la misma medida en que el propio exterior resulta perturbado” (Mallimaci, 2008: 112).

Para Mallimacci (1996) existen tres tipos de catolicismos en la época contemporánea: "catolicismo de certezas"; "comunidades emocionales"; y “catolicismo desde lo local y el mundo de los excluidos”.

El “catolicismo de certezas”, pretende ser una alternativa católica al espíritu secularizante y autónomo de la época para todos los grupos sociales, bajo la atenta

mirada del cuerpo eclesial, persiguiendo integrar en un único proyecto religioso lo social, lo económico y lo cultural. Se trata de "descalificar al mundo" a fin de ofrecer una salida católica clara, precisa y en continuidad con la larga crítica romana sea al individualismo liberal, sea al consumismo alienante, sea el socialismo colectivista, a partir de recrear un vasto movimiento católico. En el segundo tipo de catolicismo, aparece como central lo emocional y afectivo, dando también sentido al cuerpo (un ejemplo son los movimientos de Renovación Carismática). En el último tipo se destaca el desarrollo de organizaciones de la sociedad civil como nuevos espacios de justicia y religiosidad. “Sintetizando, estos catolicismos son sólo entendibles en relación unos con otros. Un catolicismo acentuando la identidad cultural y social; otro entendido como comunidad emocional y un tercero como testimonio junto a individuos y grupos discriminados, vulnerables y empobrecidos” (Mallimaci, 1996).

En Uruguay, a juicio de Da Costa, el último tipo de catolicismo, el caracterizado por tener un énfasis en los más excluidos, es el hegemónico en Uruguay. No obstante, a juicio del autor, dicho catolicismo posee “una continuidad inercial y propuestas por ensayo y error” (Da Costa, 1999: 140). Se refiere a que las respuestas y acciones pastorales que los distintos espacios católicos intentan desplegar ante los profundos cambios de nuestra sociedad, poseen por un lado un alto contenido de modelos del pasado (años 60 y 70), y por otro poseen un tinte personal de quien se encuentra al frente y de su manera personal de posicionarse ante las nuevas adversidades.

### **3.2.2. El neopentecostalismo**

El neopentecostalismo (Oro, 1992) se encuentra constituido por grupos religiosos que toman como base de su doctrina los textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esto marca cierta analogía tanto con los católicos y los protestantes históricos como con el pentecostalismo “tradicional”. Sin embargo, la diferencia radica en tres aspectos fundamentales: el empleo casi excesivo de los medios de comunicación para difundir su culto, el fuerte carisma de sus pastores para captar fieles y la utilización de todo tipo de recursos para obtener beneficios económicos. Estos elementos han sido criticados por los otros movimientos cristianos.

Las iglesias neopentecostales han ingresado a Uruguay en la década del setenta, fundamentalmente desde Brasil y Argentina, pero comienzan a tener relieve y

visibilidad pública en la década de los ochenta y noventa (Da Costa, 2003: 77). Dichas iglesias se caracterizan por estar compuestas por líderes carismáticos que presiden ceremonias de gran contenido expresivo y emocional, a través de la música, rituales de exorcismos y sanación, y discursos conmovedores que involucran una participación activa del público presente. A su vez, se destacan por un uso intensivo de los medios masivos de comunicación y por encontrarse estructurados empresarialmente con una amplia circulación de dinero.

Los fieles que asisten a dichos cultos provienen en su mayoría de otras religiones, y pertenecen a las capas sociales menos favorecidas, siendo atraídos por un discurso religioso que les propone soluciones espirituales para sus problemas cotidianos. Según Bastian “el pentecostalismo como religión del pobre es una expresión de una conciencia fragmentada que busca encontrar sentido a la marginación en la que se halla” (Bastian, 1997: 143).

Bastian distingue cuatro rasgos característicos del pentecostalismo: una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística (Bastian, 1997: 145). La teología oral supone la prevalencia de un discurso oral no sistematizado por sobre el estudio y la lectura crítica de los textos sagrados, lo cual supone un quiebre con la tradición religiosa cristiana. En cuanto al decir glosolálico, éste constituye el fenómeno de “hablar en lenguas”, que incluye dos tipos: la glosolalia (la emisión de sonidos ininteligibles que no forman parte de ninguna lengua) y la xenoglosia (hablar inteligiblemente una lengua que es desconocida por quien la emite) (Zalpa, 2003: 113). El hacer taumatúrgico por otra parte, consiste en la sanación física a través de los milagros, lo que la inscribe “en la prolongada permanencia de las tradiciones precolombinas y afroamericanas, en las que se puso siempre el acento sobre el carácter mágico de la curación” (Bastian, 1997: 145). En último lugar, la práctica exorcística supone la expulsión de los demonios que se han incorporado en los creyentes, a través de la “imposición de manos”.

En opinión de Ari Pedro Oro (2003), las controversias que el neopentecostalismo provoca en la prensa y en los medios académico y religioso, deriva de su capacidad de romper consensos más o menos establecidos. El tema de la economía y más específicamente, la importancia atribuida al dinero por la mayoría de las iglesias neopentecostales, es por cierto, el más controvertido. Mientras que otras religiones mantienen una relación esquivada con el dinero, las iglesias neopentecostales

asumen un interés por él, le reservan sentidos positivos, constatándose una amplia circulación monetaria en sus templos. Si históricamente el dinero fue concebido por otras religiones como algo impuro, como cristalización del mal y de los vicios, en los neopentecostalismos el mismo es un símbolo de la fe que el fiel deposita en su Dios, donde prevalece la creencia de que la gracia esperada guarda relación con la cuantía ofertada.

El énfasis puesto en la magia por parte del neopentecostalismo, es otro punto que suscita controversias. En este tipo de manifestaciones religiosas la magia es utilizada para resolver problemas de la sociedad moderna, sobre todo los que atormentan a las personas en el campo económico, afectivo, psicológico y terapéutico. Es una forma de proceder cuando se concibe a lo religioso como plano fundante de lo real, cuando se atribuye a Dios todo lo bueno que acontece en la vida cotidiana, y cuando frente a las contrariedades se interroga a la acción del demonio. Guiándose a partir de la dicotomía bien/mal-Dios/demonio, los creyentes no sienten responsabilidad de gran parte de sus acciones, por lo que adoptan una actitud pasiva, en el sentido de que buena parte de su vida se encuentra gobernada por fuerzas que los trascienden (Fleitas et al, 2005: 54).

### **3.2.3. Los cultos afrouruguayos**

El desarrollo en Uruguay de los cultos de posesión procedentes de Brasil es un fenómeno relativamente reciente que data de la década de 1960 y que continúa su crecimiento en las décadas posteriores.

En opinión de Renzo Pi Hugarte (1998: 20), "en los momentos iniciales de ese proceso se produjeron cambios en la estructura socioeconómica del país que acentuaron la pauperización de los sectores populares; se facilitó de esa manera la aparición y amplificación de sentimientos colectivos de frustración y desesperanza, lo que sin duda propiciaba la conversión a cultos cuyos sistemas de creencias y cuyas prácticas apuntan a soluciones individuales de consuelo inmediateista; a ello hay que agregar el efecto catártico de ceremoniales en los cuales la posesión cumple un papel central".

En las décadas siguientes, donde los cultos venidos de Brasil tuvieron un gran aumento en nuestro país, las condiciones socioeconómicas se vieron agudizadas y los

sentimientos de desesperanza de la población generados durante la dictadura, no cesaron tras el restablecimiento democrático. La política económica impuesta por los gobiernos democráticamente elegidos no varió respecto a la de tiempos dictatoriales; la pérdida de salario real y las elevadas tasas de desempleo, han provocado en opinión de Pi Hugarte, una proletarización de los sectores medios y la caída en situación de marginalidad de muchos individuos de bajos ingresos, impulsando la emigración de los más jóvenes (Pi Hugarte, 1998: 21).

“No puede extrañar que las poderosas constricciones sociales de estos momentos históricos hayan favorecido otra situación de cambio cultural que encuentra expresión en la pérdida de dinamismo y credibilidad del catolicismo tradicional, como de las variadas corrientes secularizantes y racionalistas. Ello ha desembocado en una postura colectiva peculiar, claramente perceptible en las manifestaciones de cultura popular, que Oro (1991) ha denominado “reencantamiento del mundo” (Pi Hugarte, 1998: 21). Como consecuencia, se desechan las explicaciones racionales, aceptando la acción de factores mágicos en la producción de la realidad, la cual puede alterarse según los deseos de las personas. Así, una enfermedad es analizada como causa de la envidia por ejemplo, y será curada por un milagro, no ya por la medicina tradicional. Esta cosmovisión mágica del mundo típica de las expresiones de religiosidad popular, está presente – como hemos analizado - en los cultos neopentecostales, fundados en la manipulación milagrera; y del mismo modo en los cultos de posesión, donde el atractivo teatral de las ceremonias y la tensión emocional que provocan, “constituyen poderosos elementos de fascinación en los que sin duda reposa en gran medida el éxito que han logrado” (Pi Hugarte, 1998: 22).

Cuando aludimos a cultos de posesión nos referimos a la Umbanda (en las dos modalidades presentes en Uruguay: la Blanca y la Cruzada), a la Quimbanda, al Batuque y al Candomblé, aunque éste último tiene una presencia menor. Sin embargo, los fieles perciben todas estas prácticas como parte de una misma religión. A veces se incluye también dentro de esta misma cosmovisión religiosa al espiritismo kardecista, que muestra un limitado desarrollo en Uruguay. Ello pone de manifiesto que el elemento común de todas estas prácticas es el fenómeno de la posesión.

Dado que no existe una organización centralizada de *casas de religión* como para imponer contenidos dogmáticos homogéneos, las diferencias rituales que pueden encontrarse de un templo a otro, pueden ser bastante notables. Han sido notorias las

adecuaciones e innovaciones que han hecho algunos *pais* y *mais* en los cultos de posesión afrobrasileros, lo que le imprime a los cultos de posesión en Uruguay un sello propio. Si bien se admite que su origen es sin lugar a dudas brasileño, y que es en ese país donde se practica de manera más pura la religión, es indudable que la Umbanda de Uruguay no es idéntica a la de Brasil. "La Umbanda, la Quimbanda y el Batuque de Uruguay conforman un fenómeno de naturaleza peculiar, que ha pasado a formar parte de la cultura popular nacional considerada en su globalidad" (Pi Hugarte, 1998: 26).

La jerarquía máxima dentro del templo es la figura del *pai* o *mai*, que ostentan el mérito de la formación y el liderazgo, frente al resto de los miembros del templo: "los hijos de religión", que son los verdaderamente practicantes, y los "consultantes", que son aquellos que acuden únicamente para disponer del elemento mágico-religioso de los "trabajos", mediante los cuales obtendrán aquello que están buscando (salud, amor, trabajo, etc.) (Castillo et al, 2005: 158).

Como elemento característico de la religión vale mencionar la "posesión" o "incorporación", que es la práctica a través de la cual los adeptos se comunican con el mundo espiritual: el mundo de los "orixás" (entidades que nunca han vivido en la tierra) y los "espíritus", como los de los caboclos o pretos velhos (que sí han vivido hace mucho tiempo en la tierra) (Castillo et al, 2005: 158).

Finalmente, cabe mencionar que la Umbanda nace a comienzos de siglo XX en Brasil fusionando elementos de creencias indígenas locales, africanismo y catolicismo cristiano, y se define a sí misma como "religión de los pobres y de los excluidos" (Andrade, 2009: 66), producto de la realidad social y espiritual post conquista.

## **CAPÍTULO N° 4 – OBJETO Y METODOLOGÍA**

---

### **4.1. Formalización del objeto de estudio y de los objetivos**

La pretensión principal de esta investigación es estudiar la relación entre religión y pobreza en el Uruguay del siglo XXI. Por ello, se ubica dentro de la tradición sociológica de estudios sobre religión, y también dentro de los de pobreza.

En lo que refiere a los vínculos entre pobreza y religión, se intentará esclarecer los nexos que existen entre los diversos sistemas de creencias y las condiciones de pobreza de la población. Ha sido poco estudiada la relación entre la cultura y el desarrollo, y esta tesis pretende ser un insumo en este sentido.

Intentaremos explicar el fenómeno reciente de expansión de las iglesias evangélicas neopentecostales y de los movimientos religiosos afroumbandistas en nuestro país, y su grado de asociación con el crecimiento de la pobreza. Será de interés entonces caracterizar socioeconómicamente el perfil de los fieles que asisten a dichos cultos, y contrastarlos con el de la Iglesia Católica.

Tomando en cuenta tres religiones de interés, una tradicional en Uruguay (Iglesia Católica) y dos nuevos movimientos religiosos (iglesias neopentecostales y religiones afrouruguayas), se indagará en primer lugar, sobre cómo es visualizada la pobreza desde las distintas religiones, y qué estrategias despliegan para superarla. En este sentido se buscará responder si las distintas cosmovisiones religiosas de la pobreza contribuyen al desarrollo, o por el contrario, perpetúan las estructuras sociales de producción y reproducción de la pobreza.

También se indagará en las estrategias de expansión que despliegan estos “nuevos movimientos religiosos”, el público al cual se enfocan sus respectivos discursos, y sus vínculos con la situación de pobreza en la que se encuentran amplios sectores de nuestra población.

Otro foco de interés es indagar en las reivindicaciones de justicia social de estas religiones, el rol que asumen en el combate contra la pobreza, y las responsabilidades sociales que asumen sus fieles en la lucha por un mundo más justo. En este sentido, será de interés indagar en los imaginarios de sociedad presentes en las distintas religiones.

## **Sistema de Objetivos**

### **Objetivo general**

- La presente investigación tiene por objetivo general estudiar la relación entre religión y pobreza en el Uruguay del siglo XXI. El estudio se centrará en tres religiones, una tradicional - la Iglesia Católica- y dos "nuevos movimientos religiosos" de creciente expansión en Uruguay: Iglesias Evangélicas Neopentecostales y Religiones Afrouruguayas.

### **Objetivos específicos**

- Explorar si hay una segmentación socioeconómica al interior de las diversas religiones, para identificar si hay ciertas creencias religiosas características de los estratos pobres.
- Identificar si las distintas cosmovisiones religiosas contribuyen a generar actitudes en los fieles que contribuyen a la superación de la pobreza o si por el contrario, generan actitudes de resignación y por tanto, tienen el efecto de perpetuarla.
- Analizar los discursos acerca de la pobreza y la justicia social que emanan de las tres religiones escogidas.
- Comprender si los distintos discursos sobre la pobreza revelan u ocultan las condiciones sociales de producción y reproducción de la pobreza.
- Reflexionar sobre la función que cumple la religión en la vida de las personas que se encuentran en situación de pobreza.
- Conocer la acción social que desarrollan las religiones en contextos de pobreza.

## **4.2. Explicitación de las principales preguntas de investigación**

### **1. ¿Cuál es la relación entre pobreza y religión?**

- 1.1. ¿Cuál es la caracterización socioeconómica de los fieles de las diversas religiones?
- 1.2. ¿Existe una religiosidad característica de los estratos bajos?
- 1.3. ¿Qué representaciones de pobreza y justicia social tienen las tres religiones mencionadas?
- 1.4. ¿Qué énfasis le otorgan al bienestar económico?

- 1.5. ¿Qué estrategias despliegan dichas religiones en su lucha contra la pobreza?
  - 1.6. ¿Cuáles prácticas y visiones religiosas ayudan a luchar contra la pobreza y cuáles crean una actitud de resignación?
  - 1.7. ¿Algunas de estas visiones religiosas generan como efecto no deseado la perpetuación de la pobreza?
  - 1.8. ¿Qué función cumple la religión en la vida de las personas que se encuentran en situación de pobreza?
2. **¿Cuál es la relación entre religión y justicia social?**
- 2.1. ¿Qué reivindicaciones de justicia social es posible identificar en las distintas religiones?
  - 2.2. ¿Cuál es el imaginario de sociedad que buscan construir?
  - 2.3. ¿Qué peso le otorgan las distintas religiones a la vida terrena vs. vida ultraterrena?
  - 2.4. ¿Qué papel asumen las distintas instituciones religiosas en la lucha por la justicia social?
  - 2.5. ¿Qué responsabilidad asumen los fieles respecto a la superación de la pobreza?

#### **4.3. Formulación de las hipótesis**

1. Por primera vez desde tiempos de la Conquista, la Iglesia Católica está perdiendo el control sobre el campo religioso en América Latina y el Caribe. Aproximadamente desde la década de 1950, decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región. Una de las causas endógenas de este cambio religioso es de índole económico como ha anotado Jean Pierre Bastian, y se correlaciona con el creciente aumento de la pobreza y marginación de la población latinoamericana.
2. Uruguay ha perdido el ethos laico-racionalista que lo distinguía de otras culturas del continente. Hay un incremento de “nuevos movimientos religiosos”, caracterizados principalmente por la Iglesias Neopentecostales y la Religiosidad Afro. Este nuevo fervor de religiosidad se ve acompañado por cambios en la estructura socioeconómica del país, que acentuaron la pauperización de los sectores populares. La aparición de sentimientos de frustración y desesperanza en la población más afectada por la pobreza propician la conversión a nuevos movimientos religiosos que ofrecen soluciones inmediatistas para necesidades que no han podido ser colmadas por el Estado.

3. En este sentido y retomando los antecedentes teóricos de Max Weber, podemos formular que hay una interrelación entre la esfera económica y la esfera cultural-religiosa. Consideramos que la economía ha influenciado en la emergencia de nuevas cosmovisiones religiosas. De esta manera, estaríamos afirmando que hay una correlación directa entre adhesión a nuevos movimientos religiosos y condición de pobreza de la población.
4. Existe una segmentación socioeconómica al interior de las distintas religiones, es posible afirmar que hay una religiosidad propia de los estratos pobres, y otra propia de los estratos altos. Dentro de los adeptos a los nuevos cultos, encontramos a los estratos más pobres, y dentro de las religiones tradicionales, a los estratos más altos.
5. Las visiones culturales y religiosas pueden incidir en el desarrollo, tanto negativamente como positivamente. En este caso, también desde la mirada de Max Weber, estaríamos observando ahora los efectos que podrían generar las visiones culturales-religiosas sobre la economía.
6. Desde un abordaje funcional durkheimiano, podemos afirmar que las religiones pueden mitigar los efectos de la pobreza, en la medida en que aportan fortalezas a los individuos para afrontar las adversidades de la vida cotidiana.
7. Bajo una mirada marxista, es posible afirmar que las cosmovisiones religiosas pueden frenar el desarrollo y acentuar la pobreza, en la medida en que generan alienación y actitudes de resignación.

#### **4.4. Metodología y diseño**

Las características del objeto de estudio definido en esta investigación reclaman un abordaje metodológico dual, combinando las dos vertientes cuantitativa y cualitativa. Es por ello que como estrategia metodológica hemos optado por utilizar “Métodos Mixtos de Investigación” (Mixed Methods Research).

En primer lugar, debemos definir qué entendemos por “Métodos Mixtos de Investigación” (MMI). "Los métodos mixtos de investigación son formalmente definidos como la clase de investigación donde el investigador mezcla o combina la investigación cuantitativa y cualitativa, los métodos, enfoques, conceptos o lingüística en un solo estudio"<sup>3</sup> (Johnson & Onwuegbuzie, 2004: 17).

---

<sup>3</sup> Traducción propia.

J. Creswell, Clark, Gutman y Hanson (2003: 212) explican que “un estudio de métodos mixtos implica la recogida o análisis de datos cuantitativos y / o cualitativos en un solo estudio, en el cual los datos son recolectados simultáneamente o secuencialmente, se les da prioridad, y requiere la integración de los datos en una o varias fases del proceso de la investigación”<sup>4</sup>.

Johnson y Onwuegbuzie afirman también que los Métodos Mixtos de Investigación constituyen el tercer paradigma, al ofrecer una alternativa lógica que supera la guerra entre los paradigmas cualitativos y cuantitativos. A través de la mezcla de métodos de investigación, se utilizan múltiples enfoques para responder a las preguntas de investigación, alcanzando respuestas más profundas. Eso ocurre porque el "principio fundamental de la investigación mixta", dice que alcanzamos una mejor fuente de justificaciones porque el producto será superior que utilizando estudios de método único (Johnson & Onwuegbuzie, 2004: 18).

La investigación cuantitativa tradicional se centra en la deducción. En dicho paradigma, el objetivo es probar la teoría y la hipótesis de nuestro proyecto, también la predicción de las relaciones entre las variables mediante el análisis estadístico. Por otra parte, la investigación cualitativa tradicional se centra en la inducción, la generación de teorías y las hipótesis a partir de los datos recogidos.

Los Métodos Mixtos de Investigación hacen uso del método pragmático a fin de responder a las preguntas de investigación, por eso incluye la inducción (descubrimiento de patrones o tendencias), la deducción (testeo de teorías e hipótesis), y el abducción (descubriendo lo mejor de un conjunto de explicaciones para un mismo resultado) (Johnson & Onwuegbuzie, 2004: 18).

Utilizando Métodos Mixtos de Investigación, el investigador puede recoger múltiples datos utilizando diferentes estrategias, enfoques y métodos, de tal manera que los resultados de la mezcla y de la combinación resultarán en un complemento de las fortalezas y en una superación de las debilidades de ambos paradigmas, el cualitativo y el cuantitativo.

De todas maneras, no se cree que los Métodos Mixtos provean soluciones perfectas. Por el contrario, se intenta establecer un método y una filosofía que conjugue

---

4 Traducción propia.

los insumos de los métodos cuantitativos y cualitativos en una solución de trabajo satisfactoria.

Al utilizar Métodos Mixtos en la etapa de elaboración conceptual el investigador cuenta con algunas ventajas: puede ampliar la agenda de investigación, identificar lagunas, y ampliar su pensamiento, ya que se encuentra habilitado a responder a una gama más amplia y completa de preguntas de investigación, al no limitarse a un único método o enfoque (Johnson & Onwuegbuzie, 2004: 21).

En la etapa de la metodología, podemos decir que si usamos Métodos Mixtos, tenemos la flexibilidad de elegir uno u otro método en diferentes fases, de mezclar técnicas y llegar a una comprensión más amplia del fenómeno de estudio a través de ambos resultados. Por ejemplo, se pueden utilizar palabras, imágenes y narración para agregar significado a los números. Desde otro punto de vista, los números se pueden utilizar para añadir precisión a las palabras, imágenes y narración.

En la etapa de análisis y resultados, el investigador que utiliza Métodos Mixtos llega a una comprensión del fenómeno mayor, que no podría haberse alcanzado utilizando un método único. Además, los métodos mixtos proveen una evidencia más fuerte a las conclusiones a través de la convergencia y la corroboración de los hallazgos (Johnson & Onwuegbuzie, 2004: 21).

Por otra parte, los Métodos Mixtos aumentan la generalización de los resultados. Utilizando técnicas cuantitativas y cualitativas podemos producir un conocimiento más completo para informar a la teoría y a la práctica. Sin embargo, tenemos algunos inconvenientes: el primero es que puede ser difícil para un único investigador llevar a cabo dos fases de investigación en su proyecto, ya que implica mayor disponibilidad de tiempo, dinero y recursos humanos; y el segundo, es que podemos arribar a resultados contradictorios tras el uso de técnicas cuantitativas y cualitativas.

Para nuestra investigación, hemos elegido el tipo de diseño denominado **“Secuencial Transformativo”** (Creswell, Clark, Gutman y Hanson, 2003: 224), que se caracteriza por la recolección y análisis de los datos cuantitativos seguido de la recolección y análisis de los datos cualitativos. El diseño utiliza dos fases distintas con una discusión final; la fase cualitativa es la prioritaria en esta investigación. Los resultados que alcancemos en la fase cuantitativa orientarán la fase cualitativa. Los hallazgos de las dos fases estarán interconectados entre sí durante la fase de interpretación, en la discusión final.

Como Creswell y otros autores explican, "el propósito de un diseño secuencial transformativo es emplear los métodos que mejor sirvan a la perspectiva teórica del investigador"<sup>5</sup>(Creswell, Clark, Gutman y Hanson, 2003: 228). A diferencia de los diseños secuenciales exploratorios y explicativos, el diseño secuencial transformativo tiene un punto de vista teórico que guía el estudio. "El objetivo de la perspectiva teórica, ya sea un marco conceptual o una ideología específica, es más importante en la orientación del estudio que el uso de los métodos por sí solos" <sup>6</sup> (Creswell, Clark, Gutman y Hanson, 2003: 228).

Mediante el uso de dos fases, el investigador puede dar voz a las diversas perspectivas, y puede alcanzar una mejor comprensión del fenómeno o proceso que está cambiando como consecuencia de su estudio.

**EL DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN**



Es importante admitir que el diseño Secuencial Transformativo tiene las mismas fortalezas y debilidades metodológicas que los otros dos diseños de los métodos mixtos secuenciales. Como Creswell et al manifiestan, "la mayor debilidad de este tipo de diseño es la extensión de tiempo que puede llevar la recolección de datos para completar ambas fases" (Creswell, Clark, Gutman & Hanson, 2003: 227).

A continuación, presentaremos las características de las fases cuantitativa y cualitativa.

- **1) La fase cuantitativa**

En una primera fase, se analizarán a partir de un abordaje cuantitativo datos secundarios sobre la religiosidad de los uruguayos, con el fin de caracterizar el público de las diversas religiones. Para ello utilizaremos los microdatos de la Encuesta Continua de Hogares 2007 (y eventualmente 2006) del Instituto Nacional de Estadística que procesa el Banco de Datos de Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la

5 Traducción propia.

6 Traducción propia.

República. Será de interés realizar una caracterización del perfil de los fieles de las distintas religiones en función de las siguientes variables: sexo, edad, raza, nivel educativo, nivel socioeconómico, situación de pobreza, situación de indigencia, situación de desocupación, tipo de ocupación, lugar de residencia, estado civil y estado de salud. Más allá de realizar una caracterización general de las diversas religiones, centraremos la atención en la Iglesia Católica, los cultos afrouruguayos y las iglesias cristianas no católicas<sup>7</sup>.

Se incluirá también en la fase cuantitativa un breve estudio del sentir religioso en América Latina, a fin de entender las especificidades del campo religioso uruguayo, dejando a luz las diferencias y similitudes con la región. Para ello se procesarán datos secundarios proporcionados por el Proyecto LAPOP (Latin American Public Opinion Project) de la Universidad de Vanderbilt para el año 2008.

La fase cuantitativa, incluyendo recolección y análisis de datos, se extendió desde setiembre de 2008 hasta mayo de 2009.

- **2) La fase cualitativa**

En una segunda fase, se realizará un abordaje de índole cualitativo para conocer los discursos en torno a la pobreza y justicia social de las tres religiones de que componen nuestro universo de estudio<sup>8</sup>: la Iglesia Católica, las Iglesias Neopentecostales y las Religiones Afrouruguayas. Las técnicas a utilizar serán la entrevista y el análisis de contenido.

El propósito de la investigación es utilizar el material de **entrevistas** dirigidas a fieles y autoridades religiosas de la muestra extraída del universo de estudio, compuesto por las tres religiones de interés.

Existen varios tipos de entrevista cualitativa: *conversacional informal, basada en un guión, estandarizada abierta y estandarizada cerrada* (Valles, 1997: 180). En esta investigación el relevamiento se efectuará mediante la *entrevista estandarizada abierta*, caracterizada por el empleo de un listado de preguntas ordenadas y redactadas por igual para todos los entrevistados, pero de respuesta libre o abierta. Mediante esta técnica se

---

<sup>7</sup> Lamentablemente no contamos con una variable que cuantifique las religiones neopentecostales.

<sup>8</sup> El universo consiste en el conjunto total de elementos que constituyen un área de interés analítico. Dicha noción hace referencia a toda población o conjunto de unidades sobre las cuales la investigación se centra y pretende estudiar. La definición de la población total obedece a exigencias diferentes según la naturaleza lógica de las cuestiones a las que se pretende responder (Padua, 1979).

logra recabar información más rica en su contenido, dado que las preguntas dan lugar a que el entrevistado conteste libremente<sup>9</sup>.

Las entrevistas serán aplicadas a una muestra de interés teórico de nuestro universo de investigación. El tamaño de la muestra se determinó teniendo en cuenta el concepto de "punto de saturación"<sup>10</sup>.

Asimismo se utilizará la técnica de **análisis de contenido** tanto para lograr una descripción objetiva y sistemática del contenido manifiesto en las entrevistas, como para analizar los discursos plasmados en documentos escritos (Bardin, 1986). Durante la realización del trabajo de campo se recolectaron materiales diversos (artículos de revista, periódicos, volantes, etc.), donde las organizaciones religiosas plasman en forma escrita sus puntos de vista acerca de la temática de la pobreza y la justicia social.

Se confeccionó una *muestra teórica* o también llamada de interés sustantivo. Valles sostiene que las muestras en los estudios cualitativos no están generalmente preespecificadas, sino que pueden evolucionar una vez comenzado el trabajo de campo (Valles, 1997: 93). No obstante, agrega ciertos elementos que hay que tener en cuenta a la hora de confeccionar un *muestreo cualitativo*, a saber: 1) *Selección de contextos relevantes al problema de investigación*. Dentro de estos contextos se procederá posteriormente a seleccionar los casos individuales; 2) Mantener criterios de *heterogeneidad* y de *accesibilidad*; 3) El recurso de la *técnica de bola de nieve* (entrevistados que nos ponen en contacto con otros entrevistados). En nuestro caso, la muestra fue extraída del universo definido anteriormente, tomando en cuenta los criterios señalados por Valles.

Con respecto a la unidad de análisis, podemos definirla como cada uno de los elementos analíticos que componen la muestra extraída del universo de estudio. En nuestro caso, la unidad de análisis se compone de las tres religiones de interés. Por último y tomando a Sierra Bravo (1989), diremos que las unidades de observación son las realidades que se pretende observar, el referente empírico de la unidad de análisis y como tales, constituyen en la investigación el objeto global de estudio (y de

---

<sup>9</sup> En el anexo se incluye la pauta de entrevista utilizada en el trabajo de campo.

<sup>10</sup> Véase Valles, 1997, pg. 92.

observación), así como la principal fuente de datos, obteniéndose de ellas los datos empíricos necesarios para contrastar la hipótesis con la realidad social.

En nuestra investigación, las unidades de observación son los individuos que integran nuestra muestra, abocándonos a relevar las representaciones sociales de los fieles y autoridades religiosas especialmente. En el discurso de cada agente relevaremos la información buscada en torno a los objetivos y preguntas de investigación planteadas en el capítulo destinado a la construcción del objeto de estudio. La fase cualitativa, incluyendo recolección y análisis de datos, se extendió desde agosto de 2008 hasta julio de 2010. Se recolectaron un total de 22 entrevistas cualitativas: 5 dentro del subuniverso católico (tres sacerdotes y dos fieles); 5 dentro del subuniverso de religiosidad afro (dos Mae de Santos, un Pai de Santos<sup>11</sup>, y dos fieles); y doce dentro del subuniverso neopentecostal<sup>12</sup> (tres pastores y nueve fieles). Se adjunta en el anexo un cuadro ilustrativo de las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo.

---

<sup>11</sup> Se utilizó una entrevista realizada por un grupo de estudiantes del Taller de investigación de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales del año 2009, bajo la supervisión de los docentes Mirza, Christian, y Sotelo, Victoria. Los autores del informe son: Lima, Juan Pablo; Mederos, Mónica; Noya, Luciana; Vaz Tourem, Gabriel (2009): “Mujer y religión: elementos para la visibilización de una relación oculta”.

<sup>12</sup> Se utilizaron doce entrevistas realizadas por dos grupos de estudiantes del Taller de investigación de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales del año 2008, bajo la supervisión de los docentes De Martino, Mónica y Sotelo, Victoria. Los trabajos fueron realizados por: 1) Cecilia Luzardo y Pablo Rodríguez (2008): “El neopentecostalismo y sus formas de vinculación en los contextos de pobreza en el Uruguay de hoy”; 2) Lucía Álvarez, Mariana De Armas, Lucrecia Dubroca, Analí Núñez, Valentina Seuckuk, Eliana Torres, María Eugenia Torres: “Nuevos movimientos religiosos en el interior del país: un fenómeno reciente en Uruguay” (2008).

## CAPÍTULO N° 5 – LAS CIFRAS DEL CAMBIO RELIGIOSO

---

### 5.1. Uruguay: su religiosidad en cifras

En este capítulo caracterizaremos el sentir religioso en territorio uruguayo utilizando datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), organismo que incluyó desde el año 2006 en su Encuesta Continua de Hogares el tópico de la religión.

En el año 2006, el INE ha sustituido su tradicional Encuesta Continua de Hogares (ENC) por la Encuesta Nacional de Hogares Ampliada (ENHA). Dicha Encuesta se amplió en dos sentidos: ha incorporado mayores temáticas a investigar -se han incluido temas históricos como fuerza de trabajo e ingresos, vivienda, salud, educación, migraciones, políticas sociales, tecnología de la información y las comunicaciones, familia, etc.- necesarios para un correcto conocimiento de la situación de los hogares y las personas; y también se ha ampliado su cobertura a todo el territorio nacional, incluyéndose en la investigación no solamente la población residente en las localidades de 5000 o más habitantes, sino además a aquella que lo hace en localidades de menos de 5000 habitantes así como en el área rural<sup>13</sup>.

En lo que refiere al tema de la religión, la pregunta formulada a la población fue la siguiente: "*¿Cómo se definiría Usted desde el punto de vista religioso?*", proporcionándole las opciones: católico, cristiano no católico, judío, umbandista u otro afroamericano, creyente en Dios sin confesión, ateo o agnóstico, u otro. Dicha variable abre la oportunidad al cientista social de explorar el sentir religioso según distintas variables sociodemográficas, tarea que emprenderemos a continuación.

Según datos de la Encuesta Continua de Hogares del año 2007, el 84,9 % de la población uruguaya es creyente en Dios, mientras que el 15,1 % se define como atea.

#### Cuadro N° 1 – Creencia en Dios, Total País, Año 2007

---

<sup>13</sup> En el año 2006, el tamaño de la muestra alcanzó a 87.228 viviendas (7.269 viviendas por mes), distribuido en un 35% en Montevideo, 3% en la Periferia, 31% en el Interior urbano residente en localidades de 5.000 habitantes o más, un 12% en localidades de menos de 5.000 y un 19% en zonas rurales. Esta muestra comprende aproximadamente 259.000 personas. En el año 2007, se siguió el mismo diseño muestral que en el año 2006, pero se obtuvo una muestra más pequeña, comprendiendo a unas 140.000 personas aproximadamente. Se presentan los datos expandidos para el territorio nacional, utilizando el expansor proporcionado por el INE. Tomaremos en cuenta como unidad de análisis a las personas; mientras que en unos pocos casos, tomaremos como unidad de análisis los hogares.

Religión (Total País)	Frecuencias absolutas	Frecuencias relativas
Ateo o agnóstico	452.116	15,1
Creyente	2.541.546	84,9
Total	2.993.662	100,0

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

Dentro de la población creyente uruguaya, vale señalar que el 45,1 % se define como católica, el 10,5% como cristiana no católica, 0,7% como umbandista u otra religión afroamericana, el 0,4% como judía, un 0,4 % adscribe a otro tipo de religiones (budista, espiritista, musulmana, deísta, islámica, panteísta y otra), así como también encontramos que el 27,8% se define como creyente en Dios, pero sin confesión. La lectura que podemos realizar al respecto es que la religión católica y cristiana no católica ostentan el mayor número de creyentes en nuestro país, ya que han sido también las que históricamente han tenido un predominio. El segundo lugar lo ocupan los que se identifican como creyentes en Dios, pero sin confesión. Por otra parte, se define como atea el 15,1% de la población, porcentaje muy alto si tenemos en cuenta los guarismos de la región, lo que será analizado en el próximo apartado (5.2).

Cuadro Nº 2 – Definición Religiosa, Total País, Año 2007

Religión (Total País)	Frecuencias absolutas	Frecuencias relativas
Católico	1.351.573	45,1
Cristiano no católico	315.721	10,5
Judío	11.940	0,4
Umbandista u otro afroamericano	19.757	0,7
Creyente en Dios sin confesión	831.800	27,8
Ateo o agnóstico	452.116	15,1
Otro	10.755	0,4
Total	2.993.662	100,0

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

A continuación, se presenta el cuadro de religión según sexo (Cuadro Nº 3). En él, podemos observar que en todas las religiones se mantiene como constante una mayor presencia de mujeres creyentes que de hombres. Por otra parte, si observamos el porcentaje de ateo o agnósticos, es de resaltar que aquí la relación se invierte, ya que hay mayor presencia masculina (62,4%) frente a la femenina (37,6%), lo que estaría

indicando un menor interés de la población masculina en la religión. Dentro de los que se autodefinen como "creyentes en Dios sin confesión" no hay una predominancia considerable de un sexo sobre otro, pero son mayoría los hombres.

### Cuadro N° 3 – Definición religiosa según sexo, año 2007

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

		RELIGIÓN							Total
		Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
SEXO	Hombre	40,8	41,2	44,3	40,5	50,2	62,4	50,5	46,8
	Mujer	59,2	58,8	55,7	59,5	49,8	37,6	49,5	53,2
Total		100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

En el cuadro N° 4, se expone la filiación religiosa según grupos de edades. Al respecto, podemos afirmar que la religión judía es la que posee el más alto porcentaje de población adulta mayor (65 años y más), alcanzando un 22,1%. Luego le sigue la religión católica con el 20,4%, y las denominadas "otras religiones", que agrupan el 17,2 % de sus adeptos dentro de los adultos mayores. A diferencia de las anteriores religiones, encontramos que los cristianos no católicos poseen un 14,5%, de población adulta mayor, mientras que los Umbandistas u otro afroamericano poseen llamativamente tan sólo un 4,5 % de población adulta mayor. La mayoría de los adeptos a las religiones afro (39,3%) se encuentran en el tramo etario de 26 a 45 años, y también muestra un porcentaje alto en el tramo etario de 16 a 25 años, alcanzando un 16,9% (mayor que en las demás religiones). Estos datos nos habilitan a afirmar que las religiones afro pueden ser consideradas religiones de población joven, tratándose de un fenómeno reciente adoptado por las nuevas generaciones en nuestro país.

Por otra parte, podemos afirmar que los ateos o agnósticos se concentran en los tramos etarios jóvenes (21,7% en el tramo de 16 a 15 años, y 31.5% en el tramo de 26 a 45 años de edad). Ello nos indica que el grado de escepticismo religioso es mayor cuando la población es joven, y decrece conforme aumenta la edad.

Cuadro Nº 4 – Definición religiosa según grupo de edades, año 2007

Grupo de edades	Religión							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
de 7 a 15	15,1	20,6	11,9	14,0	18,7	16,7	11,1	16,9
16 a 25	13,9	14,6	14,6	16,9	17,0	21,7	11,1	16,0
26 a 45	26,2	28,1	26,4	39,3	29,9	31,5	33,3	28,3
46 a 64	24,4	22,1	25,0	25,2	21,6	20,3	27,4	22,8
65 y más	20,4	14,5	22,1	4,5	12,8	9,9	17,2	16,0
<b>Total</b>	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

En el cuadro Nº 5, podemos observar que la creencia en Dios aumenta junto con la edad. El 40,2 % de los creyentes en Dios tienen más de 46 años, y el 53,2% de los ateos o agnósticos se encuentran en el tramo etario de 16 a 45 años.

Cuadro Nº 5 – Creencia en Dios según grupo de edades, año 2007

Tramos de edad	Ateo o agnóstico	Creyente en Dios	Total
de 7 a 15	16,7	16,9	16,9
16 a 25	21,7	15,0	16,0
26 a 45	31,5	27,8	28,3
46 y más	20,3	23,2	22,8
65 y más	9,9	17,0	16,0
<b>Total</b>	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

Para analizar la filiación religiosa según la ascendencia (etnia y/o raza) de la población uruguaya, tomaremos la Encuesta Continua de Hogares del año 2006, ya que es más apropiada desde el punto de vista estadístico por presentar un mayor número de casos.

En el Cuadro N° 6, se expone la definición religiosa según ascendencia. Dentro de la población que se define como católica, el 91,0% es de ascendencia blanca, el 6,9% de ascendencia mixta, el 1,6% es de ascendencia afro o negra, el 0,4% indígena, y el 0,1 % amarilla. Dentro de la población que se define como judía, el porcentaje de población de ascendencia blanca es mayor que dentro de los católicos (98,0%), siendo la religión que posee el mayor porcentaje de personas de raza blanca. Asimismo, dicho porcentaje supera en 10 puntos porcentuales al porcentaje nacional (88,2%). Sólo el 1,7 % de los judíos tiene ascendencia mixta, mientras que un 0,3 % es de origen indígena. Dentro de los cristianos no católicos, encontramos un porcentaje considerablemente menor de personas de ascendencia blanca que dentro de los católicos y judíos, alcanzando un porcentaje de 82,7%. En segundo lugar en términos de porcentuales, encontramos que el 12,9% es de ascendencia mixta, luego que el 3,1% es de ascendencia afro o negra, el 0,7% amarilla y por último, el 0,6% indígena.

Cuadro N° 6 – Definición religiosa según ascendencia, año 2006

Ascendencia	Religión							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista/ afroamericano	Creyente sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
Afro o negra	1,6	3,1	0,0	10,8	2,0	2,0	3,2	2,0
Amarilla	0,1	0,7	0,0	0,1	0,1	0,1	1,0	0,1
Blanca	91,0	82,7	98,0	63,8	86,3	88,0	79,6	88,2
Indígena	0,4	0,6	0,3	1,4	0,4	0,6	1,3	0,4
Otro	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,4	0,0
Mixta	6,9	12,9	1,7	23,9	11,2	9,3	14,5	9,2
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2006, Uruguay.

Dentro de la religión umbandista u otra afroamericana, encontramos que el 10,8% de fieles es de ascendencia afro o negra. Tomando en cuenta los porcentajes de en las restantes religiones, es posible señalar que existe una importante afiliación de personas de origen afro dentro de la religión umbandista u otra afroamericana. Asimismo, dentro de esta religión encontramos un 63,8% de personas de raza blanca, -

porcentaje ampliamente menor que en las restantes religiones-, un 23,9% de personas de raza mixta, y un 1,4 % de personas indígenas, siendo estos últimos guarismos los más altos dentro de todas las religiones.

Con las cifras analizadas, podemos afirmar que las religiones afroamericanas presentan una mayor presencia de personas de ascendencia afro, mixta e indígena, en comparación con las restantes religiones (católicos, cristianos no católicos, judíos y otras religiones). Vale resaltar que las personas que se autoclasifican como ateos o agnósticos o creyentes en Dios sin confesión, tienen características raciales similares al porcentaje nacional.

A continuación, presentamos el cuadro N° 7 que expone la filiación religiosa según el nivel educativo (para mayores de 27 años).

Cuadro N° 7 – Definición religiosa según nivel educativo (mayores de 27 años), 2007

		RELIGIÓN							Total
		Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
Nivel Educativo	Sin instrucción	1,5	2,2	0,2	1,0	2,0	1,2	1,1	1,7
	Educación primaria	38,5	44,8	8,8	40,0	44,6	25,5	13,0	38,7
	Ciclo básico media	19,7	21,7	7,6	31,3	22,2	20,7	13,2	20,7
	Bachillerato media	23,2	19,0	30,6	23,3	19,4	25,0	31,4	22,1
	Terciaria	17,0	12,4	52,7	4,5	11,8	27,5	41,2	16,8
Total		100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

En dicho cuadro, podemos observar que los judíos son los más educados. Más de la mitad de los fieles (52,7%) posee un nivel educativo terciario. En cuanto a la educación media, el 30,6% alcanzó bachillerato y el 7,6% ciclo básico. Únicamente un 8,8% alcanzó educación primaria y un porcentaje ínfimo (0,2%) no posee instrucción.

Los católicos, a diferencia de los judíos, presentan un porcentaje sensiblemente menor de fieles con nivel máximo de educación alcanzado, tratándose de un 17,0 %. El 23,2 % de los fieles alcanzó el Bachillerato, el 19,7% alcanzó ciclo básico de educación media, el 38,5% alcanzó educación primaria, y un 1,5% no posee instrucción. Es posible apreciar que el nivel educativo alcanzado por los católicos se aproxima considerablemente a los porcentajes nacionales.

Dentro de los cristianos no católicos y umbandistas u afroamericanos, encontramos menores porcentajes de fieles dentro de los niveles más altos de instrucción, y mayores porcentajes dentro de los niveles inferiores de instrucción.

Respecto a los cristianos no católicos, el 12,4 % alcanzó el nivel terciario de educación, el 19,0% Bachillerato, 21,7% alcanzó ciclo básico de educación media, el 44,8% alcanzó educación primaria, y un 2,2% no posee instrucción.

La religión umbandista o afroamericana es la que posee menor porcentaje de fieles en el máximo nivel de instrucción. Únicamente el 4,5% de los fieles umbandistas o afroamericanos alcanzó nivel terciario de educación. Ciertamente el mayor porcentaje de fieles de esta religión se concentra en los niveles de educación primaria (40,0%) y ciclo básico de educación secundaria (31,3%).

Por otra parte, encontramos que un 27,5% de los ateos o agnósticos posee nivel educativo terciario, un 25% nivel bachillerato, un 20,7% ciclo básico, 25,5% primaria, y 1,2% no posee instrucción. Si tomamos en cuenta la religión católica, umbandista o cristiana no católica, vemos que en contraste, los ateos o agnósticos, presentan un alto porcentaje de personas en el nivel terciario de educación.

En cuanto a los creyentes en Dios sin confesión, podemos afirmar que un 11,8% de las personas poseen nivel terciario de educación, un 19,4% bachillerato, un 22,2% ciclo básico, un 44,6% primaria y un 2,0% no posee instrucción. Dentro de los que se definen como adherentes a “otras” religiones, encontramos que un 41,2% alcanzó nivel terciario de educación, un 31,4% bachillerato, un 13,2% ciclo básico de educación media, un 13,0% educación primaria, y un 1,1% no posee educación. Al respecto, es posible afirmar que los adherentes a esta categoría son personas de alto nivel educativo.

En el siguiente cuadro (N° 8), analizaremos la filiación religiosa según nivel socioeconómico del hogar <sup>14</sup>. Las cifras de dicho cuadro indican que los fieles adherentes a las religiones afro y cristianas no católicas son las que poseen mayor porcentaje de fieles con un socioeconómico muy bajo.

En el caso de la religiones afroamericanas, un 27,3% de sus fieles posee un nivel socioeconómico muy bajo; el 31,0% posee nivel bajo; el 33,5% nivel medio; 6,2% nivel alto; y solamente un 1,9% nivel socioeconómico muy alto.

Cuadro N° 8 – Definición religiosa según nivel socioeconómico, año 2007

		RELIGIÓN							Total
		Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
NIVEL SOCIOECONÓMICO	Muy bajo	13,5	25,4	0,4	27,3	23,0	13,6	3,8	17,4
	Bajo	24,0	29,1	3,1	31,0	27,9	19,0	12,7	24,8
	Medio	31,9	27,7	12,7	33,5	29,0	29,6	30,9	30,2
	Alto	16,1	9,9	22,4	6,2	11,5	17,5	23,8	14,4
	Muy alto	14,5	8,0	61,3	1,9	8,5	20,2	28,9	13,2
	%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

Bajo otra mirada de los datos, es posible afirmar que más de la mitad de los fieles adherentes a las religiones afroamericanas (58,3%) posee un nivel socioeconómico muy bajo y bajo.

En cuanto a las adherentes a las religiones cristianas no católicas, es posible afirmar que un 25,4% de sus fieles posee un nivel socioeconómico muy bajo; el 29,1% posee nivel bajo; el 27,7% nivel medio; 9,9% nivel alto; y solamente un 8,0% nivel socioeconómico muy alto. Nuevamente si agrupamos los dos niveles socioeconómicos más bajos, estamos en condiciones de afirmar que, al igual de lo que sucede con las religiones afroamericanas, más de la mitad de los fieles cristianos no católicos (54,5%) posee un nivel socioeconómico bajo y muy bajo.

<sup>14</sup> Se utiliza el índice socioeconómico construido por el Soc. Danilo Veiga.

Dentro de la población que es creyente en Dios pero sin confesión, el 23,0% posee un nivel socioeconómico muy bajo, el 27,9% posee nivel bajo, el 29,0% nivel medio, el 11,5% alto, y el 8,5% muy alto.

En cuanto a los católicos, encontramos que el mayor porcentaje posee un nivel socioeconómico medio (31,9%). Asimismo, el 24,0% posee un nivel bajo, y el 13,5% nivel muy bajo. Dentro del nivel socioeconómico alto encontramos al 16,1% de los católicos, mientras que en el nivel muy alto al 14,5%. Si agrupamos los niveles más altos, encontramos que un 30,6% de los católicos posee nivel alto y muy alto. En el otro extremo, podemos afirmar que un 37,5% posee nivel bajo y muy bajo.

Respecto a los judíos, podemos afirmar que éstos poseen el más alto porcentaje de fieles en los niveles socioeconómicos más altos, si tomamos en cuenta todas las religiones. El 61,3% de los judíos posee un nivel socioeconómico muy alto, mientras que el 22,4% nivel alto. Dentro del nivel socioeconómico medio encontramos al 12,7% de los judíos. En síntesis, un 83,7% de los judíos posee nivel socioeconómico alto y muy alto, mientras que en su extremo, sólo un 3,5% posee nivel bajo y muy bajo.

El cuadro N° 8 arroja interesantes resultados para comprender nuestro objeto de estudio. A través de la interpretación de los datos, podemos afirmar que adherentes a la religión judía y católica presentan un mejor nivel socioeconómico que los fieles de las religiones afro y cristianas no católicas.

De una manera más contundente, podríamos afirmar que la religión judía es una religión de ricos, mientras que las religiones afro y cristianas no católicas son religiones de pobres.

Si detenemos nuestra mirada en la última columna del cuadro N° 8 (la correspondiente al total), vale afirmar que la religión católica posee una distribución de sus fieles por nivel socioeconómico similar a la que presenta la población total del país. Lo que podemos afirmar es que alberga fieles de todas las capas sociales, tanto de los estratos bajos, medios y altos.

En cuanto a los ateos o agnósticos, podemos afirmar que un 20,2% es de nivel socioeconómico muy alto, un 17,5% de nivel alto, un 29,6% de nivel medio, un 19,0% de nivel bajo y un 13,6% de nivel bajo.

Dentro de los creyentes en Dios sin confesión, vale resaltar que existe un gran porcentaje de fieles que posee un nivel socioeconómico muy bajo (23,0%), luego un 27,9% bajo, un 29% medio, un 11,5% alto, y un 8,5% muy alto.

Contrariamente a lo que sucede con los creyentes en Dios sin confesión, dentro de los que adhieren a la categoría "otro", se observa que existe una importante concentración de personas dentro de los niveles socioeconómicos altos, y baja concentración en los niveles bajos. En ese sentido, un 28,9% de las personas adherentes a la opción "otros", posee nivel socioeconómico muy alto, un 23,8% nivel alto, un 30,9% nivel medio, un 12,7% nivel bajo, y sólo un 3,8% nivel muy bajo.

Siguiendo con el análisis de la adscripción religiosa en función del nivel económico, presentamos en el cuadro N° 9 el porcentaje de personas que se encuentran en situación de pobreza según cada opción religiosa.

Cuadro N° 9 – Definición religiosa según situación de pobreza, año 2007

POBREZA (met. 2002)	RELIGIÓN							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
Pobre	18,1	<b>34,5</b>	1,1	<b>48,5</b>	30,5	22,0	6,5	24,0
No pobre	81,9	65,5	98,9	51,5	69,5	78,0	93,5	76,0
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

Según ilustra el Cuadro N° 9, utilizando la metodología del cálculo de pobreza del año 2002 del INE, casi la mitad (48,5%) de los fieles umbandistas o adherentes a las religiones afroamericanas es pobre, mientras que el 51,5% no lo es. Dentro de los cristianos no católicos el 34,5% es pobre, mientras que el 65,5% no lo es.

En contraste, sólo el 1,1% de los judíos es pobre, mientras que el 98,9% no es pobre. Dentro de los católicos, el 18,1% es pobre, y el 81,9% no lo es.

Por otra parte, los ateos o agnósticos pobres alcanzan el 22%, mientras que los ateos o agnósticos no pobres constituyen el 78%.

Lo analizado anteriormente refuerza las conclusiones a las que habíamos arribado en el cuadro N° 8. La religiones afroamericanas concentran a los fieles más castigados económicamente, y en segundo lugar, le siguen los adherentes a religiones cristianas no católicas. Contrariamente, las religiones judías y católicas poseen un alto porcentaje de personas no pobres. Dentro de los creyentes en Dios sin confesión, existe un predominio de personas no pobres (69,5%), y un porcentaje inferior de personas pobres (30,5%). Dentro de los adherentes a "otras religiones", encontramos que existe un claro predominio de personas no pobres (93,5%), que de pobres (6,5%).

A continuación, presentamos en el cuadro N° 10 el porcentaje de personas en condición de desempleo según cada opción religiosa.

### Cuadro N° 10 – Definición religiosa según desempleo, año 2007

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

Las cifras indican que las religiones afro presentan la mayor proporción de desempleados, alcanzando un 13,2% de los fieles; le siguen las religiones cristianas no católicas con un 11,4% de desempleados; luego los católicos con un 8,5% de

DESEMPLEADO	RELIGIÓN							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
Si	8,5	11,4	7,6	13,2	9,6	9,1	7,3	9,2
No	91,5	88,6	92,4	86,8	90,4	90,9	92,7	90,8
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

desempleados; los judíos con un 7,6% de desempleados; y finalmente, un 7,3% de desempleados dentro de los adherentes a otro tipo de religiones.

Dentro de los creyentes en Dios pero sin confesión, encontramos una presencia de 9,6% de desempleados, mientras que dentro de los ateos o agnósticos, un 9,1%.

En el cuadro N° 11, se presenta la filiación religiosa de las personas según el tipo de ocupación principal que desarrollan. En primer lugar, vale decir que la mayor proporción de judíos (30,6%) ejerce como Profesional técnico o afín. En segundo lugar, los judíos se caracterizan por su desempeño como Personal Directivo, y de los Poderes

Ejecutivo y Legislativo, dedicándose a esa tarea un 25,9% de los fieles. Luego, un 9,4% de los judíos se desempeña como "Técnicos de nivel medio", y un 8,3% como "Trabajador de los servicios y vendedor". Proporcionalmente menor es el porcentaje de judíos que se desempeña como "Trabajador calificado en la industria y artesanos" (4,3%), "Trabajadores no calificados" (4,0%), "Operarios de instalaciones y máquinas" (2,3%); y "Trabajadores calificados agrícolas, pecuarios y forestales" (0,4%).

Cuadro Nº 11 – Definición religiosa según tipo de ocupación principal, año 2007

TIPO DE OCUPACIÓN PRINCIPAL	RELIGIÓN							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
Personal Directivo, y de los Poderes Ejecutivo y Legislativo	7,1	6,3	<b>25,9</b>	4,3	5,9	6,7	6,6	6,7
Profesionales técnicos y afines	10,3	7,8	<b>30,6</b>	4,5	6,2	13,3	<b>19,7</b>	9,5
Técnicos de nivel medio	6,0	5,3	9,4	4,2	4,9	8,4	<b>12,5</b>	6,1
Empleados de oficina	<b>14,2</b>	10,1	14,9	6,1	9,8	13,2	17,1	12,3
Trabajadores de los servicios y vendedores	<b>14,4</b>	<b>15,3</b>	8,3	<b>21,0</b>	14,0	11,7	16,3	14,0
Trabajadores calificados agric., pecuarios y forestales	5,7	4,5	0,4	1,0	6,5	3,9	2,0	5,5
Trabajadores calificados industria y artesanos	12,6	15,0	4,3	<b>14,9</b>	<b>16,2</b>	15,8	9,8	14,4
Operarios de instalaciones y máquinas	7,0	6,4	2,3	6,4	7,3	7,1	5,2	7,0
Trabajadores no calificados	<b>22,5</b>	<b>29,3</b>	4,0	<b>37,5</b>	<b>29,2</b>	19,9	10,7	24,6
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

En cuanto a los católicos, es posible afirmar que la mayor proporción de fieles es "Trabajador no calificado" (22,5%). Seguidamente en términos porcentuales, encontramos que el 14,4% es "Trabajador de los servicios y vendedor", el 14,2% es "Empleado de oficina", el 12,6% "Trabajador calificado de la industria y artesanos", y el 10,3% ejerce como "Profesional técnicos y afines". El 7,1% es "Personal Directivo y de los Poderes Ejecutivo y Legislativo"; el 7,0% se desempeña como "Operarios y

instalaciones y máquinas”; el 6,0% es “técnico de nivel medio”, y finalmente, un 5,7% es “Trabajador calificado agrícola, pecuario y forestal”.

Dentro de los cristianos no católicos y de las religiones afro, el porcentaje “Trabajadores no calificados” es considerablemente mayor que dentro de los católicos, y aún más que entre los judíos. Al respecto, vale señalar que el 29,3% de los cristianos no católicos es “Trabajador no calificado”, mientras que dentro de los umbandistas o afroamericanos el porcentaje asciende a 37,5%.

Si continuamos analizando las religiones cristianas no católicas, observamos que en segundo lugar en términos porcentuales, un 15,3% de los fieles se desempeñan como “Trabajadores de los servicios y vendedores”. Luego, encontramos que un 15,0% es “Trabajador calificado en la industria y artesanos”, un 10,1% “empleado de oficina”, un 7,8% “Profesional técnico y afines”, un 6,4% “Operarios de instalaciones y máquina”, un 6,3% “Personal Directivo y de los Poderes Ejecutivo y Legislativo”, 5,3% “Técnicos de nivel medio”, y 4,5% “trabajadores calificados agrícolas, pecuarios y forestales”.

En cuanto a las religiones afro, el mayor porcentaje de fieles es “Trabajador no calificado” (37,5%). En segundo lugar, el 21,0% es “Trabajador de los servicios y vendedores”, y en tercer lugar el 14,9% es “Trabajador calificado en la industria y artesanos”. Luego, encontramos que un 6,4% es “Operario de instalaciones y máquina” y un 6,1% es “empleado de oficina”.

En contraste con los judíos, sólo el 4,5% de los umbandistas y afroamericanos ejerce como “Profesional técnico y afines” y un 4,3% es “Personal Directivo y de los Poderes Ejecutivo y Legislativo”. Finalmente, el 4,2% de los adherentes a estas religiones se desempeña como “Técnico de nivel medio”, mientras que sólo un 1,0% es “Trabajador calificado agrícola, pecuario y forestal”.

Dentro de los creyentes en Dios sin confesión, encontramos en primer lugar que el 29,2% es “Trabajador no calificado”, el 16,2% “Trabajador calificado en la industria y artesano”, el 14% es “Trabajador de los servicios y vendedores”, y el 9,8% es empleado de oficina. A continuación, mencionamos las ocupaciones con menor proporción de personas dentro de este subgrupo: “Operarios de instalaciones y máquinas” (7,3%), “Trabajadores calificados agrícolas, pecuarios y forestales” (6,5%),

“Profesionales técnicos y afines” (6,2%) y “Personal Directivo y de los Poderes Ejecutivo y Legislativo (5,9%).

En cuanto a los ateos o agnósticos, las cuatro ocupaciones con mayor proporción de personas son: “Trabajadores no calificados” (19,9%), “Trabajadores calificados de la industria y artesanos” (15,8%), y “Profesionales técnicos y afines” (13,3%) y empleados de oficina” (13,2%). Por otro lado, las cinco ocupaciones con menor proporción de ateos o agnósticos son: “Trabajadores de los servicios y vendedores” (11,7%), “Técnicos de nivel medio” (8,4%), “Operarios de instalaciones y máquinas” (7,1%), y “Trabajadores calificados agrícolas, pecuarios y forestales” (3,9%).

Finalmente, en lo que refiere a los adherentes a “otras religiones”, encontramos que las ocupaciones que concentran mayor población son: “Profesionales técnicos y afines” (19,7%), “Empleados de oficina” (17,1%), y “Trabajadores de los servicios y vendedores” (16,3%). Dentro de las ocupaciones con menor porcentaje, encontramos que un 12,5% son “Técnicos de nivel medio”, un 10% son “Trabajadores no calificados”, un 9,8% “Trabajadores calificados de la industria y artesanos”, un 5,2% “Operarios de instalaciones y máquinas”, y finalmente, un 2,0% “Trabajadores calificados agrícolas, pecuarios y forestales”.

En el cuadro N° 12, se expone la filiación religiosa según el tipo de hogar de los fieles. En todas las religiones, la mayor proporción de fieles proviene de un hogar compuesto por pareja e hijos. No obstante, es la religión judía la que presenta mayor proporción de fieles proveniente de este tipo de hogares. Aproximadamente la mitad de los judíos (50,5%) provienen de un hogar constituido por pareja e hijos, que indicaría una inclinación de los fieles por el tipo de familia tradicional. En segundo lugar, un 17,7% de los judíos proviene de un hogar compuesto por pareja sola, un 13,0% de hogares unipersonales, y un 11,4% de hogares compuestos por un jefe e hijos. En un porcentaje inferior, encontramos que sólo un 4,7% de los judíos vive en hogares extendidos, y un 2,6% en hogares compuestos.

Dentro de las religiones afroamericanas, se observa que si bien el tipo de familia tradicional (compuesta por parejas e hijos) es mayoritaria (42,7%), no obstante, lo es en porcentajes menores que en otras religiones. Asimismo, otros tipos de hogares presentan guarismos considerables. Al respecto, vale señalar que un 22,2% de los adherentes a

religiones afroamericanos provienen de un hogar extendido, un 11,4% de un hogar compuesto por jefe e hijos, y un 8,7% lo hace de un hogar compuesto. A diferencia de los judíos, los adherentes a religiones afroamericanas provienen en un bajo porcentaje de hogares unipersonales (sólo un 6,6%), o de pareja sola (8,4%).

Dentro de los cristianos no católicos hay un porcentaje mayor fieles provenientes de familias tradicionales (45,7%) que dentro de los católicos (43,4%). También dentro de los cristianos no católicos hay un porcentaje sensiblemente mayor de personas provenientes de hogares extendidos (21,0%) y compuestos (3,4%), que para los católicos (20,7% y 2,7% respectivamente).

Por otra parte, dentro de los cristianos no católicos encontramos que un 11,5% de los fieles pertenece a un tipo de hogar constituido por pareja e hijos, mientras que dentro de los católicos este porcentaje asciende a 10,1%.

Dentro de los católicos, un 14,3% reside en hogares constituidos por pareja sola, mientras que dentro de los cristianos no católicos lo hace un 11,4%.

Los creyentes en Dios sin confesión y ateos o agnósticos presentan porcentajes similares de personas en relación a cada uno de los tipos de hogares. Para los creyentes en Dios sin confesión, el 45,3% pertenece a un tipo de hogar constituido por pareja e hijos, el 20,3% a un tipo de hogar extendido, el 12,0% constituido por jefe e hijos, el 11,9% hogar de pareja sola, el 7,4% de hogares unipersonales, y el 3,1% de hogares compuestos. Dentro de los ateos o agnósticos, el 46,8% pertenece a un tipo de hogar constituido por pareja e hijos, el 17,9% a un tipo de hogar extendido, el 12,7% constituido por jefe e hijos, el 12,1% hogar de pareja sola, el 7,0% de hogares unipersonales, y el 3,4% de hogares compuestos.

Para los creyentes de otro tipo de religiones, encontramos un mayor porcentaje de personas provenientes de hogares unipersonales y de pareja sola, como también de hogares compuesto por jefe e hijos. El porcentaje de personas que provienen de un tipo de familia tradicional es menor que el presente en otras religiones, alcanzando un 36,5%. Finalmente, el 11,1% de las personas adherentes a otro tipo de religiones proviene de un hogar extendido, mientras que el 4,1% lo hace de un hogar compuesto.

Cuadro N° 12 – Definición religiosa según tipo de hogar, año 2007

TIPO DE HOGAR	RELIGIÓN							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
unipersonal	8,8	7,0	13,0	6,6	7,4	7,0	15,7	8,0
pareja sola	14,3	11,4	17,7	8,4	11,9	12,1	15,6	13,0
pareja e hijos	43,4	45,7	50,5	42,7	45,3	46,8	36,5	44,7
jefe e hijos	10,1	11,5	11,4	11,4	12,0	12,7	17,0	11,2
Extendido	20,7	21,0	4,7	22,2	20,3	17,9	11,1	20,1
Compuesto	2,7	3,4	2,6	8,7	3,1	3,4	4,1	3,0
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

En el Cuadro N° 13 se expone la filiación religiosa según el estado civil de las personas. Se destaca que el 18,7% de los umbandistas o afroamericanos es de estado civil divorciado y el 8,3% separado de unión libre, alcanzando en ambos casos los porcentajes más altos dentro del conjunto de las religiones. Estas cifras indican que dentro de las religiones afro existe una tendencia a la concentración de personas divorciadas o separadas.

Paradójicamente, las religiones afro presentan el mayor porcentaje de personas casadas dentro del conjunto de las religiones, alcanzando un 8,7%. Le siguen los cristianos no católicos con un 8,1% de sus miembros, luego los católicos con un 6,3%, y finalmente los judíos con un 3,9% de sus miembros.

Asimismo, se observa dentro de las religiones afro el porcentaje más bajo de viudos (6,7%). En contraste, los judíos poseen el más alto porcentaje de personas viudas (20,9%). Ello se explica por la concentración de personas de más avanzada edad en la religión judía, y de menos edad en las religiones afro.

### **Cuadro N° 13 – Definición religiosa según estado civil actual, año 2007**

ESTADO CIVIL ACTUAL	RELIGIÓN							% Nacio- nal
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
Divorciado/a	12,7	12,8	16,9	18,7	12,9	11,4	18,0	12,7
Casado/a (incluye separado que aún no se divorció)	6,3	8,1	3,9	8,7	6,8	5,5	13,5	6,5
Viudo/a	19,2	16,5	20,9	6,7	10,3	6,1	11,2	14,0
Soltero/a	58,1	58,0	56,9	57,6	63,9	72,5	53,7	62,1
Separado/a de unión libre	3,7	4,6	1,4	8,3	6,1	4,7	3,6	4,7
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

Los creyentes en Dios sin confesión y los ateos o agnósticos se caracterizan por poseer un alto porcentaje de personas solteras, alcanzando el 63,9% en el primer grupo, y 72,5% dentro del segundo.

A continuación, analizaremos la filiación religiosa según el estado de salud de los creyentes. La variable que se encuentra presente en la Encuesta Continua de Hogares referida al estado de salud es la que consulta si el entrevistado se sintió enfermo en los últimos 30 días.

En relación al cuadro N° 14, nuevamente encontramos que las religiones afro y los cristianos no católicos tienen similitudes. En este caso, son las religiones cuyos fieles poseen peor estado de salud.

Cuadro N° 14 – Definición religiosa según estado de salud, año 2006

Se sintió enfermo en los últimos 30 días	Religión							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista/ afroamericano	Creyente sin confesión	Ateo/agnóstico	Otro	
Si	16,4	20,1	12,8	23,9	15,3	13,6	18,3	16,1

No	83,6	79,9	87,2	76,1	84,7	86,4	81,7	83,9
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2006, Uruguay.

En efecto, los fieles de religiones afro son los que gozan de peor estado de salud (23,9% se sintieron enfermos en el último mes). En segundo lugar, encontramos que el 20,1% de los cristianos no católicos se sintió enfermo en el último mes.

Los judíos son los que gozan de mejor estado de salud, ya que sólo el 12,8% se sintió enfermo en el último mes, y le siguen los ateos o agnósticos, con un 13,1%. Por otra parte, el 16,4% de los católicos se sintió enfermo, el 15,3% de los creyentes en Dios sin confesión, y el 18,3% de los adherentes a otras religiones.

Si detenemos nuestra mirada en la geografía del sentir religioso, podemos afirmar que la capital del país (Montevideo) es más proclive al cambio religioso, ya que presenta un porcentaje de católicos menor al porcentaje nacional, mientras que el interior urbano y en mayor medida las localidades pequeñas y zonas rurales, son menos proclives al cambio religioso, ya que presentan porcentajes de católicos superiores al porcentaje nacional. Asimismo, si observamos el porcentaje de personas que profesan otro tipo de religiones consideradas "no tradicionales", se constata que es mayor el porcentaje de este tipo de fieles en Montevideo, que en el interior urbano, y aún mayor que en las localidades pequeñas y zonas rurales.

En el cuadro N° 15 también es posible constatar que el mayor porcentaje de fieles adherentes a religiones afro se concentra en Montevideo (1%), mientras que disminuye a la mitad de fieles en el Interior urbano (0,5%), y aún disminuye más en las localidades pequeñas y zonas rurales de nuestro país (0,1%). Estos datos nos motivan a indagar luego sobre las causas que determinan que la capital sea más proclive a la presencia de la religión afro que el interior urbano y las zonas rurales de nuestro país.

Cuadro N° 15 – Definición Religiosa según Región, Año 2007

	REGIÓN		
RELIGIÓN	Montevideo	Interior de 5000 habitantes y más	Localidades pequeñas y zonas rurales

Católico	43,4	45,3	50,3
Cristiano no católico	9,2	12,0	9,6
Judío	0,9	0,1	0,1
Umbandista u otro afroamericano	1,0	0,5	0,1
Creyente en Dios sin confesión	24,0	30,1	31,4
Ateo o agnóstico	21,0	11,8	8,5
Otro	0,6	0,2	0,1
Total	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

Es posible a su vez afirmar que el mayor porcentaje de ateos o agnósticos se concentra en la capital del país (21%) y es ampliamente superior al porcentaje nacional (15,1%), mientras que dentro de la población del interior urbano, tan sólo 11,8 % se definen como ateos o agnósticos, y dentro de las localidades pequeñas y zonas rurales, tan sólo el 8,5 % de la población se define como atea.

El último dato que se desprende del cuadro N° 15 y que motiva el interés sociológico es el porcentaje de cristianos no católicos, que es levemente superior en el interior urbano del país (12,0%) que en el resto de las regiones.

En el cuadro N° 16 se analiza la definición religiosa según el Departamento de residencia. El porcentaje más alto de católicos se encuentra en el Departamento de Paysandú, donde alcanza el 65,2% de su población. En segundo lugar le sigue Florida con el 62,9% de católicos, y en tercer lugar Flores, con un 60,8% de población católica. Por otra parte, el menor porcentaje de católicos se encuentra en Rocha (29,7%) y en Río Negro (29,8%). También presentan bajo porcentaje de católicos Rivera (32,0%), Tacuarembó (38,2%) y Cerro Largo (39,6%).

En lo que refiere a los cristianos no católicos, el cuadro N° 16 nos indica que el mayor porcentaje se encuentra en dos Departamentos fronterizos con Brasil, esto es: Rivera, alcanzando al 30,9% de la población, y en segundo lugar, Artigas, con el 20,5% de su población. La explicación de tal importante presencia cristiana no católica radica en el fenómeno pentecostal proveniente de Brasil.

La mayor presencia de fieles umbandistas o afroamericanos se evidencia en la zona Metropolitana: Montevideo (1,0%) y Canelones (0,9%). En segundo lugar, vale señalar que en el Departamento de Rivera el fenómeno umbandista alcanza al 0,7% de la población, probablemente por la influencia religiosa proveniente de Brasil. Podemos afirmar entonces que el fenómeno umbandista es un fenómeno mayormente urbano y tiene mayor presencia en la zona metropolitana del país (Montevideo y Canelones), y también marca su presencia en Rivera, ciudad fronteriza con Brasil.

En cuanto a los judíos, la mayor proporción de fieles se encuentra en Montevideo (0,9%) y con menor presencia en Paysandú (0,2%), ya que en los demás departamentos su presencia es casi despreciable. Montevideo, Rivera y Río Negro presentan un 0,6% de fieles provenientes de otras religiones.

En cuanto a los ateos, el mayor porcentaje se encuentra en Montevideo (21,0%), Canelones (17,8%), Rocha (16,5%) y Maldonado (16,4%). Los creyentes en Dios sin confesión muestran su mayor presencia en el Departamento de Treinta y Tres, donde el 55,5% de la población se define dentro de esta categoría, y en segundo lugar en Río Negro, con un porcentaje del 48% de su población.

En los cuadros N° 17, 18 y 19 intentaremos analizar el nivel socioeconómico de la población residente en los distintos departamentos, para inferir su posible correlación con la opción religiosa de sus habitantes.

**Cuadro N° 16 – Definición Religiosa según Departamento, Año 2007**

DEPARTAMENTO	RELIGIÓN							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo	Otro	
Montevideo	43,4	9,2	0,9	<b>1,0</b>	24,0	<b>21,0</b>	0,6	100,0%
Artigas	47,4	<b>20,5</b>	0,1	0,4	28,1	3,5	0,0	100,0%
Canelones	44,0	9,1	0,1	<b>0,9</b>	28,0	<b>17,8</b>	0,3	100,0%
Cerro Largo	39,6	8,2	0,0	0,3	<b>42,4</b>	9,2	0,2	100,0%
Colonia	<b>54,7</b>	13,8	0,0	0,0	26,2	5,1	0,1	100,0%
Durazno	43,7	10,2	0,0	0,2	38,2	7,6	0,1	100,0%
Flores	<b>60,8</b>	7,3	0,0	0,1	21,1	10,6	0,2	100,0%
Florida	<b>62,9</b>	4,5	0,0	0,1	23,0	9,5	0,0	100,0%
Lavalleja	46,7	6,7	0,0	0,2	34,6	11,6	0,2	100,0%
Maldonado	50,1	8,9	0,1	<b>0,5</b>	23,7	16,4	0,3	100,0%
Paysandú	<b>65,2</b>	13,4	0,2	0,0	15,5	5,6	0,1	100,0%
Río Negro	29,8	11,7	0,0	<b>0,6</b>	<b>48,0</b>	9,3	0,6	100,0%
Rivera	32,0	<b>30,9</b>	0,0	<b>0,7</b>	31,9	3,9	0,6	100,0%
Rocha	<b>29,7</b>	6,6	0,1	<b>0,4</b>	<b>46,7</b>	16,5	0,1	100,0%
Salto	<b>53,3</b>	13,1	0,0	0,3	26,8	6,3	0,1	100,0%
San José	45,3	9,2	0,1	<b>0,5</b>	32,3	12,4	0,2	100,0%
Soriano	<b>56,5</b>	9,8	0,0	0,4	22,3	11,0	0,0	100,0%
Tacuarembó	38,2	13,5	0,0	0,1	42,2	5,9	0,1	100,0%
Treinta y Tres	29,7	8,1	0,0	0,0	<b>55,5</b>	6,4	0,2	100,0%
Total País	45,1	10,5	0,4	0,7	27,8	15,1	0,4	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

El cuadro N° 17 expone el nivel socioeconómico de los habitantes de los distintos departamentos. En él podemos apreciar que Artigas y Rivera son los departamentos que poseen mayor porcentaje de personas en el nivel socioeconómico más bajo. En el caso de Artigas, 34,6% de la población se encuentra en el nivel socioeconómico "muy bajo", y en el departamento de Rivera encontramos que el 29,7%

de la población posee este mismo status socioeconómico. En tercer lugar encontramos que 27,1% de la población de Tacuarembó posee nivel socioeconómico muy bajo y en cuarto lugar figura Cerro Largo con el 26,6% de su población.

Cuadro Nº 17 – Departamento según Nivel Socioeconómico, Año 2007

Departamento	Nivel Socioeconómico					Total
	Muy bajo	Bajo	Medio	Alto	Muy alto	
Montevideo	13,2	19,9	30,1	16,9	<b>19,9</b>	100,0%
Artigas	<b>34,6</b>	30,5	23,5	6,6	4,7	100,0%
Canelones	16,8	26,5	31,7	14,7	<b>10,3</b>	100,0%
Cerro Largo	<b>26,6</b>	31,1	28,0	7,4	7,0	100,0%
Colonia	14,3	27,7	<b>35,8</b>	14,0	8,2	100,0%
Durazno	24,8	31,9	27,0	10,1	6,2	100,0%
Flores	16,8	27,8	33,4	13,7	8,4	100,0%
Florida	18,3	29,7	32,8	12,2	6,9	100,0%
Lavalleja	21,6	31,6	26,7	12,8	7,2	100,0%
Maldonado	11,2	22,8	<b>35,4</b>	18,3	<b>12,4</b>	100,0%
Paysandú	22,3	28,9	28,2	11,2	9,3	100,0%
Río Negro	20,7	28,3	30,2	12,6	8,2	100,0%
Rivera	<b>29,7</b>	30,4	24,7	9,3	6,0	100,0%
Rocha	18,9	29,2	31,2	13,0	7,7	100,0%
Salto	24,5	28,2	27,2	10,4	9,6	100,0%
San José	16,0	29,1	33,7	14,6	6,5	100,0%
Soriano	20,6	27,3	29,8	12,1	10,1	100,0%
Tacuarembó	<b>27,1</b>	28,8	26,9	9,4	7,8	100,0%
Treinta y Tres	23,7	30,6	29,0	10,3	6,4	100,0%
Total País	17,4	24,8	30,2	14,4	13,2	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

Si agrupamos los dos niveles socioeconómicos más bajos, encontramos que el 65,1% de la población de Artigas posee un nivel socioeconómico muy bajo y bajo, y

que el 60,1% de la población de Rivera también posee el menor nivel socioeconómico. Estas cifras nos ilustran la gravedad de la situación económica en el norte del país. Asimismo debemos tener en cuenta que en ambos Departamentos castigados socioeconómicamente (Artigas y Rivera), es donde se encuentra una mayor presencia de fieles pertenecientes a denominaciones cristianas no católicas, y una presencia considerable de fieles pertenecientes a cultos afroumbandistas.

En cuanto al nivel socioeconómico más alto, encontramos que Montevideo posee el mayor porcentaje de población en dicha categoría (19,9%), luego le sigue Maldonado (12,4%), y en tercer lugar Canelones (10,3%).

Es de destacar que Colonia posee un importante porcentaje de personas en el nivel socioeconómico “medio” (35,8%), al igual que Maldonado (35,4%).

En el cuadro N° 18 se ilustra el porcentaje de personas en situación de pobreza en cada uno de los departamentos. Nuevamente aquí se aprecia que Artigas y Rivera son los departamentos más desfavorecidos desde el punto de vista socioeconómico, ya que poseen los más altos porcentajes de personas en situación de pobreza, en contraste con Maldonado y Colonia, departamentos que se encuentran en la mejor situación.

En Maldonado tan sólo el 11,8% de la población se encuentra en situación de pobreza, mientras que si comparamos este indicador en el departamento de Artigas, dicha cifra asciende al 41,7%. Colonia por su parte, posee el 17,8% de su población en situación de pobreza, porcentaje que contrasta con el de Rivera, donde encontramos que el 35,2 % de su población se encuentra en dicha situación. La capital del país posee un 24,6% de la población en situación de pobreza, mientras que el porcentaje nacional es 24,0%.

Si intentamos vincular pobreza y religión, podemos visualizar que los dos departamentos más castigados desde el punto de vista socioeconómico (Artigas y Rivera) son aquellos que tienen mayor porcentaje de adeptos a las religiones cristianas no católicas. También podemos decir que ambos departamentos tienen una presencia considerable de fieles umbandistas, presencia que se hace más pronunciada en Rivera.

Otro dato interesante en relación a Artigas y Rivera, es que el porcentaje de

ateos es llamativamente muy bajo (3,5 % en Artigas y 3,9 % en Rivera), sobre todo si tenemos en cuenta que el porcentaje nacional se encuentra en el orden de 15,1 %.

Cuadro Nº 18 – Departamento según Pobreza, Año 2007

Departamento	Pobreza (Metodología INE 2002)		Total
	No pobre	Pobre	
Montevideo	75,4	24,6	100,0%
Artigas	<b>58,3</b>	<b>41,7</b>	100,0%
Canelones	78,8	21,2	100,0%
Cerro Largo	70,5	29,5	100,0%
Colonia	<b>82,1</b>	<b>17,9</b>	100,0%
Durazno	71,4	28,6	100,0%
Flores	84,0	16,0	100,0%
Florida	80,6	19,4	100,0%
Lavalleja	78,8	21,2	100,0%
Maldonado	<b>88,2</b>	<b>11,8</b>	100,0%
Paysandú	73,5	26,5	100,0%
Río Negro	78,6	21,4	100,0%
Rivera	<b>64,8</b>	<b>35,2</b>	100,0%
Rocha	76,6	23,4	100,0%
Salto	74,6	25,4	100,0%
San José	<b>81,3</b>	18,7	100,0%
Soriano	77,0	23,0	100,0%
Tacuarembó	68,2	31,8	100,0%
Treinta y Tres	72,1	27,9	100,0%
<b>Total País</b>	76,0	24,0	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

En el Cuadro Nº 19 se muestra el porcentaje de indigencia en cada uno de los Departamentos. Rivera posee el porcentaje más alto de indigentes (2,9%), luego le sigue

Montevideo (2,4%), Artigas (2,0%), Durazno (2,0%) y Canelones (1,6%). Maldonado (0,1%) y Flores (0,2%) presentan los menores índices de indigencia.

Cuadro Nº 19 – Departamento según Indigencia, Año 2007

Departamento	Indigencia (metodología 2002)		Total
	no indigente	Indigente	
Montevideo	97,6	<b>2,4</b>	100,0%
Artigas	98,0	<b>2,0</b>	100,0%
Canelones	98,4	<b>1,6</b>	100,0%
Cerro Largo	99,5	0,5	100,0%
Colonia	99,1	0,9	100,0%
Durazno	98,0	<b>2,0</b>	100,0%
Flores	99,8	0,2	100,0%
Florida	99,3	0,7	100,0%
Lavalleja	99,5	0,5	100,0%
Maldonado	99,9	0,1	100,0%
Paysandú	98,5	1,5	100,0%
Río Negro	99,5	0,5	100,0%
Rivera	97,1	<b>2,9</b>	100,0%
Rocha	98,5	1,5	100,0%
Salto	98,9	1,1	100,0%
San José	99,4	0,6	100,0%
Soriano	99,2	0,8	100,0%
Tacuarembó	98,9	1,1	100,0%
Treinta y Tres	99,1	0,9	100,0%
<b>Total País</b>	98,3	1,7	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay.

Luego de analizar la totalidad del país en términos de su religiosidad y sus indicadores socioeconómicos, centraremos nuestra atención en las mismas variables pero en la capital del país. En esta sección invertiremos los términos, ya que comenzaremos primero por analizar las variables socioeconómicas de los distintos barrios, para luego analizar la adscripción religiosa, intentando desentrañar su posible relación con las primeras variables.

En el cuadro N° 20 se expone el nivel socioeconómico de los habitantes de los distintos barrios de Montevideo.

Cuadro N° 20 – Barrios según nivel socioeconómico, Año 2006

BARRIO	NIVEL SOCIOECONOMICO					Total
	Muy bajo	Bajo	Medio	Alto	Muy alto	
Aguada	6,6	13,5	35,2	27,9	16,8	100,0%
Aires Puros	8,3	19,7	31,7	21,0	19,3	100,0%
Atahualpa	2,9	9,9	34,1	27,2	25,8	100,0%
Bañados De Carrasco	28,3	35,1	29,6	4,9	2,1	100,0%
Barrio Sur	2,0	12,8	32,0	23,9	29,3	100,0%
Belvedere	13,9	26,8	36,6	15,9	6,7	100,0%
Brazo Oriental	3,5	20,8	38,3	23,0	14,4	100,0%
Buceo	2,7	12,8	28,3	22,1	34,0	100,0%
Capurro Y Bella Vista	7,3	12,8	35,0	19,7	25,2	100,0%
Carrasco	0,0	0,7	5,0	10,6	83,7	100,0%
Carrasco Norte	5,5	13,3	14,7	26,8	39,7	100,0%
Casabó, Pajas Blancas	38,3	33,6	22,9	4,8	0,3	100,0%
Casavalle	48,0	31,9	19,0	1,1	0,1	100,0%
Castro, Castellanos	16,8	20,3	39,8	14,0	9,1	100,0%
Centro	1,1	6,1	24,6	24,4	43,8	100,0%
Cerrito	17,3	31,0	36,8	11,1	3,9	100,0%
Cerro	20,9	32,4	31,7	11,1	3,9	100,0%
Ciudad Vieja	10,7	15,2	37,1	20,8	16,2	100,0%

Colon Centro Y Noroeste	23,0	30,1	30,8	10,0	6,1	100,0%
Colon Sureste, Abayubá	22,1	27,8	37,4	9,9	2,9	100,0%
Conciliación	21,3	34,3	33,5	9,0	1,8	100,0%
	<b>NIVEL SOCIOECONOMICO</b>					
<b>BARRIO</b>	<b>Muy bajo</b>	<b>Bajo</b>	<b>Medio</b>	<b>Alto</b>	<b>Muy alto</b>	<b>Total</b>
Cordón	2,9	10,2	24,2	28,4	34,2	100,0%
Figurita	4,6	14,9	38,9	29,7	11,9	100,0%
Flor De Maroñas	18,6	31,4	36,3	9,7	4,1	100,0%
Itzaingo	22,4	29,7	35,3	8,3	4,3	100,0%
Jacinto Vera	6,2	12,4	31,9	28,2	21,2	100,0%
Jardines Del Hipódromo	28,2	35,1	29,0	5,5	2,1	100,0%
La Blanqueada	3,0	5,5	21,9	33,9	35,7	100,0%
La Comercial	4,2	15,2	34,3	25,1	21,2	100,0%
La Paloma, Tomkinson	36,4	37,2	23,3	2,9	0,2	100,0%
La Teja	11,0	26,0	41,8	13,0	8,1	100,0%
Larrañaga	2,5	11,0	24,7	33,5	28,3	100,0%
Las Acacias	32,8	27,0	31,0	7,7	1,5	100,0%
Las Canteras	13,1	25,0	40,4	14,0	7,5	100,0%
Lezica, Melilla	20,4	22,9	33,8	15,0	7,9	100,0%
Malvín	1,8	6,3	18,7	27,9	45,3	100,0%
Malvín Norte	15,2	19,3	36,8	20,5	8,2	100,0%
Manga	25,5	34,6	33,3	4,4	2,2	100,0%
Manga, Toledo Chico	<b>38,0</b>	33,1	22,9	4,5	1,5	100,0%
Maroñas, Guaraní	19,8	27,7	38,8	10,8	2,9	100,0%
Mercado Modelo Y Bolívar	9,0	18,2	31,1	22,6	19,1	100,0%
Nuevo Paris	26,7	37,4	26,5	7,8	1,6	100,0%
Palermo	4,9	11,7	27,0	21,4	35,0	100,0%
Parque Battle, Villa Dolores	2,7	7,8	28,2	23,2	38,2	100,0%
Parque Rodó	2,2	3,8	14,3	26,7	<b>53,0</b>	100,0%

Paso De La Arena	28,2	36,1	27,0	7,2	1,5	100,0%
Paso De Las Durañas	3,4	22,2	33,7	22,7	18,1	100,0%
Peñarol, Lavalleja	25,5	27,3	35,3	8,5	3,4	100,0%
	<b>NIVEL SOCIOECONOMICO</b>					
<b>BARRIO</b>	<b>Muy bajo</b>	<b>Bajo</b>	<b>Medio</b>	<b>Alto</b>	<b>Muy alto</b>	<b>Total</b>
Piedras Blancas	29,5	31,9	30,8	6,4	1,4	100,0%
Pocitos	0,5	2,7	11,7	22,8	<b>62,3</b>	100,0%
Prado, Nueva Savoña	2,8	9,9	26,7	23,4	37,1	100,0%
Punta Carretas	0,1	1,7	9,8	14,1	<b>74,3</b>	100,0%
Punta De Rieles, Bella Italia	<b>33,9</b>	32,5	25,1	7,1	1,4	100,0%
Punta Gorda	0,0	3,8	9,9	23,9	<b>62,4</b>	100,0%
Reducto	3,8	12,1	37,9	28,7	17,5	100,0%
Sayago	8,8	17,4	35,9	23,1	14,9	100,0%
Tres Cruces	0,4	5,2	21,9	31,8	40,7	100,0%
Tres Ombúes, Pueblo Victoria	<b>35,0</b>	29,0	25,7	6,2	4,1	100,0%
Unión	10,4	19,4	32,5	21,3	16,4	100,0%
Villa Española	16,2	28,6	36,9	13,0	5,3	100,0%
Villa García, Manga Rural	<b>36,9</b>	33,9	24,1	4,2	0,9	100,0%
Villa Muñoz, Retiro	5,4	19,6	43,0	20,1	11,8	100,0%
Total Montevideo	15,2	20,7	28,2	16,2	19,7	100,0%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2006, Uruguay.

En el cuadro N° 20 encontramos que los barrios que poseen mayor porcentaje de personas en el nivel socioeconómico más alto son Carrasco (83,7% de sus habitantes), Punta Carretas (74,3%), Punta Gorda (62,4%), Pocitos (62,3%) y Parque Rodó (53,0%).

En cuanto a los barrios con mayor porcentaje de personas dentro del más bajo nivel socioeconómico, encontramos en primer lugar a Casavalle, con el 48,0% de la población en el más bajo nivel. Luego le sigue Casabó - Pajas Blancas (38,3%), Manga – Toledo Chico (38,0%), Villa García – Manga Rural (36,9%), La Paloma - Tomkinson

(36,4%), Tres Ombúes – Pueblo Victoria (35,0%), Punta de Rieles – Bella Italia (33,9%).

Si agrupamos los dos niveles socioeconómicos más bajos, las cifras son aún más impactantes. En Casavalle el 79,9 % de la población posee un nivel socioeconómico bajo y muy bajo, en Casabó un 71,9% y en Manga – Toledo Chico un 71,1%.

Lo mismo ocurre si agrupamos los niveles socioeconómicos más altos. En Carrasco un 90,4% de los habitantes pertenece a un nivel socioeconómico alto y muy alto, en Punta Carretas este porcentaje asciende a 88,4%, mientras que en Punta Gorda el guarismo se halla en 86,3%.

En el cuadro N° 21 se expone el porcentaje de población en situación de pobreza según cada uno de los barrios. Nuevamente Casavalle se encuentra en primer lugar, ya que presenta un 69,8% de sus habitantes en situación de pobreza. Luego le siguen La Paloma, Tomkinson (59,1% de habitantes en situación de pobreza); Villa García, Manga Rural (57,3%); Casabó - Pajas Blancas (57,3%); Manga – Toledo Chico (54,8 %). En contraste, los barrios que poseen un menor porcentaje de personas en situación de pobreza son Carrasco (0%), Malvín (1,2%), Punta Carretas (1,3%), Pocitos (1,4%), Parque Rodó (1,8%) y Punta Gorda (1,8%).

Cuadro N° 21 – Barrios de Montevideo según Pobreza, Año 2006

BARRIO	POBREZA (metodología 2002)		Total
	No pobre	Pobre	
Aguada	88,6	11,4	100%
Aires Puros	83,7	16,3	100%
Atahualpa	95,8	4,2	100%
Bañados De Carrasco	49,0	51,0	100%
Barrio Sur	92,5	7,5	100%
Belvedere	76,2	23,8	100%
Brazo Oriental	85,9	14,1	100%
Buceo	94,0	6,0	100%
Capurro Y Bella Vista	87,7	12,3	100%
Carrasco	<b>100,0</b>	0,0	100%

Carrasco Norte	90,9	9,1	100%
Casabó, Pajas Blancas	42,7	<b>57,3</b>	100%
Casavalle	30,2	<b>69,8</b>	100%
Castro, Castellanos	77,7	22,3	100%
Centro	<b>97,1</b>	2,9	100%
	<b>POBREZA (metodología 2002)</b>		
<b>BARRIO</b>	<b>No pobre</b>	<b>Pobre</b>	<b>Total</b>
Cerrito	71,9	28,1	100%
Cerro	64,5	35,5	100%
Ciudad Vieja	81,4	18,6	100%
Colon Centro Y Noroeste	57,7	42,3	100%
Colon Sureste, Abayubá	64,6	35,4	100%
Conciliación	62,5	37,5	100%
Cordón	93,2	6,8	100%
Figurita	89,4	10,6	100%
Flor De Maroñas	67,7	32,3	100%
Ituzaingo	62,7	37,3	100%
Jacinto Vera	88,8	11,2	100%
Jardines Del Hipódromo	51,4	48,6	100%
La Blanqueada	97,9	2,1	100%
La Comercial	88,1	11,9	100%
La Paloma, Tomkinson	40,9	<b>59,1</b>	100%
La Teja	74,8	25,2	100%
Larrañaga	96,4	3,6	100%
Las Acacias	54,1	45,9	100%
Las Canteras	77,9	22,1	100%
Lezica, Melilla	71,9	28,1	100%
Malvín	<b>98,8</b>	1,2	100%
Malvín Norte	73,6	26,4	100%
Manga	55,8	44,2	100%
Manga, Toledo Chico	45,2	<b>54,8</b>	100%

Maroñas, Guaraní	67,0	33,0	100%
Mercado Modelo Y Bolívar	85,2	14,8	100%
Nuevo Paris	56,6	43,4	100%
Palermo	92,3	7,7	100%
Parque Batlle, Villa Dolores	92,2	7,8	100%
	<b>POBREZA (metodología 2002)</b>		
<b>BARRIO</b>	<b>No pobre</b>	<b>Pobre</b>	<b>Total</b>
Parque Rodó	<b>98,2</b>	1,8	100%
Paso De La Arena	55,2	44,8	100%
Paso De Las Durañas	88,5	11,5	100%
Peñarol, Lavalleja	64,4	35,6	100%
Piedras Blancas	53,3	46,7	100%
Pocitos	<b>98,6</b>	1,4	100%
Prado, Nueva Savoña	92,5	7,5	100%
Punta Carretas	<b>98,7</b>	1,3	100%
Punta De Rieles, Bella Italia	50,7	49,3	100%
Punta Gorda	<b>98,2</b>	1,8	100%
Reducto	93,5	6,5	100%
Sayago	86,6	13,4	100%
Tres Cruces	98,8	1,2	100%
Tres Ombúes, Pueblo Victoria	50,2	49,8	100%
Unión	83,2	16,8	100%
Villa Española	69,5	30,5	100%
Villa García, Manga Rural	42,7	<b>57,3</b>	100%
Villa Muñoz, Retiro	78,7	21,3	100%
Total Montevideo	75,1	24,9	100%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2006, Uruguay.

En cuanto al nivel de indigencia en cada uno de los barrios de Montevideo, podemos afirmar en primer lugar que Casavalle presenta el más alto índice de indigencia (10,8% de la población), luego le sigue Villa García- Manga Rural (8,1%),

Manga - Toledo Chico (8,0%), La Paloma – Tomkinson (7,7%), Paso de la Arena (6,8%), Tres Ombúes (6,6%) y Casabó – Pajas Blancas (6,5%)<sup>15</sup>.

Luego de analizar las variables socioeconómicas de los distintos barrios, analizaremos a continuación la religiosidad de los habitantes de la capital del país, como ilustra el cuadro N° 22. En él observamos que el mayor porcentaje de católicos se encuentra en Carrasco Norte 63,8%, Carrasco 61,3% y Punta Gorda 53,6%, Parque Rodó (52,8%), Centro (51,7%), Tres Cruces (51,4%) y Belvedere (50,4%).

Cuadro N° 22 – Definición religiosa según Barrios de Montevideo, Año 2006

BARRIO	RELIGIÓN							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista/ afroamericano	Creyente sin confesión	Ateo/ agnóstico	Otro	
Aguada	43,8	7,8	0,4	0,5	26,2	21,2	0,1	100%
Aires Puros	42,0	7,4	0,0	0,2	29,1	20,6	0,6	100%
Atahualpa	46,4	6,8	0,0	0,2	24,4	21,9	0,2	100%
Bañados De Carrasco	36,9	7,1	0,0	<b>2,4</b>	<b>32,8</b>	19,6	<b>1,3</b>	100%
Barrio Sur	39,3	3,1	1,1	0,6	25,7	<b>29,7</b>	0,6	100%
Belvedere	<b>50,4</b>	7,6	0,1	1,3	21,6	18,8	0,3	100%
Brazo Oriental	40,9	<b>10,4</b>	1,0	1,2	22,6	23,1	0,7	100%
Buceo	42,0	6,2	0,7	1,0	22,3	<b>27,4</b>	0,4	100%
Capurro Y Bella Vista	46,7	7,1	0,5	0,8	25,9	18,7	0,2	100%
Carrasco	<b>61,3</b>	5,9	0,2	0,0	<b>9,5</b>	22,8	0,2	100%
Carrasco Norte	<b>63,8</b>	5,3	0,2	0,1	<b>13,0</b>	17,3	0,4	100%
Casabó, Pajas Blancas	32,8	<b>12,6</b>	0,0	<b>1,8</b>	<b>31,2</b>	21,3	0,4	100%
Casavalle	33,1	<b>13,7</b>	0,0	<b>2,4</b>	<b>30,6</b>	20,2	0,1	100%
Castro, Castellanos	44,2	10,1	0,1	0,5	25,9	19,1	0,1	100%
Centro	51,7	4,7	0,1	0,1	20,5	22,3	0,6	100%
Cerrito	47,8	10,5	0,0	0,7	25,6	<b>15,2</b>	0,1	100%
Cerro	40,7	7,3	0,1	<b>2,3</b>	26,8	22,4	0,4	100%
Ciudad Vieja	39,3	6,3	1,5	0,4	26,4	25,4	0,7	100%
Colon Centro Y Noroeste	42,9	9,6	0,0	1,3	29,4	<b>16,7</b>	0,2	100%
Colon Sureste, Abayubá	44,8	8,8	0,0	0,5	24,2	21,6	0,1	100%
Conciliación	37,2	<b>10,6</b>	0,0	1,9	<b>30,0</b>	20,2	0,1	100%
Cordón	48,4	6,1	0,3	0,1	19,2	25,4	0,4	100%
Figurita	45,5	8,2	2,6	0,3	22,3	19,6	<b>1,6</b>	100%
Flor De Maroñas	41,6	7,7	0,3	0,8	29,2	20,2	0,2	100%
Ituzaingo	42,2	7,4	0,1	1,4	27,0	21,6	0,3	100%
Jacinto Vera	45,7	7,6	0,2	0,0	25,3	20,8	0,5	100%
Jardines Del Hipódromo	38,2	<b>11,6</b>	0,0	<b>2,0</b>	<b>30,0</b>	18,1	0,1	100%
La Blanqueada	48,8	6,0	0,5	0,0	18,0	26,5	0,2	100%
La Comercial	40,8	6,4	0,5	0,0	28,5	23,3	0,5	100%
La Paloma, Tomkinson	31,8	<b>10,6</b>	0,0	<b>2,0</b>	<b>33,5</b>	21,7	0,4	100%

<sup>15</sup> Se ha omitido el cuadro por su extensión.

La Teja	36,1	7,1	0,1	1,2	<b>32,1</b>	23,3	0,1	100%
Larrañaga	43,8	9,5	0,1	0,8	19,2	26,3	0,2	100%
Las Acacias	43,3	9,3	0,0	<b>2,7</b>	28,4	16,2	0,0	100%
Las Canteras	41,0	6,9	0,0	0,7	28,5	22,7	0,2	100%
Lezica, Melilla	49,7	7,4	0,0	0,3	27,8	<b>14,7</b>	0,1	100%
Malvín	42,6	6,1	0,6	0,4	22,0	<b>28,0</b>	0,4	100%
Malvín Norte	40,5	7,6	0,1	0,5	23,4	<b>27,2</b>	0,6	100%
	<b>RELIGIÓN</b>							
<b>BARRIO</b>	<b>Católico</b>	<b>Cristiano no católico</b>	<b>Judío</b>	<b>Umbandista/ afroamericano</b>	<b>Creyente sin confesión</b>	<b>Ateo/ agnóstico</b>	<b>Otro</b>	<b>Total</b>
Manga	43,9	<b>12,2</b>	0,0	1,2	26,9	<b>15,6</b>	0,2	100%
Manga, Toledo Chico	40,0	<b>13,8</b>	0,0	0,7	28,5	<b>16,6</b>	0,3	100%
Maroñas, Guaraní	43,5	9,9	0,0	1,5	25,5	19,5	0,2	100%
Mercado Modelo Y Bolívar	46,6	7,8	0,8	0,2	23,0	21,4	0,2	100%
Nuevo Paris	36,9	7,6	0,0	1,7	<b>31,6</b>	22,1	0,2	100%
Palermo	45,4	4,4	2,0	0,7	<b>17,1</b>	<b>29,7</b>	0,6	100%
Parque Batlle, Villa Dolores	44,4	6,1	0,7	0,1	19,5	<b>28,5</b>	0,7	100%
Parque Rodó	<b>52,8</b>	5,9	1,8	0,5	<b>15,0</b>	24,0	0,0	100%
Paso De La Arena	39,5	<b>10,4</b>	0,0	0,7	28,2	20,7	0,4	100%
Paso De Las Durañas	47,5	7,2	0,5	1,1	22,2	21,5	0,0	100%
Peñarol, Lavaljeja	39,8	9,7	0,1	1,6	29,4	19,2	0,2	100%
Piedras Blancas	38,1	<b>12,7</b>	0,0	1,7	27,6	19,6	0,3	100%
Pocitos	48,0	4,4	<b>7,9</b>	0,1	<b>17,6</b>	21,4	0,5	100%
Prado, Nueva Savoña	47,4	8,8	0,4	0,4	20,5	21,9	0,6	100%
Punta Carretas	45,7	5,3	<b>8,4</b>	0,0	<b>15,2</b>	24,9	0,5	100%
Punta De Rieles, Bella Italia	37,8	<b>13,0</b>	0,1	1,2	31,4	<b>16,4</b>	0,2	100%
Punta Gorda	<b>53,6</b>	9,0	2,2	0,0	<b>14,2</b>	20,0	<b>1,0</b>	100%
Reducto	44,4	8,7	1,4	0,0	25,3	19,7	0,5	100%
Sayago	47,7	6,5	0,0	0,3	25,4	19,1	<b>1,0</b>	100%
Tres Cruces	<b>51,4</b>	5,2	1,2	0,5	<b>16,6</b>	24,0	<b>1,2</b>	100%
Tres Ombues, Pueblo Victoria	39,4	6,5	0,0	1,3	<b>31,5</b>	21,2	0,1	100%
Unión	43,3	6,3	0,2	0,6	27,5	21,8	0,4	100%
Villa Española	43,3	9,4	0,2	1,7	23,7	21,5	0,2	100%
Villa García, Manga Rural	34,8	<b>14,9</b>	0,0	<b>2,5</b>	27,5	20,0	0,2	100%
Villa Muñoz, Retiro	39,7	9,3	0,8	0,4	24,3	24,9	0,5	100%
<b>Total Montevideo</b>	43,0	8,2	0,9	0,9	24,8	21,7	0,4	100%

Fuente: Elaborado en el marco de esta investigación por el Área Sociodemográfica del Banco de Datos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, en base a la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2006, Uruguay.

Los barrios con mayor presencia de cristianos no católicos son Villa García – Manga Rural (14,9%), Manga – Toledo Chico (13,8%), Casavalle (13,7%), Punta de Rieles – Bella Italia (13,0%), Casabó – Pajas Blancas (12,6%). Vale resaltar, que como vimos en los cuadros anteriores, los barrios donde se encuentra una mayor presencia de cristianos no católicos son aquellos que también poseen índices altos de pobreza, desocupación, indigencia, y un alto porcentaje de población en el nivel socioeconómico más bajo.

La presencia de afroumbandistas también se encuentra en los barrios más castigados a nivel socioeconómico, a saber: Las Acacias (presenta un 2,7% de afroumbandistas), Villa García – Manga Rural (2,5%), Bañados de Carrasco (2,4%), Casavalle (2,4%), Cerro (2,3%), La Paloma – Tomkinson (2,0%), Jardines del Hipódromo (2,0%), Casabó – Pajas Blancas (1,8%).

Un aspecto interesante a señalar es que en muchos de los barrios donde se evidencia una presencia considerable de afroumbandistas, también se constata un porcentaje considerable de cristianos no católicos (obsérvese el caso de Casabó- Pajas Blancas; Casavalle; Jardines del Hipódromo; La Paloma – Tomkinson; Villa García – Manga Rural).

Los judíos se concentran en dos barrios: Punta Carretas, que presenta un 8,4% de judíos, y Pocitos, que ostenta un 7,9% de fieles. Ambos son barrios favorecidos desde el punto de vista socioeconómico, como vimos en los anteriores cuadros.

En cuanto a los católicos, podemos decir que se concentran en algunos barrios con niveles socioeconómicos favorables, a saber: Carrasco (61,3%), Punta Gorda (53,6%), Parque Rodó (52,8%) y Centro (51,7%). En Carrasco Norte es donde se concentra la mayor cantidad de fieles católicos (63,8%).

En cuanto a la creencia en Dios sin confesión, encontramos que la afiliación a este “creer sin pertenecer” se evidencia con mayor presencia en barrios desfavorecidos desde el punto de vista socioeconómico, a saber: La Paloma - Tomkinson (33,5%); Bañados De Carrasco (32,8%); La Teja (32,1%); Tres Ombues - Pueblo Victoria (31,5%); Casavalle (30,6%); Conciliación (30,0%); Jardines Del Hipódromo (30,0%).

Sin embargo, la creencia en Dios sin pertenecer a ningún credo específico es menor en barrios con mejores índices socioeconómicos, a saber: Carrasco (9,5%); Carrasco Norte (13,0%); Punta Gorda (14,2%); Parque Rodó (15,0%); Palermo (17,1%) y Pocitos (17,6%). Dejaremos planteada la interrogante de por qué es mayor la presencia de creyentes en Dios sin confesión en los barrios más castigados económicamente, y a qué se debe que su presencia sea menor en los barrios con mejores índices socioeconómicos.

En cuanto al porcentaje de ateos en cada uno de los barrios, recordemos que el porcentaje nacional se encuentra en 21,7%. En este sentido, podemos apreciar que hay barrios que superan dicho porcentaje nacional, éstos son: Barrio Sur y Palermo (ambos poseen un 29,7% de ateos); Parque Batlle - Villa Dolores (28,5% de ateos); Malvín (28,0%); y Malvín Norte (27,2%). En contraste, encontramos que hay barrios en donde el porcentaje de ateos es proporcionalmente menor, éstos son: Lezica – Melilla (14,7% de ateos), Cerrito (15,2%), Manga (15,6%), Punta Rieles – Bella Italia (16,4%), Manga - Toledo Chico (16,6%) y Colón (16,7%).

Los adherentes a “otras religiones” recordemos que comprenden tan sólo el 0,4% de la población. Sin embargo, ciertos barrios de Montevideo poseen un porcentaje que supera dicho porcentaje, éstos son: Figurita (1,6%), Bañados de Carrasco (1,3%), Tres Cruces (1,2%), Punta Gorda (1,0%).

Como conclusiones de este análisis, podemos señalar que los barrios económicamente menos favorecidos poseen mayor presencia de adherentes a las religiones afroumbandistas y religiones cristianas no católicas. También se observa que en algunos barrios con índices socioeconómicos favorables como Carrasco, Punta Gorda, Carrasco Norte, Parque Rodó y Centro, se evidencia un alto porcentaje de católicos.

Finalizamos de esta manera el capítulo de análisis cuantitativo de la religiosidad y otras variables socioeconómicas de relevancia en Uruguay, y comenzaremos a continuación el análisis del sentir religioso en América Latina. Los hallazgos obtenidos en este capítulo serán retomados en el capítulo final destinado a las conclusiones.

## **5.2. El sentir religioso en América Latina**

En este apartado se analizará el sentir religioso de América Latina en función del análisis de datos secundarios procedentes de la Universidad de Vanderbilt. El proyecto LAPOP (Latin American Public Opinión Project) es una iniciativa de dicha Universidad y se encuentra bajo la dirección del Prof. Mitchell A. Seligson. Sus inicios estuvieron vinculados al estudio de los valores de la democracia en un sólo país (Costa Rica). Actualmente LAPOP realiza más de 70 encuestas nacionales para analizar la opinión de

los ciudadanos en temas tales como apoyo gubernamental, tolerancia política, participación ciudadana, gobiernos locales, corrupción, religión, entre otros temas.

La información estadística se encuentra disponible para los siguientes países de América: Bolivia, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana y Venezuela.

Asimismo, LAPOP posee un indicador denominado "Barómetro de las Américas" que combina información estadística de los siguientes países: México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú, Paraguay, Chile, Uruguay, Brasil, Venezuela, República Dominicana, Haití, Jamaica, Guyana, Canadá y Estados Unidos.

En primer lugar analizaremos la filiación religiosa en América que nos arroja el Barómetro de las Américas (Cuadro N° 23).

Cuadro N° 23 – Definición religiosa en América, Año 2008

¿Cuál es su religión?	Porcentaje
Católica	68,4
Protestante tradicional o protestante no evangélico (Adventista, Bautista, etc.)	7,5
Otra no cristiana (Judíos, Musulmanes, Budistas, Hinduistas, etc.)	0,6
Ninguna	9,1
Evangélico y pentecostal (Pentecostal, Carismático no católico)	11,1
Mormón, Testigo de Jehová, Espiritualista y Adventista del Séptimo día	1,9
Religiones tradicionales o nativas (Candomblé, Voodoo, Rastafarian, etc.)	1,4
Total	100

Fuente: Barómetro de las Américas, Latin American Public Opinion Project (Lapop), Universidad de Vanderbilt, 2008 ([www.LapopSurveys.org](http://www.LapopSurveys.org)).

En dicho cuadro se observa que el 68,4% de la población se define como católica en América, porcentaje ampliamente superior al presente en Uruguay, que según se analizó en el pasado capítulo, se encontraba en 45,1% (datos del INE - 2007).

Por otra parte, encontramos que el 7,5% de los americanos se define como protestante tradicional o protestante no evangélico, incluyendo bajo esta denominación a los Adventistas, Bautistas, etc. Los adherentes a otras religiones no cristianas (Judíos, Musulmanes, Budistas, Hinduistas) constituyen el 0,6% de la población americana.

Los evangélicos y pentecostales (Pentecostal y carismático no católico) constituyen el 11,1% de la población americana, lo que, sumado a los protestantes tradicionales, alcanzan el 18,6% de la población americana. Esta información nos confirma la fuerte presencia de los protestantismos en América. Por otra parte, el 1,9% de los americanos se define como Mormón, Testigo de Jehová, Espiritualista y Adventista del Séptimo día, y el 1,4 % se identifica con las Religiones tradicionales o nativas (Candomblé, Voodoo, Rastafarian, etc.).

Finalmente, el 9,1% de los americanos manifiesta no identificarse con ninguna religión. De esta manera se constata que en Uruguay contamos con un porcentaje más alto de personas que no poseen ninguna creencia, ya que el 15,1% de la población se define como atea o agnóstica (según datos del INE).

#### **Cuadro N° 24 – Definición religiosa en cada uno de los países de América, año 2008**

Fuente: Elaboración propia en base a Latin American Public Opinión Project (Lapop), Universidad de

País	Religión								Total (Frec. relativas)	Total (Frec. Abs.)
	Católica	Protestante tradicional o protestante no evangélico (Adventista, Bautista, etc.)	Otra no cristiana (Judíos, Musulmanes, Budistas, Hinduistas, etc.)	Ninguna (ateos o agnósticos)	Evangélico y pentecostal (Pentecostal, Carismático no católico)	Mormón, Testigo de Jehová, Espiritualista y Adventista del Séptimo día	Religiones tradicionales o nativas (Candomblé, Voodoo, Rastafarian, etc.)			
Argentina	<b>77,1</b>	0,9	1,9	15,9	3,4	0,6	0,2	100	1464	
Bélice	46,6	17,9	0,2	7,3	7,2	2,7	18,2	100	1521	
Bolivia	<b>81,8</b>	2,6	0,4	3,3	10,3	1,7	0,1	100	2970	
Brasil	69,5	8,0	0,4	6,4	11,5	1,2	3,0	100	1484	
Chile	68,3	2,2	0,3	13,3	13,6	2,1	0,2	100	1516	
Colombia	<b>82,7</b>	3,1	0,4	6,6	6,6	0,5	s/d	100	1495	
Costa Rica	69,0	13,7	1,1	8,2	7,1	0,9	0,1	100	1493	
Ecuador	<b>83,8</b>	0,9	0,2	5,8	7,4	1,9	s/d	100	2988	
El salvador	53,8	9,6	0,3	12,4	22,2	1,6	0,1	100	1548	
Guatemala	56,5	9,3	0,3	10,5	22,0	1,2	0,2	100	1532	
Guyana	10,4	31,5	7,9	9,3	8,9	22,6	9,3	100	1488	
Honduras	68,5	7,2	1,3	10,2	12,3	0,4	s/d	100	1505	
México	<b>84,2</b>	1,2	0,3	8,2	4,4	1,6	0,1	100	1560	
Panamá	79,3	6,4	1,1	3,6	8,5	1,0	0,1	100	1523	
Paraguay	<b>88,7</b>	2,4	0,1	1,8	5,9	1,2	s/d	100	1163	
Perú	80,0	3,1	0,3	4,9	9,4	2,2	0,1	100	1497	
República Dominicana	67,6	8,1	0,3	10,2	12,2	1,6	0,1	100	1498	
<b>Uruguay</b>	<b>52,8</b>	<b>1,1</b>	<b>1,0</b>	<b>34,6</b>	<b>6,9</b>	<b>2,0</b>	<b>1,6</b>	<b>100</b>	1489	
Venezuela	82,5	1,1	0,6	9,3	4,7	1,5	0,3	100	1487	

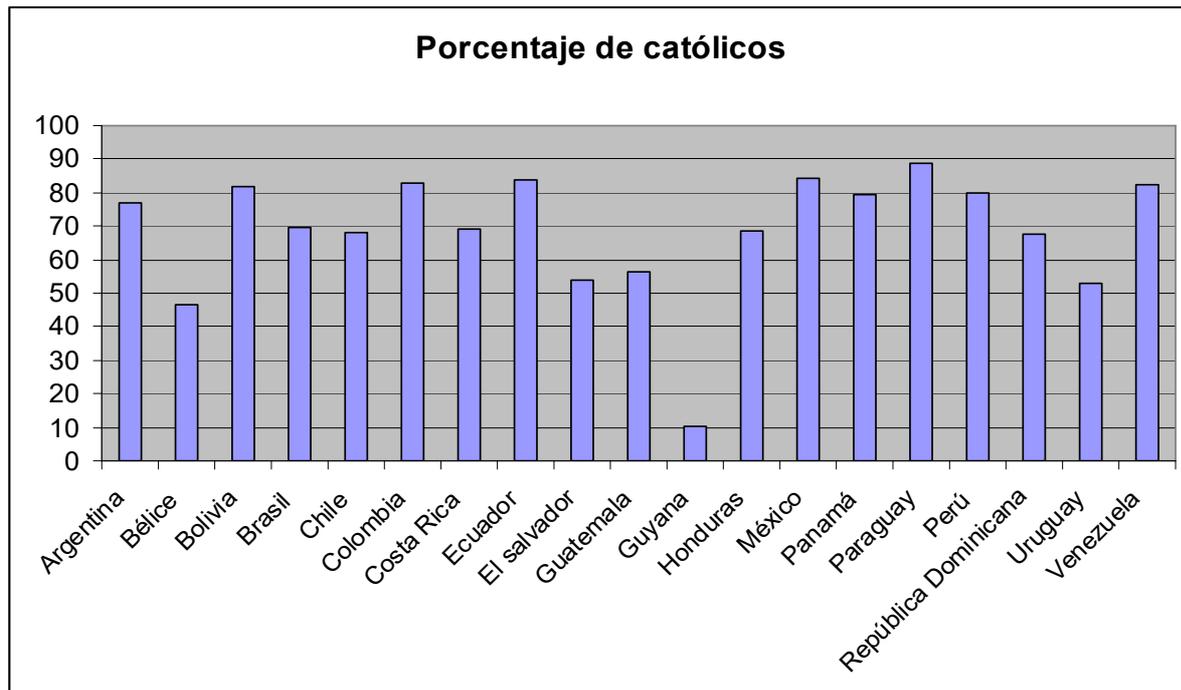
Vanderbilt, 2008 (www.LapopSurveys.org).

En el cuadro N° 24 puede observarse la definición religiosa en cada uno de los países de América que son estudiados en el proyecto LAPOP.

En dicho cuadro se observa que Uruguay presenta uno de los más bajos porcentajes de católicos si se compara con otros países de la región. El más bajo porcentaje de católicos se encuentra en Guyana (10,4%), luego le sigue Belice (46,6) y en tercer lugar Uruguay (52,8%). Veremos como contrastan estos números con otros países en donde la adhesión a la religión católica es mayoritaria dentro de la población. Por ejemplo en Paraguay, el 88,7% de la población se define como católica, luego le sigue México (84,2%), Ecuador (83,8%) y Colombia (82,7%).

En el gráfico N° 1 se ilustra el porcentaje de católicos en los distintos países de América, quedando en evidencia que nuestro país se caracteriza en la región por una débil presencia del catolicismo, que como vimos en el capítulo N° 3 de esta tesis, se debe a sus raíces históricas.

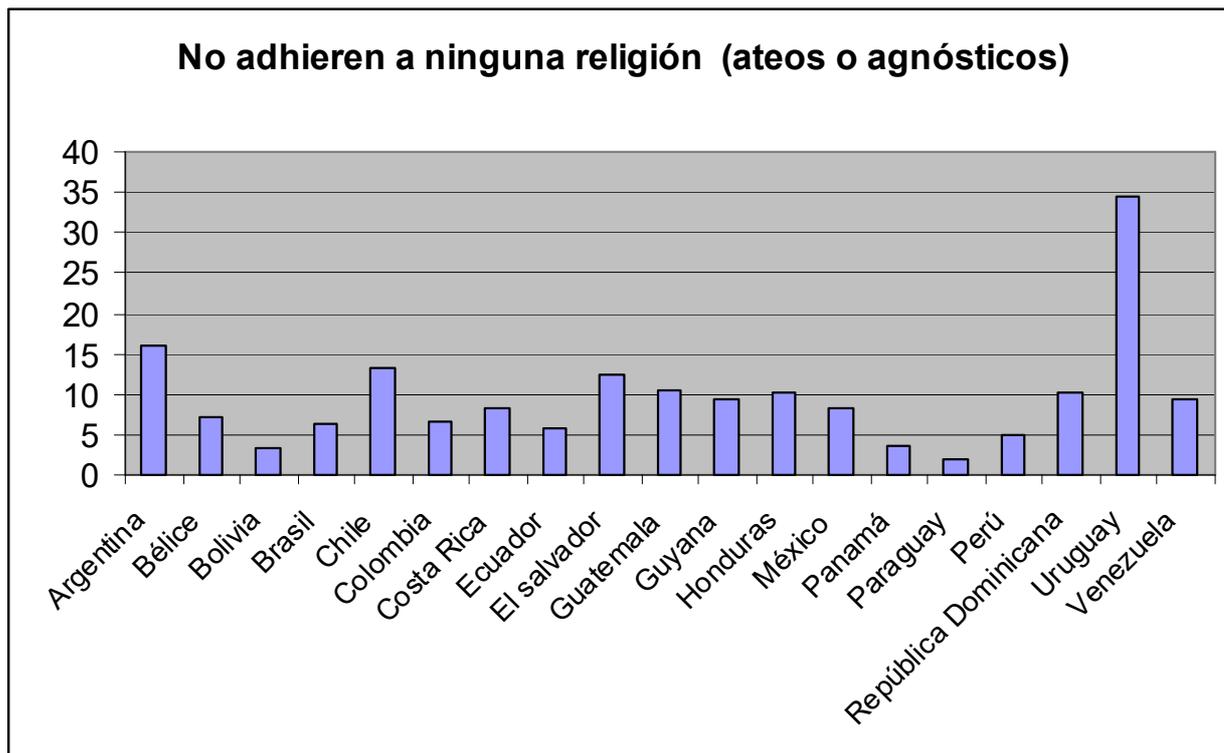
**Gráfico N° 1. Porcentaje de católicos en los distintos países de América.**



Fuente: Elaboración propia en base a Latin American Public Opinión Project (Lapop), Universidad de Vanderbilt, 2008 ([www.LapopSurveys.org](http://www.LapopSurveys.org)).

Otro rasgo que caracteriza la religiosidad de los uruguayos en la región es el alto porcentaje de personas que no adhieren a ninguna religión, encontrándose dentro de esta categoría a los ateos y agnósticos. Nuestro país lleva en este sentido la delantera de "laicos", alcanzando un 34,6% de la población. El segundo lugar lo ocupa Argentina, con un 15,9% de población atea o agnóstica, y luego Chile, con el 15,9% de su población.

**Gráfico N° 2. Porcentaje de personas que no adhieren a ninguna religión en los distintos países de América.**



Fuente: Elaboración propia en base a Latin American Public Opinión Project (Lapop), Universidad de Vanderbilt, 2008 ([www.LapopSurveys.org](http://www.LapopSurveys.org)).

El Cuadro N° 24 también revela que el porcentaje de personas que adhieren a religiones evangélicas y pentecostales en nuestro país asciende a 6,9% de la población. Dicho porcentaje no es demasiado alto si se lo compara con países centroamericanos como El Salvador (22,2% de evangélicos y pentecostales) o Guatemala (22,0%), pero sí lo es en comparación con nuestro vecino país, Argentina, o México, donde las adhesiones evangélicas y pentecostales alcanzan el 3,4% y 4,4% respectivamente. Para concluir, vale resaltar que 1,6% de la población uruguaya manifiesta adherirse a religiones nativas, como la religiosidad afro. Vale mencionar que las adhesiones a religiones nativas en otros países de la región son casi inexistentes o despreciables, exceptuando los casos de Bélice, Guyana y Brasil.

Finalizamos de esta manera el capítulo N° 5 de análisis cuantitativo del sentir religioso en Uruguay y la región, para dar comienzo al análisis cualitativo de los discursos sobre la pobreza que emanan de las religiones católica, neopentecostal y afroumbanda en nuestro país.

## CAPÍTULO N° 6 - LOS DISCURSOS RELIGIOSOS SOBRE LA POBREZA

---

En este apartado nos proponemos analizar el binomio religión – pobreza a través de un abordaje cualitativo. Nos centraremos como hemos indicado en el capítulo metodológico en tres religiones: una tradicional en Uruguay (la Iglesia Católica) y dos “nuevos movimientos religiosos” (Iglesias Neopentecostales y Religiones Afrouruguayas).

Analizaremos cómo tematizan la pobreza las distintas religiones a través del discurso de sus fieles y autoridades religiosas. El objetivo que nos moviliza es comparar las representaciones sociales sobre la pobreza y la justicia social entre las tres religiones de nuestro interés, como también la posible diversidad de discursos al interior de cada una de las religiones.

### 6.1. La Iglesia Católica y la “opción por los pobres”

En este apartado analizaremos la voz de la Iglesia Católica sobre la problemática de la pobreza en base a algunos testimonios de personas entrevistadas relevantes en el tema. Vale resaltar que se trata de una elaboración propia donde se pretende realizar un análisis hermenéutico para identificar algunas tendencias discursivas dentro de la Iglesia Católica. Admitimos, sin embargo, que caracterizar las distintas opiniones existentes dentro de un espacio tan diverso como la Iglesia Católica ameritaría un análisis más extenso que el realizado en esta investigación.

#### 6.1.1. Percepciones sobre la pobreza en Uruguay

En primer lugar, analizaremos la opinión de las autoridades religiosas entrevistadas sobre la pobreza en Uruguay. Al respecto, el Vicario Episcopal para la Solidaridad, Sacerdote Javier Galdona, manifestó que la pobreza y la desigualdad en América Latina y en Uruguay han llegado a niveles que avergüenzan no sólo a los que la padecen, sino a toda la población. La vergüenza es aún mayor ya que no hemos sabido construir sociedades más justas en un continente de raíces cristianas. *“En primer lugar, la pobreza en nuestro país y en la región es indignante, más en un*

*continente que tiene raíces netamente cristianas. Es decir que, como explicitación de fe, el cristianismo haya calado tan hondo en esta región del mundo, y al mismo tiempo, no haya generado formas sociales realmente acordes al evangelio, sino que ha generado formas sociales totalmente contrarias al evangelio. Somos el continente con mayor desigualdad estructural entre ricos y pobres. Eso es indignante, no hacia los demás, sino hacia nosotros mismos. Es decir, ¿Cómo hemos permitido que esto se haya generado?"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Asimismo, la preocupación radica en que si bien ha existido una disminución de la pobreza en nuestro país producto de las políticas de reducción de la pobreza aplicadas desde 2005, la pobreza persiste y es el núcleo más difícil de atacar. *"En segundo lugar, por más de que ha habido, efectivamente así es, una disminución grande de la pobreza en el Uruguay, sigue existiendo mucha pobreza, y sobre todo, nos vamos acercando cada vez más a los reductos de pobreza más difíciles de eliminar. Porque son las pobrezas que no tienen que ver esencialmente con un tema de ingreso económico, sino de estructuras de integración social. Y eso ya no es solamente transformable mediante acciones de generar más empleo, generar mayores recursos económicos, sino que implican acciones infinitamente más complejas y difíciles, porque implica el tema de la integración a una estructura social"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Todos los entrevistados coinciden en señalar que otro problema de difícil solución asociado a la pobreza es la exclusión social, la falta de integración al tejido social y la ruptura de códigos de relacionamiento social, lo que es aún más difícil de transformar. De este modo, la solución a la pobreza no radica en la implementación de políticas focalizadas, sino en la transformación global de la sociedad entera, en la construcción de una sociedad estructurada de otra manera. *"La propia dinámica hace que a pesar de políticas sociales para disminuir la brecha entre los ricos y pobres en el Uruguay, cada vez es mayor la brecha. Siguiendo una tendencia que es mundial, cada vez los quintiles más altos en poder económico mantienen mayor diferencia con los quintiles de menor poder económico en la sociedad. Con todo lo de integración social que eso implica a todo nivel"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Una fiel católica entrevistada entiende que la pobreza en Uruguay *"es un mal endémico, es tremendo, incluso está agravado ahora por el problema de la pasta base, que es una lacra social. Creo que los gobiernos tratan de hacer cosas buenas y cosas a favor. Este gobierno creo que en especial está haciendo muchas políticas sociales"* (Fiel católica, Entrevista N° 8). No obstante, entiende que la pasta base está empeorando el problema de la pobreza y que aún no se le han buscado soluciones.

Sobre las políticas sociales implementadas en los últimos años, el Sacerdote Uberfil Monzón, actual asesor del Instituto Nacional de Alimentación (INDA) opina haber estado en desacuerdo con el Plan de Emergencia: *"Yo estuve en desacuerdo con dar dinero a los pobres, porque para utilizar el dinero hace falta una cultura, hay que saber gastar el dinero, no es para sacarme los gustos, sino para algo que haga el bien, y a la vez debo tener la constancia de generar un ahorro"*. Asimismo afirma que *"no hay mayor pobreza que la de aquel que pierde la dignidad de ser persona. El pobre en general pierde la dignidad de ser persona. Escuchamos decir: "hago esto para los pobres, reparto esto para los pobres". ¡No señor, eso está mal!. Nosotros decimos: esto se termina. Hicimos un convenio con Intendencias coloradas, blancas y frenteamplistas, al final lo entendieron, que había que desterrar el sentido de dar de comer a los pobres. Yo te doy para que des. Si no hay un proceso educativo eso cae en saco vacío y es como alimentar al ganado, es alimentar el estómago"*. Y agrega: *"cuando uno da de comer lo debe dar con mucho cariño y respeto, porque si no uno está alimentando a los próximos terroristas, porque se van a cobrar la vergüenza que tuvieron que pasar porque alguien les diera de comer"* (Sacerdote Uberfil Monzón, Entrevista N° 9).

Otro Sacerdote entrevistado manifiesta que es difícil identificar a las personas que están sufriendo pobreza. *"Bueno, las historias son mezcladas, ¿no? No se sabe nunca quienes son los pobres y quienes son los ricos, porque unos disimulan de una manera y otros de otra"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6). Manifiesta que muchas veces los llamados "pobres" tienen beneficios que los "ricos" no tienen. Por ejemplo, tienen gratis la luz y el agua, alimentación en la escuela, etc. *"Yo vengo de Argentina, y estaba al lado de una Villa. ¿Los de la Villa eran los pobres? No! Los de la Villa tienen agua gratis, luz gratis, tenían chapas gratis para poner en la casa, tenían 2 o 3 trabajos, que trabajaban toda la familia, y no gastaban nada, y todavía mendigaban y pedían. En la escuela le daban de comer a los niños, en la tarde nosotros en la*

*Parroquia les dábamos la merienda, y por tanto, todo gratis. Y sin embargo, las viejitas, o pobres o gente de las casas normales, éstos eran realmente pobres. Me decían: padre, no tengo nada para comer hoy, no me llegó la pensión, no me dieron la jubilación, o sea, ese tipo de cosas son las peligrosas, porque a unos les llaman pobres"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

Para dicho Sacerdote se ha generado un vicio de pobreza, en donde hay personas que usufructúan el título de pobre para obtener bienes o dinero a cambio. *"Había una persona que tenía de oficio ser inundado. Siempre estaba inundado, y así siempre había que darle ropa, había que darle un colchón, pedía a la gente ropa y colchones, y a la esquina los vendía. Son los vicios de la pobreza"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6). Es por eso que el Sacerdote entrevistado considera que muchas veces se plantean situaciones confusas: *"Todas las mujeres que vienen con un niño en brazos dan pena, ¿no? ¿Pobrecitas? Pero ese niño es comprado, ese niño es alquilado, ese niño es usado, etc., hay muchas cosas feas en la sociedad (...) Ahora: distinguir una cosa de la otra es una delicadeza. Porque el pobre vergonzante tiene miedo de decir que es pobre, porque queda mal"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6). Asimismo vuelve a afirmar que el denominado "vicio de pobreza" crea situaciones injustas para los que trabajan y pagan sus impuestos. El sacerdote Uberfil Monzón concuerda con esta idea cuando señala que *"hay quienes hacen de la pobreza su modus vivendi. Es una industria"* (Sacerdote Uberfil Monzón, Entrevista N° 9).

Por otra parte, se entiende que los rostros de la pobreza pueden ser diversos. *"Unas veces en unos barrios es expresamente lugares de villa, en otros lugares son ancianos, hoy encontramos un grupo de ancianos que están solos, y son pobres; familias que han quedado sin trabajo, y son pobres; y después aquellos que por enfermedad o por otras causas quedan en esa situación"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

A juicio de dicho Sacerdote entrevistado, las causas de la pobreza hay que buscarlas en la descomposición de la familia y en la falta de educación de la población. *"Las causas primeras, primarias, son el deterioro familiar. La familia, una vez que se descompone, crea trozos, por decirlo de alguna manera. Después la falta de educación, cuando una persona, no ha desarrollado toda su inteligencia y potenciales, después es*

*una persona dependiente, en forma absoluta. Comen si alguien les da algo, porque es incapaz de buscar trabajo*" (Sacerdote católico, Entrevista N° 6). La consecuencia más grave de la pobreza es a juicio de los entrevistados la pobreza cultural. Dicho fenómeno lo asocian con la pérdida de la importancia del trabajo, ya que muchas personas, en vez de superarse mediante el trabajo, esperan todo de las políticas del Estado. *"Normalmente el test que se le hace a uno que viene a pedir, pedigüeños que tenemos como sistema, es decirle: ¿me puedes barrer la vereda? Y te responden: no, yo soy pobre. O sea: se crea un estado cultural sumamente peligroso. Y sobre todo si después, si en las políticas sociales, se apaña a toda esta gente con un principio de votos, esto se está dando en América Latina y en muchos más lugares"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

La falta de motivación hacia el trabajo, sumado a la falta de capacitación de las personas, es para dicho Sacerdote, el problema cultural más grave. *"O sea, es el problema cultural que es mucho más grave de lo que uno cree. Porque se creó una pobreza de las limitaciones: no sé hacer nada. Es decir, son conflictos sociales, pero son de una persona, hay que buscarle a esa persona darle su dignidad"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6). El Sacerdote aboga por intensificar la capacitación técnica de las personas para que tengan un oficio que ofrecer. Para él la salida de la pobreza pasa por tener conocimientos y voluntad trabajar. *"En Uruguay hubo un tiempo en que hubo una Universidad del Trabajo, ¿no? No todos tenemos que ser universitarios, entonces ese lugar hacía que fuesen técnicos: carpinteros, herreros, y diferentes oficios, que son los que les hacen decir luego: yo no soy pobre, denme una herramienta y hago cualquier cosa"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6). El sacerdote Uberfil Monzón reafirma esta idea cuando manifiesta que: *"la única forma de atacar la pobreza es mediante el trabajo"* (Sacerdote Uberfil Monzón, Entrevista N° 9).

Una fiel católica concuerda con la idea de que la pobreza debe atacarse con mayor educación desde el aporte de varios actores sociales: *"Desde varios puntos se podría atacar el problema. Obviamente desde el gobierno y creo que todas las instituciones religiosas tienen gran tarea para hacerlo. Y la educación también, sea la primaria, la secundaria, e incluso desde los medios de comunicación también, se puede educar a la población"* (Fiel católica, Entrevista N° 8).

En opinión de un Sacerdote Católico, la responsabilidad de luchar contra la pobreza es de toda la sociedad, destacando que las religiones realizan infinidad de acciones por esta causa. Al respecto, afirma enfáticamente que el Estado no podría satisfacer todas las demandas de los más necesitados por sí solo. Lo primordial es que la sociedad trabaje en conjunto para elevar el nivel cultural que, a su juicio, es el problema de fondo de la pobreza. *“La pobreza es un problema de la sociedad, total. O sea, el Estado puede hacer unas leyes buenas, que defiendan los valores, la dignidad, etc., pero si no trabaja y ayuda a la enseñanza, la medicina, la cultura, las diferentes acciones públicas, es muy difícil. Si todas las religiones dejaran lo que están haciendo, se fundiría el Estado. Porque hay un montón de comedores que los atendemos nosotros a pulmón. Pero bueno, el Estado tiene un trabajo que hacer, y la sociedad tiene otro trabajo que hacer, y todos en conjunto tenemos obligación de elevar el nivel cultural”* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

### **6.1.2. El abordaje teológico de la pobreza**

La Iglesia Católica tiene diferentes abordajes de la pobreza. Plantearemos esencialmente el abordaje teológico que se plasma en las manifestaciones de los entrevistados. El abordaje teológico es la comprensión de fondo que la Iglesia tiene sobre esa realidad, desde la perspectiva de la revelación (lo que Dios revela).

El Sacerdote Galdona, Vicario de la Solidaridad, explica que a nivel teológico la pobreza no ha sido deseada por Dios, sino que es consecuencia del pecado de los hombres. *“En primer lugar la pobreza aparece nítidamente en la teología como consecuencia del pecado. La pobreza no es algo natural, no es algo querido por Dios, no es algo que haya sido creado para que así existiese, sino que eso es consecuencia de los actos humanos, y consecuencias directas de los actos humanos no buenos, no acordes a la voluntad de Dios, no humanizantes”* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Asimismo explica que la pobreza existe porque existe la propiedad privada. En contraposición, los católicos entienden que Dios dispuso los bienes en la tierra para que todos los seres humanos pudieran desarrollar una vida digna, en este sentido los bienes son universales. *“La pobreza en cuanto realidad social esencialmente tiene que ver con la forma de propiedad, y por eso es que teológicamente permanentemente estamos*

*hablando de la hipoteca social sobre la propiedad privada, el destino originario, universal de todos los bienes. Porque, más allá de la legitimidad de la propiedad privada en algunos aspectos, bueno, allí se podrían desarrollar varios temas, lo que no hay duda es que la creación fue dada por Dios a la humanidad para que todos los seres humanos tuviesen una vida plenamente digna"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7). Desde la perspectiva de los católicos, la pobreza contradice el proyecto de Dios y se visualiza como una "ofensa" hacia Él, por lo que la lucha contra la pobreza es un deber cristiano ineludible. En este sentido la pobreza es leída desde la sociedad hacia las personas que la sufren como un elemento indignificante. No es que ser pobre sea indigno, pero sí el hecho de generar pobreza, es un hecho indignificante para la sociedad como tal.

A partir de esa verdad principal que predicán los católicos sobre la pobreza, se desprenden varias afirmaciones. En este sentido, manifiestan que la pobreza como fenómeno social no es leída como algo secundario o accesorio, sino como algo central en las relaciones entre los hombres y con Dios. *"Dios vincula absolutamente la relación con él, a la relación que tengamos entre los seres humanos. Eso desde el antiguo testamento, en el antiguo Israel, mucho más leído desde la fe cristiana, y eso significa que no es posible tener una relación buena con Dios si nuestra relación con nuestros hermanos no es de Amor, es decir, de solidaridad efectiva en las relaciones interpersonales, grupales y sociales, a todos los niveles, incluido el social, económico, cultural, etc."* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Otro Sacerdote coincide en que los católicos deben procurar ayudar a las personas que padecen la pobreza: *"La base religiosa es amar al prójimo, desde el principio, y que todas las personas son dignas, son hijos de Dios. Entonces esto crea, en la conciencia cristiana, cuando uno se deja llevar por la fe, una búsqueda de ayudar a aquellos hermanos que están más pobres, más necesitados"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

Al respecto, el Sacerdote Galdona explica que el Nuevo Testamento Dios manifiesta que "la fe debe traducirse en obras", por lo cual, es un deber de los católicos ayudar a los pobres. *"En la carta de Santiago, Santiago dice "tú me dices que tienes fe,*

*pero esa fe no se traduce en obras". Ahí se está refiriendo directamente al tema de darle de comer al hambriento, etc., y dice "¿dónde está tu fe que no se traduce en obras?", si la fe no se traduce en obras está muerta"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7). Asimismo en el Evangelio hay tres perspectivas para analizar. En primer lugar, vale mencionar que para los Católicos Jesús ha elegido identificarse con los pobres al nacer en una familia pobre y de la manera más precaria: en un establo de animales. *"Dios se encarna en una persona pobre. Dios se hace hombre del vientre de María, no lo hace como hijo del emperador de Roma, ni dentro de una familia pudiente de Israel, sino que se encarna en una familia muy humilde, y el nacimiento de Jesús (justamente la Navidad) se da en una situación de las más precarias, nace en una cueva de animales, como los más pobres de los pobres. Y eso, teológicamente, es leído como una opción explícita de Dios, es un dato de revelación, no es una casualidad, no es un hecho anecdótico. Es central en la revelación. Es el camino que Dios elige: la identificación con los pobres"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

La segunda perspectiva tiene que ver con que Dios siempre ha marcado una predilección por las personas que sufren, entre ellas los pobres económicamente y los excluidos sociales de todo tipo, incluido también los enfermos. Esa predilección comienza en las Bienaventuranzas, en Mateo podemos encontrar un pasaje que dice: *"Bienaventurados los que tienen espíritu de pobre, porque a ellos pertenece el reino de los cielos"*, y en paralelo el Evangelio de Lucas que dice: *"Bienaventurados Uds. los pobres"; "ay de Uds. los ricos"; "Bienaventurados Uds. los que lloran", "ay de Uds. los que ríen", "Bienaventurados Uds. los que tienen hambre"; "ay de Uds. los satisfechos"*, marcando así esa predilección de Dios por los pobres desde el punto de vista económico (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica Entrevista N° 7).

Continuando con el tema, los católicos entienden que el sufrimiento humano tiene una cara que tiene que ver con el dolor físico por enfermedades, pero esencialmente algunas enfermedades o problemas también tienen que ver con la exclusión, la marginación y la pobreza que la sociedad impone.

La tercera perspectiva indica que, como antes lo habíamos mencionado, la relación con Dios pasa necesariamente también por el modo en que tratamos al prójimo. Para ser un buen discípulo de Jesús, un cristiano de verdad, hay que atender al prójimo sufriente, entre ellos los pobres. *"Y eso se por sintetizarlo en un solo texto, en Mateo 25, versículo 31, que se conoce como Parábola del juicio final. Y la Parábola nunca es un texto literal, la Parábola lo que busca es transmitir un sentido de fondo. Y ahí es donde Jesús dice: "Uds. me vieron con hambre y me dieron de comer, me vieron con sed y me dieron de beber, pasen a la casa de mi padre" (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).*

En esta misma perspectiva, otro Sacerdote coincide en que un buen cristiano siempre debe estar prestando asistencia al pobre. Al ser consultado por el mensaje que la Iglesia Católica imparte a sus fieles acerca de la pobreza, contestó: *"Les dice las palabras de Jesús, los pobres los tendréis siempre, por tanto siempre tendremos que estar dependiendo, o prestando atención a dónde están los pobres. Y lo pobres reales, no los pobres ficticios. Pobre puede ser cualquier persona, en estos momentos, cualquier persona, pero no tiene título de pobre" (Sacerdote, Entrevista N° 7)*

Por otra parte, el Sacerdote Galdona explica que otro segundo elemento es el tema de la pobreza de espíritu, lo cual, históricamente, ha generado confusiones dentro y fuera de la Iglesia. A su juicio, con mucha facilidad se espiritualiza el tema de la pobreza. Lo cierto es que la pobreza como realidad espiritual es positiva: *"¿Qué significa la pobreza en realidad espiritual? Significa que uno se reconoce, totalmente dependiente, de algo que es infinitamente más superior que uno. Uno se reconoce como impotente en el bueno sentido, en el sentido de dependiente, y lo valora, lo vive como algo para Dios. Pero eso solamente hace referencia a un nivel ontológico y axiológico, solamente eso vale en la referencia a Dios, no entre los hombres. Reconocerse que uno depende de Dios, totalmente, absolutamente. Y vivirlo como algo valioso, como una gracia de Dios, no como una desgracia. Eso es pobreza de espíritu" (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).*

El Sacerdote Galdona agrega por otra parte que la pobreza de espíritu significa también la sobriedad en el uso de los bienes, como la solidaridad con los sufrientes. *"Hay una perspectiva de la pobreza de espíritu que es la sobriedad en el uso de los*

*bienes y la solidaridad con los pobres. Tanto la sobriedad como la solidaridad con los pobres suele implicar la no riqueza"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

### **6.1.3. La opción preferencial por los pobres**

La "opción por los pobres" es una frase totalmente asumida por la Iglesia Católica a nivel universal. Explicitada de esa manera, se desarrolló en América Latina, a partir del Post Concilio Vaticano II, es decir a mediados de la década de 1960, pero actualmente ha sido asumida por la Iglesia a nivel universal. Según el Sacerdote Galdona, la "opción por los pobres" significa dos cosas simultáneamente. *"Por un lado, a nivel de acción de la Iglesia, como acción evangelizadora, se dice que la acción por los pobres, no es exclusiva ni excluyente, es preferencial"*. Y aclara: *"Desde el punto de vista de la evangelización es preferencial por los pobres, para que los pobres puedan ver a la Iglesia como su casa, sentirse en su casa"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Asimismo explica que la Iglesia tiene las puertas abiertas no sólo a los pobres, sino a los ricos también, ya que a todos invita a la conversión. *"La Iglesia debe ser una Iglesia vivida por los pobres como propia. Pero que no excluye a los demás, a todos invita a la conversión, pobres y ricos. Lo que pasa que cada uno debe hacer la conversión desde donde está. Porque ser pobre económico, muchas veces va acompañado de un ansia de ser rico. Y en realidad, la lógica, sigue siendo la misma. Lo único que está en el lado en que no quiere estar, pero no quiere romper con ese vínculo de sumisión que genera en la sociedad"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

En segundo lugar, la "opción por los pobres" refiere a que cuando se presentan conflictos en la sociedad, la Iglesia Católica y sus fieles siempre deben posicionarse del lado de los pobres y/o sufrientes de todo tipo. *"En todo conflicto social, la opción de la Iglesia y de los cristianos debe ser a favor de los débiles"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7). Explica que lo que busca la Iglesia es lograr la dignificación y humanización de toda la sociedad, y eso se logra mediante la defensa de los más excluidos. *"Porque lo que hay que hacer es colaborar a que toda la sociedad se dignifique, y eso no es posible – un*

*proceso de humanización de toda la humanidad- si no es mediante la defensa, promoción de aquellos que son excluidos por esa misma sociedad"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Finalmente y sobre este punto, el Sacerdote Uberfil Monzón manifiesta identificarse con la "teología de la liberación". *"La teología de la liberación hace que uno sea crítico ante los acontecimientos concretos y tomar posición. No hace teología de la teoría, es la teología de la acción. Si hay algo que es injusto, tengo que comprometerme, tomar partido"*. Y agrega un juicio crítico: *"La Iglesia Católica está en una situación de división (...) está más por la Iglesia que por el Evangelio"* (Sacerdote Uberfil Monzón, Entrevista N° 9).

#### **6.1.4. La pobreza y la riqueza**

Un núcleo de reflexión que surge de las entrevistas a los católicos es la pobreza y su opuesto: la riqueza. En opinión del Sacerdote Galdona, la posición de la Iglesia Católica frente a la lucha contra la pobreza no es procurar que las personas acumulen riquezas, sino lograr la igualdad entre las personas. *"El primer elemento que quisiera agregar es respecto a la pobreza - riqueza. Porque el concepto pobre, es el extremo de una condición: pobre o rico. Lo contrario a pobre no es rico, lo contrario a pobre o a rico es igualdad"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Por otra parte, explicó que la posesión de bienes no es un elemento negativo de por sí para la Iglesia. Sin embargo, se torna negativa la posesión de bienes cuando se convierte en riqueza que se logra a cambio de que exista pobreza en el mundo. *"El tener bienes, y el gozar de los bienes, no es visto por la Iglesia como algo malo, sino como algo bueno. Se convierte en malo cuando se convierte en riqueza, es decir, cuando eso se hace a costa de que haya pobres, o prescindiendo de la realidad de que haya pobres"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7). El disponer de bienes, realizar festejos y gozar de la vida es valorado positivamente por la Iglesia. No obstante, la premisa es gozar de los bienes pero sin olvidar a aquellas personas que sufren y que no disponen de los mismos. *"El gozar de la vida es bueno. Ahora, si comer y beber se hace con los pobres en la puerta que no tienen qué comer, entonces el problema no es el gozar de la vida, sino la*

*indiferencia frente a Jesús. Ese es el problema"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

El mensaje de la Iglesia se encuentra lejos de promover la pobreza de todas las personas, muy por el contrario, está a favor de la disponibilidad de bienes y de los avances alcanzados para producirlos. *"Por eso es que no hay oposición, porque el tema no es "seamos todos pobres". No, no, no. Todo lo que es progreso técnico, o lo que es avance en la disponibilidad de bienes, o lo que sea, es bueno"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

No obstante ello, indica que la posesión de bienes debe tener un límite y por eso se opone al consumismo de las personas, lo cual considera un elemento negativo. *"Hay un matiz: bueno, el consumismo -pero esa es otra realidad- es malo, porque se convierte en un elemento de consumo, no de goce de la vida a través de tener que hacer trabajos menos esforzados para disponer de más bienes o más confort. Mejor salud, más confort, etc., mejor alimento y más cantidad para todos, es bueno. Esa es la perspectiva. El problema es si eso se hace a costa de la indiferencia, o de haber generado pobres. Eso es un punto importante. La lucha contra la pobreza no implica de por sí la negación de los bienes"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Otro sacerdote opina de forma similar, afirmando que el consumismo que reina en nuestras sociedades nos crea una pobreza de fondo, ya que siempre estamos aspirando a obtener más bienes de lo que podemos adquirir. *"Ahora nuestro mundo es: comprar y comprar. Ahora: cuando hay un desequilibrio entre lo que tienes y lo que podrías tener, ahí se te crea una pobreza, aunque seas un millonario. Porque creas en ti una estructura: pobre de mí que no tengo un auto de último modelo, o la ropa de último modelo"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

En el mismo sentido explica que es mejor no añorar más bienes de lo que es posible adquirir, porque de lo contrario se crea una pobreza que afecta a todas las clases sociales, incluso a las personas ricas. *"Una frase de San Agustín dice: "Más vale necesitar poco que tener mucho". Claro, pues si yo no necesito nada, estoy bien contento. Pero si necesito, aunque sea muy rico, no tengo con qué. Creo una diferencia entre la necesidad y el tener. Hay gente millonaria que tiene mucho pero tiene muchas*

*deudas, y tiene muchos dolores de cabeza. ¿En dónde está la pobreza? En no necesitar. Ahí está"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

Finalmente, resume que es difícil escapar a las condiciones imperantes en el sistema, ya que toda la sociedad está permeada por el consumismo, y aquellos que no siguen la tendencia se sienten juzgados. Asimismo, los medios de comunicación muestran grandes ostentaciones que son adquiridas inconscientemente como un mérito a alcanzar por quienes viven en situación de pobreza, generando grandes desequilibrios en la sociedad. *"Si tú te vistes siempre con la misma ropa te van a decir que sos una bichicome. Pero son desequilibrantes, porque producen tensiones. ¿Qué hace un niño pobre viendo una película de ostentación? Se vuelve loco. ¿Por qué yo aquí y los demás allí? Aquello tampoco es verdadero, pero el cuadro te da la explicación"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

#### **6.1.5. La acción social de la Iglesia Católica**

En este apartado reflexionaremos sobre la solidaridad con el prójimo y las acciones que realiza la Iglesia para cumplir con este precepto. A propósito, el Sacerdote Galdona explica que hay tres niveles de respuesta. El primero tiene que ver con el trabajo que realizan los laicos (aquellos integrantes de la Iglesia que no son sacerdotes o religiosos) en cada uno de los roles sociales que ocupan en el mundo. En este sentido el Sacerdote Uberfil Monzón argumenta que *"el principal personaje de la Iglesia no es el Papa, sino el laico"* (Sacerdote Uberfil Monzón, Entrevista N° 9).

Al respecto, Galdona manifiesta: *"Y el primer lugar de transformación de la sociedad de los laicos es en sus propios lugares del mundo. Donde no es la Iglesia institución la que está actuando, sino ellos desde sus lugares: desde sus familias, desde sus trabajos, desde la política, el sindicalismo, las agremiaciones de todo tipo, las comisiones fomento, las ONG, lo que sea"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7). Los católicos consideran que uno de sus objetivos principales es actuar por un mundo más humano desde sus lugares concretos de vida. *"Y que esa es la acción primera y principal de la Iglesia, ser lo que el propio Concilio dice, estoy retomando una frase de Jesús, no es que lo inventó el Concilio, viene del evangelio, "Sean fermento en medio de la masa". Los cristianos, justo con los demás hombres de buena voluntad, buscando construir un mundo más*

*humano, porque si es más humano, indudablemente es más evangélico"* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

El segundo nivel de respuesta en torno a la acción social de la Iglesia Católica tiene que ver con mostrar a la sociedad "signos eficaces". En este sentido, la Iglesia no busca transformar a la sociedad entera porque cree que ése no es su rol, sino mostrar, a través de acciones concretas, que el mundo puede cambiar. *"El segundo nivel, son las acciones que la Iglesia específicamente genera, esas acciones son lo que nosotros llamamos "signos eficaces". La iglesia no busca constituirse -porque no es su rol- en un sujeto directo de transformación de la sociedad. No lo es. Eso más bien corresponde al nivel político. Sino la Iglesia se ubica en el lugar donde, mediante acciones concretas, da testimonio, es decir, muestra en la sociedad, de que es posible cambiar realidades. De modo que prácticamente, y no sólo en el discurso, eso genere esperanzas, ganas de cambio, y caminos, que muestre caminos de transformación social"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Queda claro también que los católicos no buscan ser los protagonistas de la transformación de la sociedad por sí, ya que esa función debe cumplirla el sector político, sino constituirse en "signos eficaces": *"Y por tanto es un signo, pero un signo eficaz porque lo que busca no es solamente mostrar a la sociedad los caminos, sino al mismo tiempo, lo que busca es que las personas directamente involucradas, en esas acciones, efectivamente vivan una transformación positiva"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

De este modo, la Iglesia Católica intenta ser un "signo eficaz" de maneras diversas, *"desde instituciones que actúan en lugares concretos, generando puestos de trabajo, trabajando con infancia, con ancianos o lo que sea, hasta elementos de investigación científica, estudiando la relación entre los presos y sus hijos, estudiando el tema del voluntariado juvenil en el Uruguay, etc., tanto a nivel de insumos técnicos para conocimiento auténtico de la realidad, como de acciones de transformación, pero con esa perspectiva, signos eficaces. No de pretender ser quienes transforman la realidad por sí"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

El tercer nivel de acción que tiene la Iglesia es a través de la palabra y la predicación. Como explica el Sacerdote Galdona: *"El tercer nivel es el de la Iglesia a través de la palabra que es uno de los elementos claves. Es decir, el anuncio y la denuncia. La denuncia de las situaciones deshumanizantes y el anuncio de lo que realmente humaniza. Y en eso, variando mucho de las diferentes realidades sociales, del lugar que la sociedad ocupa en cada lugar, de las coyunturas entre las muchas cosas, de las estrategias pastorales que se desarrollan, pero todas las Iglesias en el mundo, en la región, y también la Iglesia en nuestro país, permanentemente van generando elementos de reflexión para la sociedad en torno a las situaciones deshumanizantes"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Para ejemplificar una de las acciones concretas que está realizando la Iglesia Católica en conjunto con otras religiones, menciona la creación de un Centro Interreligioso en el Centro COMCAR, que brindará un lugar físico para poder realizar los ritos de trece expresiones religiosas.

### **Imagen N° 1 – Bautismo católico celebrado en el COMCAR<sup>16</sup>**



Al respecto, Galdona explica: *"inauguramos en el medio del COMCAR, el principal centro de reclusión del Uruguay, un centro interreligioso y de espiritualidad, y del cual participan todas las formas religiosas que concurren al COMCAR, hay 13 expresiones religiosas, algunas cristianas, otras no cristianas, hay judíos, hay afroumbandistas, etc."* (Sacerdote Javier Galdona, Entrevista N° 7).

<sup>16</sup> Disponible en: <http://www.vicariadelasolidaridad.org.uy>

Al respecto, el Sacerdote amplía que la iniciativa es llevada adelante por varias religiones y la idea es que los reclusos puedan practicar cada uno su religión en libertad y en convivencia con los demás reclusos de otras conversiones religiosas. La acción concreta de construir este centro tiene como objetivo mostrar un signo eficaz a la sociedad de que se puede trabajar por la justicia social en conjunto con las demás religiones. Asimismo es un mensaje para los sufrientes, en este caso, los reclusos, de que no son desechables como seres humanos, buscando su integración a la sociedad en un futuro de manera óptima.

En este orden el Sacerdote Galdona menciona otra experiencia donde hay más de una religión trabajando por los más pobres: *"La Cuenca de Casavalle, que es toda una organización no oficial, ahí actúan muchísimas organizaciones cristianas de diferentes iglesias, entre ellas católicas y no cristianas, ¿verdad? y lo hacen directamente como tales, en el conjunto de una obra que se hace a nivel no oficial o no gubernamental, en un área de las más complicadas de Montevideo* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Una fiel católica entrevistada manifiesta que *"hay una cantidad de sacerdotes y de instituciones religiosas católicas en lo que me compete a mí que están trabajando en barrios marginales, como por ejemplo, trabajó el Padre Cacho en su momento, después el Padre Mateo y bueno, ahora siguen otros, enseñándoles lo que es el amor, y que haciendo las cosas con amor se puede lograr muchísimo"* (Fiel católica, Entrevista N° 8).

Centrándonos en el caso de la Parroquia de Santa Rita, del barrio Punta Gorda de Montevideo, se identifican dos tipos de acciones conjuntas en torno a la pobreza: de asistencia y de promoción de la persona. En lo que refiere a la asistencia, se busca colaborar con los sufrientes ofreciéndoles ropa y medicamentos que los propios fieles acercan a la Parroquia. *"De las 8 o 10 familias que ayudamos, les damos un paquete de comida, y estamos atentos a llevarlos o traerlos, en fin, esas cosas. En otros barrios más periféricos, o más pobres, dentro de las Parroquias, a través de acción social, o caritas, o antes aquí estaban los Talleres de Santa Rita, se busca ropa, y se transforma, se arregla, para podérselas llevar, a veces a los hospitales de maternidad, donde las madres están necesitando ropa, al Cotelengo, o a la cárcel, porque son los hermanos*

*que sufren, por las causas que sean. Esa es la base"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6). Asimismo el Sacerdote explica que en todas la Parroquias se realizan acciones de asistencia a los necesitados. *"Y se han hecho muchos trabajos. La Iglesia a través de cada una de sus Parroquias tiene su forma de servir. Aquí todo lo que juntamos de ropa, comida o medicamentos va a parar a lugares donde sabemos que se va a repartir también. Así es el sistema de asistencia; lo otro es la promoción de la persona. Esto que te comenté es todo lo que tiene que ver con asistencia primaria de gente que no come"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

En cuanto a los programas de promoción de las personas, explica que los mismos están enfocados a mejorar los proyectos de vida y educativos de las personas. *"Hay temporalmente diferentes programas de promoción. Nosotros en un momento dado estuvimos ayudando a Gurises Unidos, apoyamos a un grupo de estos chicos que quería estudiar para que tuviesen un padrino, entonces nosotros los ayudamos a comprar los útiles, ayudando a esa ONG que estaba controlándoles técnicamente"* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

Una fiel entrevistada, catequista de la Parroquia San José de la Montaña, Carrasco, manifiesta que en su comunidad *"hay una pastoral social, que se llama el ropero, y atiende a gente de un barrio marginal que hay en Carrasco. Se les vende ropa que se recolecta de la gente que lleva que es de mejor estrato social digamos, y se prepara esa ropa, se lava, se cose, se prepara y se les vende, y con el producido de eso se les vende también productos, por ejemplo arroz, harina, fideos, aceite, a muy bajo costo"* (Fiel católica, Entrevista N° 10). Al respecto, agregó que prefieren venderles la ropa y no regalárselas para no hacer paternalismo, ya que las cosas deben costar aunque sea un mínimo esfuerzo.

La idea principal que inspira las acciones de asistencia y promoción a los más necesitados que lleva adelante la Iglesia Católica radica en que Dios ama a todas las personas, y la misión de los católicos es amar al prójimo al igual que Dios y ayudarlo a salir de sus problemas, ya sea de la pobreza, las drogas o el pecado en general, a partir de la predicación de valores esenciales. *"Cuando tú encuentras a una persona enferma, pues lo primero que tienes que hacer es cómo curarle, cómo sacarlo de ese asunto. La religión católica tiene un principio primario, que es: Dios te ama. Entonces si Dios te*

*ama, yo también te tengo que amar y te tengo que respetar, y te voy a intentar dar los valores que a ti te saquen del proceso. O sea si te encuentro con un drogadicto, voy a tratar de buscarle a ese muchacho un lugar donde realmente pueda ser amado. Y después un acercamiento a Dios que te perdona y te fortalece, y que te ayuda y te cura* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6).

En este sentido, el Sacerdote remarca que el acercamiento a Dios también conlleva un aliviamiento de la conciencia de los pecadores, un fortalecimiento del espíritu y un efecto curativo. Los Sacramentos de la Iglesia, como la Reconciliación (el perdón de los pecados), hacen que las personas que han pecado (por ejemplo, que han cometido un robo) pueden volver a sentirse libres, y que posteriormente actúen en forma correcta en la sociedad. *“O sea los sacramentos de la Iglesia son curativos, pero la mayoría de la gente no los usa. O sea, el tener la conciencia limpia. Dios me perdonó, yo antes era ladrón, pero ahora no lo soy. Y tengo un pensamiento limpio, y hago las cosas bien”* (Sacerdote católico, Entrevista N° 6). De manera que dicho Sacerdote evalúa que la acción social de la Iglesia puede transformar positivamente la vida de las personas.

En este mismo orden, consultado el Vicario de la Solidaridad sobre si la Iglesia Católica ha evaluado cuál es el impacto de la acción evangelizadora pastoral, opina que es muy difícil medir ese aspecto cuantitativamente, ya que muchas veces un mensaje da sus frutos años después. *“Porque una de las formas de medir sociológicamente es la cuantitativa cuántos participan y cuántos no. Lo cual es un dato, pero es un dato, en esta perspectiva, muy menor. Porque juntar gente no es para nada sinónimo de transformación positiva de la vida. Se puede juntar gente y no hacer ningún proceso de humanización, de santificación, ¿verdad? Pero tampoco lo contrario, el ser poquitos, tampoco es ninguna garantía de ser humanizante y santificado”* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Consultado sobre los sentimientos que le reporta desempeñar el cargo de Vicario de la Solidaridad, señala que es una tarea sumamente satisfactoria a pesar de desempeñarla con los altibajos correspondientes que toda tarea humana tiene. La vocación de servicio es compartida con personas de otras religiones y eso lo reconforta enormemente y se siente muy complacido de ser partícipe de la construcción de una

realidad nueva, aunque a través de acciones muy puntuales y relativas en sus efectos. *"Y también porque como ciudadano, a uno le ayuda a mantener la esperanza y a renovarla poder estar actuando efectivamente, es decir buscando qué hacer, y haciendo cosas que aunque sean muy puntuales, muy pequeñas, muy relativas, o ambiguas en sus efectos, pero que buscan la construcción de una realidad nueva. Entonces las tres cosas hacen que me sienta muy bien. Más allá, que por supuesto hay momentos de mucho enojo, de mucho desánimo"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

### **6.1.6. La religión católica y la búsqueda de la justicia social**

La búsqueda de la justicia social es un tema que se encuentra vinculado al de la pobreza y que fue abordado en las entrevistas. Consultado el Sacerdote Galdona sobre las injusticias sociales y el papel de las religiones para superarlas, manifestó que si bien las religiones tienen un rol que cumplir, no son las que van a definir cuáles acciones hay que realizar para lograr ese cometido. La responsabilidad en la lucha por disminuir las injusticias es de toda la sociedad. *"Primero, las religiones como macrofenómeno, sí tienen un rol que cumplir insustituible. A su vez, las religiones no son quienes van a definir los caminos de la superación de justicia social en el campo, económico, cultural, político concreto. Eso corresponde a la globalidad de la sociedad con sus diferentes instrumentos. Lo religioso no te convierte automáticamente en un experto en economía, un político en cultura, y mucho menos en aquél que tiene la verdad en esas tres cosas"* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

A juicio de dicho Sacerdote, las religiones tienen como función la generación de sentido dentro de la sociedad, pero no la definición de los caminos operativos para alcanzar la justicia social. *"A nivel religioso podemos decir que desde lo teológico pueden mostrar, esos caminos que hablan de la globalidad del sentido de las cosas, más que de los caminos operativos. Sí creo que tienen una función imprescindible en cuanto que las religiones son la principal fuente de sentido de vida de las personas y en las sociedades. Y no solamente cuando una religión es exclusiva de un grupo humano sino también en las realidades pluriconfesionales, plurales que tenemos de sociedad"*

(Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Al respecto, es posible interpretar en las palabras de dicho Sacerdote, que las religiones contribuyen a construir ese ideal de sociedad por el que es preciso luchar, y un futuro deseable más allá de lo real existente. *“Las religiones son pues las que colaboran para que la humanidad como tal pueda definirse más allá de lo empírico, más allá de lo inmediato, más allá de lo operativo”* (Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Una fiel entrevistada manifiesta que los católicos buscan construir *“una sociedad comprometida, una sociedad de hermanos, como las primeras comunidades de cristianos, que seamos solidarios entre nosotros. Es difícil de llegar a esto. Es un poco la utopía que hablaba Tomás Moro, pero bueno, hay que tratar que cada uno dentro de su espacio logre lo mejor posible esta filosofía cristiana”* (Fiel católica, Entrevista N° 10).

Al respecto, el Sacerdote Uberfil Monzón opina que debemos luchar por construir una *“sociedad libre”*, una *“sociedad responsable”*, pero asume que estamos lejos de alcanzarlo. Asimismo entiende que no hay que abandonar la lucha, hay que buscar construir el Reino de los Cielos aquí y ahora. *“El Reino de los Cielos es lo que vamos construyendo en la medida en que va prevaleciendo la verdad, en libertad, la justicia y el amor”* (Sacerdote Uberfil Monzón, Entrevista N° 9).

En síntesis, en la búsqueda de una mayor justicia social, las religiones no indicarán el camino operativo, pero sí serán fuente de sentido y de esperanza en el camino a recorrer. *“El rol de las religiones es ser fuente de esperanza para las personas, transmitiéndoles la idea de que la realidad puede cambiar y que es preciso emprender grandes esfuerzos para alcanzar una mayor justicia social. Es la fuente de sentido para emprender los cambios que urgen en nuestras sociedades”* (Sacerdote J. Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad – Iglesia Católica, Entrevista N° 7).

Finalizamos de esta manera el análisis cualitativo sobre los discursos acerca de la pobreza y la justicia social que emanan de la Iglesia Católica, para comenzar con lo propio dentro de las Iglesias Neopentecostales.

## 6.2. La búsqueda de la prosperidad económica en las Iglesias Neopentecostales

En este apartado analizaremos las percepciones de los actores del subuniverso religioso denominado "neopentecostal", compuesto mayoritariamente en nuestro país por las siguientes iglesias: Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) e Iglesia Misión Vida para las Naciones. Ambas iglesias tienen presencia tanto en la capital como en el interior del país, y poseen gran visibilidad pública por encontrarse ubicadas en zonas céntricas y ocupar espacios en diversos medios de comunicación.

### Imagen N° 2: Templo de la IURD – Ex Cine Trocadero



La IURD fue fundada por el pastor Edir Macedo el 9 de julio de 1977, en Río de Janeiro, Brasil, desde donde se propagó por todo el mundo, impulsada por una poderosa estructura de medios de comunicación.

Según la clasificación de Ari Pedro Oro (2004), la IURD se ubica dentro del fenómeno del "pentecostalismo brasilero internacional", caracterizado por iglesias que: a) surgen en Brasil y son fundadas por Brasileños; b) incorporan fuerzas invisibles que interfieren en la cotidianeidad (como la creencia en el poder de Satanás); c) emprenden una inserción internacional, afirmando su condición brasilera al mismo tiempo en que son reconocidas como tales. En estos casos, los representantes brasileños se instalan en el exterior para abrir un nuevo mercado religioso, ingresando a un campo de competición con las otras iglesias y religiones locales para lograr atraer fieles a su oferta religiosa (Oro, 2004: 139).

La IURD ingresó a Uruguay en 1989, y se instaló en la ciudad de Rivera, frontera con Brasil. Su desarrollo fue lento a lo largo de la década del noventa, mientras adaptaba su discurso a la idiosincrasia uruguaya. El proceso de expansión se aceleró desde el año 2000, cuando logró mayor presencia en los medios de

comunicación (radio, televisión y prensa escrita). Otro elemento que colaboró con su afianzamiento fue la "guerra santa" que, al igual que en Brasil, emprendió contra los cultos afroumbandistas, los cuales tienen un considerable arraigo en nuestro país. Dicha iglesia se ha expandido por todo el país, ocupando templos y lugares en los medios de comunicación (radio, TV).

**Imagen N° 3: Interior de un templo característico de la IURD** <sup>17</sup>



“En la actualidad, la IURD posee 16 templos en el interior del país, principalmente en las capitales departamentales y 6 templos en Montevideo, ubicados en zonas céntricas o avenidas importantes en los barrios más alejados, además de 28 locales “anexos” alquilados en clubes, salones comunales o gimnasios (Guigou y Rovitto, 2004: 140).

La Iglesia Misión Vida para las Naciones por su parte, se encuentra ubicada en un lugar céntrico de la ciudad de Montevideo, en el ex cine Liberty, próxima al Shopping “Tres Cruces”. Dicha iglesia ingresa a nuestro país desde Argentina en el año 1991 y en su origen pertenecía a la Iglesia Ondas de Amor y Paz. Luego cambió de nombre y personería jurídica tal como la conocemos hoy. “La organización ha desarrollado un sistema celular que funciona como nexo entre la sede institucional central y las diferentes comunidades locales de la ciudad. Existen aproximadamente 400 células, ubicadas y distribuidas entre Montevideo, Salto, Vergara, Las Piedras, y la Costa de Canelones. En ellas se congregan más de 4000 personas, no permitiéndose que

<sup>17</sup> Disponible en: [www.elrevolucionario.org/rev.php?articulo1510](http://www.elrevolucionario.org/rev.php?articulo1510)

una célula reúna más de 16 integrantes o menos de 4. Para la formación de una célula se hacen necesarias dos cosas: un anfitrión que ofrezca su vivienda como base, y un líder enviado por la iglesia para orientar a los fieles y predicar el evangelio" (Beltrán et al, 2005: 33). Esta iglesia posee una organización piramidal, por lo que encontramos distintos escalafones: Apóstol Jorge Márquez (autoridad máxima), pastores zonales, supervisores, líderes, anfitriones y fieles.

A continuación, se presentará el análisis cualitativo de las entrevistas realizadas a fieles y autoridades religiosas de ambas iglesias. Se tomaron entrevistas en templos de Montevideo y diversas ciudades y localidades del interior del país. Para comenzar, el interés estará dirigido a desentrañar la función social que cumplen estas religiones en la vida de los fieles y los motivos de acercamiento de éstos; luego, analizaremos la cosmovisión mágica del mundo que generan estas prácticas, los discursos sobre la pobreza y la riqueza, las intervenciones sociales en contextos de pobreza y finalmente, la autopercepción de los fieles y autoridades religiosas sobre su práctica religiosa.

### **6.2.1. La función social de las religiones neopentecostales**

Al decir de varios especialistas, entre ellos Jean Pierre Bastian (1998: 140), "los pentecostalismos constituyen fundamentalmente una religión de pobres, surgida de la cultura de la pobreza". Partiendo de esta tesis fundamental, intentaremos desentrañar a partir de las creencias y las prácticas religiosas, los elementos determinan que esta opción religiosa sea atractiva para las clases más bajas.

Para comenzar, debemos tener presente que dichas religiones se presentan como religiones de "salvación", frente a lo que se considera el "mundo", como espacio de anomia y perdición. Veamos las palabras del Pastor Jorge Márquez de la Iglesia Misión Vida para las Naciones: "*La misión trascendente es predicar el evangelio de Jesucristo, que es un evangelio de restauración, de salvación, que en lo inmediato valora al hombre en todas sus necesidades sociales, materiales y que ofrece salvación eterna al hombre. Tenemos como única fuente de fe y de práctica a la Biblia como la palabra de Dios*" (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11).

De esta manera, los fieles que se acercan a esta experiencia religiosa buscan ser "salvados" de los problemas que los afectan. La mayoría de los entrevistados sostiene que se ha acercado a estas iglesias en momentos de crisis personales tales como

desempleo, problemas económicos, depresión, consumo de drogas o problemas de salud. A través de la concurrencia a la iglesia, mágicamente su situación se ha revertido. Veamos el testimonio del siguiente fiel: *"Yo andaba en las drogas y en el alcohol y me quería matar. Un día en Santa Ana me choqué un árbol en una moto grande y quedé semi hemipléjico. Los doctores me dijeron que no iba a poder mover más el brazo y como estaba entregado, empecé a venir acá y a orar y comencé a sentirme bien cuando oraba, y con la gente de acá, y un día sentí un calor en el brazo y de repente pude empezar a mover el brazo de nuevo, no sé como explicarlo, fue un milagro y desde ahí empecé a creer en Dios. Yo ahora quiero contarles a los otros que se puede estar bien y que los milagros existen. Acá siento algo importante"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, entrevista N° 15).

Desde el punto de vista de la clasificación realizada por Marzal (2002) acerca de las distintas dimensiones de la religión, podemos evaluar el testimonio de este fiel bajo la dimensión "religión como creencia". Queda de manifiesto en palabras del fiel que hay una creencia en los milagros que dispensan las religiones neopentecostales. En este caso concreto, hay una convicción de que la religión le ha propuesto una receta mágica para su dolor físico. Asimismo, manifiesta gozar de un sentimiento de satisfacción a partir de la práctica religiosa que él define como "importante" y que quiere transmitir.

Los motivos de acercamiento a las religiones neopentecostales coinciden en todas las entrevistas y dejan de manifiesto la verdadera funcionalidad de estas iglesias: ofrecer soluciones a las inquietudes de los individuos aislados. Este tipo de religiones no pretenden cambiar el mundo ni ofrecer soluciones colectivas, sino ofrecer bienestar individual a las personas (Pi Hugarte, 1998: 23). Como relata la siguiente fiel: *"Muchas personas se acercan por ejemplo por una enfermedad, por un dolor que tuvieron, la mayoría de los motivos por lo cuales se acercan es por eso, después está la minoría yo creo que van porque sienten una convicción, muchas personas a veces te cuentan de que saben que existe un Dios y que tienen una relación con Dios, pero como nunca lo pudieron experimentar comienzan a frecuentar la iglesia por eso"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida par las Naciones, Entrevista N° 13).

Lo que llama a la reflexión es el carácter utilitarista e inmediateista de la fe, que se plantea al fiel como un medio para alcanzar un fin: la solución de un problema que afecta su vida cotidiana. El acercamiento a la religión no es motivado por una tradición

familiar, por la creencia en Dios, o en los valores que predica la iglesia, sino simplemente por el atractivo utilitarista de la práctica religiosa. Veamos el testimonio del siguiente fiel: *"Lo primero que veo es que la gente viene cuando ya no puede más en la vida, ya probó muchas cosas, y se da cuenta de que ninguna le funcionó y por eso vienen a Dios. Hay mucha gente que viene bien económicamente, con una familia que los quiere, que los ama, pero están depresivos con otros problemas más y bueno, vienen a buscar una solución, a buscar a alguien que los pueda ayudar, la gente viene muy necesitada, quieren que los escuchen, alguien que pueda hablarles, que pueda pasar tiempo con ellos, darles afecto, y la iglesia creo que también es así. Hay mucha gente que viene con problemas mucho más serios, como las drogas, el alcohol, hay adictos a la pasta base de mucho tiempo que vienen con la vida destruida sin ninguna perspectiva de futuro, ninguna esperanza para salir adelante y se encargan a Dios, como también hay una minoría que también se acercan porque ven que hay un Dios que existe y lo quiere conocer"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 14).

Por lo general, se advierte en la mayoría de los testimonios un cambio radical de vida, un antes y un después de su acercamiento a Dios. Los fieles rememoran haber vivido un pasado de traumático, marcado por acontecimientos dramáticos, enfermedades, problemas económicos y carencia de afectos. Todos los fieles comparten un pasado sumergido en la anomia, la tristeza y el egoísmo, y un presente lleno de sentido en la satisfacción de la fe y el culto. Esta experiencia de pasado y presente compartida refuerza los vínculos de solidaridad entre los fieles.

Como manifiesta el siguiente fiel: *"En realidad, desde que entré a la iglesia hasta ahora, mi manera de pensar cambió radicalmente, o por lo menos en muchos puntos cambió. Desde la concepción de lo que quería para mi vida, que era al principio trabajar, para hacerme plata para mi mismo. Iba a hacer medicina, nada que ver con lo de ahora. En el tema de la familia, no pensaba casarme ni quería casarme, sólo juntarme y bueno, si daba, daba, y sino igual, para qué papeles, para después divorciarse y meterse en líos. Cambió en la importancia de para qué estoy en la vida, no sólo vivir, sino que tengo un propósito. El tema de cómo ver a las personas como mi prójimo, antes yo hacía la mía en la típica frase de que si hago lo mío no molesto a los demás, pero tampoco me molesten a mí, pero me di cuenta que en realidad el que está*

*al lado mío necesita de mí*" (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 14).

Otra fiel manifiesta también un cambio de vida radical en su forma de ver el mundo y de posicionarse frente a él desde el momento que incorporó a Dios en su vida. *"Dios me ha ayudado mucho, Cristo en mi carácter, yo era una persona muy negativa y de ver las cosas siempre pesimista y te puedo decir que Dios ha cambiado totalmente mi forma de pensar y ver la vida"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 13). Además, la religión le ha hecho sentir de que no se está sola, que está dentro de un grupo humano compartiendo la misma fe, las mismas creencias, los mismos rituales: *"El ser humano no puede solo y siempre cuando no conocés a Cristo tú sentís un vacío en tu vida que tratás de llenarlo con alguna cosa, y siempre alguien se aferra a algo, o te aferrás a un novio en el caso de una mujer, o te aferrás a un vicio y a otra cosa, porque el hombre nace con ese vacío en su corazón, y en ese vacío debe buscarlo a Dios"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 13). Consultada otra fiel sobre los motivos que la llevaron a acercarse a la Iglesia Universal del Reino de Dios, contesta: *"Me dieron esperanza, que el milagro puede pasar, yo estaba muy mal, muy enferma y cuando perdí a mi marido no sabía que hacer, me sentí muy sola, él siempre fue el que llevó la casa adelante, era el que traía lo poco que tenemos con su trabajo y el mensaje que me dieron me dio mucha esperanza, me hicieron sentir que se puede"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, Entrevista N° 20).

Como deja constancia dicho testimonio, las religiones neopentecostales cumplen una relevante función de contención social de amplios sectores de nuestra sociedad, ofreciendo a sus fieles soporte emocional y un motivo para seguir luchando. En este sentido, también debemos tener presente con Durkheim, que la verdadera función que ha cumplido la religión en todos los tiempos ha sido "ayudarnos a vivir". Según el autor, el fiel que practica la religión, siente en él mayores fuerzas para soportar las adversidades de la vida cotidiana.

Al respecto, el Pastor Jorge Márquez de la Iglesia Misión Vida para las Naciones afirma que las personas se acercan en búsqueda de contención social, en el contexto actual de crisis de valores y descreimiento de la sociedad en general y de las instituciones políticas. La religión oficia de "oasis" frente a la hostilidad del mundo exterior. *"En lo natural, lo visible, la gente necesita soporte social, contención, la gente*

*vive en soledad, descreída del amor, descreída del hombre, de la mujer, descreída del laburo, de los políticos, la gente descreo todo en este momento, entonces cuando se encuentran con gente que les da valor, con gente que les ama, que los escucha, entonces ellos comienzan de a poco a creer que su vida puede tener sentido, cuando nosotros les decimos, tú has nacido con un propósito, ésta no es la verdad de tu vida, Dios te ha traído al mundo con un plan, con un propósito y entonces ellos comienzan a creer, comienzan a encontrar valor a la vida, al trabajo, al casarse, a tener familia, tenemos un montón de chicos drogadictos que se han casado y han formado hogares bien"* (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11).

Luego de este testimonio del Pastor Márquez, vale recordar las palabras de Bastian, para quien: "La respuesta de los pobres suburbanos a los movimientos pentecostales se explica, como ya se ha señalado, por la situación de anomia, vale decir, de la pérdida de valores y de referencias en la que se encuentran" (1998: 140). En este sentido, también el autor Lalive d'Épinay (1968) ha hablado de las religiones pentecostales como "un refugio" para las masas, como una "contrasociedad" o sociedad sustitutiva, para explicar el espacio alternativo que ofrecen estas religiones en contraposición al "mundo", es decir, la sociedad global, entendida como un lugar de corrupción y de perdición.

En el próximo testimonio queda en evidencia de qué manera la religión neopentecostal le ha permitido a esta fiel "reestructurar su mundo" para utilizar palabras de Bastian (1998: 140), el de la salvación, al margen de lo que ella percibe como "mundo exterior". Cuando relata los motivos que la llevaron a acercarse a la Iglesia Universal del Reino de Dios, explica: "*Un poco fue por problemas que tenía, enfermedad y un poco porque me sentía sola y me invitó ese familiar para ir y fui, porque yo estaba en manos de médicos. Un poco dudé en ir pero fui. Entonces empecé a ir, fui a la primera reunión y me gustó, estaba esperando otra reunión para ir y fui y me gustó. Yo acá me siento bien. Yo acá lo que encuentro es paz y felicidad que afuera, en el mundo, nunca lo sentí. Acá yo me siento más segura, sé que estoy en las manos de Dios"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, Entrevista N° 21).

Para Bastian, la demanda social de "reestructuración" es tan fuerte, que decenas de pastores carismáticos desarrollan tales empresas donde la figura fundamental es la del "profeta", poseedor de una autoridad carismática, que será determinante para su

auge. "La autoridad carismática del fundador facilita la fusión igualitaria de individuos anónimos, los cuales encuentran seguridad y protección en el nuevo espacio religioso que se elabora" (Bastian, 1998: 141). Esto lo ha llevado a Lalive d'Épinay a hablar de estas religiones como "haciendas religiosas" en manos de pastores patronos. Veremos en el siguiente testimonio la admiración que siente la fiel por su pastor, a quien le atribuye el poder mágico de sanación: *"Es algo increíble la conexión que hay entre nuestro pastor y Dios. Te voy a contar una anécdota. Resulta que una señora que venía acá a la iglesia estaba enferma de cáncer, los médicos la habían mandado para la casa totalmente desahuciada, solo tenía que esperar su muerte. Una tarde el pastor fue y la encontró muy mal, juntos oraron al Señor por horas. En esa misma noche nuestro pastor tiene un sueño, sueña que ve a la mujer rozagante, como si se hubiera curada. La cosa es que el pastor lo primero que hizo cuando se levantó al otro día es ir a verla enseguida y milagrosamente quien lo atendió fue ella con una fortaleza inimaginable, es realmente increíble, fue un acto de fe"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 16).

Para terminar este apartado, el Pastor Márquez afirma que el trasfondo de esta sed de religiosidad es la ruptura de los lazos sociales, principalmente, de la familia. En efecto, el fiel que se acerca a una religión neopentecostal busca ser parte de un colectivo social e integrarse a lazos afectivos y de solidaridad con los demás integrantes de su comunidad religiosa. En palabras del Pastor Márquez: *"Es gente que tiene necesidades de todas clases, básicamente necesidades afectivas, porque el problema económico viene después, el problema de la droga viene después. ¿Qué es lo que hay primero? Desintegración familiar, padres que están muy ocupados para atender a sus hijos, padres que le han dado todo lo que ha necesitado el hijo pero no le han dado padre, entonces ellos han encontrado referentes, modelos fuera de la casa, en la calle, y la calle no es resultado de ser un buen padre ni madre"* (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11). Como ya analizamos en el anterior apartado, la desintegración de la familia también había sido diagnosticada por los sacerdotes católicos como un mal endémico de nuestra época.

### 6.2.2. El discurso de las religiones neopentecostales y la solución a la pobreza

A continuación analizaremos, a través de los testimonios de los fieles y de los pastores, algunos elementos vinculados a la cosmovisión que estructura las prácticas y da sentido a diferentes situaciones a las que los fieles se enfrentan diariamente.

Los individuos que concurren a las iglesias neopentecostales rigen múltiples esferas de su vida mediante una concepción de la dualidad Dios-Demonio, atribuyéndole a la acción de fuerzas sobrenaturales los acontecimientos que experimentan. Dios influye en todos los aspectos positivos, mientras el demonio en todos los sucesos negativos que afectan la vida de los individuos. En las siguientes palabras de una fiel de la IURD, queda de manifiesto que todos los aspectos positivos de su vida fueron logrados por la acción de Dios: *"Primeramente yo estaba enferma y fui curada, después estaba sin trabajo y conseguí trabajo, logré poner ese comercio que yo digo es chico, porque hace poco que lo tengo, pero ta, lo tengo, y estoy trabajando bien y me siento bien. Yo he sido bendecida, tengo fe en Dios, creo en Dios y he salido adelante gracias a Dios, porque antes cuando no conocía esto ahí andaba, golpeaba una puerta y no tenía trabajo. Y ahora gracias a Dios, donde voy hablar o voy a pedir algo nadie me rechaza, entonces yo me siento bien, como ya te dije feliz, soy feliz"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, Entrevista N° 21).

Esta "cosmovisión mágica del mundo" (Fleitas et al, 2005: 53), se hace presente en todo acontecer diario de los creyentes, interpretándose a través de ella aspectos cruciales de la vida cotidiana -ya sean familiares, laborales, económicos- como también aspectos sumamente singulares, como la llegada tarde al templo por ejemplo, como resultado de la acción de un demonio. "En vez de culpabilizar al pecador, en esta iglesia (IURD) hay diablos, hay demonios que encarnan en las personas y les conducen a acciones que de otro modo no realizarían por considerarlas equívocas o pecaminosas. Esto conlleva a una liberalización de la carga de la culpa que determina un atractivo de esta religión con respecto a otras ofertas religiosas" (Fleitas et al, 2005: 54)

En el siguiente testimonio, el desempleo se atribuye a la falta de contacto con Dios, ya que fue a partir de la concurrencia a la iglesia que la persona pudo conseguir un empleo y mejorar su situación económica. Esta cosmovisión impide que los sujetos visualicen las causas sociales y económicas reales del desempleo, generando un

pensamiento acríptico respecto de la situación en la que se encuentran, dejando librada su suerte a fuerzas divinas. *“Nosotros llegamos a Tarariras hace un año más o menos, éramos de Mercedes y nos tuvimos que ir de allí. Estábamos muy mal al principio, mi marido no conseguía trabajo fijo, sólo changas que no alcanzaban para mucho, incluso llegaron a desalojarnos. Después ellos comenzaron a llenar todo ese vacío que yo tenía, y bueno las cosas fueron mejorando, mi marido consiguió trabajo. Él no cree en la iglesia pero las pruebas están: cuando yo comencé a tomar contacto con Dios las cosas cambiaron, nuestra situación cambió y todo ello por estar más cerca de Dios”* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 18).

Este “reencantamiento del mundo” como le llamó Oro (1991), implica “desechar de las explicaciones racionales, aceptándose correlativamente, de manera irreflexiva, que la acción de factores fantásticos es la productora de determinados efectos” (Pi Hugarte, 1998: 21). Asistimos de esta manera a un resurgir del pensamiento irracional, el cual estaba pronosticado a desaparecer con el ascenso de la modernidad. En este sentido, la IURD practica la liberación de "fuerzas malignas" a través de prácticas exorcísticas y utiliza objetos “mágicos” tales como "agua bendita del río Jordán", la "rosa consagrada", la "sal bendecida por el Espíritu Santo", el "Jabón de la descarga" o el "aceite de Israel", fomentando con ello la idea de que estas recetas mágicas podrán modificar la realidad y resolver las preocupaciones de los creyentes. Todo ello alimenta las conductas irreflexivas de los creyentes y suscitan una milagrosidad orientada a resolver situaciones cotidianas de la vida terrenal, no apelando a su solución en la vida ultraterrena.

A través del slogan “pare de sufrir”, la Iglesia Universal promueve la idea de que cualquier problema tiene solución, pero que es preciso emprender una lucha y tener perseverancia. Dado que la IURD imparte la creencia en un “Dios que está vivo”, éste debe manifestarse en la vida de los creyentes con soluciones a sus problemáticas (ya sean económicas, familiares o de salud). Para alcanzar las soluciones buscadas en el plano de la salud y principalmente en el plano económico, el fiel tiene dos requisitos: el primero, debe demostrar generosidad a la hora de dar sus contribuciones económicas a la Iglesia (diezmo y ofrenda); y dos, debe transformar sus actitudes hacia los bienes materiales. Comenzaremos por desarrollar este último punto.

El discurso de los pastores de la IURD hace énfasis en la persecución de fines materiales, lo que resulta de gran atractivo para los creyentes de bajos recursos que ven mermados sus esfuerzos de obtenerlos por otros caminos. Alcanzar la abundancia económica es un derecho que los fieles tienen, por lo que es válido que lo reclamen a Dios. "Este hincapié en la riqueza material es un elemento distintivo que separa a esta Iglesia de otras, y en especial de la católica, que enfatiza la pobreza material como una virtud, de cara a la consecución de la salvación ultraterrena" (Horjales et al, 2008: 124). El énfasis otorgado al bienestar económico y material es difundido por los pastores sustentándose en los textos bíblicos. En la Doctrina de la IURD podemos encontrar una referencia en torno a la abundancia económica: "*Todos los cristianos tienen derecho a una vida abundante, según las palabras del señor Jesús: "Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia"*" (Juan 10:10).

Analicemos el testimonio de la siguiente fiel: "*La casa en la cual estaba viviendo era peor que una cueva. Ya no aguantaba más ese sufrimiento. Un día miré el programa de la Iglesia y decidí acercarme, entonces empecé a perseverar en las cadenas de oración y poco a poco fui viendo una mejoría en mi vida. Pero el cambio total, sólo llegó cuando escuché hablar de la "Campaña de Israel" y decidí participar. Me propuse hacer un gran sacrificio y Dios me respondió. Mi casa está valorizada en 250 mil dólares...hoy disfruto de lo que Dios me dio*" (Testimonio de Cambio de Vida, extraído de [www.paredesufrir.com.uy](http://www.paredesufrir.com.uy)) (Luzardo y Rodríguez, 2008).

Cuanto mayor sea su contribución económica, mayor será la incidencia de Dios en sus vidas. Esta "teología de la prosperidad" consiste en una lógica de prestación, donde el que más contribuya con la obra de Dios, más será recompensado en "este mundo" (Guigou, 2004). El anterior testimonio de la fiel es revelador al respecto, ya que indica que ha decidido hacer un gran "sacrificio" económico, el cual fue retribuido por Dios con "una casa valorada en 250 mil dólares".

Hay una correspondencia entre el discurso de los fieles y el de los pastores en torno a la teología de la prosperidad. A continuación, las palabras del Pastor Vítor Silva de la IURD deja de manifiesto la lógica de la prestación: "*Que cada ofrenda que sea puesta en esta bolsa sea devuelta para cada una de las personas que la ofrecieron, para*

*que puedan salir de sus problemas. Ábreles la puerta, la prosperidad, Señor, ¡porque tú prometiste que el que da recibe! Amén*" (Discurso del pastor Vítor Silva de la IURD)<sup>18</sup>.

En la Iglesia Universal los fieles son enseñados a dar los diezmos según lo indicado en el libro de Malaquías (versículo 10, capítulo 3). Por su parte el Pastor Márquez nos explicó que el diezmo es una enseñanza más dentro de la iglesia, pero no por eso una obligación: *"El diezmo se le enseña a ellos como se le enseña a cualquier feligrés, pero es una enseñanza de la iglesia como cualquier otra enseñanza, el que quiera responder responde y el que no quiera no responde"* (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11).

El destino de la ofrenda y del diezmo es explicitado en el discurso de los pastores, existiendo dos tipos de justificación para los aportes: en primer lugar y como ya hemos analizado, son ofrecidos para obtener una solución a las problemáticas de los fieles; y por otro, para gastos de la iglesia (en locales de reuniones, oficinas, programas televisivos y radiales, prensa, proyectos sociales, etc.). Como explica el Pastor Márquez: *"Nuestra fuente son las ofrendas, las ofrendas y los diezmos, yo creo que son las formas más benignas de recaudación de dinero, porque la iglesia es una ONG, jurídicamente hablando, es una asociación civil sin fines de lucro, estamos en el mismo registro que cualquier ONG, entonces, un club de fútbol o de otra cosa es una ONG igual que la iglesia, jurídicamente hablando, para pertenecer hay que pagar una cuota, si no pagas la cuota no gozas de los beneficios del club, etc., etc. Aquí vos entras y recibís los beneficios, si pones ó no pones yo no me entero, es una cuestión de tu trato con Dios (...) Yo mejor si no me entero, porque mi corazón podría inclinarse por el que mas da, si no me entero, mejor"* (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11).

Los fieles justifican el aporte económico como algo justo y necesario, y agregan que nadie está obligado a aportar: *"Está el diezmo obviamente que uno lo da por fe, porque cree que es lo que Dios pide y se da a conciencia, y luego están las ofrendas que son también cuando vas a la Iglesia y pasan con una bolsita, pero bueno, nadie te mira si vos ponés o no ponés"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 14).

---

<sup>18</sup> Fleitas et al, 2005: 57.

Por otra parte, se constata en el discurso de los fieles una afanada búsqueda de "prosperidad", entendida como el éxito en los negocios. Como expresa el siguiente fiel: *"Tenía muchos problemas económicos, tengo un negocio y no me iba muy bien, y necesitaba ayuda para salir adelante. Yo soy herrero y tengo una herrería que hoy por hoy es la más grande de Rocha y la que trabaja más por lejos. Yo siento que estamos mucho mejor económicamente y que hemos logrado salir adelante con mi esposa"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, Entrevista N° 22).

Para prosperar económicamente y salir de la pobreza, además de "invertir" en la iglesia a través del diezmo y las ofrendas, la IURD particularmente ofrece semanalmente las denominadas "conferencias empresariales", que tienen como finalidad enfocar temas financieros: por ejemplo: ¿cómo sacar adelante un negocio?, ¿qué se necesita para emprender nuevos proyectos?, ¿cómo salir de las deudas y embargos?, etc.

Veamos a continuación el siguiente fragmento de invitación a la conferencia empresarial: *"¿Cuántas veces deseó tener algo? Quizás, en un momento de su vida pensó en tener un auto, una casa o algún bien de consumo, que seguramente le proporcionaría un mejor pasar; o soñó con hacer crecer su empresa o su negocio, aumentar su facturación, incrementar la cantidad de empleados y abrir nuevos mercados (...) En la conferencia empresarial no sólo se clama a Dios por esas cosas grandes, también se enseña a adquirir la visión necesaria para despertar el deseo de adquirirlas"* (disponible en: [www.paredesufrir.com.uy](http://www.paredesufrir.com.uy)).

La IURD brinda las conferencias empresariales para *"todas las personas que se encuentran atravesando por situaciones económicas de fracaso y están cansados de sufrir por causa de su derrota"* y promete que *"cuando la mano de Dios se encuentra sobre su vida todo lo que emprende surge naturalmente, los proyectos son exitosos, su economía no sufre altos y bajos, siempre estará en ascenso"* (disponible en: [www.paredesufrir.com.uy](http://www.paredesufrir.com.uy)). Además se destaca que cualquier persona puede participar, ya sean desempleados, empresarios, profesionales o sin título, todos están invitados a adquirir la "sabiduría" para obtener el éxito económico.

En suma: el discurso de las religiones neopentecostales ofrecen soluciones "en esta vida" a las problemáticas que afectan la vida cotidiana de amplios sectores de

nuestra sociedad: particularmente a los de la pobreza y la salud, marcando una ruptura radical con aquellas posturas religiosas que acentúan la salvación ultraterrena de sus fieles.

La solución a la pobreza comienza primero por un disciplinamiento de los fieles para adquirir el deseo de la prosperidad económica, y marca un camino que, por una parte, depende de la voluntad y las promesas de Dios, a quien hay que "darle" una contribución económica para "recibir" lo deseado, y por otro lado, del desarrollo de la capacidad empresarial y de una sabiduría en el manejo de las finanzas.

### **6.2.3. Intervención social en la comunidad**

Las Iglesias Neopentecostales también realizan intervenciones sociales hacia los más necesitados. Analizaremos particularmente las acciones de la Iglesia Misión Vida para las Naciones, que es la que tiene una mayor inclinación por la ayuda social. Vale resaltar que la iglesia sustenta y está a cargo de varios comedores y merenderos ubicados en diferentes barrios de Montevideo, en los que atiende, según la información brindada por el apóstol Márquez, aproximadamente a 2.500 personas necesitadas. También cuenta con un complejo recreativo (su nombre es Beraca, ruta 8 km. 21), donde se realizan campamentos juveniles, actividades recreativas, bautismos y rehabilitación de adictos a las drogas. Asimismo la iglesia brinda oportunidades laborales a muchos fieles dentro de la institución, en el rubro imprenta, carpintería, informática y comunicaciones (Beltrán, 2005: 34).

Lo que se debe destacar de este tipo de intervenciones es que son de carácter asistencialista, y apuntan a solucionar el problema de forma específica, momentánea, teniendo como principal objetivo que la persona involucrada se inserte en la iglesia como fiel, que comience de esa manera a formar parte de su misión (Luzardo y Rodríguez, 2008: 22).

En palabras del Pastor Jorge Márquez de la Iglesia Misión Vida: *"Tenemos una inclinación muy fuerte a acercarnos a los chicos drogadictos, a las chicas, a la gente que está en situación de calle, en situación de riesgo y tenemos diecisiete comunidades, donde los traemos a vivir, a través de la tarea que hacemos con ellos se acercan los padres, así que, tenemos comunidades, tenemos células, tenemos los cultos, tenemos campamentos juveniles, para niños, muchas actividades, todas orientadas a lo que el*

*padre nuestro llama el Reino de Dios, venga a nosotros tu Reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. En las comunidades viven entre veinte, treinta y cuarenta personas en forma permanente"* (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11).

La mayoría de las actividades que realiza la Iglesia no tienen financiación externa y se realizan con fondos propios. Sólo mantiene algunos convenios con el Estado en la atención primaria de la infancia. Como lo expresó su pastor: *"Tenemos un convenio con Plan CAIF, pero eso es sólo un elemento dentro de todo esto, normalmente, generalmente estamos haciendo todo a pulmón, pero estamos muy contentos porque tenemos muy buenos resultados"* (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11).

Los resultados de la acción social de la Iglesia Misión Vida son muy positivos a juicio del Pastor: *"Los chicos salen de la droga, cambian sus hábitos de dormir, de vida, se los encamina a considerar una familia en el lugar donde están, muchos de ellos no saben ni comer en una mesa, así que, es una tarea que no solo apunta a sacarlos de la droga, sino de la indigencia, de la frustración, la mayoría ni ha estudiado ni ha trabajado, sí lo ha hecho ha sido esporádicamente, llega un momento que todo lo que tienen la cabeza es conseguir dinero para drogarse"* (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11).

Por otra parte, el Pastor Márquez manifestó que tienen establecidas redes informales con otros actores sociales para apoyarse mutuamente y colaborar de manera más efectiva en la lucha por el bienestar de los más necesitados. Ello nos da la pauta de que la acción social de la Iglesia adquiere protagonismo y relevancia social más allá de la esfera religiosa: *"Nosotros recibimos chicos del Vilardebó, hay médicos que nos mandan a chicos con un papelito que dice "les ruego que en lo posible reciban a esta persona", entonces la articulación es humana, no es institucional"* (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11).

Para finalizar el análisis de este punto, vale exponer la opinión del Pastor Márquez sobre el Estado uruguayo y su papel en la lucha contra la pobreza. *"Yo al Estado lo veo muy impotente en este sentido, al estado lo veo gastando miles de dólares con muy escasos resultados, porque, los chicos, por contarte algo, no le cuentan al*

*psicólogo, lo engañan y le mienten, porque ven como una especie de falsedad esto de que te tenga que atender por una hora, unos minutos, es un médico o un psicólogo que cobra por atenderlo, con nosotros la cosa es distinta, no cobramos nada, no cobramos nada y los amamos, es la gran diferencia"* (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 11).

Todo esto deja de manifiesto que las religiones neopentecostales realizan acciones a favor de los más pobres y necesitados, y que la calidad de su intervención, a juicio de los propios actores religiosos, es más humana de la que puede brindar el Estado.

#### **6.2.4. La imagen de las religiones neopentecostales en la sociedad uruguaya**

Como último punto, vale analizar las autopercepciones de los fieles y las autoridades religiosas acerca de su opción religiosa en el seno de la sociedad uruguaya. Al respecto, una fiel que concurre a la Iglesia Misión Vida ubicada en la ciudad de Tarariras, Colonia, manifiesta lo siguiente: *"Yo creo que ahora nos ven bien porque ven que hace tiempo que esta la iglesia acá y que cada vez viene más gente. Alguna gente dice que por nuestra forma de actuar somos locos porque cantamos, bailamos y todo lo que hacemos en cada reunión, pero yo no estoy de acuerdo con eso porque nosotros haciendo eso nos sentimos bien y por eso no somos locos. Además cada uno de esos que nos critican ven que en verdad nos suceden cosas buenas acá"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, N° 12).

Estos testimonios dan cuenta de que el cambio religioso hacia nuevas manifestaciones religiosas se manifiesta, pero con ciertas resistencias por parte de la sociedad uruguaya. Otra fiel de la misma ciudad ratifica con su testimonio esta idea: *"muchos nos tratan como locos, pasan por acá y nos oyen cantar por ahí música rock pero no de un autor en particular sino mediante ese rock alabamos a Dios, creen que por eso estamos locos. Y por otro lado al no ser una religión tradicional, como todo lo nuevo muchas veces genera rechazo, desconfianza"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 18). No obstante, señala que más allá de las discriminaciones externas, la comunidad de creyentes tiene la convicción de que están obrando bien, en la búsqueda de la solución a sus problemas. Manifiesta que el grupo de fieles se autopercibe *"como un grupo unido por la fe, por la esperanza, de que cuanto mas cerca estemos de Dios mas soluciones encontraremos a nuestros problemas."*

*Tratamos de transmitir alegría a través de la música, del baile, de los cantos".* (Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, Entrevista N° 18).

Asimismo, en los testimonios de los fieles se manifiesta un deseo de transmitir el mensaje religioso al resto de la sociedad y de transformar a los que se encuentran en un camino de "oscuridad". *"Yo creo que ahora mi misión es transmitir el mensaje de esperanza a los demás, eso es lo que nos hace distintos a los que ya no creen, que van por el mal camino"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, Entrevista N° 20). A diferencia de la Iglesia Católica por ejemplo, no se encuentra en los testimonios de los fieles una preocupación por la sociedad global o por involucrarse en la lucha contra la pobreza y la justicia social, sino más bien el énfasis está en "salvar" a la población a través de la conversión de las personas a la religión neopentecostal.

El testimonio de la siguiente fiel es revelador al respecto: *"Yo veo a las personas bien y trato de ayudarlas porque yo salí de ahí, de ese mundo, y veo que hay personas que están necesitando, que no conocen a Dios, que necesitan una palabra, que a veces la gente está con angustia, y entonces yo pienso que acá la pueden encontrar, porque viene el pastor y nosotros lo ayudamos, podemos hablar con las personas, no está nadie obligado a seguir"* (Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, Entrevista N° 21).

Retomando la percepción de la sociedad sobre la religión neopentecostal, el Pastor de la IURD de Colonia del Sacramento, nos cuenta que todavía hay desconfianza en la población y que son tildados de "secta", de ignorantes. *"No creen en nosotros, nos consideran secta. No creen en nuestra enseñanza del Evangelio. Yo creo que no pueden creer que la Iglesia haya crecido tanto en tan poco tiempo, porque nosotros actualmente estamos en 185 países, el otro día organizamos en Río de Janeiro una jornada y asistieron 1.985.000 personas, solo de Río de Janeiro, ninguna iglesia es tan grande como nosotros (...) Nosotros lo que hacemos aquí es abrir la cabeza a la gente, abrir la cabeza para que no se resignen, para que continúen en la búsqueda"* (Pastor neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, Entrevista N° 19).

Con respecto al Pastor de la Iglesia Misión Vida para las Naciones de Tarariras, éste manifestó que la población de su ciudad considera que tienen intenciones de fragmentar a la población. *"Nosotros tratamos de involucrarnos con toda la gente, venga a la Iglesia o no, un claro ejemplo es la radio y la respuesta que hemos tenido con ella por parte de la gente de Tarariras...pero soy conciente que muchos nos tratan*

*como los locos de la Iglesia y nos tildan de aislados, de que queremos fragmentar la población, eso es como nos ve la mayoría, pero yo no estoy de acuerdo porque nosotros queremos involucrarnos con todos"* (Pastor neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, N° 12).

Para concluir, queda de manifiesto que estas nuevas manifestaciones religiosas, a pesar del crecimiento considerable que han tenido en estos últimos diez años, aún tienen algunas dificultades para adaptarse a la idiosincrasia uruguaya y lograr la aceptación de la sociedad, más aún en las ciudades y localidades del interior del país.

Con esto finalizamos el análisis cualitativo de las Iglesias Neopentecostales, y comenzaremos a continuación con el discurso sobre la pobreza y la justicia social de las religiones afrouruguayas.

### **6.3. Las religiones Afrouruguayas y su mirada sobre la pobreza**

La religión Umbanda, si bien tiene orígenes africanos milenarios, es una religión nueva, que tuvo su nacimiento en Brasil, en 1908. *"Nace Umbanda en una mesa kardecista, el kardecismo es europeo, es el espiritismo de mesa. Y eso tiene una fecha, alrededor de 1908, tiene una fecha, un primer médium, tiene toda una historia real, documentada, vivida por personas en ese momento"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5). Como explica la entrevistada, la religión Umbanda surge de los espíritus de los pueblos colonizados, africanos e indígenas. Con el sufrimiento de la esclavitud, ascendieron fajas astrales, hasta transformarse en espíritus guías que llegan a las sesiones de Umbanda para dar a los fieles su bendición.

Sobre el tema que nos ocupa, la religión y su vínculo con la pobreza, los entrevistados afirman que desde su nacimiento la Umbanda se dirigió a las personas más pobres, a los más humildes. *"Cuando Umbanda nace, dice que es una religión que le hablará a los humildes y desposeídos, justamente entonces, también tiene esa impronta. En realidad surge casi de sus fundamentos, como una religión igualitaria"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

El sincretismo es la característica más original de esta religión, ya que en ella confluyen elementos típicamente africanos, americanos y también europeos. El origen de esta religión data del contingente de esclavos de ascendencia africana que llegó a

América Latina durante la época colonial. Dichos esclavos debieron ocultar sus creencias religiosas y practicar la religión católica. Sin embargo, los mismos no renunciaron a su religión, la que continuaron practicando en forma encubierta. Por ejemplo, cuando le rezaban a la Virgen María, en realidad lo hacían a su Diosa Iemanjá. *"Ellos primero decían, 'ah sí yo creo en Dios, en Jesús, en todo' y en realidad lo que hacían era debajo de esos santos ponían sus piedras que son símbolos de la naturaleza, la encarnación de su deidad (...) y así se formó el sincretismo"* (Mae Susana Andrade, Entrevista Nº 5). Asimismo explica que si bien los africanos veneran a la naturaleza, son monoteístas, ya que creen en un solo Dios que tiene nombre africano (Zambí Ololumo Dumaré).

El sincretismo de experiencias religiosas que encarna la Umbanda es el elemento que atrae la atención de muchos fieles. *"Umbanda es una religión muy democrática, por eso me gusta, porque justamente es una respuesta de amor al dolor de la colonización, porque nace de los tres grupos humanos que se juntaron que fueron los europeos, los africanos traídos a la fuerza y los aborígenes que estaban en esta tierra. Entonces eso se misigenó, porque la Umbanda es una religión sincrética, porque toma elementos de esos tres grupos humanos"* (Mae Susana Andrade, Entrevista Nº 5). También las danzas rituales de invocación debieron disfrazarse, y así surgió la samba brasilera, y el candombe uruguayo. *"Los tambores del candombe también tienen una connotación ritual, si bien mucha gente no lo sabe, hoy en día se está estudiando, los tambores primeros que sonaron de los afros eran de invocación, porque sufriendo el horror de la esclavitud, o teniendo dificultades de subsistencia, o de sobrevivencia, no iban a estar tocando sólo para menear las caderas"* (Mae Susana Andrade, Entrevista Nº 5). Afirma la entrevistada que los europeos no sabían que el africano acostumbraba a bailar para Dios y tocar el tambor, lo que ellos sabían era que a Dios se le rezaba bajito y en silencio.

De igual manera, la Mae explica que la religión Umbanda conserva en sus ritos los elementos de la cultura afro (cantos y bailes), elementos que de otra manera pueden desaparecer. *"Los cantos y los toques para la liturgia de los cultos afro es riquísima, porque es una cultura variadísima, y se transmite de unos a otros, y se puede hasta perder, y está conservada sólo en los templos de religión afro"* (Mae Susana Andrade, Entrevista Nº 5).

La entrevistada manifiesta asimismo que en los templos umbandistas es posible extraer mucho de lo que es la cultura afro, ese eslabón perdido de la colonización, ya que en otros ámbitos se ha perdido obligadamente. Afirma por eso que *"estamos ideológicamente colonizados todavía"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5), aludiendo con esta frase a que el uruguayo no reconoce las raíces afro o indígenas que existen en nuestro pasado. Por otra parte, explica que a su entender, hay un gran porcentaje de fieles umbandistas de origen afro, cifras que los estudios estadísticos podrían revelar.

Sobre el ingreso de la religión Umbanda a nuestro país, la Mae de Santos explica que *"A Uruguay llegó alrededor de 1950, 1960. Dicen que desde el 1940 había alguna manifestación, pero como entró por la frontera, vino de Brasil a Uruguay, y de Uruguay a Argentina"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5). No obstante, la religión se hace visible con el retorno a la democracia hacia mediados de los años ochenta. Dado que la expansión de la religión en nuestro país procede de principalmente de Brasil, encontraremos las mismas manifestaciones que se practican en el país vecino, éstas son: la Umbanda, la Quimbanda, el Batuque, y recientemente el Candomblé.

### **6.3.1. El templo umbandista y los ritos**

En el templo umbandista se realizan los ritos más importantes de la religión. En él se realizan las llamadas "sesiones", ceremonias que practican los umbandistas con una cierta periodicidad, que por lo general es semanal. Como explica la siguiente fiel: *"Por lo general los afroumbandistas nos reunimos todos los fines de semana, y cuando son las fiestas de las entidades también, y practicamos de templos en templos"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 3).

Una Mae de Santos entrevistada explica que la religión cuenta con "datas", que son los cumpleaños de las entidades (Iemanjá, Oxum, Ogun, Caboclos, etc.), luego las obligaciones (acto para lograr cada paso dentro de la religión), y también las sesiones, que se practican por lo general una vez por semana. Al respecto, explica la Mae de Santos: *"En las datas se festeja el cumpleaños, esto (Iemanjá) para nosotros es un cumpleaños. Luego tenés obligaciones, tenés sesiones también, cuando hay templos abiertos, se hacen una vez por semana una sesión, es como si fueras a la Iglesia una vez por semana"* (Mae de Santos, Entrevista N° 2).

Para ingresar a la religión, se realiza el "rito de iniciación" o también llamado "lavado de cabeza", a través del cual los fieles se convierten en "hijos de religión", lo que supone adquirir la calidad de miembro activo de la religión, quedando adscriptos a un templo y a un guía espiritual (Pae o Mae que lo ha iniciado). Los "hijos" iniciados con un mismo Pae o Mae pasan a ser hermanos de religión entre sí.

Todos los 2 de febrero, en las costas, se practica el rito de Iemanjá, donde se venera a la "madre del agua". Este festejo, al cual acuden fieles y público ocasional, le ha dado gran visibilidad a la religión. Al respecto, un entrevistado explica: *"Este rito (Iemanjá) se realiza solamente el 2 de febrero, porque es el día de ella. Todo lo demás se hace en la casa de mi madre, en el templo. Únicamente que haya alguna persona que quiera hacerse hijo del templo, se trae a la playa para sacarle toda la mala onda y todo lo que tiene metido encima y adentro"* (Fiel umbandista, Entrevista Nº 1).

Cada templo funciona en forma autónoma y es dirigido por un jefe de religión, la autoridad máxima, es decir, un Pae o una Mae, aunque también existen templos con presencia de ambas autoridades. Éstos ejercen un liderazgo carismático frente al resto de los miembros del templo (hijos de religión y consultantes), el cual se ha logrado a través de un camino de esfuerzo, constancia y formación dentro de la religión. De esta forma lo afirman los entrevistados: *"Todos los templos tienen un jefe distinto. Cada templo lo dirige un Pae. Después con los años, vos te vas a ganando tus ayés, tus armas, para liberarte, tu pae te libera, y vos podés colocar tu templo y comenzar a iniciar tus hijos"* (Fiel umbandista, Entrevista Nº 1).

Una particularidad de la religión Umbanda es que su cuerpo está compuesto por "creyentes", "practicantes", y una gran cantidad de "consultantes", que acude para obtener soluciones a sus problemas terrenales (amor, salud y trabajo, entre otros) a través de las cartas, y otras acciones ("trabajos") al alcance de los Paes o Maes. A las "sesiones", no tienen obligación de asistir los "consultantes". Como explica el siguiente fiel: *"hay gente que solamente se acerca por salud, o por trabajo, y después que se le cumple lo que se pidió, se retira, sin ningún problema, no es necesario seguir"* (Fiel umbandista, Entrevista Nº 1).

Los hijos de religión tienen un gran respeto frente a la figura del Pae o Mae, ya que es quien los ayudará a transitar sus propios caminos de aprendizaje dentro de la

religión. Asimismo, es preciso transitar varios años dentro de la religión para adquirir el título de Pae o Mae, logrando entre otras cosas, la capacidad de "incorporar" espíritus. *"Todo lleva su proceso y sus años. Acá no es que vos entrás a la religión y mañana sos Pae de santos. Todo lleva su proceso y sus años. Vos tenés que caminar mucho y demostrarle al santo que vos servís realmente para ser Pae o Mae. No cualquier persona ocupa un santo"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

La llamada "incorporación" de orixás o espíritus es un elemento característico de esta religión. Para los umbandistas hay otro mundo existente compuesto de espíritus que han vivido en la tierra (como los caboclos y pretos velhos) y de orixás (entidades que nunca han vivido en la tierra). A través de la "incorporación", éstas entidades son llamadas a venir a la tierra y utilizan el cuerpo de las personas para hacerlo. Entre las facultades de las entidades, se encuentran la curación de enfermedades y la predicción, por eso los fieles manifiestan grandes expectativas por llegar a incorporar una entidad algún día. No obstante, para eso hay que desarrollar un camino de largo aprendizaje.

Cabe agregar que todas las "entidades" gustan mucho de la bebida y el tabaco, y de la buena comida. Es por eso que en los rituales umbandistas abunda este tipo de ofrendas. Para invocar a las entidades, se utilizan cantos y música. Al respecto, un fiel acota el procedimiento que se sigue en el culto de Iemanjá: *"Después de que mi madre entregue la barca puede ser que le llegue un ayero, es decir, un pasaje de un Pae o de una Mae, porque ella tiene un Pae, entonces le va a llegar el pasaje del Santo Pae, que es un misterio, un secreto, que sólo quien lo ocupa sabe"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1). Dicho fiel agrega al respecto que la "incorporación" no es una experiencia empírica, sino de fe. *"Esto es como si vos dijeras, a la Iglesia le llegó Dios. ¿Quién te va a creer que llegó Dios? Esto es lo mismo, es cosa de sentimientos"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

En síntesis, todos los entrevistados manifiestan vivir la religión como un aprendizaje, luego del cual se puede lograr el status máximo. Un fiel explica: *"No es que de repente te metés un día en esta religión y ya podés tirar las cartas, los buzios. Te lleva tus años"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

### **6.3.2. El culto de Iemanjá**

Como ya hemos mencionado, todos los 2 de febrero, los umbandistas veneran al a Madre de las Aguas: Iemanjá. Como procedimiento, los fieles umbandistas brindan ofrendas a Iemanjá en las aguas de todo nuestro territorio nacional, aunque la playa más concurrida es la Playa Ramírez, de Montevideo. Al respecto, un fiel explica: *"Todos los años le ofrendemos una barca, con cadenas, presentes y todo para la Mae, en agradecimiento por todo lo que nos fue el año pasado, y para que este año las cosas sean mejores"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

Cabe señalar que este rito de religiosidad popular convoca a cada vez más personas, entre fieles y curiosos, lo que estaría indicando un crecimiento de la religión umbandista. La Mae Andrade explica: *"Nosotros no aparecemos de un armario los 2 de febrero, en torno a todas las aguas del Uruguay, porque no es sólo la playa Ramírez, la playa Ramírez es la playa más céntrica digamos, más populosa, pero a mí me han llegado a hacer exposiciones acá fotografías que no son de la religión, del Río Cuareim, los 2 de febrero"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5). Asimismo, la Mae explica que se han registrado *"500.000 personas en torno a los festejos de Iemanjá, ya sabemos que viene gente de todas partes del mundo, periodistas, paseantes, no todos son ni fieles ni simpatizantes, pero sacale todo lo que quieras sacarle, nosotros percibimos que al menos tenemos que ser 200.000 en Uruguay"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Sin lugar a dudas, es la fiesta umbandista más popular del año. El éxito de este rito se debe a las posibles soluciones que ofrece a los conflictos de las personas que se acercan a dar una ofrenda a la Virgen. Son problemas por lo general que afectan la vida cotidiana de las personas, como la salud, el amor y el trabajo, cuestiones que son menores en las religiones tradicionales. Al respecto, ilustra un entrevistado, hijo de una Mae de Santos: *"El año pasado, en el culto de Iemanjá, en la otra playa, mi madre se llevó como a 6 personas que estaban mirando y les gustó, y tenían problemas económicos y de salud, y que hoy por hoy, la llaman y le agradecen todo lo que ella hizo por esa gente...son creencias, no?...vos creés que las cosas te van a ir bien, vos creés en Dios y las cosas te van bien"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

#### **Imagen N° 4 – Altar con ofrendas para Iemanjá – Playa Ramírez, Mvdeo.<sup>19</sup>**

---

<sup>19</sup> Foto tomada por Alejandro Frigerio, disponible en [alejandrofrigerio.blogspot.com](http://alejandrofrigerio.blogspot.com)



En este sentido, la Mae de Santos explica que *“la virgen Iemanjá es una virgen, se le puede pedir lo que sea, siempre que sea para bien. Salud, trabajo, por los niños, por la felicidad, por el amor, por lo que quieras”* (Mae de Santos, Entrevista N° 2). Los problemas de salud son sin duda los que más convocan a los fieles al rito de Iemanjá. *“Los pedidos son los mismos, salud, trabajo, para nuestros seres queridos, para los que están lejos en este momento, por nuestros hijos, por enfermedades, hay mucha gente que nos rodea a nosotros que está enferma en estos momentos, para que levantar a esa gente, ¿no? que está sufriendo”* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

Lo que verdaderamente marca un quiebre con las religiones tradicionales es que nadie pide en el rito de Iemanjá por la salvación ultraterrena o la vida luego de la muerte, sino soluciones a problemáticas mucho más concretas y urgentes. Por ejemplo, una fiel afirma que le otorgó una ofrenda a Iemanjá *“para que nunca falte trabajo en la casa”* (Fiel umbandista, Entrevista N° 3). Asimismo agrega: *“Ella es la dueña de la clareza, de las ideas claras de las personas, de la salud, protege la casa, los niños”* (Fiel umbandista, Entrevista N° 3)

Los pedidos se renuevan año a año, lo que marca la inmediatez de los mismos: *“son ofrendas que se le da en amor a ella, a la fe y la creencia que le tenemos a ella...las cosas que nos cumple en el año y le vuelven a pedir nuevos pedidos, para que en el año se te cumplan, ¿no?”* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

Durante la observación del rito de Iemanjá, hemos constatado que los fieles umbandistas forman un círculo en torno a un Pae o una Mae, y se acompaña con tambores y bailes (que por lo general son giros). Es a través de la música y los bailes, que los espíritus llegan al cuerpo de la Mae o del Pae. Así, explica un fiel: *"Estos son rezos para la Mae. Esto viene a ser una sesión de santos, todo lo que significa santos, Dios, la virgen María, San Jorge. Todos ellos (señala a sus compañeros) rezan pero en brasileiro, son rezos para los santos"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1). Luego de eso y al finalizar el culto, se lleva la barca llena de las ofrendas al mar.

En síntesis, a pesar de que hay muchas leyendas acerca de lo que se puede pedir o no, fieles y curiosos se acercan pidiendo soluciones concretas a sus problemáticas diarias y cotidianas. No hay pedidos relacionados con la vida en el más allá, o para solucionar un problema colectivo, sino que prima el individualismo en las solicitudes.

#### **Imagen N° 5 – Fieles rezando en el culto de Iemanjá – Playa Ramírez, Mvdeo.<sup>20</sup>**



Finalmente, en el culto de Iemanjá se visualizan las playas llenas de personas ofrendando, haciendo rituales o simplemente mirando el espectáculo de los altares de Umbanda, los fieles bailando, las embarcaciones con las ofrendas, los tambores y las velas prendidas en la arena. Es posible afirmar que el culto ya es una postal del Uruguay, al igual que el Carnaval y las Llamadas. La fiesta de Iemanjá ya ha dejado de ser exclusiva de los umbandistas y ha pasado a formar parte de las costumbres uruguayas.

#### **6.3.3. El papel de los milagros en la religión Umbanda**

---

<sup>20</sup> Foto tomada por Alejandro Frigerio, disponible en [alejandrofrigerio.blogspot.com](http://alejandrofrigerio.blogspot.com)

Como causas de acercamiento a la religión, se constata la búsqueda de soluciones terrenales en la vida de los fieles. Las afecciones de la salud son las más mencionadas por los fieles entrevistados como causas de acercamiento a la religión, y cuyos resultados han sido positivos. A modo de ejemplo, un fiel menciona un testimonio milagroso, donde su madre ha sido curada de su ceguera: *"Mi madre nació ciega, y desde que tiene 2 años, es de la religión, y hasta el día de hoy ve. Entonces es como que hay que creer, ¿no?...es un milagro"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

Un entrevistado explica que su madre, quien es Mae de Santos, ha logrado sanar a muchas personas enfermas. No obstante, el destino último de sus vidas no lo tiene el Pae o Mae de Santos, sino que está bajo control de Dios. Explica así el fiel: *"Mi madre ha sacado a muchas personas del hospital. Pero hay gente que llega a consultar a los Paes y ellos les dicen que no pueden arreglar sus problemas, porque la creencia de ellos viene manejada por Dios, si Dios dice que no, es no; si Dios dice que sí, es sí"* (Fiel umbandista; Entrevista N° 1).

La magia es un atractivo dentro de la religión, ya que existe la creencia de que con una ofrenda o un preparado se puede solucionar un problema cotidiano. La Mae de Santos afirma: *"Vos podés pedir algo posible y como todas las cosas, se da, se da!"* (Mae de Santos, Entrevista N° 2). Asimismo, hay acuerdo en los entrevistados acerca de que hay contingencias que la religión no puede manejar, y que si el pedido no se cumple de todas maneras hay que seguir manteniendo la creencia y la fe. Un fiel afirma de este modo: *"Porque las cosas te salgan mal, no quiere decir que dejes de creer, porque hay cosas que son de la vida. Los Paes te dicen que hay muchas cosas que son de la vida que no se pueden arreglar, ellos te curan cualquier enfermedad menos el sida"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

No obstante, también hay dentro de los entrevistados un consenso acerca de que si bien existen los milagros dentro de la religión, es preciso de que la persona se empeñe en lograr sus metas personales. Como explica una Mae de Santos: *"Si bien nosotros creemos en milagros, creemos en el esfuerzo de la persona y en su realización personal"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Al respecto, los entrevistados acuerdan en que la religión les aporta fuerzas para concretar sus proyectos personales, y que si bien los milagros existen, es preciso adoptar

una actitud activa y ser protagonistas en la búsqueda de sus metas. *"No se trata de que te vas a acostar y va a venir un milagro y alguien te va a traer la comida. No! Tú tenés que tener tus emprendimientos como ser humano, sea trabajo, estudio: superación. Los caminos que sean: vivir esta vida...no vivir en función de que me van a caer del cielo las cosas"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Sobre el papel de la magia en los cultos afro-brasileños, el sociólogo Felipe Arocena afirma que "la mayoría de quienes participan de rituales afro-brasileños no se definen religiosamente como umbandistas, macumberos o quimbandistas, aunque tengan fe en que por su intermedio puedan obtener ciertos beneficios (...) Los principales motivos que acercan allí a la gente son pedidos por cuestiones de trabajo, salud, dinero o amor. Este poder de invocar la fuerza sobrenatural de santos, orixás, y exús para que actúen rápida y mágicamente en el mundo de todos los días, constituye su principal atractivo. Es, por otra parte, una de las carencias del catolicismo y de los protestantes más tradicionales. Las autoridades de estas últimas religiones miran con cierto desdén la capacidad milagrera de los cultos afro-brasileños. Desconfían de la promesa fácil de salud, dinero y realización emocional, utilizada para canalizar las angustias diarias de la gente. No obstante, existe preocupación por aggiornar sus rituales de modo que resulten un poco más atractivos, un poco menos austeros, y más adecuados a la vida cotidiana. Estrategia necesaria si quieren impedir que aquellos fieles que ahora van a los templos umbandistas pero que aún se sienten religiosamente más afín con otra religión, terminen convirtiéndose definitivamente" (Arocena, 1998).

#### **6.3.4. Funciones sociales de la religión Umbanda**

Todos los entrevistados concuerdan en que la religión les aporta fortalezas para afrontar las adversidades de la vida cotidiana. Una Mae de Santos explica que la religión *"te da fuerzas en momentos en que podés estar mal, te ayuda cuando tenés una persona enferma, porque podés apoyarte, en el día a día te va marcando un montón de cosas, y te da mucha fuerza y mucha energía"* (Mae de Santos, Entrevista N° 2). Reforzando esta idea tenemos el testimonio del siguiente fiel: *"Yo he pasado por muchísimas fases, fases en mi vida importantes, y la religión me ha ayudado. Pero está en uno, ¿no? En la fe de uno. Yo creo ciegamente en la religión y para mí es importante"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 3).

Otra función que cumple la religión para los fieles es incluirlos en un grupo humano y hacerlos sentir parte de un colectivo, lo cual es muy importante para aquellas personas que no tienen lazos sociales y afectivos. Al respecto, un fiel explica: *"La religión te da compañerismo...conocés gente, hay mucha gente que es aislada, que a veces se arrima al templo a conversar, para tener a alguien, y que no es necesario que entres a la religión"* (Fiel umbandista, Entrevista N°1).

Para los que sufren problemas económicos especialmente, la religión cumple la función de mejorar el estado anímico de las personas y darles energía para afrontar la situación que se encuentran atravesando. *"Llegado el momento, como toda religión, lo que hace es darte energía y ayudarte a levantarte en el momento que estás triste por el tema económico"* (Mae de Santos, Entrevista N° 2).

Por otra parte, la Mae Andrade explica que no sólo la religión umbandista tiene como función "ayudar a vivir" a sus fieles, sino que es una característica de todas las religiones. *"Todos necesitamos a la hora de vivir a alguien, algo en lo que apoyarnos, sean familiares, sea la personificación de Dios que queramos darnos a nosotros mismos. La idea de ese ser superior que nos puede dar fuerzas cuando parece que todo es adverso. Entonces en este entendido todas las religiones, no sólo la mía, cumple esa función. El hecho de poder, a través de la fe, encontrar fuerzas para enfrentar el día a día"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

No obstante, se observa en los testimonios que el énfasis está puesto en la vida "en el más acá", es decir, en ayudar a las personas realizarse en su vida cotidiana, en el "aquí y ahora". La vida ultraterrena no es la prioridad de esta religión. *"En nuestro caso te decía, es más pragmático por el hecho de que no decimos, "no importa si sufrís acá, porque más adelante vas a ser más premiado en el más allá". ¡No! Si bien nosotros creemos en hacer el bien para ascender en fajas astrales hacia Dios (...) a su vez creemos que la persona tiene necesidad de vivir la vida en esta encarnación, vivir bien"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Por otra parte, la Mae de Santos explica que la religión Umbanda tiene como deber ayudar a las personas que están en situación de pobreza, intentando evitar el círculo de vicios y depresión en la que se encuentran: *"Las dificultades hacen renegar muchas veces al que no tiene nada, y hacen crecer los vicios, porque justamente la*

*persona se ve sumida, y no encuentra salida, no encuentra ayuda, y todos como hermanos terrenales, vamos a decir, que nos ha tocado estar en esta tierra, tenemos la obligación de ayudar a nuestros semejantes"* (Mae S. Andrade, Entrevista N° 5).

### **6.3.5. La búsqueda de logros económicos a través de la religión**

La religión constituye para los fieles también una esperanza de progreso económico. En los testimonios de los fieles umbandistas se relatan milagros referidos a la consecución de un trabajo, o personas que han acumulado riquezas gracias a la acción de la religión. *"Hay mucha gente que está desempleada, entonces, creas o no creas, a veces te sale de la nada un trabajo, vienen a tu casa y te ofrecen un trabajo, hay cosas realmente increíbles, hay que creer o creer"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1)

Se trata de personas que no han logrado colmar sus deseos de ascenso social por los canales convencionales, e intentan hacerlo a través de la vía religiosa, y según los testimonios, logran con éxito llevar adelante un negocio y acumular riquezas. Así, un fiel afirma: *"Hay mucha gente que cree y las cosas les van bien, muy bien. Mirá que muchos ricos no son ricos porque sí, son ricos porque hicieron negocios que gracias a las religiones los llevaron adelante"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

Una Mae de Santos explica que la búsqueda de progreso económico a través de canales no convencionales ocurre tanto en la religión umbandista como en otras religiones, ya que es una característica del sentir religioso de estos tiempos: *"Sí, yo creo que lamentablemente, este es un punto que todo el mundo está buscando en este momento, de alguna manera, acercarse a cualquier religión por el tema económico"* (Mae de Santos, Entrevista N° 2).

Sobre este tema, la misma entrevistada explica que el fenómeno tiene dos puntas, ya que si bien es cierto que las personas se acercan a la religión en búsqueda de soluciones a sus problemas económicos, también es cierto que muchos Paes y Maes de Santos lucran con estas necesidades, haciendo un mal uso de la religión. En palabras de la entrevistada: *"lamentablemente hay mucha gente que se acerca por el tema económico, y como en todas las religiones, hay gente que se aprovecha de las necesidades de la gente"* (Mae de Santos, Entrevista N° 2). Asimismo, un fiel afirma conocer a un Pae de Santos que ha acumulado riquezas gracias a la religión, ya que

constituye también una fuente de ingresos para quienes realizan la tarea de guías espirituales: *"Hoy por hoy yo conozco un Pae de Santo, que tiene la plata del mundo, que la hizo con la religión"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

Finalmente, la Mae critica la actitud pasiva de muchos fieles que piensan en abandonar sus trabajos, esperándolo todo de la religión. *"Hay una cosa que es realidad: ni en esta religión ni ninguna te va a dar nada que vos sin trabajo no lo hagas. Hay gente que dice que por esta religión se va a quedar en su casa, no trabaja y va a tener plata. ¡No! O te dicen que se van a ganar el 5 de oro. Este tema es como en todas las religiones, vos tenés que creer por otras cosas, pero no pasa solamente por el tema económico"* (Mae de Santos, Entrevista N° 2).

### **6.3.6. El discurso de la religión Umbanda sobre la pobreza**

En opinión de la Mae Andrade, las causas de la pobreza actual en América Latina y de la existencia de estratos sociales radican en el sistema injusto que hasta hoy rige desde la colonización, donde la Iglesia Católica jugó un papel primordial. De este modo, explica: *"Cuando vinieron a colonizar nuestras Américas, los bienes fueron de los colonizadores, la Iglesia Católica tomó una cantidad de bienes, que obviamente después para ellos es mucho más fácil dar, pero primero quitaron a los verdaderos dueños. Por eso hoy en día, se generó una pobreza, que tal vez se generó por ese sistema injusto absolutamente, desde la colonización, porque a los esclavos por más que los liberaran, siguió siendo población de segunda categoría, entonces no encontraron acceso a nada...Y ahí se fueron dando los estratos sociales"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Consultada sobre el tipo de asistencia social que brinda la religión Umbanda a los pobres, la Mae de Santos explica que este aspecto no es un fuerte de la religión, ya que cuentan con carencias institucionales para hacerlo, al no poseer subsidios del exterior. Únicamente tienen emprendimientos individuales a nivel de los templos. *"En cuanto a asistencia, como lo llaman otras religiones que pueden hacer asistencia y obra, Umbanda es una religión que tiene carencias institucionales en ese aspecto, porque no tenemos posibilidades económicas de hacer algo a nivel orgánico, a nivel institucional. Si bien hay emprendimientos de comedores, o temas sociales barriales en cada ámbito del lugar donde están los templos, es poco lo que se puede hacer, y muy*

*contado con los dedos, porque no somos una religión que esté financiada por el exterior, ni tiene una matriz que la abastezca económicamente"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Siguiendo con el tema de las carencias institucionales de la religión, la Mae de Santos explica que los templos son en general una habitación de la casa del Pae o de la Mae. A pesar de no tener fondos para realizar asistencia social, la religión Umbanda entiende que es su deber brindar servicios a la sociedad. En palabras de la Mae de Santos: *"Eso no significa que estemos aislados de esa realidad, nosotros entendemos que la religión debe brindar servicios, que de hecho los brinda. Porque como te decía, porque si la gente sabe que hay un templo, el nene se enfermó y lo va a curar de un empacho, o si hay que llamar desde un teléfono, y el barrio es muy carenciado, como en los asentamientos, se sabe que en el templo hay teléfono que está a disposición del barrio. A veces se hacen charlas con temas de valores, o contra la droga, hoy día también hemos utilizado la herramienta política, con el mismo fin, ¿no?"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Un Pae entrevistado comparte la visión de la Mae, indicando que la religión practica en los hechos un combate a la pobreza pero no a través de programas u obras sociales definidas como ocurre en otras religiones, sino en la atención diaria de los fieles. *"Siempre estás tratando de dar una mano a la persona que llega. Entonces, hay un combate a la pobreza desde el punto de vista social, no como un programa, pero en los hechos lo hacés. Buscás generar empleo, es decir, buscás de alguna manera, porque normalmente cuando una persona llega es por una preocupación familiar o laboral"* (Pae de Santos, Entrevista N° 4).

Dicho Pae de Santos afirma que el rol secundario del director espiritual es la de mejorar las condiciones materiales de las personas, incidiendo de forma subliminal en el combate a la pobreza. *"Es la función tal vez secundaria del director espiritual, el jefe. Tiene que escuchar a la persona de afuera. Pero a nivel interno, tiene un rol importante de ayudar al entorno, en los hechos cualquier jefe nos preocupamos de la vida de los integrantes, de lograr un sustento, de escucharlos, de conseguir algo. Del momento en que la persona viene, y te dice que está sin trabajo, y que necesita ayuda espiritual, y vos le hacés un trabajo que se llama destrancamiento de apertura, vos lo que estás*

*buscando es tratar de darle una mano desde el punto de vista laboral, de sustento" (Pae de Santos, Entrevista N° 4).*

Continuando con la misma línea de argumentación, el Pae de Santos explica que la religión Umbanda contribuye al combate de la pobreza pero no desde un punto de vista teórico, sino en el trabajo práctico de todos los días, ya que le brinda apoyo y contención a las personas que sufren pobreza, herramientas y hábitos de estudio, procurando insertarlos en el mercado laboral. *"Yo digo que se combate la pobreza no desde el punto de vista teórico sino desde el punto de vista práctico, cuando se les da contención, se les da parte de educación, se les crea hábitos de estudio. Si bien las comunidades son chicas, pero vos sabés hasta de los fieles, como director conozco la mayoría de los problemas de los fieles, pero como hay mucha relación entre los fieles y los médiums, bueno siempre se dice que alguien precisa de tal persona, o se sabe que fulano está sin trabajo, hay una relación de ayuda que en los hechos es una forma indirecta de combatir la pobreza, puede ser a través de lograrle recursos materiales o a través de educación" (Pae de Santos, Entrevista N° 4).*

Asimismo el Pae de Santos brinda ejemplos de efectos positivos de la religión en las personas. Por ejemplo, indica que hay fieles que han retomado la lectura debido al incentivo de la religión, ya que es preciso leer ciertos textos para desarrollar la fe. *"Tal vez está vinculado a la pobreza en el sentido de educación, independientemente de los estudios que tenga la persona, como hay preparación doctrinaria y de lectura importante, hay ejemplos de personas que antes no te tocaban un libro, como tienen que incursionar en determinados temas, empieza a incursionar, a aprender, a leer, desde el punto de vista religioso, que de otra forma hubiese desaparecido. Hace que las personas hagan algo que no estaban acostumbradas a hacer, lo realice" (Pae de Santos, Entrevista N° 4).*

Por otro lado, la religión Umbanda ejerce un factor igualitario entre ricos y pobres, instruidos y sin instrucción, ya que para practicar la fe hay que vestir un uniforme que minimiza las diferencias sociales que puedan notarse en la vestimenta. Explica asimismo que para realizar la carrera de Jefe espiritual no es requisito tener altos niveles de educación, ya que lo que importa es la preparación espiritual. De esa manera se le brinda la oportunidad de ascenso social a personas que tienen obstruido el

camino en otros espacios de la vida social. *"Por otro lado, como el uniforme religioso es vestidos de blanco y descalzos, con un sentido de igualdad, nosotros tenemos gente de poder adquisitivo bastante bueno y hasta empleadas domésticas, aunque ahora las empleadas domésticas están bastante bien comparados con otros, pero no hay una diferenciación, participan y llegan a jefes religiosos, a pesar de que importa mucho la preparación doctrinaria importa mucho más la preparación espiritual, y eso escapa a tu educación. Por lo que pueden llegar a ser jefes espirituales personas que de repente desde el punto de vista de la educación no lo logren. Entonces les da un lugar a personas que en otras situaciones o en otros contextos no tendrían un lugar"* (Pae de Santos, Entrevista N° 4).

Los entrevistados de la religión Umbanda también fueron consultados sobre la problemática de la pobreza y los responsables de solucionarla. Se consultó si debía ser una responsabilidad exclusiva del Estado, o si las religiones tenían un papel que jugar. Ante dicha pregunta, los fieles coincidieron en que no era responsabilidad exclusiva del Estado, afirmando que la sociedad entera debía involucrarse en la lucha contra la pobreza. *"Yo creo que en el tema pobreza, todos somos un poco responsables"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Los fieles umbandistas en particular intentan aportar su grano de arena en la lucha contra la pobreza a través de distintos medios: oraciones, ayuda solidaria, o simplemente con voluntad individual por trabajar y salir adelante. Una Mae de Santos opina lo siguiente: *"Yo creo que cada una de las personas debería hacer algo, nosotros siempre somos de pedir ayudas de los orixás por las personas necesitadas. Si cada uno se enfocara en ayudar a una persona necesitada, sería todo distinto"* (Mae de Santos, Entrevista N° 2).

Según hemos podido constatar en las entrevistas, lograr un bienestar económico "en esta vida" está dentro de las prioridades de los practicantes de la religión. Al respecto, la Mae Andrade explica: *"Quienes practicamos la religión, si bien atendemos el espíritu de la persona, no vamos a negar que las personas son de carne y hueso, tienen que vivir, y tienen que vivir bien, porque la persona que tiene hambre, mal va a pensar en Dios, ni en nada espiritual, si piensa en Dios es para renegar. Si bien somos*

*un sostén espiritual, también tratamos de que la persona tenga un disfrute en el día a día"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Un entrevistado afirma que las personas individualmente deben luchar por salir adelante, y si en nuestra sociedad hay personas que no quieren trabajar, ni el Estado ni las religiones podrán solucionarlo. En palabras del fiel: *"Yo creo que el Estado no puede arreglar lo que vos no querés ser, o lo que vos no querés trabajar. Si yo no quiero trabajar: ¿qué culpa tiene el Estado? Lo mismo pasa con la religión, si yo no quiero trabajar: ¿qué culpa tiene la religión de que yo no quiera trabajar?"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 1).

### **6.3.7. Las dificultades de la Umbanda para realizar obra social**

Sobre el tema de la pobreza y de la ayuda que la religión umbandista puede realizar, los entrevistados manifiestan que las dificultades estructurales que tienen para hacer ayuda social a nivel institucional provienen justamente de los orígenes humildes de la religión, ya que surgió de las clases sociales más castigadas: los esclavos y los indígenas.

Al respecto, la Mae Andrade explica: *"Hay mucha distribución de la pobreza y no de la riqueza, entonces me parece que el hecho de que nosotros no podamos ayudar institucionalmente, deriva del hecho de cómo nos formamos. Nos formamos de los sectores más humildes, desposeídos, y por eso se hace mucho más difícil ayudar, porque claro, qué otra caridad vamos a hacer más que la espiritual* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Asimismo se compara con la Iglesia Católica, para resaltar la diferencia con esta Iglesia, que tiene apoyo del Vaticano para hacer ayuda social. Al respecto, manifiesta: *"Si nosotros económicamente estamos desposeídos de todo, yo pago impuestos, no tengo forma de no pagar impuestos. Y no sería sólo eso. Con el Vaticano, claro que la Iglesia Católica puede hacer caridad, a nivel mundial puede hacer otra caridad. Y otras Iglesia también"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Consultada sobre cómo subsisten los templos económicamente, la Mae de Santos responde: *"De los propios fieles que traen donativos"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5). Explica asimismo que poseen muchos gastos para cubrir los insumos

que necesitan para realizar los cultos. Si bien no se cobra una entrada para las sesiones, se solicita a los presentes una ayuda económica para pagarle a la persona que toca el tambor. *"La sesión es libre, no se cobra, la gente viene, se atiende, se le dan actos de caridad, pero se pide una voluntad para el tambor"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5). En lo que respecta a las consultas individuales, son por lo general pagas, a diferencia de las sesiones. *"Yo sí tengo que pedir una entrada para mi consulta que es mi tiempo, cartas, de repente, un médico te pide \$1000, bueno, yo te pido algo, \$200, porque si no me pasaría...y no limpio mi casa, no atiendo a mi familia, no estudio, no hago nada"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

De esta manera vemos que la religión Umbanda presenta carencias institucionales como para realizar obra social, y a su vez sus templos subsisten de lo que los fieles aportan, sin percibir ninguna ayuda del exterior.

### **6.3.8. La Umbanda y su incursión en la arena política**

Dentro de la religión Umbanda nace en 1997 un grupo social y un periódico denominado Atabaque (significa tambor africano), con el objetivo de difundir la cultura de los pueblos originarios afroamerindios plasmada en la religión sincrética Umbanda.

En el año 2004 Atabaque se convierte a su vez en un grupo político partidario originado en el movimiento de simpatizantes del periódico, apoyando al Frente Amplio junto al Espacio 609 en defensa de las minorías culturales. El grupo Atabaque cree en la política como herramienta para profundizar cambios positivos y en la necesidad de ocupar cargos decisivos para incidir con sus ideas, *"ayudando a lograr transformaciones que faltan hacia un Uruguay integrado, desarrollado y solidario, con una mejor vida para todos y todas"* (Folleto Atabaque).

Una de las entrevistadas, la Mae Susana Andrade, miembro cofundador de Atabaque, explica: *"Nosotros tenemos una agrupación política, pero no decimos que Umbanda sea del Frente, decimos que nosotros somos umbandistas de tal grupo, y a su vez hemos promovido un sector político desde nuestra extracción religiosa afroumbandista. Buscando lo mismo, la inclusión social, la igualdad de oportunidades, el acceso al trabajo, el disfrute de las personas como ciudadanos en el día a día"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5). Dicho grupo político partidario reivindica la visión

del mundo de las poblaciones nativas por su sabiduría para cuidar y conservar el planeta tierra, y abogan por la libertad e igualdad entre grupos humanos, ya que conciben la diversidad cultural como un valor que enriquece las sociedades. Se ha formado entre otras razones por la discriminación que padecen al profesar una fe proveniente de pueblos sometidos durante la colonización, negros e indios. Buscan con la política la igualdad social, la no exclusión y el respeto a los derechos de todos en la diversidad, ya sea de índole religiosa, económica, orientación sexual, color de piel, género, etc.

Sobre las desigualdades económicas existentes en nuestra sociedad, la Mae de Santos opina: *"Y hoy en día es más fácil hacer caridad que igualar de oportunidades a la gente. Creo que este gobierno está luchando para igualar, y muchos gobiernos están haciendo lo mismo"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

Cerramos este apartado con la proclama del grupo: *"somos umbandistas y somos públicamente izquierdistas del Frente Amplio. Una mezcla rara o incompatible para muchos; pero nuestra idea es que los religiosos tenemos derecho, igual que todos, de elegir el futuro que queremos para nuestro país y nuestros hijos. Si los derechos no son iguales para todos, es nuestra obligación moral trabajar para revertirlos y por qué no políticamente"* (Folleto "Atabaque. Por un país sin exclusiones").

### **6.3.9. El perfil social de los creyentes de la religión Umbanda**

Los entrevistados de la religión Umbanda también fueron consultados sobre el perfil social de los adeptos de la religión. Al respecto, varios entrevistados coinciden en afirmar que si bien hay personas de todas las clases sociales, el mayor contingente de fieles umbandistas posee un nivel socioeconómico bajo y medio. Un Pae de Santo opina al respecto: *"Si vemos porcentualmente, los templos y los integrantes de los templos son de posición media y baja. Es decir de gente trabajadora, no de extrema pobreza pero si de gente trabajadora"* (Pae de Santo, Entrevista N° 4).

Dicho Pae explica que dado que los templos son parte de la vivienda del Pae, se encuentran en contacto directo con su entorno. Asimismo, dichos templos no tienen una capacidad de financiamiento grande, ya que los mismos se sustentan de lo que aporta el director espiritual y los fieles que concurren al mismo, que en su mayoría son obreros y trabajadora. En palabras del Pae: *"Los templos se forman en la casa del director*

*espiritual, que tiene su vivienda y un sector de su vivienda es templo. Por lo tanto el contacto con el entorno y el vecindario es muy directo"* (Pae de Santo, Entrevista N° 4).

Dado que una gran cantidad de templos umbandistas se ubican en barrios pobres, el vínculo entre la religión Umbanda y la pobreza es muy grande. *"El templo convive, tiene una relación muy directa, y el templo es una casa más dentro del entorno, si estás en un asentamiento el templo va a ser parte del asentamiento, entonces, el vínculo con la pobreza, con el entorno social es muy fuerte, cotidiano. Y como no es discriminatorio, al contrario, se habla en el lenguaje...No hay ningún tipo de discriminación porque está a la par"* (Pae de Santos, Entrevista N° 4).

Consultada la Mae de Santos sobre la medición que realiza el INE, que indica que hay un contingente más acentuado de personas pobres dentro de la religión Umbanda, la misma respondió desconfiar de la metodología utilizada por el Instituto, y por tanto de los resultados alcanzados. Discrepa con la forma de preguntar la variable "religión" en la Encuesta Continua de Hogares, ya que no se le ofrecía al encuestado las opciones, y por tanto, dado que hay tantos prejuicios en torno a la religión Umbanda, es difícil que el encuestado se autodefina como "umbandista". Eso incide en los resultados, arrojando en opinión de la Mae de Santo, un número de fieles umbandistas inferior al que realmente existe: *"Por eso a mí me nombran al INE y me da fastidio"*, concluye Mae Andrade (Entrevista N° 5).

### **6.3.10. El estigma de la religión Umbanda**

Para muchos entrevistados, ser umbandista significa cargar con un sello estigmatizante. Como indica un fiel: *"Y por eso hay mucha gente que dice "la gente de la religión afroumbanda son unos chantas y todo eso, generalmente lo dicen, es que es tanta la gente que juega con la necesidad ajena, que sí, cada vez se está dando más eso"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 3).

Hay un consenso entre los entrevistados en que ese estigma se ha generado entre otras cosas porque muchos umbandistas practican la religión para su provecho personal, lucrando con las necesidades económicas de la gente. Muchos fieles se acercan a la religión para buscar una solución a sus problemas económicos a través de la magia, y en retribución, los Paes o Maes de templos cobran por el servicio.

*"Lamentablemente la religión se ha convertido en un uso mal practicado por la gente que supuestamente está necesitada. Hay muchos cultos que juegan con esas necesidades de la gente y a veces la gente se desespera y da lo que no tiene para buscar una solución"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 3).

Todo ello hace que muchos umbandistas opten por alejarse de la religión. *"Yo soy religiosa en mí, la religión está en mí, pero no creo que siga practicando porque justamente como te dije, lamentablemente la religión Umbanda está mal vista porque se aprovechan de la necesidad ajena de la gente, y yo no comparto eso"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 3). De todas maneras, la fiel justifica por otra parte la labor de los Paes o Maes, afirmando que es un trabajo social de ayuda a los necesitados, por lo cual es justo que perciban un salario. *"Viven de eso, es el trabajo de ellos, hay gente que en vez de salir a trabajar para ganarse un sueldo, se quedan ayudando a la gente"* (Fiel umbandista, Entrevista N° 3).

La Mae Andrade opina que muchas autoridades religiosas magnifican el poder de sanación que tienen para poder así cobrar más por realizar los "trabajos". Incluso muchos de ellos prefieren generar miedos en la sociedad para utilizarlos en su favor. Todo ello va generando un estigma en torno a la religión. *"Hay un bagaje de prejuicios, difíciles de desterrar. Incluso porque hay muchos que dicen: "hago esto para poder cobrar, o dejo que piensen esto porque así soy más poderoso porque así me tienen miedo, o cobro por hacer tal cosa o cual otra"* (Mae Susana Andrade, Entrevista N° 5).

### **6.3.11. La Guerra Santa**

El estigma ya existente en torno a la religión Umbanda se potencia ante la ridiculización que de ellos hace la Iglesia Neopentecostal "Pare de Sufrir". Dicha "Guerra Santa" se puede apreciar en los canales de televisión abiertos uruguayos 10 y 12, donde se transmite el programa diario de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Allí es frecuente apreciar imágenes donde se presenta una situación de culto con tambores y música (aludiendo a los cultos de la Umbanda), donde los Pastores de dicha Iglesia advierten a los telespectadores de que si concurren a uno de esos cultos han adquirido el demonio. La mala suerte los acompañará desde ese momento, y la única solución para salvarse es realizarse un exorcismo en su Iglesia. La Mae Andrade afirma que esta "Guerra Santa" acrecienta los prejuicios de las personas hacia la religión Umbanda: *"En*

*realidad es que nosotros entendemos que en la persona, como funcionan tantos prejuicios, hoy día alimentados para colmo entre otras cosas por estos de la televisión neopentecostales que para ellos somos el demonio"* (Mae Susana Andrade, Entrevista Nº 5).

Asimismo la Mae de Santos afirma que *"en esto realmente es una discriminación tajante que sufrimos, a vista y paciencia de todo el mundo"* (Mae Susana Andrade, Entrevista Nº 5). Si bien la religión Umbanda ha realizado denuncias hacia la Iglesia Universal del Reino de Dios por lo que ellos consideran una práctica difamatoria, no han tenido respuestas satisfactorias. *"Nosotros hemos hecho denuncias, el Juez Cabal dijo que era libertad de culto, se olvidó de la responsabilidad"* (Mae Susana Andrade, Entrevista Nº 5). Si bien desde sus inicios los practicantes de la religión Umbanda fueron discriminados por la sociedad uruguaya, nunca imaginó que esa discriminación podría ser aún mayor con la llegada de la IURD. *"Porque encima cuando vinieron los Pare de Sufrir acá a mí me preguntaron los periodistas, yo decía ese dicho, "yo era feliz y no lo sabía". Porque si sabíamos que éramos discriminados, no sabíamos todo lo que podíamos sufrir con todo esto. Es una cosa totalmente absurda, que sucede como que fuera un elefante invisible, al cual no se puede tocar. Yo creo que sí crecemos, a pesar de todo eso, que se van desterrando los prejuicios"* (Mae Susana Andrade, Entrevista Nº 5).

Finalmente, los fieles de la religión Umbanda coinciden en afirmar que la misma tiene una presencia cada vez más importante en nuestra sociedad. Afirma un fiel al respecto: *"en todos los barrios hay templos"* (Fiel umbandista, Entrevista Nº 1). La Mae Andrade afirma que la religión Umbanda crece por factores internos y no externos, es decir, las problemáticas de la sociedad son las mismas que las de todos los tiempos: salud, trabajo, amor, etc. Lo que ocurre a su juicio es que cada vez más las personas se vuelcan a la religión para solucionarlos. *"Yo lo que siento es que Umbanda está creciendo, por mérito propio. En sí la gente, la problemática, es siempre la misma"* (Mae Susana Andrade, Entrevista Nº 5).

## CAPÍTULO N° 7- CONCLUSIONES

---

En esta investigación nos hemos propuesto dilucidar las relaciones mutuas entre religión y pobreza en Uruguay combinando dos abordajes del objeto de estudio: uno cuantitativo y otro cualitativo.

Hemos partido de la hipótesis weberiana de que existe una interrelación entre la esfera religiosa y la esfera económica. Dado el contexto de "mutación religiosa" en América Latina y Uruguay, hemos sostenido que una de las causas endógenas de este cambio religioso es de índole económica, y se correlaciona con el creciente aumento de la pobreza y marginación de la población. Para probar esta hipótesis se desarrolló un análisis cuantitativo con la finalidad de conocer si dentro de los adeptos a los nuevos cultos religiosos, encontrábamos a los estratos más pobres.

Los resultados obtenidos en la fase cuantitativa de la investigación y que se exponen en el capítulo N° 5, evidencian que *la sociedad uruguaya experimenta una transformación religiosa asociada a la emergencia de religiones afrobrasileñas y cristianas no católicas, que guarda una relación con los cambios sufridos en la esfera económica*. Desarrollaremos a continuación esta primera conclusión.

Hemos probado que hay una segmentación socioeconómica al interior de cada una religiones: *hay religiones de pobres y religiones de ricos*. La religiones afroamericanas y los cristianos no católicos concentran a los fieles más castigados económicamente y a los menos educados. Contrariamente, las religiones judías y católicas poseen un alto porcentaje de personas no pobres y concentran a los fieles más educados.

Recordemos que casi la mitad (48,5%) de los fieles adherentes a religiones afroamericanas es pobre, y el 34,5 % de los cristianos no católicos también lo es. Estos datos contrastan enormemente con el porcentaje de pobres en la religión judía (sólo el 1,1% es pobre), y en menor medida con los de la religión católica, donde encontramos que el 18,1% es pobre.

Asimismo hemos analizado la geografía del sentir religioso, donde nuevamente queda en evidencia la correlación entre nuevos movimientos religiosos y pobreza. En este sentido, hemos evidenciado que *en los territorios más afectados por la pobreza, la*

*adhesión a nuevos cultos religiosos es más acentuada*, en detrimento de cultos tradicionales.

Pudimos visualizar que los dos departamentos más castigados desde el punto de vista socioeconómico (Artigas y Rivera) son aquellos que tienen mayor porcentaje de adeptos a las religiones cristianas no católicas y una presencia considerable de fieles umbandistas, presencia que se hace más pronunciada en Rivera. Vale destacar también que la influencia pentecostal y umbandista proveniente de Brasil aporta explicación al cuadro.

Hemos afirmado también que la capital del país es más proclive al cambio religioso, ya que la presencia de religiones afrobrasileñas es mucho más fuerte que en el interior urbano y aún más que en zonas rurales. Podemos afirmar entonces que el fenómeno umbandista es un fenómeno mayormente urbano y tiene mayor presencia en la zona metropolitana del país (Montevideo y Canelones), y también marca su presencia en Rivera, ciudad fronteriza con Brasil.

En lo que refiere a los cristianos no católicos, el mayor porcentaje se encuentra en dos Departamentos fronterizos con Brasil, esto es: Rivera, alcanzando al 30,9% de la población, y en segundo lugar, Artigas, con el 20,5% de su población.

También constatamos que la presencia de ateos es más pronunciada en la capital que en el interior. Por otra parte, vemos que ocurre lo inverso con la presencia católica: ésta es más fuerte en el interior que en la capital. El porcentaje más alto de católicos se encuentra en el Departamento de Paysandú, donde alcanza el 65,2% de su población. En segundo lugar le sigue Florida con el 62,9% de católicos, y en tercer lugar Flores, con un 60,8% de población católica.

Hemos intentado también explorar la relación entre religión y pobreza en los distintos barrios de Montevideo, donde vimos que los barrios económicamente menos favorecidos poseen mayor presencia de adherentes a las religiones afroumbandistas y religiones cristianas no católicas (Casabó- Pajas Blancas; Casavalle; Jardines del Hipódromo; La Paloma – Tomkinson; Villa García – Manga Rural). También se observa que en algunos barrios con índices socioeconómicos favorables como Carrasco, Punta Gorda, Parque Rodó y Centro, se evidencia un alto porcentaje de católicos. Los

judíos se concentran en dos barrios: Punta Carretas y Pocitos, ambos favorecidos desde el punto de vista socioeconómico.

Además hemos analizado la adhesión religiosa según la edad de la población, llegando a la conclusión de que los nuevos movimientos religiosos (en especial la Umbanda), son los preferidos por la población joven. En contraste, las religiones tradicionales tales como la judía y la católica, concentran altos porcentajes de fieles adultos mayores. Estos datos nos habilitan a afirmar que las nuevas manifestaciones religiosas (en especial la Umbanda) comienzan a ser adoptadas por las nuevas generaciones en nuestro país. También los ateos son mayoritariamente jóvenes, ello nos indica que el grado de escepticismo religioso es mayor cuando la población es joven, y decrece conforme aumenta la edad.

Al analizar la definición religiosa según la ascendencia, afirmamos que las religiones afroamericanas presentan una mayor presencia de personas de ascendencia afro, mixta e indígena, en comparación con las restantes religiones (católicos, cristianos no católicos, judíos y otras religiones).

Tras analizar la filiación religiosa según el tipo de hogar de los fieles, se observa que los judíos provienen mayoritariamente de un hogar compuesto por pareja e hijos, lo que indicaría una inclinación de los fieles por el tipo de familia tradicional. En contraste, los adherentes a la religión Umbanda provienen de hogares extendidos y compuestos en mayor proporción que en el resto de las religiones.

En relación al estado de salud de los creyentes, nuevamente encontramos que las religiones afro y los cristianos no católicos tienen similitudes. En este caso, son las religiones cuyos fieles poseen peor estado de salud.

Otro conjunto de resultados nos aporta el análisis cualitativo de la investigación. En esta fase de la investigación hemos planteado la hipótesis weberiana pero en sentido inverso: observando ahora los efectos que podrían generar las visiones culturales-religiosas sobre la economía. En este sentido, formulamos el supuesto de que las visiones culturales y religiosas pueden incidir en el desarrollo, tanto negativamente como positivamente.

Llegado este punto, pusimos a prueba dos hipótesis contrapuestas, a saber: desde un abordaje funcional durkheimiano, se afirmó como hipótesis que las religiones podían mitigar los efectos de la pobreza, en la medida en que aportan fortalezas a los individuos para afrontar las adversidades de la vida cotidiana; y bajo una mirada marxista, se afirmó como hipótesis que las cosmovisiones religiosas pueden detener el desarrollo y acentuar la pobreza, en la medida en que generan alienación y actitudes de resignación en la población.

Con la intención de dilucidar si las distintas cosmovisiones religiosas contribuyen al desarrollo de los sectores más empobrecidos de nuestra sociedad, o si por el contrario, colaboran a perpetuar la reproducción de la pobreza, hemos explorado las características del mensaje religioso de tres religiones: una tradicional (Iglesia Católica) y dos nuevos movimientos religiosos (Iglesias Neopentecostales y Cultos Afroumbandistas). El propósito fue explorar en primer lugar por qué el mensaje religioso resulta atractivo a determinadas capas sociales, y en segundo lugar cómo visualizan la pobreza las distintas religiones y qué estrategias despliegan para superarla.

La segunda conclusión a la que arribamos es que *las tres religiones analizadas cumplen un importante rol social en contextos de pobreza, ya sea deliberadamente, o inadvertidamente. Más allá de este elemento común, hay distinciones entre unas y otras en la conceptualización del fenómeno de la pobreza y en las actitudes que despliegan en sus fieles para superarla.* Desarrollaremos a continuación esta segunda conclusión.

La Iglesia Católica posee deliberadamente un discurso que enfatiza la ayuda y solidaridad hacia los más pobres, lo que se resume en la frase "la opción preferencial por los pobres". La acción social de la Iglesia es considerable y variada, y va desde acciones asistencialistas hasta de promoción de la persona. Es así que la Iglesia pretende ser un "signo eficaz" de maneras diversas, tanto desde la acción de los laicos, las distintas parroquias y ONGs que actúan en contextos de pobreza, generando puestos de trabajo, brindando alimentación en comedores y merenderos, a través de la atención a la infancia y del adulto mayor, etc.

Las religiones afrouuguayas en contraste, practican "en los hechos" un combate a la pobreza, pero no a través de programas u obras sociales definidas como ocurre en la religión católica, sino en la atención diaria de los fieles. Dado que numerosos templos se ubican en barrios carenciados, brindan una atención a las principales problemáticas

que afectan a sus habitantes, los de la salud y el trabajo, pero "inadvertidamente", sin proponérselo, ya que cuentan con carencias institucionales para realizar ayuda social.

Las religiones neopentecostales por su parte, si bien realizan obra social -que básicamente es de carácter asistencialista- no es ésta su mayor contribución en la mitigación de la pobreza. Su combate a la pobreza se realiza básicamente ofreciendo las soluciones "mágicas" que el pobre busca al participar de las ceremonias.

Para los sectores populares que viven momentos de frustración y desesperanza, lo importante es encontrar soluciones actuales y terrenas a sus problemáticas cotidianas (tales como la salud, el trabajo, etc.). Es por ello que no buscan la perfección moral a través de la práctica religiosa sino obtener beneficios concretos.

Recordando ahora las dimensiones de Marzal sobre el fenómeno religioso, estamos en condiciones de afirmar que las religiones neopentecostales y afro enfatizan la dimensión "emotiva" de la religión a través de sus rituales con un fuerte contenido teatral, y en ello reposa el gran éxito que han logrado. Los fieles que practican este tipo de religiones experimentan sensaciones fuertes al participar de los cultos, y se sienten fortalecidos "espiritualmente" para afrontar las adversidades del día a día. Teniendo en cuenta la hipótesis durkheimiana, estamos en condiciones de corroborar que los nuevos cultos religiosos ofrecen un ámbito de contención emocional y soporte social para los sectores más castigados de nuestra sociedad, que recobran de esta forma la esperanza perdida.

*Ahora bien, si afinamos el análisis un poco más en el discurso y las prácticas de estos nuevos movimientos religiosos, uno encuentra elementos que lejos de ser liberadores, son alienantes. Ésta constituye nuestra tercera conclusión. Desarrollaremos a continuación este punto.*

Para alcanzar las soluciones buscadas en el plano de la salud y principalmente en el plano económico, los fieles de las religiones neopentecostales tienen dos requisitos: el primero, deben demostrar generosidad a la hora de dar sus contribuciones económicas a la Iglesia (diezmo y ofrenda); y dos, deben transformar sus actitudes hacia los bienes materiales. La solución a la pobreza depende en parte de la voluntad y las promesas de Dios (a quien hay que "darle" una contribución económica para "recibir" lo deseado), y por otro lado, del desarrollo de la capacidad empresarial y de una

sabiduría en el manejo de las finanzas, que se adquiere a partir de la concurrencia a las “conferencias empresariales” que dictan estas iglesias.

Hemos analizado cómo el discurso de las religiones neopentecostales hace énfasis en la persecución de fines materiales (como un auto, una casa, negocios, dinero) y una afanada búsqueda de “prosperidad”, lo que resulta de gran atractivo para los creyentes de bajos recursos que ven mermados sus esfuerzos de obtenerlos por otros caminos. La pobreza es concebida como un elemento totalmente negativo que los fieles deben y pueden superar a través de medios mágico – religiosos.

Es en este sentido que afirmamos que las religiones neopentecostales son “alienadoras” en tanto funcionales al capitalismo, ya que buscan construir consumidores más que ciudadanos.

Esta afanada búsqueda de la prosperidad económica contrasta radicalmente con el mensaje de la Iglesia Católica, que entiende que la lucha contra la pobreza no significa procurar que las personas acumulen riquezas, sino lograr la igualdad entre las personas. Si bien la posesión de bienes no es un elemento negativo de por sí para la Iglesia Católica, se torna negativo cuando se convierte en riqueza y se logra a cambio de que exista pobreza en el mundo.

Las religiones afro también ofrecen a sus fieles recetas mágicas (“trabajos”) para superar los problemas económicos, tales como deudas, falta de trabajo, etc., lo que hace que muchos “consultantes” se acerquen buscando soluciones de este tipo, y como contracara, hace que muchos Paes y Maes se enriquezcan ofreciendo el servicio. Ello reafirma nuevamente el carácter alienante de las nuevas religiones.

Otro aspecto que reforzaría la hipótesis marxista de la religión como “opio de los pueblos” es el resurgir, a través de los nuevos movimientos religiosos, del pensamiento irracional, lo que denominamos “cosmovisión mágica del mundo”. Esta cosmovisión implica concebir la realidad como efecto y resultado de fuerzas fantásticas. Tanto las iglesias neopentecostales como las religiones afro fomentan la idea de que a través de sus recetas mágicas se podrá modificar la realidad y resolver las preocupaciones de los creyentes. Todo ello alimenta conductas irreflexivas en los fieles y suscita una actitud pasiva de éstos frente a los acontecimientos que los aquejan (como el desempleo, por ejemplo), esperando que sus problemas sean solucionados por efecto de un “milagro”.

Creemos que esta cosmovisión mágica no contribuye al desarrollo, en la medida en que está generando sujetos pasivos y sin consciencia de las causas reales de sus problemas.

Para concluir con el análisis de los discursos religiosos sobre la pobreza, encontramos un punto en común entre las tres religiones, ya que coinciden en afirmar que el Estado no podría satisfacer todas las demandas de los más necesitados por sí solo y que es necesaria la colaboración de las religiones y de la sociedad civil en la lucha contra la pobreza. Todas ellas entienden que el esfuerzo debe realizarlo la sociedad en conjunto y principalmente debe estar abocado a elevar el nivel educativo y cultural de la población y a reconstruir los lazos sociales, en especial los de la familia.

El último foco de interés fue reflexionar acerca de las reivindicaciones de justicia social de estas religiones y las responsabilidades sociales que asumen sus fieles en la lucha por un mundo más justo. Para ello vale tener en cuenta las conceptualizaciones conjuntas de Nancy Fraser y Axel Honneth (2006), para quienes las reivindicaciones de justicia social hoy en día se dividen, cada vez más, en dos tipos: las *reivindicaciones redistributivas*, que pretenden una distribución más justa de los recursos y la riqueza; y las *luchas por el reconocimiento*. Como ejemplos al primer tipo de justicia social, se encuentran las reivindicaciones de redistribución del Norte al Sur, de los ricos a los pobres y de los propietarios a los trabajadores. En el segundo tipo de reivindicaciones por la justicia social, se encuentran aquellas cuyos objetivos buscan la consolidación de un mundo que acepte la diferencia, en el que la integración a la mayoría o la asimilación a las normas culturales dominantes no sea ya el precio de un respeto igual. Como ejemplos, podemos mencionar las reivindicaciones características de las minorías étnicas, raciales y sexuales, así como las diferencias de género (Fraser, 2006: 18).

Al respecto, arribamos a una cuarta conclusión: *si bien se evidencia en los discursos de las tres religiones reivindicaciones sobre la justicia social, éstas adquieren distintos matices en cada una de ellas.*

La religión católica tiene una *reivindicación "redistributiva"*, busca construir una sociedad de "iguales" a través de una mejor distribución de la riqueza entre ricos y pobres. Busca alcanzar una sociedad "libre", una sociedad "responsable", eliminando las injusticias sociales a través de la puesta en práctica de ciertos valores, como la solidaridad entre las personas, el amor y la verdad. Si bien entienden que no es la

función de la Iglesia definir el camino operativo para alcanzar la justicia social, manifiestan que la religión cumple un papel importante al ser fuente de sentido y de esperanza en el camino a recorrer. En opinión de los entrevistados, las religiones contribuyen a construir ese ideal de sociedad por el que es preciso luchar, y un futuro deseable más allá de lo real existente.

A diferencia de la religión católica por ejemplo, no se encuentra en los testimonios de los fieles neopentecostales una preocupación por transformar la sociedad, sino más bien el énfasis está en difundir el mensaje religioso y en "salvar" a los individuos aislados a través de su conversión a la religión neopentecostal y su posterior ascenso social.

La religión Umbanda por su parte, aboga por la libertad e igualdad entre grupos humanos, ya que conciben la diversidad cultural como un valor que enriquece a las sociedades. Su reivindicación de justicia social está más vinculada a una *lucha por el "reconocimiento"*, ya que buscan no ser discriminados por profesar una fe proveniente de pueblos sometidos durante la colonización, negros e indios. Pretenden también a través de un grupo político alcanzar la igualdad social, la no exclusión y el respeto a los derechos de todos en la diversidad, ya sea de índole religiosa, económica, orientación sexual, color de piel, género, etc., profundizando las transformaciones necesarias hacia un Uruguay integrado, solidario y desarrollado.

Finalizamos de esta manera las conclusiones, esperando haber arrojado luz sobre los lazos entre religión y pobreza en Uruguay. Creemos luego de estas páginas que las religiones pueden colaborar en la lucha contra la pobreza, pero también pueden generar más alienación en nuestros pueblos.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Altimir, Oscar (1979) "La dimensión de la pobreza en América Latina" en *Cuadernos de la CEPAL*, Santiago de Chile.
- Álvarez, Lucrecia.; De Armas, Mariana.; Dubroca, Lucrecia; Núñez, Analí; Seuchuk, Valentina; Torres, Eliana; Torres, María Eugenia (2008) "Nuevos movimientos religiosos en el interior del país: un fenómeno reciente en Uruguay". Informe final de la asignatura Taller de Investigación de la carrera Trabajo Social, Docente Coord: Mónica De Martino, Docente Supervisora: Victoria Sotelo. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Andrade, Susana (2009) *Entre la religión y la política*, Montevideo: La República.
- Arocena, Felipe (1991) *La modernidad y su desencanto. Modernos, posmodernos y neococonservadores*, Montevideo: Vintén Editores.
- Arocena, Felipe (1997)a "La revancha de Dios", en *Diario El País*, 20 de julio, Montevideo.
- Arocena, Felipe (1997)b "Africano con Azteca. Con Ramona Flores, Mae de Umbanda", en *Tres*, Año 2, n. 53, 31 de enero, Montevideo.
- Arocena, Felipe (1998) "Iemanjá y los cultos afro-brasileños" en *Diario El País*, 1 de febrero, Montevideo.
- Arraigada, Irma (2006) "Dimensiones de la pobreza y políticas desde una perspectiva de género" en *Revista de la CEPAL* 85, Abril, 2006.
- Bardin, L. (1986) *El análisis de contenido*, Madrid: Akal.
- Barrán, José Pedro (1988) *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*, Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias.
- Bastian, Jean-Pierre (1997) *La mutación religiosa de América Latina*, Ciudad de México: FCE.
- Bayce, Rafael (1992) "Uruguay hoy: la explicable explosión de religiones y sectas" en *Cuadernos de Marcha* N° 68, Montevideo.
- Beltrán Andres, Canto Soledad, Fostik Ana, Rojido Emiliano (2005) "El disciplinamiento en la conformación del ser religioso de la Iglesia Misión Vida para las Naciones" en Filardo Verónica (Coord.) *Religiones alternativas en Uruguay*, Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Berger, Peter (2005) "Pluralismo global y religión" en *Estudios públicos* 98, Otoño 2005.
- Bourdieu, Pierre (1971) "Genèse et structure du champ religieux" en *Revue française de sociologie*.
- Caetano, Gerardo (2006) "Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia" en Néstor Da Costa (Org.) *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo: CLAEH, Red Puertas América Latina-Europa.
- Caetano, Gerardo (2007) "Secularización, privatización de lo religioso y religión civil. Asuntos teóricos a debatir a propósito del caso uruguayo" en Da Costa, Néstor; Delecroix, Vincent; Dianteill, Erwan (Orgs.) *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, Montevideo: CLAEH, Red Puertas América Latina – Europa.
- Castillo, Paola; Gadea, Mayko; Moreira, Natalia; y Weihs Marianne (2005) "Una mirada sobre umbanda" en Filardo Verónica (Coord.) *Religiones alternativas en Uruguay*, Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2009) "Panorama Social de América Latina 2008", disponible en [www.cepal.org](http://www.cepal.org)
- Cortés, F. (2002) "Consideraciones sobre la marginalidad, marginación, pobreza y desigualdad en la distribución del ingreso", en *Papeles de Población N° 31*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Creswell JW, Clark VLP, Gutman ML, Hanson WE (2003) "Advanced Mix Methods Research designs". En Tashakkori A. and Teddle C. (eds.) *Handbook of Mixed Methods in Social and Behavioral Research*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Da Costa Néstor (1999) "El Catolicismo en una sociedad secularizada: el caso uruguayo" en *Revista Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 1, N° 1.
- Da Costa, Néstor (2003) "Religión y sociedad en el Uruguay de comienzos del s. XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo". Tesis Doctoral, Montevideo.
- Da Costa, Néstor (2003) "Creyentes laicos. Un estudio de la religiosidad montevideana" en *Cuadernos del CLAEH N 86-87*, Montevideo, 2da. Serie, año 28, 2003/1-2.
- Da Costa, Néstor (2008) "Sobre la teoría de la secularización" en *Cuadernos del CLAEH N 96-97*, Montevideo, 2da. serie, año 31 2008/1-2.
- Da Costa, Néstor (2009) "Catolicismo y desigualdad en Uruguay" Ponencia presentada en XXVIII International Congress of the Latin America Studies Association (LASA), Panel 94//SUL 4654: "Transformación Religiosa y Desigualdad en América Latina", Brasil.
- Delgado, Juan Manuel y Gutiérrez, Juan (1999) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid: Síntesis Psicología.
- Durkheim, Emile 1971 (1897)a *El suicidio*, Buenos Aires: Shapire.
- Durkheim, Emile 1993 (1912)b *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.
- Filardo, Verónica (comp.) 2005 *Religiones alternativas en el Uruguay*, Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República Oriental del Uruguay.
- Fleet, Michael (2001) "Religion in Latin America" en Hillman, Richard (Ed) *Understanding contemporary Latin America*, 2da. Edición, Libraries Australia.
- Fleitas, Diego; Horjales, Rodrigo; Saralegui, Serrana; Sotelo, Ma. Victoria; Vicario, Carolina (2005) "La Iglesia Universal del Reino de Dios: una aproximación desde la sociología" en Filardo Verónica (Coord.) *Religiones alternativas en Uruguay*, Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Ediciones Morata y Fundación Paideia Galiza.
- Furtado, Celso (1966) *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina*, Buenos Aires: Eudeba.
- Geertz, Clifford (1995) "Religion as a cultural system", en Lessa y Vogt (Eds.).
- Germani, Gino (1968) *Política y sociedad en una época en transición*, Buenos Aires: Editoriales Paidós.
- Germani, Gino (1969) *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*, Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Geymonat, Roger y Sánchez Alejandro (2004) "Iglesia Católica, Estado y Sociedad en el Uruguay del Siglo XX" en Geymonat Roger (Comp.) *Las Religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Montevideo: Ediciones La Gotera.
- Giddens, Anthony (2001) *Sociología*, Madrid: Alianza Editorial.

- Guigou, Nicolás (2004) "Reflexiones en torno a la Iglesia Universal del Reino de Dios". Ponencia realizada en el Seminario sobre "Religiones alternativas en el Uruguay", Montevideo, Instituto Goethe, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, 30 de junio – 2 de julio de 2004.
- Guigou, Nicolás y Rovitto Yamila (2004) "Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Uruguay" en Roger Geymonat (Comp.) *Las religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones*, Montevideo: Ediciones La Gotera.
- Horjales, Rodrigo; Saralegui, Serrana; Sotelo, María Victoria; Vicario, Carolina (2008) "Religión y pobreza: la Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay" en Zalpa, Genaro y Offerdal Hans Egil (Comp.) *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza?* Bogotá: Siglo del Hombre Editores – CLACSO Coediciones.
- Instituto Nacional de Estadística - Uruguay (2009) "Estimaciones de pobreza por el método del ingreso 2008", Julio 2009, en: [www.ine.gub.uy](http://www.ine.gub.uy)
- Johnson B, Onwuegbuzie A. (2004) "Mixed Methods research: a research paradigm whose time has come" en *Educational Research*, 33 (7).
- Kay, Cristobal (1991) "Teorías latinoamericanas del desarrollo" en *Revista Nueva Sociedad*, N° 113, Caracas, Mayo – Junio.
- Kliksberg, Bernardo (2004) "El impacto de las religiones sobre la agenda social actual" en *Cuadernos del Claeh N° 88*, Montevideo.
- Lima, Juan Pablo; Mederos, Mónica; Noya, Luciana; Vaz Tourem, Gabriel (2009): "Mujer y religión: elementos para la visibilización de una relación oculta", Docente Coord. Christian Mirza, Docente Supervisora: Victoria Sotelo. Informe final de la asignatura Taller de Investigación de la carrera Trabajo Social. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Luzardo Cecilia y Rodríguez Pablo (2008): "El neopentecostalismo y sus formas de vinculación en los contextos de pobreza en el Uruguay de hoy", Docente Coord. Mónica De Martino, Docente Supervisora: Victoria Sotelo. Informe final de la asignatura Taller de Investigación de la carrera Trabajo Social. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Mallimacci, Fortunato (1996) "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio en Argentina" en *Sociedad y Religión*, N°14/15, Buenos Aires.
- Mallimaci, Fortunato, (2008) "Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares" en Aurelio Alonso (Comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Marx, Karl 1987 (1844) "La cuestión judía" en *Escritos de juventud*, México: FCE.
- Marx, Karl (1843) *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.
- Marzal, Manuel María (2002) *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú: Editorial Trotta.
- Nun, José (1969) "Super población relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal" en *Revista Latinoamericana de Sociología*, 5 (2).
- Oro, Ari Pedro (1992) "Neo-pentecostalismo" en *Cuadernos de Antropología N° 9*, Rio Grande do Sul: Universidad Federal do Rio Grande do Sul.
- Oro, Ari Pedro (1993) "Religiones populares y modernidad en Brasil" en *Sociedad y Religión*, N °10/11, Buenos Aires: CEIL PIETTE.

- Oro, Ari Pedro (2003) "Neopentecostalismo: Dinheiro e magia" en Romero Gorski, Sonia (Comp.) *Antropología social y cultural en Uruguay 2002 - 2003*, Montevideo: Nordan Comunidad, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Oro, Ari Pedro (2004) "A presenta religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus", en *Estudos Avançados* 18 (52).
- Ortí, Alfonso (1999) "La confrontación de modelos y niveles epistemológicos en la génesis e historia de la investigación social" en *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid: Síntesis Psicología.
- Padua, J. (1979) *Técnicas de investigación aplicada a las ciencias sociales*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Pi Hugarte, Renzo (1998) *Los cultos de posesión en el Uruguay. Antropología e historia*, Montevideo: Banda Oriental.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2005) "Informe sobre desarrollo humano 2005", capítulos 1 y 2, Montevideo: PNUD. En: [www.undp.org](http://www.undp.org).
- Quijano, Aníbal (1966) *Notas sobre el concepto de marginalidad social*, Santiago: CEPAL.
- Quijano, Aníbal (1974): "The marginal pole of the economy and the marginalised labour force" en *Economy and Society*, 3, (4).
- Ramírez Calzadilla, Jorge (2003) "Efectos de la globalización en el campo religioso latinoamericano y cubano" en *Análisis de la Realidad Actual*, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba.
- Ravallion, Martin (2003) "The debate on globalization, poverty and inequality: why measurement matters". Development Research Group, World Bank, Washington, en: [www.worldbank.org](http://www.worldbank.org)
- Ravallion, Martin y Chen Shaohua (2008) "The developing world is poorer than we thought but no less successful in the fight against poverty", World Bank, Washington, en: [www.worldbank.org](http://www.worldbank.org)
- Sen, A. (1992)a "Conceptos de pobreza" en L. Beccaria y otros *América Latina: el reto de la pobreza. Conceptos, métodos, magnitud, características y evolución*, Bogotá, D.C.: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Sen, A. (1992)b: "Pobreza: identificación y agregación" en L. Beccaria y otros *América Latina: el reto de la pobreza. Conceptos, métodos, magnitud, características y evolución*, Bogotá, D.C.: PNUD.
- Sierra Bravo, R. (1989) *Técnicas de Investigación Social*, Madrid: Paraninfo.
- Spicker, P. (2009) "Definiciones de pobreza: doce grupos de significados" en Spicker, Paul; Álvarez Leguizamón y Gordon David *Pobreza un glosario internacional*, Buenos Aires: CLACSO.
- Touraine, Alain (1988) *La parole et le sang, politique et société en Amérique Latine*, París: Odile Jacob.
- Valles, M. (1997) *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*, Madrid: Síntesis Sociología.
- Vigna, Ana (2010) Trabajo final de la asignatura "La pobreza y las políticas de la pobreza", Prof. Miguel Serna, Maestría en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Weber, Max (1997) *Sociología de la religión*, Madrid: ISTMO.

- Zalpa, Genaro (2003) *Las Iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el estado*, México: CIEMA, Universidad Autónoma de Aguascalientes, El Colegio de Michoacán, A.C.
- Zalpa, Genaro y Offerdal Hans Egil (Comp.) (2008) *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza?* Bogotá: Siglo del Hombre Editores – CLACSO Coediciones.

Páginas web consultadas:

- [www.paredesufrir.com.uy](http://www.paredesufrir.com.uy) (Consulta: 1/05/2008).
- [www.elrevolucionario.org/rev.php?articulo1510](http://www.elrevolucionario.org/rev.php?articulo1510) (Consulta: 2/07/2010)
- [alejandrofrigerio.blogspot.com](http://alejandrofrigerio.blogspot.com) (Consulta: 2/07/2010)

## ANEXOS

---

### **Pauta de Entrevista**

#### **Datos personales del entrevistado:**

*Función que desempeña dentro de la religión:*

*Cantidad de años que lleva como practicante:*

*Edad:*

*Templo en el que trabaja:*

#### **I. Presentación**

- ¿Qué función desempeña Ud. dentro de su religión? ¿Desde qué año?
- ¿Qué motivos lo llevaron a vincularse con la religión?

#### **II. Sobre la religión: su organización, sus ritos, sus credos**

- ¿Cuáles son, sintéticamente, las creencias que su religión profesa?
- ¿Qué organización posee?
- ¿Qué ritos se practican en su religión?

#### **III. Opinión sobre la pobreza**

- ¿Qué opina su religión sobre la pobreza y qué mensaje imparte a sus fieles?
- ¿Cuál es su opinión sobre la pobreza en Uruguay y en el mundo? ¿Ud. considera que ha empeorado la situación últimamente?
- ¿Cuáles son, a su juicio, las causas de la pobreza?
- ¿Qué intervenciones se están realizando por la pobreza? ¿Quién está haciendo algo?
- ¿Cómo evalúa la acción del gobierno al respecto?
- ¿Es el Estado el único responsable de solucionar el problema de la pobreza? ¿Qué opina Ud. al respecto?

#### **IV. Acciones para combatir la pobreza**

- ¿Es la pobreza un problema en su comunidad?
- ¿Qué tipo de intervenciones realiza su religión por la pobreza?
- ¿Qué cosas cree que su religión podría hacer por los pobres y no está realizando?

#### **V. Los fieles y su sentir religioso**

- ¿Qué perfil social tienen los creyentes de su religión en general? ¿Y los que asisten a su templo en particular?
- ¿Por qué motivos se acercan las personas por primera vez a la religión? ¿Qué buscan?
- ¿Qué elementos cree que esta religión le aporta a los fieles?
- ¿Cómo se sienten las personas pobres que son parte de esta comunidad religiosa?
- ¿Qué le aporta a las personas pobres el mensaje de su religión?
- ¿Cree que el mensaje religioso impacta en la concepción de pobreza que poseen los fieles? ¿En qué sentido?

#### **VI. Justicia Social e imaginarios**

- ¿Qué opina sobre las injusticias sociales y el papel de las religiones para superarlas?
- ¿Qué tipo de sociedad buscan construir los creyentes de su religión y a través de qué medios?
- A su juicio: ¿cómo podemos construir un mundo más justo?

#### **VII. La transformación religiosa y sus causas**

- ¿Ud. considera que la Iglesia Católica está perdiendo participación últimamente? ¿A qué se debe?
- ¿Cómo explica el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos en nuestro país? ¿A qué se debe este fenómeno?
- ¿Qué es lo que la gente está necesitando en esta época actual, qué busca?

**Entrevistas realizadas durante el trabajo de campo**

<b>Religión</b>	<b>Nº de Entrevista</b>	<b>Condición</b>	<b>Sexo</b>	<b>Fecha</b>	<b>Lugar</b>	<b>Entrevistador y/o fuente:</b>
Umbanda	1	Fiel umbandista	M	02/02/2009	Playa Verde, Montevideo	Sotelo, Victoria
Umbanda	2	Mae de santos	F	02/02/2009	Playa Verde, Montevideo	Sotelo, Victoria
Umbanda	3	Fiel umbandista	F	02/02/2009	Playa Verde, Montevideo	Sotelo, Victoria
Umbanda	4	Pae de santos	M	13/11/2009	Templo Umbandista Ogum Das Matas, Montevideo	Mederos, Mónica y Noya Luciana. En: Lima et al, 2009
Umbanda	5	Mae de santos Susana Andrade	F	30/11/2009	Templo Umbandista Atabaque, Montevideo	Sotelo, Victoria
Católica	6	Sacerdote	M	01/04/2009	Parroquia Santa Rita, Punta Gorda, Montevideo	Sotelo, Victoria
Católica	7	Sacerdote Javier Galdona, Vicario Episcopal para la Solidaridad - Iglesia Católica	M	12/12/2009	Capilla Esclavas. Pocitos Montevideo.	Sotelo, Victoria
Católica	8	Fiel Católica	F	20/12/2009	Parroquia San José de la Montaña, Carrasco, Montevideo	Sotelo, Victoria
Católica	9	Sacerdote Uberfil Monzón	M	04/07/2010	Canal 5	Canal 5, Programa La Sed y el Agua (Raquel Darruech)
Católica	10	Fiel Católica	F	23/12/2009	Parroquia San José de la Montaña, Carrasco, Montevideo	Sotelo, Victoria

Religión	Nº de Entrevista	Condición	Sexo	Fecha	Lugar	Entrevistador y/o fuente:
Neopentecostal - Iglesia Misión Vida para las Naciones	11	Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones	M	02/11/2008	Montevideo, oficina del Templo Misión Vida, Tres Cruces	Luzardo, Cecilia y Rodríguez, Pablo. En: Luzardo y Rodríguez, 2008
Neopentecostal - Iglesia Misión Vida para las Naciones	12	Pastor, Iglesia Misión Vida para las Naciones	M	31/08/2008	Templo Misión Vida para las Naciones, Tarariras, Colonia	Torres, María Eugenia. En: Álvarez et al, 2008
Neopentecostal - Iglesia Misión Vida para las Naciones	13	Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones	F	27/10/2008	Montevideo, Célula Barrial de Misión Vida, Cordón	Luzardo, Cecilia y Rodríguez, Pablo. En: Luzardo y Rodríguez, 2008
Neopentecostal - Iglesia Misión Vida para las Naciones	14	Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones	M	27/10/2008	Montevideo, Célula Barrial de Misión Vida, Cordón	Luzardo, Cecilia y Rodríguez, Pablo. En: Luzardo y Rodríguez, 2008
Neopentecostal - Iglesia Misión Vida para las Naciones	15	Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones	M	25/10/2008	Templo Misión Vida para las Naciones, Tarariras, Colonia	Torres, María Eugenia. En: Álvarez et al, 2008
Neopentecostal - Iglesia Misión Vida para las Naciones	16	Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones	M	02/11/2008	Templo Misión Vida para las Naciones, Tarariras, Colonia	De Armas, Mariana. En: Álvarez et al, 2008
Neopentecostal - Iglesia Misión Vida para las Naciones	17	Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones	F	01/11/2008	Templo Misión Vida para las Naciones, Tarariras, Colonia	Torres, María Eugenia. En: Álvarez et al, 2008
Neopentecostal - Iglesia Misión Vida para las Naciones	18	Fiel neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones	F	02/11/2008	Templo Misión Vida para las Naciones, Tarariras, Colonia	De Armas, Mariana. En: Álvarez et al, 2008
Neopentecostal - Iglesia Universal del Reino de Dios	19	Pastor, Iglesia Universal del Reino de Dios	M	18/10/2008	Templo Iglesia Universal del Reino de Dios, Colonia del Sacramento, Colonia	Dubroca, Lucrecia. En: Álvarez et al, 2008
Neopentecostal - Iglesia Universal del Reino de Dios	20	Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios	F	31/10/2008	Templo Iglesia Universal del Reino de Dios, Progreso, Canelones	Álvarez, Lucía. En: Álvarez et al, 2008
Neopentecostal - Iglesia Universal del Reino de Dios	21	Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios	F	31/08/2008	Templo Iglesia Universal del Reino de Dios, Rocha	Núñez, Analí. En: Álvarez et al, 2008
Neopentecostal - Iglesia Universal del Reino de Dios	22	Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios	M	25/10/2008	Templo Iglesia Universal del Reino de Dios, Rocha	Núñez, Analí. En: Álvarez et al, 2008

