



Teresa Porzecanski

El Uruguay religioso



nuestro tiempo

Libro de los
Bicentenarios

nuestro tiempo

Para saber más de nosotros mismos

Libro
de los
Bicentenarios

Presidente de la República

José Mujica

Ministro de Educación y Cultura

Ricardo Ehrlich

Subsecretario

Óscar Gómez

Director General de Secretaría

Pablo Álvarez

Comité Editor

Alicia Casas de Barrán, Rosario Peyrou, Carlos Liscano, Milton Fornaro

Editores: Milton Fornaro y Rosario Peyrou

Editor de fotografía: Carlos Contrera

Diseño gráfico: Rodolfo Fuentes/NAO

Corrección: Martha Casal del Rey

Administración

Secretaría ejecutiva de la Comisión del Bicentenario

Gestión de impresión

Dirección Nacional de Impresiones y Publicaciones (IMPO)

Nuestro Tiempo es una publicación del Ministerio de Educación y Cultura,
Montevideo, Uruguay 2014.

Las opiniones vertidas en los fascículos son responsabilidad
de los autores.

Los editores han realizado todos los esfuerzos por contactar
a los titulares de los derechos de las fotografías, ilustraciones
y otros materiales publicados en esta serie. Cualquier omisión
será corregida en futuras ediciones.

.....
Esta serie de publicaciones utiliza las fuentes tipográficas
Quiroga y *Libertad* (diseñadas por Fernando Díaz) y *Rambla MVD* (diseñada por Martín Sommaruga). Todas ellas
producidas en Uruguay.

Nuestro Tiempo rinde homenaje a los creadores,
realizadores, autores y colaboradores de la serie
de fascículos *Nuestra Tierra* (1968-1970)

.....
Impreso en Imprenta Polo S.A.

nuestrotiempo@nuestrotiempo.gub.uy



A photograph of a roadside shrine. In the center is a large dark wooden crucifix with a statue of Jesus Christ. Below the cross is a stone altar covered in debris, with a small plaque that reads "EL CALVARIO". To the left of the cross stands a statue of the Virgin Mary in a blue cloak and white dress. To the right stands a statue of St. John the Evangelist in a red cloak. A third statue, a woman in a yellow dress, sits on the ground between them. Several power lines run across the scene. The sky is cloudy.

Teresa Porzecanski

El Uruguay religioso



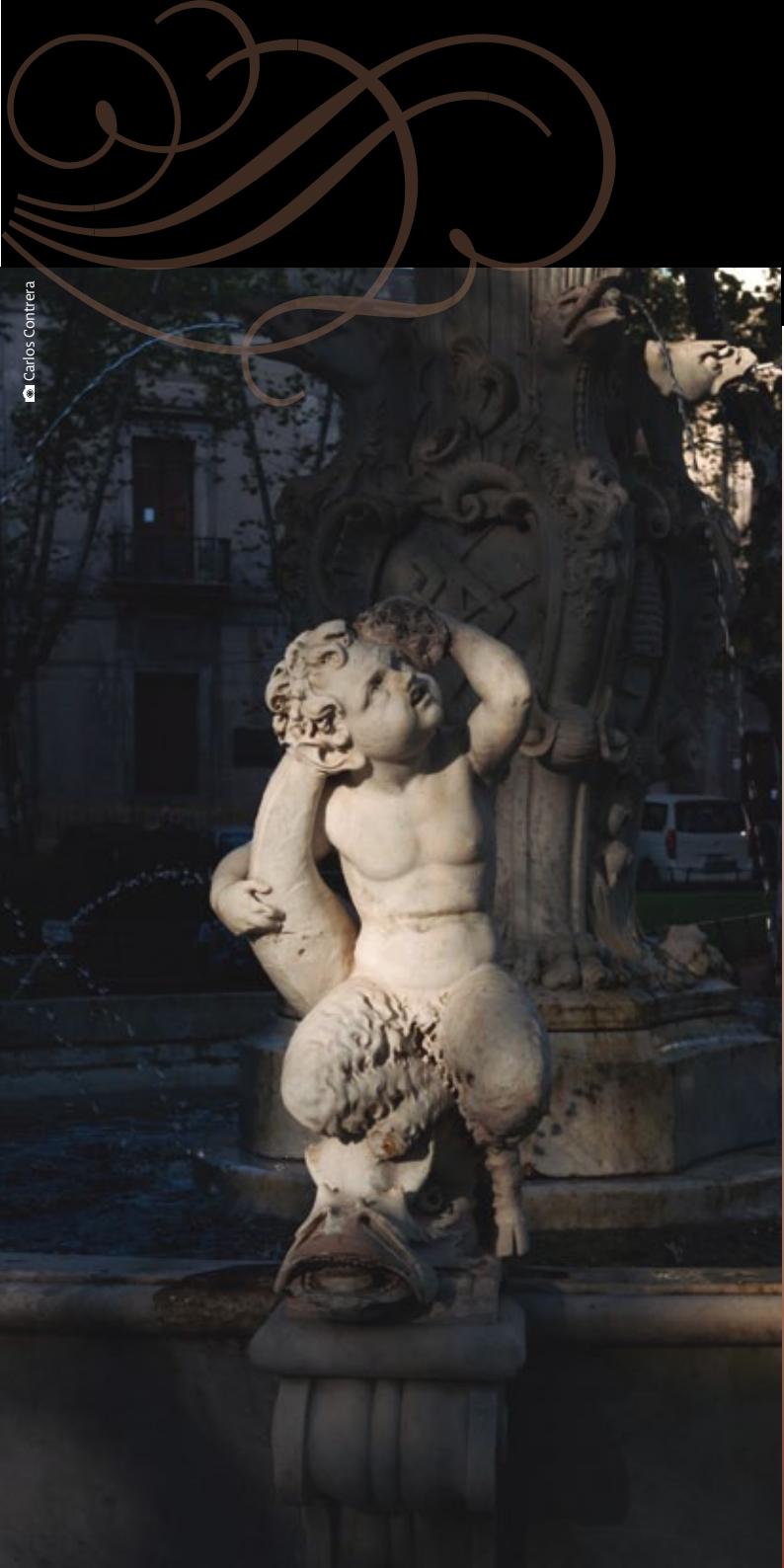
© Carlos Contrera

Teresa Porzecanski es uruguaya, escritora, antropóloga y docente universitaria. En ensayo ha publicado, entre otros, *Curanderos y caníbales. Ensayos antropológicos sobre guaraníes, charrúas, bororos, terenes y adivinos* (1989), *Rituales, ensayos antropológicos sobre Umbanda, mitologías y Ciencias Sociales* (1991), *Historias de vida de inmigrantes judíos al Uruguay* (1986), *Historias de la vida privada en el Uruguay* (en colaboración con J. P. Barrán y G. Caetano) (1996), *La vida comenzó acá; inmigrantes judíos en el Uruguay* (2005), *Historias de exclusión: afrodescendientes en el Uruguay* (con Beatriz Santos) (2006), *El cuerpo y sus espejos* (2008), *Somos cuerpo: itinerarios y límites* (2011), *Pensando el tiempo, una antropología de la temporalidad* (2011).

En ficción publicó *El Acertijo y otros cuentos* (1967), *Historias para mi abuela* (1970), *Esta manzana roja* (1972), *Intacto el corazón* (1976), *Construcciones* (1979), *Invención de los soles* (1982), *Ciudad impune* (1986), *Mesías en Montevideo* (1989), *La respiración es una fragua* (1989), *Perfumes de Cartago* (1994), *La piel del alma* (1996), *Nupcias en familia y otros cuentos* (1998), *Primeros cuentos* (1998), *Una novela erótica* (2000), *Felicidades fugaces* (2002), *Palabra líquida* (poesía, 2005), *Su pequeña eternidad* (2007), *Irse y andar* (2011).

Ha recibido premios del Ministerio de Educación y Cultura, Intendencia Municipal de Montevideo, Beca Fulbright, Beca Guggenheim, Premio Bartolomé Hidalgo, Morosoli de Literatura, Fundación Rockefeller.

No solo de pan.....	5
Uruguay, cambios en la autoimagen y libertad de credo	9
Creyentes y opciones religiosas.....	15
De qué se trata	19
La “vida propia”	23
En busca de religiosidades más populares.....	26
Los cultos afrouruguayos: evolución y transformación.....	37
Pero de pan, también... (religión y bases económicas)	43
Credos minoritarios, Nueva Era, el “azar” y más.....	45
Creencias, prácticas y fidelidades.....	50
“No esperes a que la suerte te llame; llamala vos”	51
Creencia y sanación	56
“¿Nosotros, los uruguayos? No, no tenemos prejuicios”	57
Todo lo demás.....	60
Bibliografía.....	63





Estancia "La Aurora", Salto.

No solo de pan...

El mundo cotidiano es muchas veces hostil, la vida ha sido y sigue siendo generalmente difícil, las preguntas eternas: “quién soy”, “cuál es mi origen” y “¿qué sucederá conmigo después de mi muerte?”, nos interrogan a todos por igual, y a lo largo del proceso evolutivo de los grupos de primates superiores que se transformaron en humanos, la necesidad de interpretar lo sobrenatural fue perentoria.

Desde la investigación paleoantropológica, rastreando los más antiguos sistemas de creencias encontramos, a partir del Paleolítico Medio europeo, enterramientos producto de rituales fúnebres con decoración de los cuerpos y símbolos que sugieren la esperanza en una instancia posterior a la muerte. Podemos constatar los inicios de la necesidad de establecer comunicación con las fuerzas superiores de la naturaleza¹ lo que lleva a afirmar a los especia-

listas la existencia muy antigua de la “necesidad de creer”. Los cuerpos, colocados en posiciones contraídas y orientados al Este, los cráneos muy cuidados, pintados con ocre rojo, junto a los útiles y armas que fueran usados durante la vida terrena, sugieren la existencia de rituales de revivificación acompañados de liturgia y de ofrendas con expectativas respecto a lo trascendente.

Aunque no podemos conocer con precisión las razones últimas por las cuales todos los grupos humanos de que tenemos noticia desarrollaron sistemas de creencias, las pruebas paleontológicas más antiguas abundan en los enterramientos europeos de hace más de 600.000 años. La decisión de inhumar a los muertos –en vez de dejarlos sobre la tierra donde hubieren caído, como el resto de los seres vivos– estaría señalando la existencia de creencias, en las especies *Homo Erectus* y *Homo Neanderthalis*: “La costumbre de enterrar a los muertos quizá va ligada con la creencia de una vida post mortem,

¹ Lionel Dumaret, *Las grandes religiones de Asia*, Editorial De Vecchi, Barcelona, 2004, pp. 9-13.

simbolizada por la utilización de pigmentos minerales como la hematites. Este ‘sustituto ritual de la sangre’, sería el símbolo de la continuidad de una vida después de la muerte... (extendida costumbre de espolvorear los cadáveres con ocre rojo).²

Antecedentes

El deseo de salvar a los seres queridos de la desaparición física, habría estado en el origen de estos rituales, ligado posiblemente a una primera creencia, la de otra vida en el “más allá” donde el muerto de algún modo retomaría sus quehaceres, consumiría sus alimentos, y tendría pensamientos y emociones y –más importante– recobraría sus vínculos y afectos.

Los diferentes credos desarrollados posteriormente en la historia de las sociedades humanas, basados en textos tomados como sagrados (aunque la gran mayoría de sistemas de creencias prosperó en sociedades ágrañas y jamás dispuso de textos escritos) intentarían responder a las grandes interrogantes existenciales, y dispondrían de regulaciones y prescripciones que aseguraran la “salvación” del sujeto de la finitud.

Mucho más tarde, andando el tiempo, sería a partir de la Reforma cuando se comenzó a restringir el énfasis salvacionista en el “más allá”, y se pidió al creyente que se volcara al mundo fáctico sin dilaciones, aspirando a realizarse en el aquí y ahora. Es entonces cuando se habría impulsado la gestación de este nuevo tipo de individuo que luego se llamará “moderno”, vuelto sobre sí mismo, desprendido de toda referencia al pasado y a la tradición (y de toda esperanza hacia el

futuro), y enfrentado en su pura soledad a su propia muerte, sin credos que lo apadrinen: ese será el sujeto de la contemporaneidad en las sociedades urbanas masificadas del siglo xx en adelante.

Los procesos de secularización desacralizaron, en primer lugar, a la naturaleza, y desde entonces, como escribe Jung, las plantas, piedras y animales “ya no le hablan al hombre”. Cuando en las culturas ágrañas prehistóricas se veía caer un rayo, no era un rayo eléctrico el que caía sino un “dios” o un “espíritu” que estaba enojado con los hombres porque alguien había transgredido alguna ley o algún ritual. El corte radical con esta manera de entender la naturaleza, hizo desaparecer la emoción colectiva que veía en ella una entidad “viva y palpitable”, y lo real empezó a ser pensado como “muerto”, desacralizado y meramente fáctico.

En palabras de M. Weber, se trató de un “desencantamiento del mundo”, lo que significó, en cierto modo, la ruptura con una antigua y entrañable relación del hombre con la naturaleza. Lo trascendente, que para Rudolf Otto, significa algo al mismo tiempo “numinoso” y lleno de poder, que le provocaba al hombre fascinación y temor, había durante millones de años establecido una comunicación “armoniosa” con los humanos. Los cambios climáticos, los ciclos de las estaciones, los tiempos para la cosecha y la siega, la luna que sale, el sol que se pone, el firmamento, todo ese cosmos ritmado aparece inserto en las mitologías que componen los diferentes sistemas de creencias.

En los procesos de secularización, esta armonía se quiebra, y la relación simbólica del hombre con la naturaleza queda interrumpida y desafiada por la cultura tecno-científica. Los dioses, espíritus o entidades que la hacían “viva” pierden su fuerza hasta disolverse: se trata, en palabras nietzscheanas, de la “muerte de Dios”.

² Ibíd., p. 10.

Por lo tanto, hay un gran contraste entre aquellas sociedades premodernas donde casi todas las conductas del sujeto estaban predeterminadas por regulaciones que tenían que ver con las creencias religiosas (la manera como se insertaba en el mundo, el linaje, el estamento, la ocupación, el tipo de familia que iba a formar, y el patrimonio que iba a recibir), y este otro sujeto contemporáneo, desobligado, liberado de tradiciones (y muchas veces, de toda responsabilidad moral) y sumido en la angustia de su propia libertad, como ha escrito Sartre, cargando sobre sí mismo y sin una fuente de valores a la que recurrir, el peso y las consecuencias de sus propias opciones.

¿Cómo entender y entenderse con lo sobrenatural?

Cualquier elemento o símbolo elegido de la realidad o construido por el ser humano, cuando es colocado fuera del ámbito de lo natural, en la dimensión sobrenatural (y este proceso se llama “reificación”), es posible de ser considerado sagrado: cascadas de agua, ríos, árboles, monumentos, representaciones, imágenes, etc. Pero un sistema religioso es más que eso. “Recordemos que la religión es una realidad al mismo tiempo que institucional, social, cambiante, histórica y simbólica”, escribe Malimacci.³ Es por eso que no existe sino diversidad, y que el pluralismo religioso se hace presente por debajo de las imposiciones hegemónicas de

³ Fortunato Malimacci, *Sociedad y Religión* No. 20/21, Buenos Aires, 2000, pp. 24-56.

cualquier religión que aspire a constituirse en monopólica. Por debajo de lo visible, todo tipo de creencias populares no institucionalizadas ni organizadas ha existido siempre de forma subyacente.

Es significativo el resultado del estudio llevado a cabo por Ferré, Gerstenbluth, y Rossi,⁴ en relación a las creencias de los uruguayos ya codificadas y que se vuelven en cierto modo independientes de los sistemas religiosos que les dieron origen, a saber:

Cuadro 1. ¿Usted cree en...?

	Hombres	Mujeres	Total
La vida después de la muerte	43,9	61,4	53,3
El cielo	49,7	68,6	59,8
El infierno	29,3	42,2	36,3
Milagros religiosos	58,8	72,3	66,1
La reencarnación	26,7	37,4	32,5
El nirvana	10,1	10,8	10,5
Poderes sobrenaturales de antepasados difuntos	24,9	28,4	26,7

Fuente: elaboración propia en base a Encuesta Religión y Religiosidad, 2008, dECON-FCS.

Nota: Suma de las categorías “definitivamente sí” y “probablemente sí”

⁴ Z. Ferré et al., *Religión y religiosidad en Uruguay*, Departamento de Economía, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo, 2009.



Según los investigadores, “destaca la proporción de personas que dicen creer en milagros religiosos y en el cielo. Esto tendría una fuerte asociación con la tradición católica de nuestro país. Cuando analizamos el grupo de aquellos que no tienen religión, encontramos que en promedio 1 de cada 5 personas cree en los milagros religiosos, el cielo y también en la vida después

de la muerte.”⁵ Ello sugeriría un mayor grado de espiritualidad en la sociedad vernácula del que suponemos cuando hablamos del “país laico”, tanto en individuos que participan en una religión como en aquellos otros que no pertenecen a ninguna.



5 Ibíd.

Uruguay, cambios en la autoimagen y libertad de credo

Puede advertirse que el final de la dictadura, a mediados de los años 80, marca para la sociedad uruguaya el comienzo de un período de reflexión y de reacomodamiento de significados cuyos indicios comienzan a aparecer en la agenda pública de manera gradual. La emergencia de estas temáticas ya señalaba a principios de los noventa indicios claros de movimiento en el pensamiento uruguayo, el que apuntaba a una transformación de la autoimagen del colectivo social a través de la incorporación de preocupaciones sensiblemente diferentes de aquellas que la interpelaban décadas antes.

El proyecto de país, que alentó a “hacer la América” a verdaderos contingentes de pueblos europeos empobrecidos y a refugiados que escapaban de la persecución y de la muerte, se propuso, a lo largo de la primera mitad del siglo xx, la elaboración de una cultura nacional predominantemente urbana e industrial, en la que la igualdad de oportunidades opera como instrumento de integración, no solo de las

diferencias culturales sino también de las de estrato social, ocupación y educación.⁶

Puede afirmarse, entonces, que en el país “las identidades colectivas (...) fueron estructuradas, en mayor medida aun que en otras naciones de Hispanoamérica, a través del Estado”⁷ y que “un siglo de gobiernos civiles más o menos interrumpidos reforzaron esta imagen, que se vio socavada solo con el deterioro social y la interrupción política de los años 60 y 70”.⁸

6 Si bien G. Caetano sitúa esta tendencia en el período del Centenario, H. Achugar la considera muy anterior cuando afirma: “la universalización homogeneizante de la cultura propia, formulada siempre en singular, es una tendencia etnocentrista que ya era debatida y cuestionada hace doscientos años.” En H. Achugar, *La balsa de la medusa*, Ed. Trilce, Montevideo, 1992, p. 57.

7 M. Sznajder y L. Roniger, “La reconstrucción de la identidad colectiva del Uruguay tras las violaciones de los derechos humanos por la Dictadura militar”, En *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 9, Santiago de Chile, 2002.

8 J. A. Oddone, “Los gringos”, *Enciclopedia uruguaya* N° 26, Montevideo, 1968. Asimismo, J. A. Oddone, *La formación del Uruguay moderno*, EUDEBA, Buenos Aires. 1966.



Tal vez pueda señalarse a los 60 como el momento de culminación de esta versión estatista de la identidad uruguaya construida a principios del siglo XX bajo el proyecto modernizador del batllismo, mientras que serían los 80 —y el final del período de gobierno dictatorial— los que señalan la búsqueda de una nueva versión de la identidad, incluyendo también la identidad religiosa, la que todavía se halla en construcción. En este sentido, una señal por demás indicativa ha sido la abundancia de publicaciones que, en los últimos años, intentan construir mitologías neoindígenas para “latinoamericanizar” el imaginario social nacional que, hacia fines de siglo y comienzos de

milenio, se ha ido vaciando, aparentemente, de “los grandes relatos” que dominaron en los sesenta.

¿Una “reestructuración” del campo religioso?

Parte de esta nueva identidad colectiva tiene que ver con los sistemas de creencias, los que así como todo otro sistema que organiza la conducta social, están sujetos a transformaciones, a veces manifiestas, a veces latentes. La tendencia del imaginario uruguayo de los últimos años de pluralizar la autoimagen de la sociedad nacional a través del reconocimiento o de la incorporación de nuevos sujetos sociales, antes invisibilizados, sugiere el reconocimiento de nuevos y diversificados sistemas de creencias.

Según Néstor Da Costa⁹ “los hechos actuales muestran a quien quiera verlo, que la religión no ha desaparecido, sino que está presente en formas distintas, que lo que está sucediendo es que hay una importante reestructura del campo religioso en nuestro tiempo, pero ciertamente no una desaparición del mismo”.

En el pasado, una cierta tónica denominada hiper-integradora¹⁰ operó en la conformación de un tipo de sociedad nacional “homogénea”, integrada, y concebida

9 Néstor Da Costa, “El catolicismo en una sociedad secularizada: el caso uruguayo”, *Ciencias Sociales y Religión*, Año I. No. I, Porto Alegre, set. de 1999, pp. 131-141.

10 El término lo usa G. Caetano, quien lo define como “un modelo endointegrador de base uniformizante, sustentado en toda una propuesta oficial que privilegiaba nítidamente la meta del “crisol de identidades” sobre un eventual intento de armonizar lo diverso...” “Lo privado desde lo público. Ciudadanía, nación y vida privada en el Centenario”, En *Historias de la vida privada en el Uruguay. T. III, Individuo y Soledades, 1920-1990*, Ed. Taurus; Montevideo, 1998, p. 21.



según el modelo de las naciones independizadas de la Modernidad, como “crisol de razas”, bajo un proyecto político que absorbiera las particularidades de grupos y colectividades y permitiera la inclusión de los diferentes contingentes de inmigrantes en la rápida construcción material y cultural de un Uruguay “moderno”.

Según Caetano y Geymonat, “el despliegue de modelos de privatización de lo religioso se correlacionó históricamente en muchas sociedades con procesos de repliegue de las religiones institucionales (desplazadas de su anterior rol hegemónico) y con la emergencia paralela de un conjunto variable de sustitutos laicos

de la religión, orientados a desempeñar la función ideológica y social anteriormente desarrollada por aquella.”¹¹ En este sentido, a la descatolización del espacio público y a la separación entre Iglesia y Estado, le correspondió una gradual transferencia de “creencias, devociones, rituales y liturgias a los ámbitos seculares”¹² en un largo proceso que los autores sitúan tentativamente entre 1859 y 1919.¹³

Uruguay es un país latinoamericano

Por otra parte, el caso del Uruguay no es tan atípico. Los procesos de aumento del pluralismo cultural y religioso en América Latina han seguido un camino lento pero continuado en las últimas décadas del siglo xx. Ellos han contribuido a la finalización del monopolio del catolicismo como religión predominante, aunque “no puede afirmarse que América Latina haya dejado de ser ‘católica’ (...) como tampoco puede sostenerse que América Latina siga siendo ‘católica’ con las características, el sentido y la significación que lo fuera hacia principios del siglo xx cuando los católicos representaban el 92,3% de la población”.¹⁴

En la medida en que el protestantismo y sus diferentes variedades comenzaron gradualmente a fundar iglesias y centros educativos en los diversos países

11 G. Caetano y R. Geymonat, *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, Taurus, Montevideo. 1997, p. 29.

12 Ibíd., p. 29.

13 Ibíd., p. 53.

14 Cristian Parker Gumucio, “¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente”, *América Latina Hoy*, N°. 41, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 35-36.

latinoamericanos, atendiendo a los estratos más bajos de la población, al tiempo que comenzaba la apertura y proliferación de espiritualidades sincréticas de componentes místicos, esotéricos y mágicos,¹⁵ comenzó a percibirse un aumento creciente de quienes se declaran no católicos, sin religión o seguidores de otros credos. Pluralismo cultural y pluralismo religioso van generalmente de la mano en las sociedades urbanas de masas.

La Iglesia Católica comparte ahora su protagonismo con las iglesias evangélicas y pentecostales, así como con otras de tesitura independiente, tales como mormones, adventistas y Testigos de Jehová. Aunque, según Parker Gumucio, “es en la revitalización de las religiones carismáticas y en los cultos masivos donde se extiende el fervor colectivo que las masas latinoamericanas, desde sus condiciones de supervivencia precaria y amenazada, reviven el sentido del misterio y de lo trascendente.”¹⁶

Reactivación de la religiosidad

Podríamos interpretar que el proceso de secularización, anotado en capítulos anteriores, construyó un país laico, recluyendo la religiosidad de sus sujetos a los ámbitos privados, e incluso, íntimos. Sin embargo, esta reclusión no hizo desaparecer esa religiosidad de fondo. Según N. Da Costa, “si bien la sociedad uruguaya muestra claras diferencias en la relevancia de lo religioso, fundamentalmente en lo público y lo institucional, con el resto de América Latina, fruto del

particular y temprano proceso de secularización (...) también se aprecia empíricamente que lo religioso y las creencias en lo trascendente han sido una característica que ha estado siempre presente en nuestra cultura, según lo demuestran todos los estudios existentes.”¹⁷ La sociedad montevideana que reúne la mitad de la población del país es descrita como “una sociedad creyente” en la que “una clarísima mayoría (81%) cree en la existencia de Dios”.¹⁸

Cuando se habla de una disseminación en el mundo, y también en el Uruguay, de “nuevos” movimientos religiosos, es importante hacer notar que muchos de ellos ocurren al interior de las grandes religiones consolidadas, en las que se aprecia la emergencia de transformaciones y adecuaciones. En definitiva, un diagnóstico primario sería la emergencia, en las últimas décadas, de una reactivación de la religiosidad, concentrada en nuevas formas de conexión, reinterpretación y reelaboración de los sistemas de creencias tradicionales.

La nueva visibilidad que vienen teniendo renovados movimientos religiosos (diferentes tipos de pentecostalismo, cultos afro-uruguayos, catolicismo carismático, Iglesia de la Unificación, Hare Krishna, Budismo Zen, bautistas renovados, diferentes movimientos vinculados a la New Age y a terapias alternativas) respondería a esta reactivación de la religiosidad, cuyas posibles razones antropológicas intentaremos analizar.

15 Ibíd., p. 41.

16 Ibíd., p.44.

17 N. Da Costa, *Religión y Sociedad en el siglo XXI*, Claeh/Centro UNESCO Montevideo, Montevideo, 2003. pp. 167.

18 Ibíd.



Capilla católica en el departamento de Florida.

¿Cómo definirse en una sociedad de masas?

Ya en 1983 se advertía lo que sería una tendencia creciente en los agrupamientos espontáneos dentro de las sociedades de masas en los países en desarrollo e industrializados (total o parcialmente): “núcleos vecinales brotando virtualmente en todas las grandes ciudades latinoamericanas, comunicándose entre sí a nivel local y nacional; innumerables comunidades de base de la Iglesia Católica expandiéndose en grandes áreas rurales: agrupaciones indígenas irrumpiendo espontáneamente en el escenario político; asociaciones de mujeres e incluso grupos ostensivamente feministas; comités de derechos humanos transformándose en focos de comunicación y conciencia social; encuentros de jóvenes; actividades educativas y artísticas a nivel popular; coaliciones para la defensa de las tradiciones e intereses regionales: movimientos de defensa del medio ambiente: un tejido irregular de grupos de

ayuda mutua entre desempleados y personas pobres.”¹⁹ Cabe recordar aquí el David Riesman de *La muchedumbre solitaria*²⁰ en lo que hace a su teoría del sujeto del siglo xx, “anónimo”, desvinculado de sus lazos clánicos o familiares (de familia extensa), descreído de las tradiciones del pasado, y virtualmente “arrojado” a una sociedad masiva (diría Sartre, a su propia libertad), en la que se siente completamente ajeno a sus otros, y se pregunta sobre su propia identidad. Para responder a esta pregunta, comienza a tejer desde cero nuevos lazos de pertenencia a grupos secundarios más amplios a través de los que construye una nueva identidad o varias identidades superpuestas, que le habilitarán a una nueva posición en la red de interacción social.

Al igual que en el caso de las llamadas “tribus urbanas”, pertenecer a un grupo distintivo, a una subcultura etaria, étnica, religiosa, política, u otra, el estar en contra o a favor del aborto, en contra o a favor de alguna causa, etc., le ofrecen al sujeto perdido en la masa urbana, no solo contención afectiva y nuevas normativas, sino un claro sentido de quién es y de para quién es. 

19 Tilman Evers, “Identidad: el lado oculto de los nuevos movimientos sociales”, CLAEH, *Materiales para el debate contemporáneo N° 1*, Montevideo, 1984, p. 5.

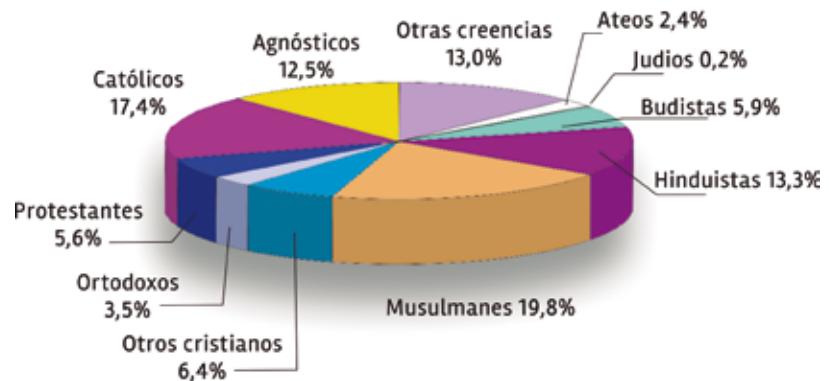
20 David Riesman, *La muchedumbre solitaria*, Paidós, 1981.



Creyentes y opciones religiosas

Las estadísticas mundiales²¹ dan idea de los porcentajes de seguidores de las diversas opciones religiosas, a saber, en orden decreciente: 1) Cristianos: el 31,5% de la población (la mitad de ellos son católicos); 2) Musulmanes: 23,2% de los cuales la gran mayoría son suníes; 3) Hinduismo: 15%; 4) Budismo: 7,1%; religiones populares (afro-americanas, chinas, indios americanos y aborígenes australianos): 5,9%; otras religiones (taoísmo, sintoísmo, parsi, sikhs, bahais, jainistas, seguidores de Tenrikyo, etc.): 0,8%; y 7) judíos: 0,2%.

Gráfico 1. Creyentes en porcentaje de población mundial



²¹ The Pew Forum on Religion & Public (<http://www.pewforum.org>).

Cuadro 2. Grupos religiosos más grandes, 2012

Religión	Porcentajes
Cristiandad	31,5
Islam	23,2
Sin afiliación	16,3
Hinduismo	15,0
Budismo	7,1
Religiones nativas	5,9
Otras	0,8

Fuente: Pew Research Center, 2012

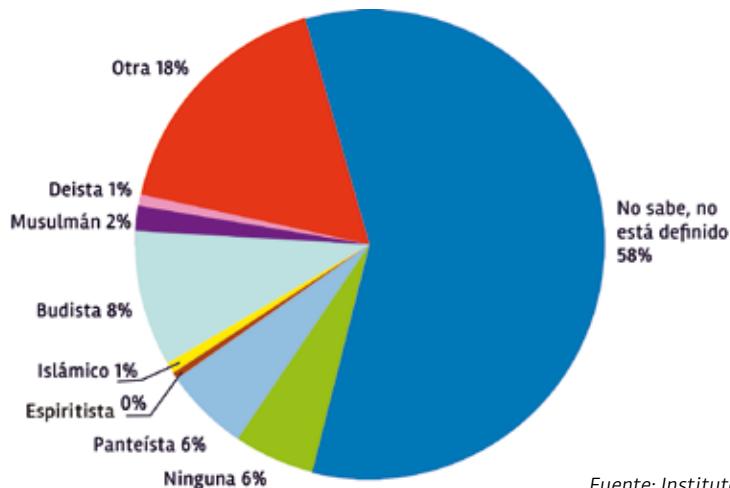
Cuadro 3. Autoidentificación de los uruguayos con diferentes sistemas de creencias

Religión	Montevideo	Interior urbano (5.000 y más hab.)	Localidades pequeñas y zonas rurales	Total
Católico	43,7	48,0	54,9	47,1
Cristiano no católico	8,2	14,0	10,6	11,1
Judío	0,7	0,1	0,0	0,3
Umbandista u otro afroamericano	1,0	0,4	0,1	0,6
Creyente en Dios sin confesión	23,3	22,9	24,1	23,2
Ateo o agnóstico	22,7	14,3	10,2	17,2
Otro	0,4	0,4	0,1	0,4
TOTAL	100	100	100	100

Fuente: INE, Encuesta de Hogares, 2006

En cuanto a la categoría “otros”, según el INE en 2006:

Gráfico 2. Porcentaje de población, según otros grupos de opciones de autodefinición religiosa



Fuente: Instituto Nacional de Estadística, 2006.

Cuadro 4. Religión o iglesia a la que se siente más cercano (%)

	Hombres	Mujeres	Total
Católico romano	44,4	58,2	51,9
Protestantes	9,0	16,3	13,0
Otras cristianas	3,7	3,6	3,7
Judía	0,1	0,2	0,2
Budistas	0,0	0,1	0,0
Religiones afro	0,8	0,7	0,8
Creyentes sin religión	1,5	0,7	1,1
No cree en Dios/ agnóstico	40,3	20,2	29,4
TOTAL	100	100	100

Fuente: en base a Encuesta Religión y Religiosidad, 2008. DECON-FCS.

Según Z. Ferré et al. “resulta interesante saber la proporción de individuos que no se sienten cercanos a ninguna religión, alcanzando más del 30%, de los cuales, más del 29% dice no creer en Dios o ser agnósticos. De los que profesan alguna religión, como es de esperar en nuestro país, la principal religión es la católica, seguida de protestantes, otras cristianas y el resto. A su vez se encuentran diferencias importantes entre hombres y mujeres. La proporción de hombres que no creen en Dios o son agnósticos es el doble que la de mujeres, mientras que el catolicismo y el protestantismo están más presentes en las mujeres que en los hombres.”²²

22 Z. Ferré et al., *Religión y religiosidad en el Uruguay*, Documentos de Trabajo, Depto. de Economía, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Doc. No. 26/09. Montevideo, Nov. 2009.



Fiesta de Iemanjá, 2 de febrero

De qué se trata

Como se adelantó, no necesariamente se trata de “nuevos” movimientos religiosos. Muchas veces, como en el caso de los cultos afouruguayos, se trata de una mayor visibilidad de movimientos que estaban presentes desde antes pero carecían de legitimación social. En otros casos, se aprecian renovaciones que aparecen en el seno de las grandes religiones tradicionales, siendo catalogadas al principio como disidencias o desviaciones por parte de la plataforma ya establecida. Por otro lado, aparecen creencias que pueden ser definidas como sincretismos que incorporan tanto elementos arcaicos de religiones antiguas reinterpretados, como elementos provenientes de la ciencia y la tecnología contemporáneas. En una primera mirada, aparece un panorama de fragmentación, por la cantidad de alternativas y de opciones. Pero en última instancia, en todos los casos, se trata de movimientos de revitalización de lo religioso y de reinterpretación de sistemas de creencias deprimidos, que se van a recombinar con elementos viejos de mitologías antiguas y con elementos nuevos.

Los nuevos movimientos religiosos son fluidos, difusos, no admiten fronteras rígidas, y están en proceso de reformulación. Tienen como característica constitutiva una cierta desregulación respecto de las ortodoxias institucionales de las religiones ya consolidadas, desregulación que le facilita al creyente participar de uno o más credos al mismo tiempo pues no le exige una lealtad excluyente.

¿Cuál es la propuesta de los nuevos movimientos religiosos?

Hay en esta diversidad de movimientos religiosos algunas coincidencias de propósito: se busca que el creyente viva experiencias directas de comunicación con lo trascendente, intermediadas lo menos posible por un oficial. Ya no se trata de que las experiencias de religiosidad las tengan otros, especialistas o sacerdotes habilitados, sino que se busca que los propios seguidores las



Iglesia de Dios, Misión Mundial, asentamiento 6 de Diciembre.

experimenten en una dimensión primaria y transformadora. El objetivo es lograr que el sujeto pueda transformarse a sí mismo a partir de esa experiencia. Lo colectivo no antecede al individuo, sino que es a partir de la transformación de cada individuo, que la sociedad ulteriormente cambiará. La premisa es que toda transformación social necesita de esa otra, anterior, imprescindible, la transformación individual que ocurre en el seno de uno mismo.

Las estadísticas en nuestro país muestran radicales transformaciones dentro de las estructuras familiares contemporáneas, el aumento de las familias monoparentales de jefatura femenina ya no solo en las clases carenciadas sino también en las clases medias y altas, y, desde luego, el crecimiento continuado de las tasas de divorcio. Frente a todo ello, estos emergentes movimientos religiosos proponen al sujeto formas nuevas de asociación y de pertenencia, a veces sustitutivas de los perdidos lazos familiares, y de los grupos primarios, fracturados por las altas tasas de divorcio.

Para inspirar una transformación al interior del propio sujeto, se proponen técnicas psicocorporales y psicoestéticas, tales como la meditación, la danza sagrada, las posturas corporales, y una cierta espectacularidad del ritual, que se presenta combinando rasgos provenientes de diferentes tradiciones religiosas reelaboradas. La idea es lograr un estado de conciencia alterado, que conecte al creyente con otras dimensiones, en las que se asome lo trascendente.

En términos weberianos (M. Weber), algunos de estos movimientos religiosos adhieren a una actitud salvacionista, rasgo que, además de presentarse en el contexto cristiano, puede rastrearse antes de la llegada de los conquistadores, en diversos grupos nativos milenaristas de América Latina, el más cercano a nosotros es el guaraní.²³

Se aspira a una conciencia unificadora, que, en algunos movimientos, es llamada "holística, o planetaria",

23 Teresa Porzecanski, *Curanderos y caníbales. Ensayos antropológicos sobre guaraníes, charrúas, bororos, tereras y adivinos*, Luis Retta Editor, Montevideo, 1993.

y que rechaza la separación entre lo humano y lo divino, entre el mundo natural y el sobrenatural. Se busca el “retorno” a la naturaleza entendida como vitalista y sagrada. Es el caso de los movimientos naturistas o ecologistas, que presentan religiosidades que tienen que ver con la reformulación de lo natural en tanto algo animado y vital (Gaia).

Salvo excepciones, se trata de movimientos de optimismo firme; presentan ideas de evolución y progreso de cara al futuro, y aun los movimientos llamados “apocalípticos”, apelan a un “final” que habilitará un nuevo principio. Desde el discurso, plantean un nuevo tipo de ética, no de una moral rígida o maniquea que impida al sujeto integrarse al credo porque se vea a sí mismo como “imperfecto”. En términos generales, se busca una evolución del alma y del espíritu, evolución que habilitará al creyente a mejorar su existencia espiritual y material, ya que ambas aparecen como interconectadas.

Y por supuesto, se trata de movimientos que están asentados, más que en textos (si bien pueden referir parcialmente a textos combinados de diversos orígenes y credos), en el carisma de sus líderes: desde líderes muy personalistas y egocentrados hasta otros más populares y menos notorios, algunos carismáticos y otros menos, pero evidentemente todos ellos creadores de fuertes vínculos personales con los seguidores, vínculos que tienen primacía por encima de la estructura formal del grupo.

■ Carlos Contrera



Terreiro en asentamiento 6 de Diciembre.

Espiritualidad en las religiosidades nuevas

En esta búsqueda de espiritualidad de religiosidades nuevas, lo que predomina no es pertenencia y seguimiento a las instituciones religiosas estructuradas, sino una necesidad de expresarse a través de religiosidades individuales, sin exigencias formales o disciplinarias exageradas; simplemente, el individuo adhiere provisoriamente a aquellos sistemas de creencias que le son útiles en el momento para resolver problemas concretos de la vida cotidiana.

En síntesis, para explicar esta nueva emergencia de religiosidades nuevas, puede pensarse en varias causas: a) ruptura con los lazos y las estructuras de la tradición, quiebre de los vínculos estrechos entre el individuo y su antigua familia extensa, todo ello siendo en parte resultado de un proceso de secularización que ocupa en Occidente los últimos tres siglos; b) el surgimiento de un sujeto contemporáneo huérfano, arrojado dentro de una sociedad urbana de masas, competitiva, alienado por las burocracias y desprovisto de la protección de las antiguas instituciones sociales que lo contenían y protegían.



DE LOURDES
POR ESCUCHARNOS
MARTIN Y RODRIGO
11-2-97

Gracias por los
favores recibidos.
A.U.

GRACIAS
VIRGENCITA
POR ESCUCHARNOS
TUS DEVOTOS
F.Y.L.

Mauricio:
Estáis siempre
en nuestros corazones
Te amamos la familia
10.1.1983 - 22.8.2007

GRACIAS VIRGENCITA
POR DANIEL Y POR
PODER AMANCIARLO
LOURDES
11-2-07

GRACIAS
¡MAURI!
28-2-2013

GRACIAS POR LOS
FAVORES RECIBIDOS
EN EL 2004
S.A. 12.2.2005

GRACIAS VIRGEN DE LOURDES
POR CONCEDER MI PEDIDO
27-1-05



Virgen de
Lourdes, por
tu ayuda
Gracias NyW

GRACIAS VIRGENCITA
POR INTERCEDER
ANTE MI PADRE Y MAMÁ
POR TODOS LOS FAVORES
CONCEDIDOS A MÓNICA
DANIELLA, DAHANA Y NATHALIE
LOURDES 6/1/05

GRACIAS VIRGENCITA
POR CURAR A MI HIJO
NOVIEMBRE DE 2004
R.C.

GRACIAS VIRGENCITA
POR EL PEDIDO
CONCEDIDO
11-11-2006 M.M.P.M.A.

GRACIAS POR EL
DESEO CONCEDIDO
A.R.T.

GRACIAS POR EL
MEJOR
CONCEDIDO
VIRGENCITA
DE LOURDES

GRACIAS POR
ESCUCHARME
16 - 2 - 2009

GRACIAS POR EL
DISEÑO CONCEDIDO
03-01-2004 A.R.

MAMI:
SIEMPRE TE RECORDAREMOS
CON MUCHO CARÍO
Y TE TENERAS PRESENTE
EN NUESTROS CORAZONES.
UN RECUERDO INTENSO
DE TUS HIJOS Y ESPOSO
DE 16-3-1947 / 18-2-2005

GRACIAS VIRGENCITA
POR FAVORES RECIBIDOS
Febrero 2008 H.C.R.

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
TE QUIERO AMARAZAR QUE
HALLAS RECUPERACION
Y QUE NO TE ALLEGE
DE GRIEVA, MUCHO GRACIAS
CUQUI 8-1-2009

GRACIAS VIRGENCITA
POR LOS
FAVORES CONCEDIDOS
CHRISTIAN,
ESTELA Y LUIS

GRACIAS VIRGEN
POR SU SALUD
ERLINDA
4-12-2004

GRACIAS
Virgen
Edith Nuñez

GRACIAS
VIRGENCITA
FAVOR RECIBIDO
M.P.G.

GRACIAS VIRGENCITA
POR LOS FAVORES
CONCEDIDOS
DIA 10 DICIEMBRE
2007

GRACIAS VIRGENCITA
POR BRINDARNOS
A YOEL
SYLVANA Y CALI

GRACIAS VIRGENCITA
POR SARAR
A MI MADRE
Y HERMANO
E.P.
29-2-2008

GRACIAS VIRGENCITA
POR EL FAVOR
CONCEDIDO
FLIA CURRELLO

GRACIAS DE LOURDES
GRACIAS POR TU
INFINITA BONDAD
17-10-07

GRACIAS VIRGENCITA
POR AYUDARME

GRACIAS VIRGENCITA
POR FAVOR RECIBIDO
M.R.B.

GRACIAS VIRGENCITA
POR CURAR Y CEDAR
A MI HERMANA
ROSSANA

GRACIAS VIRGENCITA
POR CUMPLIRME
MI PEDIDO

GRACIAS VIRGENCITA
POR AYUDARME

GRACIAS VIRGENCITA
POR MI OPERACION
9-9T A.G
2-08

GRACIAS VIRGENCITA
POR LA SALUD
DE MI HIJA

GRACIAS VIRGENCITA
Z.R.

GRACIAS VIRGENCITA
POR AYUDARME

GRACIAS VIRGENCITA
POR LOS FAVORES
RECIBIDOS JULIA
19-4-06

GRACIAS VIRGENCITA
QUE NAYAS ALIVIADO
MI SUFFRIMENTO VOL.I

GRACIAS VIRGENCITA
POR EL FAVOR CONCEDIDO
AMEN

GRACIAS VIRGENCITA
POR LA SALUD
DE LA TIA PAULA

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
VALENTINA SILVERA
Y SUS PADRES
SU ABUELA
6-3-05

GRACIAS VIRGENCITA
POR TENERLA A MI LADO
SIRLEY

GRACIAS VIRGENCITA
POR LA SALUD
DE ALDANA

GRACIAS VIRGENCITA
POR LA SALUD
DE LA TIA PAULA

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
MI HIJA MONICA
Y MIS NIETAS DANIELA Y NATALIE
Y DAYANA SU ABUELA
6-3-05

GRACIAS VIRGENCITA
POR EL TRABAJO
CONCEDIDO

GRACIAS VIRGENCITA
POR ESCUCHAR MI RUEGOS
Y DARME FE
M.M.J.

GRACIAS VIRGENCITA
POR LA SALUD
DE LA TIA PAULA

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
JULIA CLAUDIO
ESTRELLA 2006

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
POR LA SALUD
DE LA TIA PAULA

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
JULIA CLAUDIO
ESTRELLA 2006

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
Y.F.

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
JULIA CLAUDIO
ESTRELLA 2006

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
Y.F.

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
JULIA CLAUDIO
ESTRELLA 2006

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
Y.F.

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
JULIA CLAUDIO
ESTRELLA 2006

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
Y.F.

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
JULIA CLAUDIO
ESTRELLA 2006

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
Y.F.

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
JULIA CLAUDIO
ESTRELLA 2006

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
Y.F.

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
JULIA CLAUDIO
ESTRELLA 2006

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
Y.F.

GRACIAS VIRGENCITA
DE LOURDES
CONCEDIDO A
JULIA CLAUDIO
ESTRELLA 2006

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
LOURDES

GRACIAS VIRGENCITA
GRACIAS POR EL
FAVOR CONCEDIDO
Y.F.

Muro en el predio de la Virgen de Lourdes

La “vida propia”

Este sujeto uruguayo contemporáneo que busca una vida propia en este mundo y que sufre las tensiones y conflictos sociales en la construcción de su identidad, tiene la alternativa de vivir lo que Ulrich Beck ha dado en llamar “la vida propia”. Es un sujeto, digamos, que debe elegir entre diversas alternativas dentro de una creciente pluralización de los mundos de la vida. Hay una emergencia de un nuevo tipo de individualismo, que es el que reclama la libertad para sí mismo, la libertad de hacer lo que uno quiere con su propia vida y que significa, para Beck, un avance en la democratización de la vida privada, antes coartada por las rígidas estructuras familiares. Se trata de la continuación de los procesos que empezaron hace más de dos siglos, con la Revolución Francesa en el ámbito de lo público, y recién ahora, en la posmodernidad, ingresan en el ámbito de lo privado. En este sentido, lo que está en juego no es solamente la alternativa de creer o no creer, sino el reclamo de autonomía para elegir en qué creer.

En cuanto a la expresión de su religiosidad, el sujeto contemporáneo se debate entre dos opciones: una es superar la soledad del sujeto “laico” entregado a una vida puramente fáctica (es decir, constreñida a las necesidades materiales básicas); la otra, refiere a la búsqueda de una conexión con lo trascendente a través de un credo que lo habilite a experimentarlo directamente, que no esté intermediado por complicadas estructuras jerárquicas, dentro de un sistema que no lo juzgue severamente desde el punto de vista moral y que le otorgue cierta contención y seguridad.

Las consecuencias de este singular aumento de la libertad privada e íntima a través de estas opciones, implica, por otro lado, la transformación de los órdenes domésticos, así como la nueva visibilidad de los sujetos por encima de sus roles familiares.

Y es en este momento en que el individuo se abre a un nuevo contexto de inseguridad, de intemperie, cuando se gestan sus afiliaciones a nuevas creencias,



© Carlos Contrera

Iglesia de San Pedro,
Durazno, obra del
Ingeniero Eladio Dieste

El individuo contemporáneo busca afiliarse a la oportunidad de adquirir nuevas normativas, no importa tanto cuáles sean, que lo habiliten a una pertenencia de la que obtenga seguridades emocionales respecto del presente y del futuro.

Tal como escribieron Adorno y Horkheimer,²⁵ la Modernidad, como proceso histórico-cultural de Occidente que ha impulsado el desarrollo científico-técnico, ha provocado, por otra parte, marcadas asimetrías (entre materia y espíritu, entre natura y cultura, por ejemplo). Gran mayoría de los nuevos movimientos religiosos critican esta “modernidad” y apelan a su transformación, a los efectos de que puedan reunirse las dicotomías antes anotadas.

Si, a partir de la Modernidad, lo religioso declinó para dejar lugar a lo político, y las ideologías políticas intentaron dar explicaciones para conformar al sujeto, por lo menos en su discurso y proyecto, es posible ahora constatar que la emergencia de nuevas religiosidades significa que lo político, en sus variadas modalidades, no ha sido capaz de dar respuesta a las inquietudes centrales de la condición humana. Y es en esta falta de respuesta donde se afianza la revalorización de esta religiosidad emergente, que subyace de manera larvada todo el proceso de secularización.

Se trata de una religiosidad que surge “a posteriori” de la racionalidad moderna, y que se plantea en tanto exploración de una experiencia intensa, extrema, de lo trascendente, vivible en el presente. Ello se manifiesta en una necesidad de que los rituales muevan más, commuevan más, no solo a la mente,

pues ellas proponen nuevos ámbitos relacionales, sustitutivos de las estructuras familiares y de las vecindades, los que van a sustituir en algún sentido los vínculos con los sistemas religiosos que se debilitaron en los procesos de secularización, modernización y urbanización.

Los estudios que investigan una posible relación entre la afiliación religiosa y niveles de confianza, encontraron una correspondencia positiva en dieciocho países latinoamericanos: “Encontramos que la confianza respecto de otros (...) está correlacionada positivamente con la práctica religiosa y mucho más con la afiliación al catolicismo. En cuanto a la confianza en instituciones (...) nuestros resultados muestran que hay una relación positiva entre el nivel de religiosidad de los sujetos y su confianza en cinco instituciones clave (el gobierno, la policía, las fuerzas armadas, el sistema judicial y los bancos).”²⁴

24 P. Brañas-Garza, M. Rossi, D. Zalcicever, Individual's religiosity enhances trust: Latin American evidence for the puzzle. Documento N° 05/06, Departamento de Economía, Facultad de Ciencias Sociales,

Universidad de la República, Montevideo, 2006, pp. 18-19. Traducción de la autora.

25 T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Akal, Madrid, 2007.

sino también al cuerpo, y que las ceremonias tengan algo de espectacularidad. Esta necesidad invade también otros campos dentro del ámbito secular, campos que adquieren sesgos parciales de religiosidad, los que se expresan en los campeonatos de fútbol o en las audiencias masivas que atienden los recitales de algún cantante de moda. La hipótesis es que la religiosidad humana está siempre presente, aun colocada en rituales seculares, y que los nuevos movimientos religiosos solamente la hacen emergir de manera manifiesta. Por ello, no necesitarían de una doctrina acabada o consolidada en un texto sagrado, sino apenas el recurso a la expresión colectiva de un vínculo con lo trascendente.

¿Nuevos profetas en un “mercado” de las creencias?

Se habla, y con razón, de la “mercantilización de lo religioso”. En diversos programas de tv, pastores vestidos de blanco y esgrimiendo una biblia en una mano predicaban a audiencias y teleaudiencias sobre credos que no están clasificados dentro de las categorías tradicionales. En la sección avisos clasificados de los diarios y de ciertos canales de tv, se ofrecen servicios religiosos para “curar”, “unir o separar parejas”, recobrar cosas perdidas, incluyendo “trabajos”, y “un éxito asegurado en los negocios”, así como “limpieza de casas y locales de energías negativas”.

Profetas autoasumidos, mesías contemporáneos, predicadores de diversos apocalipsis, nihilistas o suicidas, todos ellos muestran conductas repetitivas, a veces obsesivas, llaman la atención sobre catástrofes

bélicas, climáticas, geográficas y ecológicas y alertan sobre la urgencia de realizar actos absolutos, fundamentales. Todo debe ser trascendente y extremo. Nada puede ser ecléctico, tolerante, adaptativo o consensuado. La práctica del “todo o nada” sustituye a la de la ponderación graduada de valores y actitudes.

¿La racionalidad de nuestros tiempos es endeble?

Desde Freud²⁶ en adelante, sabemos que el trasfondo de racionalidad de las sociedades llamadas “civilizadas” es endeble. Creyentes y seguidores entran y salen de ciertos espacios de racionalidad pero no habitan la racionalidad, sino que los mueven otras fuerzas incontrolables, las emociones, las obsesiones, la locura, los miedos, interferencias que reciben de mundos exteriores o interiores. Tal vez, la racionalidad misma, al saturar al individuo contemporáneo, sea el disparador de su contraria.

Un tono de angustia existencial enmarca las vidas contemporáneas. Las religiones consolidadas, ante el temor de perder seguidores, buscan nuevas formas de captación de creyentes. En una mirada general, constatamos que las religiones ya establecidas buscan hacerse más populares, muchas veces a través de movimientos transformadores de sus prácticas (cantos, danzas, movimientos ensayados, expresiones espontáneas), o desde afuera, a partir de darse a conocer a través de la publicidad de una manera abierta a posibles seguidores, utilizando los medios masivos para definirse y entrar en contacto.



26 S. Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

En busca de religiosidades más populares

La cristiandad, cuantitativamente mayoritaria en el mundo, con unos 2.200 millones de fieles distribuidos en sus distintas corrientes, dentro de las que el catolicismo ocupa al 50% de sus seguidores, también incluye las corrientes ortodoxas orientales, los diferentes protestantismos, y las iglesias más pequeñas y menos numerosas. Católicos, anglicanos, luteranos, ortodoxos, evangélicos, adventistas, pentecostales, metodistas, Testigos de Jehová, y mormones componen la enorme diversidad que caracteriza a la cristiandad contemporánea. Las iglesias cuantitativamente numerosas hace tiempo establecidas en Uruguay, organizadas en torno a estructuras estables, pueden estar perdiendo practicantes, ya que creencia y práctica no siempre van juntas.

En la historia reciente del país, los años 60 marcan para la Iglesia Católica, a través del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Obispos de Medellín, una reformulación de su rol societario con un sesgo más reivindicativo y comprometido con la justicia social y

los graves problemas sociales de la gente,²⁷ invocando la activa participación de los laicos. Hay también una renovación litúrgica de las prácticas religiosas buscando llegar a las masas. En nuestro país aparecen la Conferencia Episcopal Uruguay, el Oficio Catequístico Nacional en 1965, y el Instituto Teológico del Uruguay en 1967. Estas instituciones determinaron un nuevo perfil para la fe católica en el país. Aun con enfrentamientos y disensiones al interior del clero respecto de estas nuevas orientaciones, la Iglesia emergió más interesada en la realidad cotidiana y más operativa en las cuestiones sociales.

La historia del anglicanismo en Uruguay se remonta a mediados del siglo xix, cuando la inmigración inglesa de empresarios y comerciantes (que posteriormente impulsaría el ferrocarril y otros servicios públicos) trajo consigo sus convicciones religiosas, y

²⁷ Me refiero al pensamiento del jesuita Juan Luis Segundo y al movimiento Teología de la Liberación.

en 1843 logró que fuera designado el Reverendo William Birch como capellán de Montevideo.²⁸ Posteriormente se inician las obras del Templo y las actividades religiosas, con sedes en Montevideo, Fray Bentos y Salto. Los oficios en español comenzaron en 1970 y en 1989 se funda la diócesis de la Iglesia Anglicana del Uruguay, centrada en el Templo Inglés.

Después de haber sufrido un dramático y terrible genocidio masivo a manos de los turcos otomanos en 1915, unos seis mil inmigrantes armenios llegan al Uruguay a fines del siglo XIX inaugurando a partir de 1939 diversas instituciones educativas y religiosas. Muchos de ellos pertenecen a la Iglesia Gregoriana Apostólica Armenia (Iglesia Armenia del Uruguay) que ha construido un memorial dedicado a los millones de víctimas asesinadas. Pero también hay armenios de fe católica (Catedral Católica Armenia Nuestra Señora de Bzommar, con una antigüedad de 86 años en Uruguay) y otros de fe evangélica (Iglesia Evangélica Armenia). Esta última, con más de 80 años en el Uruguay, realiza múltiples actividades sociales, educativas y de divulgación. Estimaciones arrojan que se identifican como armenios o descendientes de tales unas 19.000 personas actualmente en nuestro país.

Después de la dictadura militar, aparecieron cambios en el contexto religioso de la sociedad uruguaya. Las afro religiones, ahora legitimadas por sus seguidores y sus líderes (a instancias de que la investigación antropológica realizada durante los años en que fueron prohibidas, las situó por fin dentro de la agenda pública²⁹), comienzan a celebrar públicamente sus

rituales y ceremonias. Por otra parte, se incrementa la presencia de los pentecostalismos en los barrios habitados por grupos carenciados. Y una variedad de grupos católicos empieza a transformar sus prácticas para expresarse también más abiertamente.

Según N. Da Costa³⁰ “el crecimiento concentrado de la experiencia carismática (o pentecostalismo católico), el crecimiento y estabilización de movimientos de corte intimista, los movimientos espiritualistas intimistas, las propuestas de fuerte compromiso con los sectores más débiles, etc., son algunas de las principales tendencias que se pueden apreciar dentro del ‘nuevo’ catolicismo.” Siguiendo el pensamiento de Mallimaci, habría un conjunto de credos católicos definidos como “comunidades emocionales”, categoría en la que entrarían los carismáticos, los neocatecuménales, la comunidad Jerusalén, y Dalmauntá, entre otros.³¹ Una categoría adicional, denominada “dialógante con perfil social” aspira a tener presencia en el mundo de los más pobres, de los excluidos, y a partir de allí ejercer la fe, lo que constituiría el tipo de catolicismo hegémónico en nuestro país dentro de todos los movimientos católicos.³²

Otras categorías de creyentes, como por ejemplo los Testigos de Jehová, habían tenido una presencia sostenida en Uruguay desde 1924 con varios centros de reunión no solo en Montevideo, sino también en

de religiosidades en el Uruguay contemporáneo”, en revista *Scripta Ethnologica*, Centro Argentino de Etnología Americana, CONICET, Argentina, vol XXIII, Buenos Aires, , año 2001, pp. 163-172.

30 N. Da Costa, “El catolicismo en una sociedad secularizada: el caso uruguayo”, *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, Año 1, No. 1, set. 1999, pp. 131-141.

31 Ibíd., p. 139.

32 Ibíd., p. 140.

28 uruguay.anglican.org/index.php/identidad/la-iglesia-en-uruguay.

29 Teresa Porzecanski y Nelly Salinas, “Algunas implicancias de la divulgación de los conocimientos etnográficos en la conformación

Experiencia carismática

la ciudades de Rivera, Tacuarembó, Salto y Paysandú;³³ poseían dos publicaciones (*Atalaya* y *Despertad*) de distribución gratuita, y se abocarían a la difusión de sus creencias casa por casa. Su particular interpretación de la Biblia, haciendo énfasis en la anti-idolatría, su rechazo a las transfusiones de sangre en caso de enfermedad o cirugía, su grado de organización interna y la cantidad creciente de conversos, la caracterizan.³⁴

Catolicismo popular

En lo que se ha dado en llamar “catolicismo popular”³⁵ se detecta una fuerte influencia de la inmigración italiana al Uruguay, que provino “de sectores sociales donde las expresiones religioso-populares tenían un peso significativo.”³⁶ Devociones atribuidas a esta inmigración son Nuestra Señora del Huerto, Nuestra Señora de la Ayuda, Virgen de las Flores, Virgen de Pompeya, Santa Trofimena, San Roque, San Cono, San Gerardo, San José de Cupertino, y San Silviano, muchas de las cuales tuvieron gran cantidad de seguidores en nuestro país.³⁷ Los 7 de agosto, todos los años, San Cayetano, un santo traído de Italia, que viviera en el siglo xvi, es el favorito para pedir pan y trabajo y es ofrendado con ramas de perejil.

Prácticas religiosas consideradas cercanas a la magia, tales como los exvotos, las promesas, las

La Parroquia de Belén en Montevideo anuncia en su página de Internet sus Misas Carismáticas semanales: jueves a las 20 horas y domingos a las 18 horas. Y explica cómo el P. Elizaga se volvió carismático:

Parroquia “Cristo Salvador de Belén” y la Renovación Carismática.

Inquietado por la Efusión del Espíritu Santo que se estaba experimentando en otros países, nuestro Párroco comenzó a buscar más del Señor y sabiendo que : “El Padre Celestial (Lucas 11:13) y San Pablo nos exhortan a aspirar a los carismas espirituales”(1 Cor.14)”.

En julio de 1970, mientras estaba en oración en una reunión ecuménica, experimentó la Efusión del Espíritu Santo y comenzó a alabar al Señor con el don de lenguas. Esta profunda experiencia lo hizo sentir más cerca del Señor, encontrar más gusto y necesidad en la oración, una fe más expectante y efectiva en el Señor, la importancia de alabar lo en todas las circunstancias, junto con un nuevo entusiasmo evangelizador que el Espíritu Santo encendió en su vida.

Fue el primer sacerdote católico uruguayo que tuvo esta experiencia carismática en nuestro país.

peregrinaciones y otros rituales destinados a controlar los poderes sobrenaturales e influir en el resultado positivo de cuestiones personales específicas, preocuparon desde siempre a los teólogos católicos y a la Iglesia como institución³⁸ y en el caso de San Cono, crearon tensiones entre el seguimiento a las formas ortodoxas del ejercicio de la fe y aquellas otras que fueron las preferidas de la gente. Los milagros atribuidos al Santo detallados por Miguel Ángel Salinas³⁹ fueron diversos pero “fue en el juego, sí, donde fue más copiosa la prodigalidad del Santo (...) con el número 03 fue una cifra sorprendente

33 <http://www.jw.org/publicaciones/revistas/g2014>.

34 Ibíd. Se refiere a 346 nuevos conversos en el año 2006.

35 R. Geymonat y A. Sánchez, *La búsqueda de lo maravilloso. San Cono y otras devociones populares*. Ed. Cal y Canto, Montevideo, 1996. pp. 38 y ss.

36 Ibíd., p. 44.

37 Ibíd., pp. 46 y 47.

38 Ibíd., p. 42.

39 Miguel Ángel Salinas, citado por R. Geymonat y A. Sánchez, op. cit. p. 141.

durante tres años consecutivos...”, lo que hoy por hoy tiene consecuencias en el juego de quiniela, lotería y en las apuestas en el hipódromo. Cercanas al mito, las creencias en San Cono escaparon tiempo atrás a la estricta doctrina eclesial y su popularidad las transformó rápidamente en folklore vernáculo.

La celebración de la fiesta de San Cono, los juegos de azar (en la mitología popular el Santo se vincula directamente con la suerte en la quiniela y en la lotería), habilitan a una práctica colectiva inspirada en una serie de números que marcan su biografía: 03 (fecha de su muerte), 07 (suma de las letras de su nombre), 11 (siglo en el que nació), 18 (edad al fallecer), etcétera.

Protestantismo popular

A partir de antecedentes que remiten a diversas inmigraciones protestantes que ocurrieron en América Latina desde fines del siglo XIX, los movimientos protestantes, divididos en varias iglesias separadas, especialmente dentro del movimiento pentecostal, comienzan lentamente a crecer y a disputarle al catolicismo la hegemonía que hasta entonces tuviera. La diversidad de orientaciones al interior del protestantismo respondería a que “el protestantismo desconfía a priori de una unidad institucional monolítica”⁴⁰ que se atribuya en exclusividad los derechos de interpretación de los textos. Dentro de las corrientes protestantes y a lo largo del siglo, aparecieron diversas orientaciones, más allá de las tradicionales (presbiteriana, episcopal y metodista), siendo la más reciente el protestantismo

■ Carlos Contrera



Catedral de la Iglesia Universal del Reino de Dios.

de misión, en especial el Pentecostal.⁴¹ En el caso de los movimientos pentecostales de visibilidad actual, que parecen haberse difundido desde Brasil, esta clase de autonomía es todavía más pronunciada habiendo encontrado campo fértil en los barrios de bajos recursos con necesidades materiales.

Con desarrollos propiamente latinoamericanos y practicando formas de revivalismo carismático⁴² dentro mismo de las iglesias protestantes, los nuevos pentecostales han creado sus propios seguidores y audiencias. Un cariz que parte de lo emocional aunque se vincula en definitiva con la aspiración a resolver los problemas materiales de los creyentes, parece caracterizarlos. Grupos tales como “Misión Vida para las Naciones”, “La Iglesia Universal del Reino de Dios” (“Pare de Sufrir”), “Dios es amor”, Iglesias neo Bautistas, Adventistas son algunos ejemplos.

40 Emilio Castro, “Las denominaciones y los movimientos”, en *Cuadernos de Marcha* N°. 29, Montevideo, setiembre de 1969, p. 28,

41 Fernando Arlettaz, “Iglesias protestantes y democratización en América Latina. Breves Reflexiones” www.seipaz.org/documentos/2011ARLETTAZ_iglesias.pdf

42 Ibíd. p. 3.

Iluminación directa

“El protestantismo latinoamericano tiene tres orígenes distintos. Protestantismo de inmigración como, por ejemplo, en el Uruguay los valdenses, los evangélicos alemanes, los menonitas. Protestantismo fruto de la obra misionera, como los metodistas, bautistas, etc. Y protestantismo autóctono, integrado fundamentalmente por los grupos pentecostales (...) grupos de extracción popular integrados por el proletariado marginalizado de las ciudades, con líderes naturales o carismáticos con una gran emotividad y participación litúrgica, y con enorme poder expansivo. Representan un cristianismo de acceso directo al mensaje bíblico pero con gran dependencia de la iluminación directa por el Espíritu.”

P. Emilio Castro, en “Las Denominaciones y los Movimientos”, *Cuadernos de Marcha*, No. 29, setiembre de 1969, Montevideo.

Según la investigación de Filardo y equipo⁴³ sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay, que ingresó en 1989 desde Brasil y se instaló en Rivera, su culto se caracteriza por un alto contenido emotivo y “durante los momentos de oración, los pastores inducen diferentes estados emocionales en el público presente, a través de un discurso efusivo que acompaña una música de fondo, provocando un estado profundo de euforia en los participantes, una mezcla de sentimientos que conducen desde el llanto al éxtasis, pasando por una descarga emocional a través de diversos movimientos corporales.”⁴⁴ Ello, sumado al llamado “don de hablar en lenguas”, que incluye la glosolalia y la xenoglosia (entendido como “hablar en lenguas”), y a

una hacer taumaturgico⁴⁵ lleva la ceremonia hacia altos grado de espectacularidad y comunión emotiva, no tan lejos de las ceremonias practicadas por la Umbanda y el Candomblé, que igualmente incluyen movimientos corporales y trance para sus fieles.

Según Berger,⁴⁶ estos movimientos, más exuberantes que el protestantismo histórico tradicional, y claramente proselitistas, estarían relacionados causalmente a una mayor racionalización de la vida, o sea, para los seguidores, se buscaría una cuota menor de misticismo en favor de una mayor atención a la resolución de las dificultades prácticas de la vida cotidiana. Un exceso de división funcional del trabajo (la eficiencia, en la modernización de las sociedades) y un vínculo excesivo con la ética ascética proveniente del calvinismo (trabajo duro, frugalidad)⁴⁷ habrían hecho necesaria la renovada búsqueda de contactos intensos y directos con lo trascendente. Pero ello no da cuenta del grado de comunidad emocional que los seguidores encuentran en las prácticas neo pentecostales que sus líderes les proponen: la curación divina, la teología de la prosperidad, y una cierta flexibilización del rigorismo moral, tales como “el derecho a la felicidad en el aquí y ahora”: “el verdadero creyente toma posesión de la felicidad y de la prosperidad garantizadas por el sacrificio de Jesús”.⁴⁸

El uso de los medios de comunicación masiva (programas radiales y televisivos) ha contribuido a difundir estos movimientos religiosos en nuestro país, mostrando rituales de curación, de exorcismo y de trance a la vista de grandes audiencias, lo que carac-

43 D. Fleitas et al., “Religión y Pobreza: la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Uruguay”, en V. Filardo (comp.) *Religiones Alternativas*, FCS, Universidad de la República, Montevideo, 2005. p. 49.

44 Ibíd.

45 Bastian (1977) citado por D. Fleitas et al. en V. Filardo (comp), op. cit.

46 Berger (2009, 71), citado por Fernando Arlettaz, op. cit.

47 Ibíd.

48 Corten (2005, 177), citado por F. Arlettaz, op. cit.

Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata

En 1857 comenzaron a llegar los primeros valdenses al Uruguay (...) provenientes del Piamonte (Italia) a la zona de La Paz, en el Departamento de Colonia. “El primer período, que abarcaría el lapso comprendido entre los años 1857 y 1878, está marcado por el duro e incluso traumático proceso de establecimiento, primero en la Florida (...) y luego en el Rosario Oriental. Este proceso va a estar pautado por el fenómeno de acomodamiento al medio, de instalación de las primeras instituciones religiosas y educativas, y de inicios, hacia fines del período, de la expansión colonizadora más allá de los primitivos límites de la colonia. Es en este período convulsivo, de divisiones internas, desorganizaciones y recelos, que recién se superará con la llegada de Daniel Armand Ugon en 1878.”

Roger Geymonat en “Historia de los valdenses en el Río de la Plata”, en *Lectura bíblica en el Movimiento Valdense*, publicación del Centro Emmanuel, Uruguay, 1996, p. 66.

teriza la espectacularidad de sus prácticas y asegura la identificación emocional con los seguidores.

Cuadro 5. Composición de las iglesias evangélicas

Categorías de evangélicos	Porcentajes
Cristiano no católico (sin especificar)	5,0
Evangélica (sin especificar)	3,8
Evangélica Pentecostal	1,5
Evangélica Bautista	0,3
Protestante	0,4
Adventista	0,3
TOTAL	17,3

Fuente: Encuesta sobre la religiosidad en Montevideo, 2001 (Da Costa, 2003:80)

Islam en Uruguay

Siendo la segunda religión cuantitativamente más importante del mundo, con más de 1.400 millones de creyentes (de los cuales un 85% practica el Islam sunita, mientras que el restante 15% se identifica con el chiismo), no podía dejar de estar presente en la sociedad uruguaya, y recientes investigaciones así lo han constatado.⁴⁹ Teniendo en cuenta que “árabe” no es lo mismo que musulmán, ya que muchos árabes son cristianos, no es posible hacer estimaciones precisas sobre la cantidad de musulmanes en el país. Por ejemplo, la mayoría de los libaneses llegados al Uruguay son católicos.

49 Susana Mangana, “El Islam mestizo: una mirada desde la frontera uruguayo-brasileña”. En *Revista Brasileira de Historia das Religiões*, enero de 2013. <http://www.dhi.uem.br/gtreligia/html>.



mayoría de los libaneses que inmigraron al Uruguay hasta 1945, bajo el colonialismo francés de Líbano, eran cristianos en su vertiente maronita, los palestinos instalados en Brasil y luego llegados a la frontera entre Uruguay y Brasil, eran musulmanes. Chuy, del lado uruguayo y del lado brasileño, aloja hoy unos 200 musulmanes, donde, según la revista *Lento*, un 70% de los grandes supermercados y otros comercios pertenecen a los miembros de esta colectividad.

El Centro Cultural Islámico del Uruguay está en Montevideo⁵¹ y en su página web informa que varios uruguayos se han convertido al Islam. Según Marques⁵² habría unos 300 islamitas en Uruguay (siguiendo la estimación de Néstor Da Costa en 2008, el 0,01% de la población total del país), más una veintena de uruguayos conversos que encontraron respuestas en el Corán. Según declaraciones de Ali Jalil Ahmad, director del Islam Center Uruguay, “el comercio es

un pilar de la cultura islámica, y por ello, no extraña que la mayoría de los musulmanes se hayan instalado en puntos fronterizos, Artigas, Rivera y Chuy, lugares que concentran las mayores comunidades del país”⁵³ en tanto que en Montevideo, la comunidad rondaría las 50 personas con tres instituciones importantes: el Centro Islámico Egipcio, el Islam Center Uruguay, y la fundación Islam Amigo, que posee una radio online, dos publicaciones web y una agencia de noticias, la Indamislam Press, todo ello subvencionado por la fundación iraní Cultural Oriente.⁵⁴ Tal vez la más importante en términos ceremoniales y culturales sea la primera, donde se dictan cursos de árabe para todo público y se realizan ceremonias religiosas y oraciones.

En la crónica de F. Marques, “la oración arranca con cantos y plegarias, siempre en árabe y orientadas hacia La Meca. Esta semana el sermón –primero en

51 <http://www.islamuruguay.com>

52 F. Marques, 2005, “Orientales del Islam”, diario *El País* <http://www.elpais.com.uy/>

53 Citado por F. Marques, Ibíd.

54 F. Marques, Ibíd.

árabe y después en español– es sobre el arrepentimiento. Y luego de más plegarias e inclinaciones, y de que un fiel me pida que me acerque y me ponga a su lado porque ‘nadie debería orar apartado’, el servicio termina con un saludo de paz recíproco entre los fieles, similar a la tradicional bendición que se da en misa. La ceremonia dura alrededor de una hora.”⁵⁵

El velo o hijab es optativo para las mujeres musulmanas que viven en el Uruguay lo que demuestra cierto grado de adecuación a la sociedad vernácula. Sin embargo, “en 2008 un grupo de feministas uruguayas protestaron en el Parlamento con un velo en la cabeza durante la votación de la ley de cuota femenina. La protesta (debido al uso del velo como emblema de mujeres oprimidas) generó malestar en la comunidad musulmana.”⁵⁶ En el blog de la Asociación de Mujeres Musulmanas, grupo integrado por unas quince mujeres, uno de sus artículos describe el trámite que tuvo que realizar una de sus miembros para sacar la cédula de identidad utilizando el velo, aunque finalmente fue autorizada.⁵⁷

Juan Pedro Ribas, uruguayo que se convirtió al Islam y dirige la fundación Islam Amigo, declara que son quince por ahora los miembros de la fundación que se convirtieron al Islam, aunque en las tareas de la institución participan como colaboradores cristianos, evangelistas, y ateos.⁵⁸

55 F. Marques, Ibíd.

56 Ibíd.

57 Ibíd.

58 Ibíd.

Judaísmo: pérdidas y tradiciones renovadas

Ocupando apenas un 0,2% de los creyentes a nivel mundial, y habiendo sufrido genocidio masivo en la Europa de la Segunda Guerra Mundial (de los 9,4 millones de judíos europeos que había en 1939, quedaron solamente 2.7 millones, o sea fue exterminado aproximadamente un 70%), el judaísmo es una religión de minorías. Y al no ser proselitista, no busca convencer ni obligar a la conversión, por lo que su población de creyentes no se incrementa significativamente. Por otra parte, aparecen escasos interesados en convertirse al judaísmo debido a una larga historia de antijudaísmo/antisemitismo que se remonta a los tiempos de las persecuciones por parte del Imperio Romano, la Cristiandad y el Islam, respectivamente.⁵⁹

Con 13 millones y medio de creyentes hoy día en todo el mundo, la asimilación de judíos a las creencias de las sociedades en las que habitaron durante miles de años de diáspora a lo largo y ancho del planeta (hubo comunidades judías en Kai Feng, China, en Cochín, India, y en remotas regiones de Asia, como Samarcanda) fue significativa, muchas veces impuesta (como bajo los Autos de Fe de la Inquisición en la Europa medieval o bajo el dominio musulmán en los países del Mediterráneo y de Asia Menor). Las pérdidas de creyentes por persecuciones y masacres no han sido repuestas por el crecimiento vegetativo, generalmente acorde al de los países en los que han habitado.

La fundación del Estado de Israel en 1948 por decisión de las Naciones Unidas ha congregado muchas comunidades judías de la diáspora, algunas en vías de desaparición, y su población se ha mantenido en crecimiento sostenido

59 David Nirenberg, *Antijudaism. The western tradition*. Norton, Londres, 2013.

Al despertar cada mañana

Al despertar en la mañana, uno debe inmediatamente reconocer y apreciar la generosidad que tuvo Di-s con cada uno de nosotros. Di-s no solo nos ha devuelto el alma que le confiamos la noche anterior, sino que además nos la ha regresado una vez que ha sido refrescada y rejuvenecida, a diferencia del alma cansada y agotada que le hemos confiado la noche anterior. Por lo tanto, aún en la cama, incluso antes de lavarse las manos, cada uno debería decir Mode Ani, "Te ofrezco mi agradecimiento...". Dado que la frase Mode Ani no contiene el nombre de Di-s, podemos decirla antes de lavar nuestras manos. Al decir Mode Ani en el momento de despertarnos, cada uno se dará cuenta de que Di-s está en su entorno, entonces, inmediatamente nos levantamos de la cama para el servicio a Di-s. (Kitzur Shuljan Aruj 1:2, Ketzos HaShulchan 1: 6).

(De la revista *Kesher*, que publica Habad Lubabitch para divulgación y educación.)



Carlos Contrera

por lo que hoy alcanza a 5.874.300 judíos, que conviven con 1.923.000 árabes cristianos, drusos y otros creyentes de religiones minoritarias como los Bahai.

En Uruguay, si bien en los años 50 la comunidad judía formada por las corrientes inmigratorias provenientes de Europa del Este, del Cercano Oriente y las de Europa Occidental, alcanzó estimaciones de hasta 40.000 almas, andando el tiempo la emigración (rasgo general del país en la segunda mitad del siglo xx) y la gradual asimilación de los creyentes a una sociedad mayoritariamente cristiana, hizo descender drásticamente esas cifras, para situarlas en aproximadamente 12.000 individuos.⁶⁰

Aparte de las instituciones tradicionales de beneficencia y educación, muchas de las cuales subsisten desde el arribo de los inmigrantes judíos al Uruguay a fines del siglo xix y principios del xx, existen nuevas como la corriente de Judaísmo Humanista Secular, que se define como laica y que ha adaptado los rituales religiosos a una modernidad secular, definiendo al judaísmo más como cultura humanista y menos como sistema religioso.

Por otra parte, en la búsqueda de un judaísmo más accesible y en cierta medida renovado, la orientación jasídica⁶¹ de la institución Jabad Lubabitch, ya desde hace algún tiempo, realiza ceremonias públicas de encendido de velas o festejos como Janucá, al aire libre e invitando a quienes quieran asistir, credos aparte. Ello entraría en la tendencia más general de "popularización" de lo religioso llevándolo al ámbito más amplio y abierto del público en general.



60 Estimaciones del profesor Sergio Della Pergola, Universidad Hebreo de Jerusalén.

61 El jasidismo o hasidismo es un movimiento religioso ortodoxo y místico dentro del judaísmo que surgió en la Europa Oriental en el siglo XVIII.





Misa candombe en la Parroquia de los Conventuales

Los cultos afouruguayos: evolución y transformaciones⁶²

Traídos en calidad de esclavos a partir del siglo xvii, los africanos han formado parte de la sociedad uruguaya antes y después de abolida la esclavitud, primero segregados y luego integrados a las capas sociales más bajas, han sido parte de los ejércitos en las luchas independentistas durante el siglo xix, para finalmente dejar su impronta en la cultura y en los sistemas de creencias. Según F. Arocena, “probablemente la mayor parte de su aporte ha sido la influencia que han tenido en la música a través de la danza, los tambores y el candombe (...)”⁶³, incluyendo el tango. Sin embargo, es en los sistemas de creencias donde apreciamos el real aporte de sus culturas africanas, mezcladas primero en el hacinamiento de los barcos negreros, y luego en la venta y distribución de los esclavos en nuestro país así como en el resto de América Latina.

62 T. Porzecanski y N. Salinas, op. cit. pp. 163-172.

63 F. Arocena, “Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo de 2011”, *Revista de Ciencias Sociales*, DS-FCS, vol. 26, no.33, Montevideo, diciembre de 2013. p. 148.

Una combinación temprana de diferentes religiones tribales africanas llevada a cabo en los barcos negreros que navegaban meses bajo condiciones de hambre y enfermedad,⁶⁴ precedió a las combinaciones subsiguientes, ya en continente americano, donde encontrarían que, a las religiones y filosofías del blanco, se le sumaría un trasfondo de religiones indígenas nunca totalmente dominado por la expansión colonial. Las reelaboraciones no poco conflictivas de estos sistemas religiosos, junto con sus obligadas adecuaciones a las nuevas circunstancias socioeconómicas posibilitaron, a la vez que la supervivencia de algunas creencias nativas, su gradual transformación.

Encontramos entonces, por un lado, el sistema y contenido de las religiones Bantús –de las regiones de Angola, Congo y Mozambique– cuyos seguidores fueron los esclavos cuantitativamente mayoritarios en la trata que se introdujo oficialmente en Montevideo

64 Ibíd.

La simbología del Monumento en Playa Ramírez (Montevideo)*

Iemanjá llegó a América con los esclavos provenientes de Nigeria, donde a orillas del Río Ugún se encuentra actualmente su altar sagrado. El culto a Iemanjá se aposentó en la zona de las Antillas, uno de los grandes centros del tráfico de seres humanos practicado por los europeos y desde allí se extendió a otras zonas, entre ellas el Río de la Plata. Adorada aquí como todos los otros orixás, Iemanjá, diosa de las aguas, fue reverenciada en las orillas de los mares, los ríos, los arroyos y las lagunas, con pedidos y oraciones por los africanos que sufrían cautiverio en estas tierras.

Dueña de la maternidad, la fecundidad, la procreación, la fertilidad y el amor, fue representada como una mujer gorda, pequeña, de prominentes senos y gran vientre y también como un ser mitológico en forma de sirena, o como sucedió en algunas zonas del sur de América, como una deidad pagana de esculturales formas.

En todos los casos, no obstante, la característica dominante de las representaciones de Iemanjá estuvo y está siempre vinculada al simbolismo de la maternidad, que también tiene presencia dominante y esencial en la estatua que se instaló frente a la Playa Ramírez. Este monumento, orgullo para Uruguay, muestra a Iemanjá con los brazos abiertos en el típico gesto y la cariñosa actitud con que toda madre recibe a sus hijos. Así la imagen de la orixá subraya en el bronce la naturaleza y el significado maternal de la orixá, considerada matriz y origen de la vida, y fuente de la fecundidad por las religiones tradicionales de África.

En el monumento además figuran otros símbolos importantes. Uno es el espejo en la mano de Iemanjá. Este espejo es el que ilumina los caminos, idea que aparece perfectamente plasmada en la obra del escultor Ulrico Habegger. La estatua incluye también dos estrellas. Una ubicada en la frente de Iemanjá, es la que guía la vida. La otra es la que se abre para dar nacimiento a la orixá, cuyo nombre significa "madre hija del pez". Los caballitos de mar representan la fidelidad y aparecen enmarcando el espejo que ilumina los caminos.



Iemanjá, Parque Rodó, Montevideo

* <http://kimbanda.freeyellow.com>

desde 1793. Por otro lado, se advierte una decisiva influencia de la religiosidad yoruba –de Nigeria y de Sudán– hablantes de lengua nagó, la que adquiriría preminencia significativa en el proceso de elaboración sincrética de los cultos afrouruguayos. Conviene, entonces, referirse a estos dos insumos, las manifestaciones de los cuales se practicaron desde principios del siglo xix en Montevideo hasta 1890, momento en que denotan una notoria transformación, integrándose entre sí a la celebración del Carnaval.

Dos tradiciones: Bantús y Yorubas

Las culturas Bantús, aunque cuantitativamente mayoritarias en la trata, fueron más permeables que otras a la absorción de elementos nuevos.⁶⁵ Su religión, poco elaborada en el ámbito de jerarquías simbólicas, consistía en un culto a los antepasados reducido por la deculturación colonial a una base animista, en la que espíritus de ríos, bosques, montañas, piedras y plantas, conformaban factores energéticos de vinculación a los espacios de identidad. Sin templos, con ceremonial sencillo a campo abierto,⁶⁶ un sacerdote llamado “embanda”, ayudado por un “cambone”, oficiaba para “atraer en cada individuo su espíritu protector (‘tata’) mediante canciones y rondallas; este estado de trance se llamaba ‘tener el saraó’ ”.⁶⁷

El trasfondo religioso yoruba-gegé-nagó, más fielmente conservado en su mitología, panteón y ceremonial

65 R. Bastide, *Las Américas Negras*, Alianza, Madrid, 1969. pp. 103 y ss.

66 Ibíd.

67 T. Porzecanski, “Religiones afro-uruguayas: aspectos del trance en la Umbanda blanca”, en Memorias del Simposio *La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias*, UNESCO/UTA, Montevideo, 2005, pp. 175-186.

que el Bantú, operaba en América por medio de una organización sacerdotal más compleja y especializada en las funciones de adivinación, liderazgo y jefatura de cofradías y “naciones”. Un panteón de “orixás”⁶⁸ protagonistas de mitos y leyendas en los que cualidades y defectos humanos se perfilaban, dependiente de un único espíritu creador llamado Olorum, se dividen entre sí la responsabilidad por los diversos problemas de los hombres y se diferencian por el carácter y personalidad de cada uno de ellos. A estas deidades secundarias acceden los “egunes”, espíritus de antepasados que son en definitiva quienes poseen al “médium” o “cavalo” brindando, a través de él, ayuda y sabiduría a los vivos. Ritos de iniciación muy formalizados que incluyen ayunos y bautismos fundan una línea genealógica no-biológica entre el iniciado y determinado “orixá”, en tanto que un proceso escalonado de jerarquías sacerdotales asciende gradualmente al iniciado al puesto de “mãe pequena”, “babalao”, “babalorixá” o “ialorixá”, a lo largo de períodos de siete años.

Se marca una diferencia de género en el sacerdocio yoruba –se trata de mujeres, a diferencia del sacerdote bantú, un hombre– y un trance de posesión estimulado por invocaciones a través de cánticos y bailes al compás de tres tipos de tambores en el que los “orixás” se “incorporan” a los “médium”. Vestimenta característica que clasifica colores, lugares, gestos y significados con cierta influencia musulmana como el “balangandás” (atuendo de cabeza) y una culinaria específica en las ofrendas de comidas y bebidas, sugieren un ritual más elaborado y estructurado que el de origen bantú. Cultos de base comunitaria agrícola,

68 Segundo W. Valente, ob. cit., pág. 78, la palabra “orixá” significa “imagen” en la lengua nagó.

originados en pequeñas aldeas, en culturas de tradición oral con división del trabajo elemental y fuerte integración localista, los yoruba crearon una espiritualidad siempre ligada al mundo concreto.⁶⁹

Dos caracteres, sin embargo, coinciden en ambas tradiciones, la bantú y la yoruba: 1) el culto a fuerzas animadas yacentes en plantas, animales, ríos y acontecimientos climáticos; 2) el culto a antepasados sagrados que se manifiestan al hombre intermediados por una comunicación codificada por el ritual.

En Montevideo, la Umbanda en sentido estricto, a diferencia de la Quimbanda y del Batuque, representa la versión menos africanista del ritual. En la llamada Umbanda Blanca aparece una base kardecista, el vestuario es predominantemente blanco, con collares o “guías” del color de cada “línea”, y el uso de cánticos, muchos de ellos “a capela”, sin necesariamente toque de tambor. Cuando se practica toque de tambor, se lo hace de forma suave y contenida en comparación con el que se practica dentro de la ambientación musical de quimbanda o de batuque.

En los Templos llamados de Umbanda Cruzada –o sea, en los que coexisten quimbanda y batuque con umbanda blanca– el vestuario comprende colores distintivos relacionados con cada uno de los “orixás” o entidades, y los atuendos de cabeza responden a una neta influencia islámica.

“En la umbanda los agentes de la posesión son sólo los espíritus de los antepasados míticos (egunes); en el batuque (...) son los mismos orixás los agentes del trance”. En la práctica de Umbanda Cruzada se realizan dos sesiones



⁶⁹ G. Parrinder, *La religión africana tradicional*, Lidium, Buenos Aires, 1980, p. 113.



Tres preguntas a Mãe Susana de Oxum

¿Cómo ha sido tu formación religiosa para llegar a Mãe de Santo?

—Conocí la religión afro umbandista en el año 79, por el que es mi esposo hace más de tres décadas. Todo el mundo cree que es al revés y mi reflexión es que somos producto de una realidad histórica: la aculturación. De mi madre negra y mi padre mestizo aprendí cristianismo y nada de las raíces afro. Él, que es

rubio y Kronberg de apellido, llegó a un templo umbandista por curiosidad, muy jovencito y lo que sintió en su propio cuerpo físico, sin hablar de lo espiritual, lo atrapó. Las sensaciones de la mediuminidad de incorporación son imposibles de transcribir ni describir. Lo conocí cuando hacía desenvolvimiento tres veces por semana y me aterroricé cuando me contó que era umbandista pues mi formación evangélica los concebía como demonios. Me entró al templo la primera vez literalmente a empujones. Hicimos nuestra vida, tuve a mi primer hijo y recién en el año 81 empecé a sentir que algo me llamaba de los ritos. En el 91 fui ordenada con los debidos retiros espirituales y aprontamientos.

¿Por qué crees que en los últimos años las religiones afrouruguayas han captado más seguidores y mayor interés del público en general?

—El despertar de la religiosidad de matriz afro se debe a una necesidad de recuperar las raíces africanas e indígenas de nuestra identidad, en un país que es tan europeizado, tan culturalmente hegemónico o al menos lo fue durante décadas, que hasta escondió que tuvo poblaciones originarias bajo un aparente exterminio y también procuró ocultar la barbarie de la esclavitud. Son verdades invisibilizadas adrede por vergonzantes, que resurgen buscando su lugar en la memoria y en el presente social, en procura de equidad y el relato completo de la historia uruguaya, rioplatense y de los países colonizados en general. Siendo la religiosidad parte esencial de resistencia cultural y de la propia cultura africana. No se investiga cultura afro a cabalidad si no se investigan los cultos afro. La africanía no bajó cristiana de los barcos negreros. Recuperar la huella de los pueblos olvidados de la historia es tarea de derechos humanos imprescindibles.

¿Qué es lo que buscan los creyentes cuando se acercan a tu templo? ¿Cuál es el problema más común que traen consigo? ¿De qué manera los rituales de umbanda responden a esos problemas?

—Pide la gente lo que la gente pide. Eso es igual para todas las religiones. El problema más acuciante son la familia, el amor, el trabajo, el bienestar de hijos y familia, el amor, los negocios. En fin. Lo de siempre. Se responde ofreciendo las sesiones para limpieza espiritual y las ofrendas de amor y votos de fe y pedidos de ayuda. También con oraciones, santiguados y sahumerios.



© Carlos Contrera

consecutivas: primero aquella en que descienden los antepasados míticos –espíritus de viejos esclavos negros (“pretos velhos”) y espíritus de indígenas de las tribus tupi-guaraní– y luego, aquella en que descienden las propias divinidades: los orixás.

Por cierto que la ceremonia en que los médiums entran en trance implica la preparación y la repetición que confieren al ritual un tono de espectáculo que emociona por igual a espectadores, participantes y protagonistas. Se trata de “la dramatización de una presencia, que manifiesta sus valores esenciales y los transmite por su expresión verbal, sus insignias, sus símbolos”, explica la Mãe Aglimira Villalba.⁷⁰

Crecimiento y divulgación⁷¹

En los últimos años, junto al sostenido incremento de fieles, constatado ya en el primer estudio realizado

por M. Pallavicino⁷², el espacio físico de los templos ha crecido por ampliaciones y mejoras, y las denominaciones han venido cambiando, utilizándose finalmente nombres más vinculados a la africanidad.

La música y los coros han sufrido procesos de transformación: ha aparecido un mayor refinamiento en los coros e innovaciones a nivel de las coreografías y danzas, y en el caso del toque de tambor, la contratación de oganes para enseñar los toques africanos, ha incidido notoriamente en el proceso. La divulgación de muchos de los saberes antes considerados “secretos” a los no iniciados y la apertura a los medios masivos, se corresponden con la tendencia general, anotada anteriormente, a popularizar los sistemas de creencias. Puede inferirse, en líneas generales, que la transformación operada en estos cultos recorre las etapas de un proceso de creciente legitimación sociocultural, reconocido a nivel de los espacios políticos, periodísticos y de opinión.

70 A. Villalba Acosta, *Macumba. Terapia del pueblo*, Monte Sexto, Montevideo, 1989, p. 26.

71 T. Porzecanski y N. Salinas, op. cit.

72 María Pallavicino, *Umbanda. Religiosidad afro-brasileña en Montevideo*, Montevideo, 1983.

© Carlos Contrera



Celebración de la Iglesia Moon en el Cilindro Municipal de Montevideo.

En un imponente edificio sobre la Avda. Brasil en Montevideo, se yergue toda gris la Primera Iglesia de Cristo Científico, que incluye varias salas y una biblioteca, anunciando en su cartelería exterior actividades los domingos a las 10 y 30, y algunos otros días en la semana. Fundada en Estados Unidos en 1879 por Mary Baker Eddy, se apoya en la que ha sido denominada “ciencia cristiana”, abocada a “restablecer el cristianismo primitivo y su perdido elemento de curación”. Liderada por un consejo de ancianos con estructura corporativa, ha sido considerada hasta hace unos años, la iglesia materialmente más poderosa de los Estados Unidos.

También dueña de importantes empresas y negocios en nuestro país a partir de la década de los 80, la Iglesia Moon o Federación de Familias para la Paz y la Unificación Mundial, fundada en 1954 por el hijo de una familia protestante de Corea del Norte (que dijo haber recibido la visita de Jesús en 1936), se estableció exitosamente como uno de los grupos

Pero de pan, también... (religión y bases económicas)

económico-religiosos más poderosos del país, bajo el liderazgo de Sun Myung Moon, su mesías recientemente fallecido. Sus emprendimientos en Uruguay, que incluyen, entre otros, un diario ahora cerrado, un hotel de cinco estrellas, un casino y una imprenta, están sometidos a los altibajos de la economía global. En su sede del Prado se realizan seminarios y cursos, y se estimulan los casamientos en masa.

A pesar de haber sido muchas veces acusado de fraude, el movimiento Moon se expandió rápidamente y alcanza hoy 190 países a través de misioneros y organizaciones proselitistas diversas. En el Uruguay ha hecho donaciones a programas de salud bucal, entre otras dádivas. Sin embargo, quien lidera el grupo económico y quien lidera el grupo espiritual, operan en sectores enfrentados, según anuncia el diario *El Observador* en un artículo de 2012: “En la actualidad existe un conflicto entre el brazo de negocios de la Iglesia, la fundación Tongil, a cargo del cuarto hijo de Moon, Kook-jim, y el hijo menor del líder, Hyung-jim,



Fieles de la Iglesia Moon, Montevideo, Uruguay.

que maneja la parte religiosa.”⁷³ Según los datos referidos, el vicepresidente de la Iglesia de la Unificación en Uruguay estima entre 1.000 y 1.200 –aproximadamente unas 45 familias– los participantes del movimiento religioso.

La financiación de grupos religiosos (incluyendo los grupos cerrados comúnmente llamados sectas) ya

sea por parte de sus creyentes y seguidores, como por otros medios, es un tema apenas investigado dentro de la Antropología Religiosa, pero debería ser considerado prioritario porque ninguna estructura puede sostenerse demasiado tiempo sin la captación de capitales que la hagan posible.

⁷³ Fernanda Muslera, <http://www.elobservador.com.uy>

Credos minoritarios, Nueva Era, el “azar” y más

Según informa la prensa,⁷⁴ la Iglesia Misión Vida para las Naciones realizó 10.500 bautismos en los últimos once años en nuestro país. Entre 150 y 180 mormones uruguayos salen de misión cada año, y hay 60 congregaciones en Montevideo y 100 en el interior, con cerca de 12.000 miembros en total. Se consideran cristianos y realizan un culto sencillo, compuesto por himnos, oraciones, sermones y el sacramento de la Cena del Señor, celebrado con pan y agua.⁷⁵ Sus actividades en el medio público ofrecen servicios para niños, adolescentes y mujeres, y misiones evangelizadoras en todo el mundo. Según los investigadores, “los mormones se distinguen por la fusión poco usual de cristianismo bíblico, pragmatismo estadounidense, expectativas mesiánicas, experimentación económica, política conservadora y fervor evangélico.”⁷⁶ Cómo lo logran, sigue siendo una interrogante.

74 <http://www.historico.elpais.com.uy>

75 M. Fernandez et al. “Jóvenes mormones”, en Verónica Filardo (comp.), op. cit.

76 Ibíd.

El movimiento Hare Krishna, oficialmente conocido como Iskcon (International Society for Krishna's Consciousness), una de las modalidades del Hinduismo, tuvo presencia y sede de reuniones en Montevideo a partir de los años 80. Una investigación al respecto⁷⁷ reconoce tres etapas en su historia uruguaya: la primera, de surgimiento, entre 1982 y 1986; la segunda de consolidación y crecimiento, entre 1986 y 1999; la tercera, de crisis, de 1999 a 2001, y la cuarta, a partir de 2001, de reestructuración (aunque también puede leerse como declinación) en la que comienza un proceso de disgregación y “la colectividad, carente de Templo, comienza a reunirse en varios Centros de Prédica informales en los hogares de los mismos devotos de Krishna”,⁷⁸ pero ello hace difícil, si no imposible, cumplir con las prescripciones religiosas: entre otras, mantener una estricta dieta vegetariana.

77 F. M. Abal y M. F. Hernández, “Made in India”, en Verónica Filardo (comp.), op. cit.

78 Ibíd.

Establecidos en nuestro país a partir de 1950, los Bahai han difundido las enseñanzas de su profeta Bahaullah, así como se han dedicado a tareas sociales para el progreso de la comunidad vernácula participando en diversas actividades sociales y educacionales. La creencia en que la humanidad es una sola y en la necesidad de una mayor educación para eliminar toda forma de prejuicio, ha sido el objetivo principal de sus enseñanzas y prácticas. Lenta pero gradualmente, el número de seguidores de Bahai ha ido creciendo en el Uruguay y se han realizado muchos encuentros para orar en común por la paz de la humanidad.

En su versión japonesa o en su versión Zen, el budismo ha entrado en los países de América Latina de manera lenta pero sostenida. El estudio realizado por Barindelli et al.⁷⁹ da cuenta de tres dojos Zen en la franja costera de Montevideo, lugares donde maestros enseñan la práctica de los rituales budistas, incluyendo la meditación. Según la investigación realizada por Rivadavia et al.⁸⁰ la organización Soka Gakkai se estableció en 1976 y cuenta con aproximadamente 2.000 seguidores en Uruguay.

Algunos sistemas de creencias tales como la teosofía se inclinan a constituirse más en una filosofía de la vida que en una práctica religiosa, aun si conservan algunos rasgos de estas. La Sociedad Teosófica del Uruguay, por ejemplo, ofrece al seguidor tres objetivos:⁸¹

⁷⁹ F. Barindelli et al., “¿Filosofía de la práctica o práctica de la filosofía?”, en Verónica Filardo (comp.), op. cit., pp. 103 y ss.

⁸⁰ B. Rivadavia et al., “En budismo no hay misterio: la práctica budista de la Soka Gakkai International”, en Verónica Filardo (comp.), op. cit., pp. 119 y ss.

⁸¹ <http://www.sturuguay.org>

“1) Formar un núcleo de la Fraternidad Universal de la Humanidad, sin distinción de raza, credo, sexo, casta, o color. 2) Fomentar el estudio comparativo de las Religiones, Filosofías, y Ciencias. 3) Investigar las leyes inexplicadas de la Naturaleza y los poderes latentes en el Hombre”. De igual manera, los grupos gnósticos vernáculos invitan a la construcción de una nueva mirada sobre la realidad a través de la exploración de sus misterios, naturales y sobrenaturales.

Como medicina alternativa basada en creencias religiosas de origen japonés, el Reiki se ha popularizado en los últimos años. Sus practicantes convierten las creencias en técnicas aplicables a la sanación y recuperación del cuerpo y de la mente, o sea en un tipo de filosofía práctica que ayuda al sujeto en su vida cotidiana. Varios centros de enseñanza y práctica de Reiki existen en nuestro país.

Bajo la denominación New Age (Nueva Era), se incluye una variada y diversa muestra de sistemas de creencias, fluidos y dinámicos, algunos resultantes de sincretismos entre elementos de pensamiento antiguo y moderno; otros, resultantes de combinaciones de ciencia y mitos científicos antiguos o modernos. Sus fronteras no están bien delimitadas, pueden carecer de lugares de culto o de textos sagrados, se trata de protoreligiones o sea sistemas en formación, todavía en estado incipiente.

Ello muestra la multiplicidad de maneras que la religiosidad contemporánea ha encontrado para manifestarse: creencias en el poder de la naturaleza vegetal, animal y mineral sobre los destinos humanos (árboles, tótems animales, piedras, cristales, etc.), creencias en seres inmateriales (hadas, duendes, gnomos, druidas, ángeles, espíritus de la naturaleza), etcétera.

En líneas generales, en la New Age los investigadores detectan influencias de Emmanuel Swedenborg (1688-1772), en especial de su teología metafísica. Asimismo, pueden rastrearse ideas de Mesmer (1734-1815) sobre el magnetismo animal, ideas provenientes del idealismo trascendentalista de Emerson (1802-1882), así como de los escritos espirituales de Masaharu Taniguchi (1893-1985) que fundara en 1930 el movimiento Seicho NoLe. Hay influencias también del pensamiento de la fundadora del movimiento teosófico, Helena Blavatsky (1831-1891) así como de las ideas del espiritualista cristiano Edgar Cayce (1877-1986).

No soy de aquí ni soy de allá

El 11 de agosto de 2011, LaRed 21 de Montevideo da noticia de que “se realizó el bautismo de los extraterrestres”,⁸² bautismo denominado “raeliano”, que debe realizarse en lugares abiertos, con mucha vegetación, con fuentes de agua natural cercanas y solo en ciertas fechas del año: 6 de agosto, 7 de octubre, 3 de diciembre y el primer domingo de abril, en todos los casos a las 15 horas. La organización raeliana con amplia presencia en todo el mundo, “desea informar a la humanidad acerca de los verdaderos orígenes y comunica a la gente los muy especiales mensajes que nos enviaron los Elohim, unos científicos extraterrestres altamente avanzados que crearon la vida en la Tierra, incluyendo a los seres humanos”, explica la página web.⁸³ Sistema de creencias de rápido crecimiento, con importantes campañas de publicidad en

los medios, no se trata de un movimiento que rechaza la vida corriente en el mundo, como por ejemplo los Niños de Dios, o los Hare Krishna (ISKCON), sino que ofrece ayuda a sus miembros para educarse y conseguir el éxito material en este mundo. Los raelianos aman la ciencia moderna, los avances en la medicina, y el potencial real y utópico de los descubrimientos humanos.

Su fundador, el francés Claude Vorilhon, nacido en Vichy en 1946, fue corredor de autos y periodista antes de fundar el movimiento en 1973, después de su encuentro con extraterrestres durante un paseo por las montañas volcánicas de Clermont-Ferrand. Según lo cuenta en su libro⁸⁴ los seres de otro planeta le encargaron difundir su mensaje para la humanidad, mensaje que refiere a nuestra verdadera identidad humana (que hemos sido implantados en la Tierra por un equipo de científicos extraterrestres, los Elohim, quienes nos crearon de su propio ADN en el laboratorio, tesis que se acopla a la hipótesis de Zecharia Sitchin).⁸⁵

En nuestro país, varios grupos de seguidores, muchos del grupo Rhama fundado por el peruano Sixto Paz Wells, y otros del grupo de Fabio Zerpa, declaran avistar y establecer comunicación con naves extraterrestres que descienden en lugares específicos de nuestro territorio, el más conocido, la Estancia La Aurora, cerca de Salto, lugar a donde habrían venido de incógnito varias conocidas celebridades mundiales interesadas en comunicarse. Según declaraciones

⁸² Claude Vorilhon, *Space Aliens Took me to their Planet*, Canadian Raelian Movement, 1978.

⁸³ Zecharia Sitchin, 1990, *El Génesis revisado*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2005.

82 La Red 21 <http://www.lr21.com.uy>

83 Citado por LaRed 21.



Estancia La Aurora

de Sixto Paz⁸⁶, también la zona de San Ramón, en Canelones, y ciertas zonas de Minas, Lavalleja, están constantemente siendo visitadas. 

Una experiencia en La Aurora

Bolinfo de Carlos

A fines de noviembre de 2004 tuvimos la oportunidad de ser parte de un grupo de cuarenta personas que pasaron ese fin de semana en las termas de Daymán, a pocos kilómetros de Salto (Uruguay). Algunos de ellos llegaban con visibles síntomas de enfermedad.

En la mañana del sábado por ruta, y luego por camino de tierra, fuimos a visitar la gruta del Padre Pío. Se podía apreciar la “energía” del lugar.

Recorrimos en silencio un sendero de quinientos metros, en los que se podían leer carteles que daban indicaciones o que invitaban a orar. En respetuoso silencio y en fila esperábamos llegar hasta la imagen del Padre Pío. Algunos con un rosario en las manos, otros tenían fotos de familiares, tal vez enfermos, otros llevaban peticiones escritas. Al estar frente a la imagen nos conmovimos, sentimos emoción, se nos llenaron los ojos de lágrimas. Percibíamos la devoción, la fe de los que allí estaban...

En ese momento recordamos que Giorgio Bongiovanni recibió en ese mismo lugar uno de sus estigmas. Que el astronauta Neil Armstrong había estado aquí por varios meses en busca de los misterios de La Aurora...

Al volver vimos un grupo de personas que meditaban sentadas en círculo.

La guía junto al nuestro nos dijo que haríamos un ejercicio de liberación, que consistía en dejar en ese lugar todo lo que nos aquejaba. Con los ojos cerrados comenzamos, pensando en todo lo que quisiéramos dejar. No pudimos precisar el tiempo que nos llevó realizar el ejercicio...

86 <http://www.raicesuruguay.com>

Una de nuestras compañeras comenzó a llorar desconsoladamente, inmediatamente fue atendida por los ayudantes de la guía.

En lo personal, al comenzar el ejercicio teníamos una sensación de congoja, de llanto reprimido. Al finalizar comprobamos que podíamos respirar profundamente. La sensación era de plenitud.

Después de almorzar, comenzó a llover. Los planes de volver al lugar por la noche se estaban diluyendo. Fuimos invitados a participar de un trabajo de sanación que llevó parte de la tarde. La experiencia fue muy intensa y a partir de ahí comenzamos a ver la mejoría, por lo menos en aspecto, de algunos integrantes del grupo.

A las cinco de la tarde vimos un enorme arco iris y la lluvia cesó. Volvieron nuestras esperanzas de ver las "luces". Despues de cenar, subimos al ómnibus y nos dirigimos a La Aurora. Algunos comentaban sus experiencias anteriores, otros se mantenían expectantes.

El chofer del ómnibus nos informó, al llegar al camino de tierra, que sería imposible entrar en él, ya que el peso del vehículo no ofrecía seguridad. Luego del silencio y la sorpresa, empezamos a oír voces que insistían en ir igual, pero caminando.

Parte del grupo se quedó en el ómnibus. Los demás, que éramos más de la mitad, por el camino embarrado y alumbrados solo por la luna llena, comenzamos la caminata. Los más veloces llegaron en cuarenta minutos, otros tardamos cincuenta.

Cuando llegamos, vimos al primer grupo que se encontraba mirando el cielo y en silencio, hacia el sector donde se encontraba la luna. La guía comenzó a llamar a los "seres" del lugar y vimos primero una luz que se movía a cierta altura cerca de unos árboles. Luego desapareció, al rato volvió pero esta vez acompañada de otra. Ambas se movían de distinta forma. Cuando les dábamos las gracias, parecían aumentar la intensidad del brillo.

Habremos estado una hora viéndolas, hasta que nos vinieron a buscar en autos, para lo que tuvieron que hacer varios viajes. Nosotros nos quedamos, fuimos los últimos en irnos. no sin antes ver otra luz que era distinta a las anteriores. Parecía tener forma de rombo, emitía una luz rosada y era muy brillante. La guía nos recomendó que volviéramos.

Comentarios finales

Podemos afirmar que las "luces" no eran de aviones o autos, porque hacia donde mirábamos solo había campo. Tampoco creemos que hayan sido ovnis. Se ha informado por gente del lugar y en publicaciones, que dentro de los campos de La Aurora, la colisión de un ovni provocó la destrucción de un árbol. Que ese sector sería la entrada a un portal interdimensional o, como dicen otros, a un mundo intraterreno.

Supimos además que la NASA vino a investigar y medir con sus aparatos el lugar al recibir noticias de que tiempo atrás, los animales que se acercaban al árbol morían inexplicablemente y quedaban sus cuerpos como deshidratados.

Creemos que las "luces" corresponden a seres de luz. Se los llamaba por su nombre. Recordamos a Maia que era médica ginecóloga y al Padre Pío.

En cuanto a los que habían llegado con enfermedad, pudimos notar que se los veía revitalizados, de buen humor y con ganas de vivir. En lo personal notamos un significativo cambio de ánimo, ausencia de cansancio, a pesar de la intensa actividad que desarrollamos. Hemos decidido regresar próximamente.*

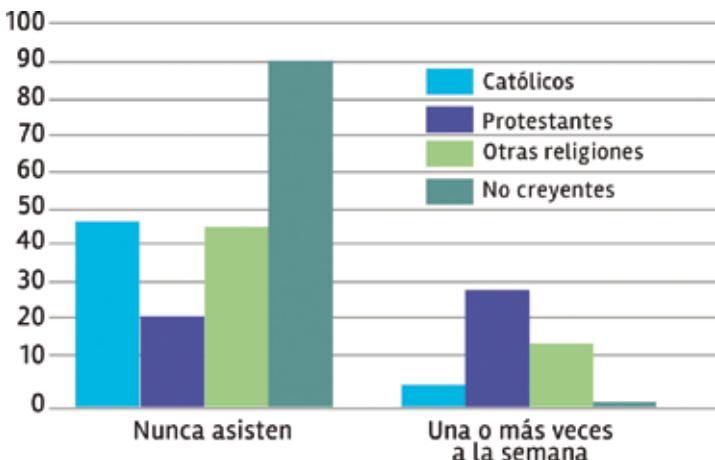
* <http://gentenatural.com/medicina/salto/la-aurora-5.html>

Creencias, prácticas y fidelidades

Los caminos de la creencia son misteriosos, muchas veces sinuosos, se asientan en las capas emocionales profundas de la personalidad; en cambio, las conductas manifiestas pueden no representarlas, y hasta inhibirlas. En líneas generales, creer y practicar van por caminos divergentes, siendo muchos más los creyentes (en pensamiento y fe) que los practicantes, ya que las prácticas exigen ciertas formas y maneras de hacer que implican disciplina, dedicación y aprendizajes diversos. Los practicantes necesitan de la asiduidad que la creencia no exige.

La investigación de Z. Ferré et al. concluye que “en cuanto a la religiosidad, medida como frecuencia de asistencia al templo, encontramos que, si bien los católicos son el grupo más numeroso, más de la mitad dice nunca asistir a servicios religiosos. Por otra parte, los protestantes son quienes más asisten al templo (una o más veces a la semana).”⁸⁷ El cuadro que presentan es el siguiente:

Gráfico 3. Asistencia al templo por religión (%)



“Las nuevas creencias en Uruguay son intercambiables y no constituyen adhesiones ‘para toda la vida’”, anuncia un artículo de periódico.⁸⁸ Las fidelidades a un tipo de creencias han decididamente cambiado.⁸⁹ No solo las personas pueden cambiar de sistema de creencias sin sentirse que “traicionan” a una religión, sino que se animan a profesar y practicar al mismo tiempo sistemas de creencias que no ven como excluyentes, sino al contrario, como complementarios. En el caso del ascenso de las religiones afrouruguayas en el país, y debido a su legitimación mayoritaria,⁹⁰ los seguidores no ven incompatibilidades serias entre la tradición cristiana y las afro, no así sus líderes que muchas veces intentan conservar a sus fieles “atacando” otras creencias distintas de las propias.

87 Z. Ferré et. al., op. cit.

88 <http://historico.elpais.com.uy>

89 Ibíd.

90 T. Porzecanski y N. Salinas, op. cit.

“No esperes a que la suerte te llame; llamala vos”



© Carlos Contrera

La frase del título pertenece a una campaña de publicidad que se hizo durante mucho tiempo en los medios televisivos, para incentivar el juego al Cinco de Oro, pero al mismo tiempo ilustra muy bien un atributo de los uruguayos que somos de apostar a la quiniela, a la lotería, apostar en los juegos que ofrece la TV, porque la suerte “que es esquiva”, puede en cualquier vuelta del destino, dejar de serlo, quién sabe.

Y aquí aparecen las otras palabras, “azar”, “destino”, “suerte”, etc., involucradas en las variadas creencias que no llegan a conformar un sistema identificable, pero cuya fuerza se manifiesta en las conductas individuales y colectivas de la vida cotidiana: supersticiones, cábalas, tradiciones que vienen de un folklore en el que se mezclan creencias nativas con otras traídas largo tiempo atrás por el Conquistador,⁹¹ más las que andando el tiempo traerían consigo los esclavos

africanos, y en el siglo pasado, los diferentes grupos de inmigrantes que hicieron a la conformación de la población vernácula.

El incremento del juego de apuestas en el país está comprobado por los números: más de 900 millones de dólares se apostaron a todo tipo de juegos en el año 2013⁹² tanto en las instituciones del ámbito público como del privado: “las apuestas de loterías y quinielas totalizaron unos 412,2 millones de dólares en 2013 y se incrementaron 12,6% con respecto al año previo. La vigencia de los juegos de azar volvió a reflejarse en los números de la Dirección Nacional de Loterías y Quinielas y en el comportamiento de cada uno de sus productos. El total de apuestas mantuvo la tendencia de crecimiento que se observa en los últimos 10 años.”⁹³

El juego que más creció fue la quiniela instantánea (llamada “la raspadita”) a la que apostaron 152,4% más

⁹¹ Daniel Granada (1896), *Supersticiones en el Río de la Plata*, Capibara, Montevideo, 2003.

⁹² Miguel Noguez, <http://www.elpais.com.uy/economia>

⁹³ Ibíd.



personas que en 2012. Sin embargo, el juego preferido de los uruguayos sigue siendo la quiniela, que recaudó 171,1 millones de dólares y creció sostenidamente con un 9,9%. En un segundo lugar, está el Cinco de Oro, cuyo crecimiento fue apenas un 4,5%. Tómbola y lotería están en tercer y cuarto lugar, y el juego menos apostado es el Kini.⁹⁴ La apuestas del Hipódromo de Maroñas subieron también sus ganancias en 2013, un 23,9% por encima de las de 2012, en tanto que las salas de esparcimiento y slots, las incrementaron en un 12,6% en el mismo período.

Al tiempo que las nuevas tecnologías de comunicación e información llegan al celular o a la tableta y se hace fácil apostar desde ellos, o a través de la computadora en los diversos sitios online,⁹⁵ un amplio acervo que combina tradiciones de tiempos pasados, folklore popular rural y urbano, y elementos provenientes de la naturaleza, se ofrece al apostador para conjurar su éxito: “llevé en su bolsillo un trozo de estaño si va a jugar a la lotería, un trozo de cobre si va a apostar

a los caballos, un trozo de oro sirve para jugar a la ruleta, un trozo de plata si va a apostar a la quiniela, aluminio si va a jugar cartas y acero si el juego es dados”.⁹⁶ Los casinos abiertos en horarios diurnos, las salas de slots, con variedad de máquinas para apostar, reciben a los solitarios que no tienen dónde pasar las tardes y encuentran en el juego de azar una compañía, tanto más disfrutable si se muestra favorable a ellos.

Amuletos, talismanes y toda suerte de fetiches aseguran el éxito a los estudiantes que van a rendir examen, o, alternativamente, recetas mágicas como usar la misma prenda que vestía cuando aprobó otros exámenes, o pisar con el pie derecho el escalón de entrada a la facultad o instituto. Todo un folklore de la suerte que nos ayuda a atravesar cada uno de los días con paciencia y esperanza.

Por supuesto que la creencia en la suerte tiene su contrapartida en la “yeta”, la mala suerte –de la palabra “yetatore” (donde se detectan también aquí influencias italianas)– cuyo remedio también requiere de amuletos, fetiches y procedimientos mágicos. 

94 Ibíd. Todos datos de la misma fuente.

95 Ver por ejemplo el sitio <http://www.apuestas.com>

96 <http://www.umbanda.com.uy>

SAN CONO

El ritual requiere los siguientes materiales:

- 1 vaso desechable de plástico
- 1 cabeza de ajo pelada
- 1/2 vaso de azúcar
- 1 bolsita de palitos de canela
- 1 bolsita de clavitos de olor
- 3 varillas de inciensos (llama dinero, canela, ruda o suerte)
- 1 poco de miel y perejil
- 1 platillo blanco
- 1 vela verde
(vela normal puede ser en forma de mano del dinero)
- 1 imagen de San Cono
- 1 monedita de actual valor.

Así se debe hacer correctamente el ritual a San Cono:

En el vaso desechable, se echa los dientes de ajo pelados (1 cabeza), luego le rociamos miel, azúcar hasta casi llegar al borde del vaso, luego ahí le metemos paraditos los palitos de canela y los clavitos de olor, y le ponemos las varillas de incienso y las encendemos. Encima del azúcar dentro del vaso le ponemos una monedita de actual valor que nos servirá luego como un amuleto para ganar.

Ahora, en un platillo blanco, ponemos la vela verde, la normal o la de la mano del dinero, la encendemos y debajo del platillo podemos poner en un papel nuestros deseos que queremos pedirle a San Cono, por ejemplo: ganar la lotería, ganar en las salas de casinos de bingos, ganar dinero, tener más suerte, etcétera.

Al lado de la vela debe estar la imagen de San Cono y ponerle un ramito de perejil.

Ahora hacemos las oraciones a San Cono:



Fotografía (web sin identificación de autor)

PRIMERA ORACIÓN A SAN CONO (El Santo de los números)

“Dios clemente y misericordioso, en tu Omnipotente Trinidad yo confío y espero y por la mediación de San Cono te pido salud, trabajo y unión de mi familia. Señor, yo no quiero pecar pidiéndote suerte en el azar, pero cuando tú quieras nos puedes tender por medio de San Cono una mano para ganar una apuesta: Si es el 03 porque es el día de su muerte; si es el 7 y al 07 porque es el número que suman las letras del nombre de San Cono; si es el 18 es por la edad en la que falleció; si es el 11 porque es el número de su Iglesia en Florida (Uruguay); si es el 60 es porque cuando trajeron su imagen de Italia en una de sus sandalias estaba ese número; si es el 72 es porque es la terminación del año en que fue canonizado en Roma; si es el 85 es la terminación del año en que se inauguró su Iglesia. Señor, si soy merecedor de tu gracia, por medio de San Cono concédemela. Amén”.

SEGUNDA ORACIÓN A SAN CONO (El Santo de los números)

“San Cono, haz que la suerte me beneficie, que los misteriosos hilos del azar se tejan para mi bien, que con mi jugada alcance los medios materiales que necesito para realizar mis sueños. Gracias San Cono por darme tu bendición y regalarme la alegría de alcanzar lo que deseo. Amén”.

Fuente: sanconoritual.blogspot.com



Peregrinación al Verdún.

Creencia y sanación

■ Carlos Contrera



Peregrinación al Verdún.

En el pasado, no ajenas a sus biografías de origen, las curanderas mezclaban viejas terapias indias, con reliquias africanas y rezos cristianos, en una suerte de fórmula de efecto mágico-religioso que sostenía un mundo de secretos alivios, subyacente a la arrasadora corriente que traerían los nuevos tiempos del pensamiento y las ideas. Así lo muestra Pereda Valdés en su compilación de recetas de medicina popular publicada en 1943⁹⁷. El indio y el negro, vencidos y avasallados, lograron sin embargo fascinar al blanco con su universo de espíritus que dañaban o protegían. De este modo, esa medicina residual de culturas agobiadas, “nacida de la revelación e impregnada del más profundo misticismo”⁹⁸ se mantendría siempre en el trasfondo de las intimidades, como una medicina

⁹⁷ Ildefonso Pereda Valdés, *Medicina popular y folklore mágico del Uruguay*, Montevideo, p. 117, 1943.

⁹⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1973, p. 78.

recurrente y doméstica, crecida y transformada por su propio ímpetu, a la que nunca desplazaría totalmente la tradición cristiana y la naciente irrupción de la ciencia.

No solo por razones económicas, la clientela tiene entonces a volcarse a los curanderos de barrio, las religiones afro-brasileñas, las medicinas no tradicionales, en un intento por encontrar lo que la medicina ortodoxa no les ha dado. De acuerdo a los datos de M. Pallavicino⁹⁹ los asistentes a los templos afro-brasileños en Montevideo, han atravesado antes o al mismo tiempo, un largo itinerario de médicos y tratamientos consagrados, alternando salas de espera y largas filas para especialistas.

Por fortuna tampoco desaparece la vecina de barrio que enciende una vela en el altar doméstico. Esta “uruguayidad” de la curación casera, tal vez pueda

⁹⁹ María Pallavicino, *Umbanda. Religiosidad afro-brasileña en Montevideo*, Montevideo, 1983.



Carlos Contrera

leerse como intento de rescatar relaciones humanas perdidas por la despersonalización, la indiferencia, el utilitarismo. La búsqueda de afectos sustitutivos que se espera del que cura, no autoritarios, lleva al sujeto a explorar otras modalidades relacionales¹⁰⁰, y a querer rescatar una atención personalizada demolida por los engranajes excesivamente burocratizados de las instituciones de asistencia. Terapias residuales a las que se recurre buscando la reconstrucción de lazos familiares de pequeña escala, una protección más modesta que la de la ciencia prestigiosa, pero más inclusiva.

El libro de Pereda Valdés¹⁰¹ rastrea las creencias en el medio rural de principios de siglo, las tradiciones de las curanderas, las curas para el “mal de ojo”, las fórmulas en las que se mezclan plantas autóctonas, rezos cristianos, y maneras de actuar determinadas. Ello, al contrario de decrecer, en los tiempos contemporáneos solo ha cambiado de forma.

100 T. Porzecanski, “Trance y transición en la Umbanda”. En *Rituales*. Montevideo, Luis Retta Ed., 1991. Igualmente, “Shamanismo: la curación por el retorno a sí mismo y Curanderos hoy”. En *Curanderos y Caníbales*. Montevideo, Luis Retta Ed., 1989. 2^a Edición, pp. 97-115, 1993.

101 Ildefonso Pereda Valdés, *Magos y Curanderos. La medicina popular*, Arca, Montevideo, 1995.

Llamados ahora “sanadores”, se puede recurrir a ellos para que reinstauren lo que el enfermo ha perdido y que obstaculiza su recuperación: la confianza. Oraciones, ofrendas, rituales específicos se hacen necesarios, en tanto que, paralelamente, psicólogos y psicoterapeutas ofrecen lo que la ciencia está en condiciones de ofrecer, que no siempre resulta. No se trata de condenarlos como a las brujas en la Edad Media; por el contrario, varias líneas vanguardistas de la medicina más moderna estudian en muchos institutos la relación, por ejemplo, entre oración y alargamiento de la vida en enfermedades terminales. Comparados los grupos investigados, los resultados favorecen a aquellos que tienen fe y la practican.

La influencia de las creencias en la curación no puede descartarse de acuerdo a las investigaciones científicas de los últimos años: somos complejos seres en los que toda enfermedad (y toda recuperación) tiene también un lado oculto, subjetivo.

Una corriente denominada “neo chamanismo” y vinculada a una tradición sanadora del Perú, también denominada “vegetalismo” habría fundado un centro Ayarirí en nuestro país.¹⁰² La liberación del uso de la marihuana propondrá nuevos grupos de cultivadores y consumidores que se autorganizarán y podrán llegar a desarrollar con el tiempo un sistema de creencias, en el que la planta como una entidad viva e intencional, habilite a los que la ingieren a ceremonias y rituales de comunicación con voluntades de otras dimensiones.¹⁰³



102 Ismael Apud, “El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neo chamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay”. *Cuadernos de Antropología Social* No. 38, p. 57, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2013.

103 Ibíd.

“¿Nosotros, los uruguayos? No, no tenemos prejuicios”

En diversas oportunidades, las religiones afro uruguayas, a través de sus líderes, han denunciado variadas formas de discriminación religiosa, encubierta o manifiesta, de las que han sido objeto. Según declara la Mãe Susana de Oxum, “hemos sufrido y sufrimos desde hace más de dos décadas, y además de la falta de conocimiento de lo que somos, están los ataques de la llamada Iglesia Universal, los pastores televisados que practican intolerancia religiosa flagrante, pública y mediáticamente violenta, contra los cultos de origen afro en Uruguay y en la región. Hemos hecho de todo y nadie los para”.

Un artículo aparecido en un matutino informa que “tras la cobarde impunidad del anonimato cibernetico se esconden violentos que discurren, organizan y se fortalecen como células ultraderechistas nazi-fascistas, atacando libertades básicas inherentes a los sistemas republicanos, respetuosos de los derechos humanos.”¹⁰⁴

104 <http://www.republica.com.uy/violencia-virtual-denuncia>

Insultos y amenazas a las comunidades afro, a las neoindígenas y a los judíos son moneda corriente en los sitios de Internet, donde el atacante puede esconder fácilmente su identidad y creerse impune.

En su investigación de carácter exploratorio sobre el prejuicio étnico en Montevideo en relación a tres grupos (judíos, coreanos y afrodescendientes) a partir de una clasificación donde se borran las fronteras entre lo étnico y lo religioso, José Ignacio Arocena¹⁰⁵ desmitifica la imagen de que los uruguayos no tenemos prejuicios y de que no practicamos formas larvadas de discriminación. Los tenemos, confirma, y su intensidad varía en relación a los sectores con distintos niveles educativos y de ingreso que caracterizan diferentes segmentos socioculturales¹⁰⁶.

105 José Ignacio Arocena, Memoria de Grado: prejuicio étnico, el caso montevideano, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Católica del Uruguay, Montevideo, 2006.

106 Ibíd.

Cuadro 6. Porcentaje de personas por nivel educativo que tienen una actitud negativa frente a grupos religiosos

Religión	Nivel educativo			
	Primaria	Secundaria	Terciaria	Total
Cristianos	4,9	1,8	4,8	3,3
Musulmanes	31,3	16,0	19,2	21,1
Hindúes	26,4	10,9	8,0	14,8
Budistas	29,1	10,8	7,5	15,5
Judíos	26,8	13,6	12,3	17,3
Aтеos o no creyentes	24,0	12,9	8,0	15,4

Fuente: elaboración propia en base a Encuesta Religión y Religiosidad, 2008, dECON-FCS.

Nota: Suma de las categorías “Algo negativa” y “Muy negativa”

Según Arocena, “los datos son categóricos: la mayoría de los entrevistados presenta una predisposición a estereotipar a los judíos (se los ve como ‘machetes’, egoístas, que ocupan puestos de trabajo claves, y que ‘han conseguido más de lo que se merecen’, entre otros atributos negativos)” lo que implica el sentimiento de una distancia social con ellos.¹⁰⁷ En cuanto a los afrodescendientes, los estereotipos con que se los mira tienen que ver con que “tienen un olor diferente, tienen carencias en los hábitos de higiene, no son capaces de trabajo intelectual aunque tienen más aptitudes para la música y el deporte, que enseñan a sus hijos valores y destrezas diferentes de las que se requieren para llegar lejos en la vida” entre varios otros atributos negativos.¹⁰⁸

En cuanto a los coreanos, se los ve como que “pueden llegar a tener comportamientos violentos, que se mueven en ámbitos inseguros, no recomendables,

que no demuestran ser honestos por lo que uno no se debe fiar de ellos”. Además, sus hábitos de higiene, sus prácticas sexuales, los valores que enseñan a sus hijos, y sus hábitos y costumbres alimentarias, generan incertidumbre y temor.

Un estudio sobre los niveles de tolerancia, ya referido¹⁰⁹ arroja como resultado que “en todos los casos, cerca del 50% de los encuestados opina que las religiones son fuente de intolerancia y conflicto”.¹¹⁰ Asimismo, “en lo que respecta a la actitud que los uruguayos tienen hacia otras religiones, encontramos que los musulmanes y judíos reciben la mayor proporción de opiniones negativas de la población”.¹¹¹ También en la investigación referida de J. I. Arocena, el mayor porcentaje de prejuicio aparece en relación a los judíos. Una larga historia de antisemitismo, que se remonta

107 Ibíd.

108 Ibíd.

109 Z. Ferré et. al.

110 Ibíd.

111 Ibíd.



a los inicios de la cristiandad, está todavía presente en las culturas de Occidente.

Nuevamente en el estudio de Z. Ferré et al. aparece la correlación entre grados de prejuicio y nivel educativo, a saber:

Los prejuicios de los uruguayos, basados en generalizaciones simplistas y estereotipos negativos, raciales y religiosos, se asientan en las capas emocionales más profundas de la personalidad individual y colectiva, y parece inútil que una mejor información respecto de

estos grupos, altere sustancialmente los prejuicios ya asentados¹¹² por lo que la lucha contra ellos no se logra solamente con la legislación, aunque esta represente un paso importante al definir el prejuicio racial y religioso como un delito. Es la educación temprana la que sigue siendo el recurso más idóneo para esta tarea.



¹¹² G. Allport, *La naturaleza del prejuicio*, EUDEBA, Buenos Aires, 1971.

Todo lo demás



Catedral de Canelones.

Foto: Carlos Conterra

Formas religioso-políticas como los fundamentalismos basados en utopías de lo absoluto, y corrientes que buscan una arcadia en el pasado, como el tribalismo, el primitivismo, el naturalismo, todos ellos movimientos anti-industrialistas, están conectados con diferentes variedades de utopías o retro utopías.

En el suicidio colectivo de sectas y grupos millenaristas, el sistema de creencias tiene por finalidad desviar la violencia recíproca del grupo para colocarla afuera, como una violencia colectiva y unitaria contra un enemigo exterior que fortalezca la organización. Contra el otro, mirado como “totalmente diferente”, estamos siempre unidos. Las ideas de impureza y contaminación están presentes en estas prohibiciones de contacto, y por lo tanto configuran la esencia de sectas y fundamentalismos religiosos, así como de sus ideologías radicales. En estas últimas, la relación entre utopía y obsesión es muy clara: el sujeto religioso obsesivo está preñado por su obsesión.

R. Girard analiza¹¹³ los sistemas de retribución violenta, y los enmarca en una teoría general de la violencia colectiva. Cuando la actividad criminal quiere hacerse pasar por ceremonia sagrada, legitimada y pública, apela a lo que Girard denomina una “racionalización de la violencia”, o sea una sustitución de la violencia intestina latente en todo grupo social por una violencia que mostrará un “acto sacrificial” público para mantener la unidad del grupo e impedirle su desintegración. La construcción de un “nosotros” poderoso surge al enfrentarnos a un enemigo común, real o imaginario.

Para Girard, la emergencia de la violencia está indisolublemente ligada a la exacerbación de aspectos religiosos radicales y absolutos que se esgrimen para atribuir un tono de sacralidad al asesinato, a la tortura y a otros tipos de violencia deliberada. El chivo expiatorio, el “otro”, es visto al mismo tiempo como “enemigo”,

¹¹³ René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972.

y como “salvador” en tanto opera como gestor indirecto de la unidad colectiva y de la fortaleza de propósitos del grupo religioso.

El tono de esta época, llamada “posmodernidad” y caracterizada por un rechazo a la visión positivista, racionalista e instrumental del mundo, se juega a un deseo de recombinación de símbolos y de significados antiguos al costo de incoherencias y fragmentación de todas las plataformas políticas de la Modernidad, para escribir una épica triunfalista y radical de lo humano, totalmente despegada de sus consecuencias reales sobre la Historia.

Como bien ha escrito R. P. Ganne, profesor de filosofía y teología bíblica, “la historia de todos los tiempos demuestra que no hay potencias al alcance de su experiencia, que el hombre no haya sacralizado: las potencias naturales, cósmicas: el sol, la luna, los astros, la tierra, las fuentes, los ríos; las potencias o energías vitales, biopsíquicas; los árboles, los animales, el sexo, todas las potencias de la fecundidad; las potencias sociales al nivel propiamente humano: la raza, la patria, la clase, el jefe y la guerra, y el oro y la plata; sin olvidar la multiplicación indefinida de las formas inferiores de la superstición. Todo lo que, fuera del hombre o en el orden propiamente humano, le parece poseer una energía excepcionalmente promisora, es capaz de captar y ‘fijar’ el misterio de su esperanza.”¹¹⁴



¹¹⁴ R.P. Ganne, “Significado de la idolatría”, en *Janus* No.4. El hombre y sus ídolos, Hachette, Buenos Aires, Enero-Marzo de 1966. pp.48.

La Fe Baha'i en el Uruguay

– *¿Cómo ha sido la evolución de la Fe Baha'i en Uruguay desde el comienzo?*

La primera mención de la Fe Baha'i en nuestras tierras se realizó por una viajera norteamericana, Martha Root, que en su viaje a Buenos Aires en barco hizo una escala de pocas horas en Montevideo el 19 de septiembre de 1919. Se le realizó una entrevista en el diario *El Día* y entregó libros sobre la Fe Baha'i a la Biblioteca Nacional y al Club Inglés. Con el aumento en número de los creyentes de la Fe se formó la primera Asamblea Espiritual Local, órgano administrativo local, de los Baha'ís en la ciudad de Montevideo en 1945. Con la formación de varias Asambleas Espirituales Locales en otras ciudades, en 1961 se establece la primera Asamblea Espiritual Nacional de los Baha'ís de Uruguay, máximo órgano administrativo nacional de la Fe en un país. Actualmente hay Baha'ís en gran parte de las ciudades de nuestro país. Existen Asambleas Espirituales Locales y Comités Nacionales con diferentes actividades. La Sede Nacional Baha'i se ubica en Br. Artigas 2440 en la ciudad de Montevideo.

– *¿Cuáles son los problemas más importantes que la gente que se acerca a la Fe Baha'i trae consigo y quiere resolver?*

La desintegración de todo lo que fuera considerado estable en el viejo orden del mundo ha hecho surgir dudas en todos los seres humanos. Estamos llenos de temores e incertidumbres y dudamos del propósito de la vida y de los valores que por siglos nos han sido inculcados. Los valores de la familia, de la sociedad y de las normas de convivencia han sido derrumbados. No le encontramos un rumbo ni un sentido a la vida. ¿Qué hacer?

–*¿Han sufrido discriminación religiosa en algún sentido?*

De forma global en Occidente la incredulidad, la falta de fe y compromiso individual genuinos, o la indiferencia a veces por largas evidencias acumuladas que han resultado, al final, en repetidos desengaños y desilusiones por un ambiente repleto de ambición ciega por una parte y una corrupción generalizada por otra, ha sido quizás la barrera que han de pasar los que abrazan este nuevo Mensaje de Dios. En Oriente un ciego fanatismo religioso que pasa de generación en generación aferrándose a las ideas milenarias, o el odio producido por enfrentamientos violentos y guerras entre credos y sectas, no son causas menores entre las dificultades que deben enfrentar las almas que desean ver un nuevo horizonte más allá de las tinieblas reinantes en el mundo actual.

– *¿Cuál es el mensaje que la Fe Baha'i da al hombre y a la mujer uruguayos contemporáneos?*

Reconciliar y no acentuar las divergencias de los grupos y credos en conflicto que son la causa de la desintegración de la sociedad presente. Naturalmente, en países como el nuestro, tan acostumbrados a atrincherarse en un definido grupo, clases sociales y económicas, políticas partidarias y religiones sectarias, resulta inusual e incluso chocante plantear que todos somos “los frutos del mismo árbol y las hojas de la misma rama”, inculcando el principio de la unicidad e integridad de toda la raza humana. ¿Quién puede cambiar un corazón humano? ¿Quién puede galvanizar un espíritu desanimado en un instrumento radiante hacia un verdadero crecimiento espiritual? Jesucristo podía. Hoy las diferentes iglesias no pueden. Ninguno de los sistemas históricos muestra síntoma alguno de provocar un genuino renacimiento mundial. Bahá ‘u’lláh, el Profeta Fundador de la

Fe Baha'i anuncia que ha llegado el tiempo de que el hombre alcance su madurez. Declara que la base espiritual de las diferentes religiones es la misma y que las diferentes Manifestaciones de Dios aparecen entre nosotros, de acuerdo con las necesidades del hombre, de tiempo en tiempo y que ellos son en realidad los Educadores espirituales del hombre. Todos han venido de parte de Dios y han revelado las enseñanzas de Dios de acuerdo con las capacidades limitadas del hombre en cada época. Con el paso del tiempo a medida que los problemas y las necesidades del hombre cambian se hace necesario un nuevo Educador Universal con nuevas enseñanzas espirituales sin que ello signifique rechazar la verdad de los Mensajeros de Dios que han aparecido con anterioridad. Algunos de los principios que proclaman las enseñanzas Baha'is son:

La unidad de toda la humanidad.

La base espiritual de todas las religiones es una.

La religión ha de ser la causa de la unidad de los seres humanos.

Armonía entre la ciencia y la religión.

La investigación independiente de la verdad.

La igualdad entre el hombre y la mujer.

La Paz Universal.

Un idioma auxiliar universal.

Educación universal.

La solución espiritual a los problemas económicos de la humanidad.

Un Tribunal Internacional de Justicia.



Bibliografía

- ADORNO, T. y M. HORKHEIMER, **Dialéctica de la Ilustración**, Akal, Madrid, 2007.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, **Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial**, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- ALLPORT, G., **La naturaleza del prejuicio**, EUDEBA, Buenos Aires, 1971.
- APUD, Ismael, *El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neo chamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay*. Cuadernos de Antropología Social No 38, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2013.
- ARLETTAZ, Fernando, *Iglesias protestantes y democratización en América Latina. Breves Reflexiones*. www.seipaz.org/documentos/2011ARLETTAZ_iglesias.pdf
- AROCENA, Jose Ignacio, *Memoria de Grado: prejuicio étnico, el caso montevideano*. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Católica del Uruguay, Montevideo, 2006.
- AROCENA, F., "Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo de 2011", *Revista de Ciencias Sociales*, DS-FCS, vol. 26, nº. 33, Montevideo, diciembre de 2013.
- BARABAS, A. M. (comp.), **El mesianismo contemporáneo en América Latina**, Ed. Religiones Latinoamericanas, México, 1991.
- BAZZANO, Daniel et al, **Breve visión de la Historia de la Iglesia en el Uruguay**, Obsur, Montevideo, 1993.
- BRAÑAS-GARZA, P., M. ROSSI, D. ZACLICEVER, D., *Individual's religiosity enhances trust: Latin American evidence for the puzzle*. Documento No. 05/06. Departamento de Economía, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo, 2006.
- CAETANO, G. y R. GEYMONAT, **La secularización uruguaya (1859-1919)**, Taurus, Montevideo, 1997.
- CAETANO, G., **Historia Contemporánea del Uruguay**, CLAEH- Fin de Siglo, Montevideo, 1994.
- CENTRO DE ESTUDIOS CRISTIANOS, **Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya**. Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay. Montevideo, 1965.
- CENTRO DE ESTUDIOS ITALIANOS, *Presencia Italiana en la cultura uruguaya*. Universidad de la República, Montevideo, 1994.
- DA COSTA, N., **Religión y Sociedad en el siglo XXI**, Claeah/Centro UNESCO Montevideo, Montevideo, 2003.
- **Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI**, CLAEH, Montevideo, 2006.
- "El catolicismo en una sociedad secularizada: el caso uruguayo", *Ciencias Sociales y Religión*, No. 1, Porto Alegre, set. 1999, pp. 131-141.
- DE LANGE, A. y A. L. BOUNOUS, **Los valdenses**. Comisión Sino-dal de Publicaciones, Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata, Montevideo, 2006.
- DIMARCET, Lionel, **Las grandes religiones de Asia**. Editorial De Vecchi, Barcelona, 2004.
- ELIZAGA, Julio C., **Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay**, La Llave, Montevideo, 1989.
- EVERS, Tilman, **Identidad: el lado oculto de los nuevos movimientos sociales**. CLAEH Materiales para el Debate Contemporáneo, Montevideo, 1984.
- FERRÉ, Z. et al., *Religión y religiosidad en Uruguay*, Departamento de Economía, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo, 2009.
- FILARDO, Verónica (comp.), **Religiones Alternativas en el Uruguay**, Universidad de la República, Facultad de Ciencias Sociales, Montevideo, 2005.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, En **Obras Completas**, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
- FRIGERIO, Alejandro, *Estudios recientes sobre Pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas*, Universidad Católica Argentina/CONICET.
- GIRARD, René, **La violence et le sacré**, Grasset, 1972.
- GANNE, R. P., "Significado de la idolatría", En *Janus* Nº. 4. *El hombre y sus ídolos*, Hachette, Buenos Aires, enero-marzo de 1966.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, **¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?**, CLAEH, Materiales para el debate contemporáneo, Montevideo, 1986.

GEYMONAT, Roger (comp.), **Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones**, Ediciones La Gotera, Montevideo, 2004.

GEYMONAT, R. y A. SÁNCHEZ, **La búsqueda de lo maravilloso. San Cono y otras devociones populares**, Ed. Cal y Canto, Montevideo, 1996.

GRANADA, Daniel, 1896, **Supersticiones en el Río de la Plata**, Capibara, Montevideo, 2003.

HISTORIA DE LOS VALDENSES EN EL RÍO DE LA PLATA, En *Lectura bíblica en el Movimiento Valdense*. Publicación del Centro Emmanuel, Uruguay, 1996.

IGLESIA HOY, *Cuadernos de Marcha* Nº. 8, Montevideo, diciembre de 1967.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS, **Encuesta Nacional de Hogares Ampliada**, 2006.

MALIMACCI, Fortunato, **Sociedad y Religión**, Nº. 20/21, Buenos Aires, 2000.

MANGANA, Susana, "El Islam mestizo: una mirada desde la frontera uruguaya-brasileña", en *Revista Brasileira de Historia das Religiões*, enero de 2013.

METHOL FERRÉ, Alberto, **Las corrientes religiosas**. Ed. *Nuestra Tierra*, Nº. 35. Montevideo, 1969.

NIREMBERG, David, **Antijudaism. The western tradition**, Norton, Londres, 2013.

ODDONE, J. A., **Los gringos**, Enciclopedia uruguaya Nº 26, Montevideo. 1968.

— **La formación del Uruguay moderno**, EUDEBA, Buenos Aires, 1966.

PALLAVICINO, María, **Umbanda. Religiosidad afro-brasileña en Montevideo**, Montevideo, 1983.

PARKER GUMUCIO, Cristian, "¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso_creciente", en *América Latina Hoy*, Nº. 41, Ed. Universidad de Salamanca, 2005.

PEREDA VALDÉS, Ildefonso, **Magos y Curanderos. La medicina popular**, Arca, Montevideo, 1995.

PORZECANSKI, T. y Nelly SALINAS, "Algunas implicancias de la divulgación de los conocimientos etnográficos en la conformación de religiosidades en el Uruguay contemporáneo", en *Scripta Ethnológica*, Centro Argentino de Etnología Americana, Conicet Argentina, Vol XXIII, Buenos Aires, año 2001.

PORZECANSKI, T. **Curanderos y caníbales. Ensayos antropológicos sobre guaraníes, charrúas, bororos, terenás y adivinos**, Luis Retta Editor, 1993.

— **Rituales. Ensayos antropológicos sobre Umbanda, mitologías y Ciencias Sociales**, Luis Retta Editor, Montevideo, 1991.

— **"La vida empezó acá". Inmigrantes judíos al Uruguay**, Editorial Linardi y Risso, Montevideo, 2005.

— *La emergencia de nuevos movimientos religiosos*, en **El diálogo interreligioso en el Uruguay. Diversidades y Confluencias**, Centro UNESCO de Montevideo/OBSUR, Montevideo, 2005.

— *Religiones afro-uruguayas: aspectos del trance en la Umbanda blanca*, en **Memorias del Simposio La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias**, UNESCO/UTA, Montevideo, 2005.

— *Secularización y religiosidad en el Uruguay de la pos-dictadura: religiosidades nuevas en la tradición del país "laico"*, Congreso Latin American Studies Association, Montreal, Canadá, 2007.

PROTESTANTES EN AMÉRICA LATINA, *Cuadernos de Marcha* Nº. 29, Montevideo, setiembre 1969.

RIESMAN, David, **La muchedumbre solitaria**, Paidós, 1981.

SZNAJDER, M. y RONIGER, L., "La reconstrucción de la identidad colectiva del Uruguay tras las violaciones de los derechos humanos por la Dictadura militar", en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Nº. 9, Santiago. 2002.

SITCHIN, Zecharia, 1990, **El Génesis revisado**, Ediciones Obeisco, Barcelona, 2005.

VILLALBA ACOSTA, A., **Macumba. Terapia del pueblo**, Monte Sexto, Montevideo, 1989.

VORILHON, Claude, **Space Aliens Took me to their Planet**, Canadian Raelian Movement, 1978.



IMAGEN
GRANDE
\$12



IMAGEN
MENOS
GRANDE
\$7



IMAGEN
PEQUEÑA

\$5



CD
\$55



IMAGEN
MEDIANA

\$4



IMAGEN
MÁS
PEQUEÑA
\$3



CASSETTE
\$30

IMAGEN
PEQUEÑA

\$3



CD
\$55

CD
\$5

nuestro tiempo

Libro
de los
Bicentenarios



Tradicionalmente considerado un país laico, "el Uruguay religioso" de mayoría católica se ha diversificado en un amplio sistema de creencias que incluye pentecostales, cultos afrouruguayos, bautistas renovados, católicos carismáticos, musulmanes, prácticas vinculadas a la New Age, que sumados a evangelistas y judíos, parecen mostrar una identidad en proceso de transformación.