



SIWÔ

Revista de Teología / Estudios Sociorreligiosos



UNA
UNIVERSIDAD NACIONAL
COSTA RICA

Vol. 19 N° 1, Enero-Junio 2026, [p. 1 – p. 29]

Recibido: 17/11/2025 - Corregido: 23/02/2026 - Aceptado: 13/03/2026

<https://doi.org/10.15359/siwo.19-1.5>

Cambio religioso y transformación social en América Latina: hacia una modernidad encantada


Religious Change and Social Transformation in Latin America:
Towards an Enchanted Modernity

Mudanças religiosas e transformação social na América Latina:
rumo a uma modernidade encantada

Gustavo Morello SJ*

*Boston College
Boston, Estados Unidos

 morellog@bc.edu

 <https://orcid.org/0000-0002-0332-9616>

Resumen

El presente análisis sociológico, basado en datos sobre la religión en Costa Rica y generados por la Encuesta 2024 de la Universidad Nacional (EECR-IDESPO, UNA 2025), argumenta que los profundos cambios sociales han provocado una transformación religiosa que desborda las estructuras institucionales tradicionales. El texto critica la aplicación de la Teoría de la Secularización al contexto latinoamericano, pues se centra en el declive de la membresía institucional y recurre a métricas inadecuadas para Latinoamérica. Contrario a la hipótesis de secularización, la evidencia apunta a una abundancia religiosa sostenida por altos niveles de creencia, la vitalidad del pentecostalismo y una notable proliferación de prácticas que van más allá de lo confesional. La modernización no ha suprimido la fe, sino que ha fomentado una religiosidad autónoma y fluida, en la cual los sujetos mezclan elementos de diversas tradiciones y confían en sus acciones más que en la adhesión dogmática. El concepto de “Modernidad Encantada” busca describir esta articulación: un mundo moderno en el cual lo suprahumano está activo y presente en la vida cotidiana. La religión se manifiesta en prácticas eclécticas, corporales y emocionales que tienen lugar en espacios seculares y personales.

Palabras clave: modernidad encantada; Costa Rica; secularización; religión vivida; América Latina.

Abstract

This sociological analysis, based on data on religion in Costa Rica from the 2024 National University Survey (EECR-IDESPO, UNA 2025), argues that significant social shifts have led to a religious transformation that goes beyond traditional institutional structures. The text critiques the application of Secularization Theory to the Latin American context, as it emphasizes the decline of institutional membership and uses metrics that are inadequate for Latin America.

Contrary to the secularization hypothesis, the evidence indicates a continued abundance of religion marked by high levels of belief, the vitality of Pentecostalism, and a notable proliferation

Resumo

Esta análise sociológica, baseada em dados sobre religião na Costa Rica gerados pela Pesquisa Nacional Universitária de 2024 (EECR-IDESPO, UNA 2025), argumenta que profundas mudanças sociais geraram uma transformação religiosa que transcende as estruturas institucionais tradicionais. O texto critica a aplicação da Teoria da Secularização ao contexto Latino-Americano, uma vez que se concentra no declínio da filiação institucional e utiliza métricas inadequadas para a América Latina. Contrariamente à hipótese da secularização, as evidências apontam para uma abundância religiosa sustentada, caracterizada por altos níveis de crença, a vitalidade do pentecostalismo e uma

of practices that extend beyond traditional denominations. Modernization has not diminished faith but instead promoted an independent and flexible religiosity, where individuals combine elements from different traditions and depend on their actions more than on dogmatic adherence. The concept of “Enchanted Modernity” aims to describe this connection: a modern world where the superhuman is active and present in everyday life. Religion shows itself in eclectic, bodily, and emotional practices that occur in secular and personal spaces.

Keywords: Enchanted modernity; Costa Rica; secularization; lived religion; Latin America

notável proliferação de práticas que vão além do denominacional. A modernização não suprimiu a fé, mas sim fomentou uma religiosidade autônoma e fluida, onde os indivíduos combinam elementos de diversas tradições e se baseiam mais em suas ações do que na adesão dogmática. O conceito de “Modernidade Encantada” busca descrever essa articulação: um mundo moderno no qual o sobre-humano está ativo e presente no cotidiano. A religião se manifesta em práticas ecléticas, corporais e emocionais que ocorrem em espaços seculares e pessoais.

Palavras-chave: Modernidade encantada; Costa Rica; secularização; religião vivida; América Latina.

1. INTRODUCCIÓN

En primer lugar, les agradezco la invitación a participar en este VI Seminario Internacional “América Latina: Sociedades en cambio. Transformaciones en lo religioso”, organizado por el Observatorio de lo Religioso, perteneciente a la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional. En este sentido, quisiera aclarar mi posición entre estos mundos, el de los estudios y el de la práctica religiosa.

Soy sacerdote jesuita, pero no hago teología. Tampoco soy un investigador neutral respecto de lo religioso. Lo religioso es un objeto de estudio que impide la neutralidad. Todos abordamos la religión desde una posición: creemos o no. Sin embargo, como sociólogo, miro la religión como un hecho social. Una actividad humana en el contexto y en la cultura de una determinada sociedad.

La sociología, aunque tenga fronteras porosas con la antropología, la psicología o la historia, presenta una especificidad propia que la distingue y la limita. La sociología mira a la religión (y a la realidad en general) como una “construcción social”. La parte humana de la

religión es producto de una sociedad concreta, de una forma determinada de organización social. En fin, entiende lo religioso como una red de relaciones que están presentes en la vida de una sociedad.

¿Qué implica afirmar que lo religioso es un hecho social? Que cuando la forma de organizar la sociedad cambia, las organizaciones religiosas, los modos de practicar y las ideas religiosas de esa sociedad van a cambiar. Es afirmar que no se puede estudiar lo religioso sin mirar a la sociedad y que, a la vez, lo religioso nos dice algo de la sociedad que lo genera; lo religioso puede ser una puerta de entrada a la sociedad en estudio.

2. CAMBIO SOCIAL

Como lo describe el título del evento, las latinoamericanas son “sociedades en cambio”. Desde 1950 hasta la actualidad, la vida social de América Latina y de Costa Rica ha cambiado; las formas de vivir, trabajar, estudiar se han transformado. El 70 % de la población costarricense trabaja en servicios y comercio, mientras que el 30 % en industria y agricultura. Tampoco seguimos contando como “hogar” solo núcleos formados por un matrimonio heterosexual, casado y con al menos dos hijos. Hoy, en Costa Rica, cuatro de cada diez hogares son monoparentales; en 1983 la mayoría de las madres primerizas eran mujeres casadas, hoy no es así; además, se registran menos matrimonios (tanto civiles como religiosos) y la tasa de natalidad de solo nativos es 1.1 (con migrantes 1.3). En América Latina, solo Chile tiene una tasa de natalidad más baja (PUCCh-Adimark, 2020). Un dato nuevo respecto a la conformación de los hogares costarricenses es que en el 62 % hay mascotas, un dato que ni siquiera se medía hace 50 años (INEC. Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2024; Salas Gómez, 2024).

Si las formas de producción y reproducción cambian, ¿por qué suponer que lo religioso se va a mantener igual? Pensemos un poco en esto. La encuesta revela que el 93 % de la población adquirió la fe en el entorno familiar. ¿Qué ocurrirá en los hogares monoparentales liderados por mujeres, que representan cuatro de cada diez? Ni el catolicismo ni el evangelismo, según la encuesta, responden bien a las expectativas de las mujeres de menos de 50 años. Si bien las mujeres mayores van a la iglesia, las más jóvenes lo hacen menos. ¿Cómo se institucionalizará lo religioso que se transmitió en un tipo de hogar que ya no es más el dominante? ¿Qué pasará, por ejemplo, en el 2045, cuando los niños y las niñas que recibieron una crianza en esta nueva configuración familiar lleguen a la edad adulta? (EECR-IDESPO, UNA 2025).

La respuesta clásica a estas preguntas es: “secularización”. Estos cambios apuntan a una modernización de la sociedad costarricense, y la teoría de la secularización dice que a *más modernidad, menos religión* (Bruce, 2011). La disminución de católicos y el abandono de la fe entre quienes fueron criados en esa tradición (-23 %) apuntan a esa hipótesis.

3. Y, SIN EMBARGO, SE MUEVE...

En la mayoría de las conversaciones sobre el panorama religioso latinoamericano, la discusión gira en torno a la secularización. La Teoría de la Secularización, surgida para explicar la situación de Europa Occidental durante los siglos XIX y XX, estableció las categorías dicotómicas que aún utilizamos para hablar de religión (como sagrado/profano, material/espiritual, racional/emocional) y asumió que el avance del capitalismo, la diferenciación de funciones sociales y la expansión

de los derechos humanos conducirían inevitablemente a un declive religioso. El problema con este paradigma es que no solo es descriptivamente limitado, sino que también tiene un sesgo histórico y normativo que oculta la complejidad de la religiosidad latinoamericana.

Mis críticas a la teoría de la secularización se centran en tres aspectos principales. El primero, su incapacidad para explicar por qué la búsqueda religiosa no ha disminuido en el continente americano, a pesar de la modernización. Yo entiendo esto como un “momento galileano” de la sociología de la religión, el *eppur si muove* de la disciplina: la evidencia empírica latinoamericana contradice la pretensión universal de la teoría. Hay más modernidad; sin embargo, lo religioso no ha disminuido.

A lo largo del siglo XX, Latinoamérica se ha modernizado. Este proceso sociocultural, iniciado con las guerras de independencia del siglo XIX, impulsó la diferenciación de funciones sociales. Lo que antes estaba en manos de la Corona empezó a ser territorio de disputa entre la Iglesia y los nuevos Estados nacionales. Y más allá de los arreglos locales, surgió un consenso establecido: es la voluntad popular, y no la gracia de Dios, lo que legitima el sistema político. El 56 % de la población costarricense quiere la separación de iglesias y Estado, un 75 % prefiere un candidato honesto a uno creyente, y el 86 % no quiere que los partidos usen las religiones para conseguir votos (EECR-IDESPO, UNA 2025).

No obstante, esta modernización social no equivale a la disminución de lo religioso. Según el estudio del Pew Center (2014), en 1910, el 95 % de la población latinoamericana creía en Dios y se identificaba como miembro de alguna institución

religiosa. Un siglo más tarde es del 92 % y en Costa Rica del 96 %; un punto más que el estimado en el continente un siglo atrás (EECR-IDESPO, UNA 2025; Pew Research Center, 2014).

Aunque hay “menos catolicismo” en la región, no se puede afirmar que haya “menos religión”. De hecho, el crecimiento del pentecostalismo ha significado una intensificación de la práctica religiosa. Incluso el crecimiento de los “no afiliados” no significa “no creyentes”; los ateos y agnósticos siguen siendo un 5 % de la población continental.

Los diagnósticos que presuponen una disminución inevitable de la religión no son útiles en Latinoamérica, donde la evidencia muestra que la religión está presente y con vitalidad, en distintos espacios. Lo que se debe explicar entre nosotros no es la escasez, sino la abundancia de lo religioso, la cual desborda las estructuras tradicionales. La encuesta de Costa Rica nos muestra que, mientras personas agnósticas y ateas son un 4 % de la población, un 3 % ha consultado curanderos, un 5 % tarot y un 17 % ha buscado alguna experiencia de sanación. Incluso las prácticas menos frecuentes tienen más incidencia que la no creencia.

La evidencia muestra que en América Latina hay más religión de la que miden las encuestas internacionales, centradas en la teoría de la secularización (Hernández Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre 2016; Mallimaci, Gimenez Beliveau, et al. 2019; PUCCh-Adimark, 2020; Suárez, 2015). El problema es que lo que los teóricos de la secularización miden, asistencia al templo, ha declinado sin ninguna duda (Morello, 2025). Esta es mi segunda crítica: ¿qué medimos cuando medimos religión?

La teoría de la secularización se ha preocupado, principalmente, por cómo entender la vitalidad de las instituciones

religiosas. Lo anterior se cuenta como “religión”, “práctica religiosa” y “membresía” se basa en estándares nor-Atlánticos, como la afiliación exclusiva, la adhesión intelectual a dogmas y la asistencia semanal al templo como práctica privilegiada.

La asistencia se midió por primera vez en el Reino Unido en 1851. Estamos hablando de una coyuntura en la que el conflicto al interior del anglicanismo era por recibir los recursos de la corona. El rey, jefe de la Iglesia anglicana, contó a todos sus súbditos, incluyendo a hindúes, musulmanes y judíos; religiones que no requieren ir al templo. Se “anglicanizó” a todas las personas para tenerlas en el mismo registro. Este parece haber sido el único censo de participación en un culto del que haya registros, aunque nunca se volvió a repetir (Pickering, 1967; Thompson, 1967).

En 1937, Gallup comenzó a usar la medida en USA durante una época marcada por el optimismo industrial, el fervor anticomunista, la Guerra Fría y el *American dream* de la familia heterosexual, con dos hijos en zonas residenciales racial y socioeconómicamente segregadas. La asistencia al templo semanal es la práctica de una sociedad que se estructuró en torno a la vida en una sociedad segregada, el trabajo vinculado a la industria y un sentido fuerte de nación amenazada en sus raíces liberales (Morello, 2025).

En América Latina, la historia y el contexto son otros. La asistencia a la iglesia es un parámetro problemático porque, desde tiempos coloniales, la oferta de misas dominicales ha sido irregular. Los imperios portugués y español instalaron un catolicismo dependiente de las coronas, en donde la creación de parroquias y de diócesis no siguió solamente un criterio pastoral, sino que también estuvo ligada a intereses geopolíticos.

Las iglesias marcaban el territorio, más allá de las necesidades y posibilidades de atender pastoralmente a las poblaciones.

Además, en la estructura católica tridentina, prácticamente todas las celebraciones sacramentales dependían de la presencia de un cura y había pocas alternativas litúrgicas a las sacramentales. Ante la escasez de clero, en muchas regiones se le dio más importancia a la fiesta patronal que a la misa dominical. En las celebraciones, el sacerdote visitaba a la población, oficiaba misas, bautismos, casamientos y escuchaba confesiones.

Hoy, a pesar de los cambios teológico-rituales impulsados por el Concilio Vaticano II, a pesar de que hay más clero local en casi todos los países del continente, y de que hay más liturgias que se pueden hacer sin sacerdote, la costumbre de asistir a la misa dominical no es fuerte. Las prácticas del catolicismo popular indican que nunca lo han sido (Ameigeiras, 2025).

Por eso necesitamos medir lo religioso de otra manera. Debemos buscar otras formas de estudiar las prácticas que se hacen y no las que no se hacen. El desafío es cómo analizar prácticas religiosas vinculadas a los modos en que nuestra sociedad latinoamericana produce y reproduce.

La encuesta del 2024 nos dice que un 34 % de la población católica y un 92 % de la pentecostal asisten semanalmente al templo. Sin duda, una baja en el catolicismo nacional, pero de ninguna manera una baja en la práctica religiosa. Como lo mencioné hace un momento, el pentecostalismo, en general, significa más religiosidad: más compromiso personal, más asistencia al templo, más actividad pública y más visibilidad social por cambios en la forma de vestir y comportarse en público (EECR-IDESPO, UNA 2025).

Tal vez la consolidación del pentecostalismo como una alternativa religiosa y la novedad religiosa del crecimiento de los no-afiliados nos estén diciendo algo sobre la sociedad costarricense. Siendo que el catolicismo es la religión oficial en Costa Rica, esta “crisis” ¿es de la iglesia en tanto que “católica” o en tanto que “oficial”? ¿Es una crisis solo de la iglesia o también de las instituciones que estructuraron la sociedad costarricense en el último siglo? ¿Qué pasa con otras organizaciones sociales no religiosas? ¿Con los partidos políticos históricos, con las ONG que han marcado el pulso social? ¿Siguen las instituciones históricas canalizando la vida pública costarricense? ¿Ha generado el pentecostalismo una nueva forma de hacer política? ¿Han surgido no afiliados en el sistema político, desencantados de los partidos tradicionales? ¿Ha disminuido la cantidad de votantes en las elecciones?

El tercer problema con la Teoría de la Secularización es que a menudo es utilizada como una visión normativa de la sociedad con un sesgo eurocéntrico. El paradigma asume la experiencia histórica de Europa occidental como modelo universal. Los fundadores de la sociología estaban inmersos en disputas contra las iglesias y definieron la religión basándose en lo que las instituciones cristianas del Atlántico Norte entendían por ella. Para ser modernas, las sociedades latinoamericanas deben manejar la religión en el espacio público “a la europea”: sin laicidad no hay progreso. La modernización en Latinoamérica, en cambio, ha resultado en una transformación de la religiosidad, en lugar de su privatización o supresión (Morello, 2020).

En resumen, la Teoría de la Secularización tiene un marco conceptual limitado que no logra captar la realidad latinoamericana donde la modernización ha provocado una religiosidad autónoma, fluida y vibrante.

4. PLURALIDAD Y AUTONOMÍA

Esto, de ninguna manera, quiere decir que todo sigue igual. Los datos nos están mostrando cambios importantes. Hoy las personas tienen más opciones si quieren cambiar de religión, o incluso está socialmente aceptado abandonar las instituciones religiosas. La población identificada como católica en América Latina es del 69 %. Las tradiciones como el judaísmo, el islam y los cristianos ortodoxos se mantienen en un 3 %. Los protestantes (históricos, evangélicos y pentecostales, que son la gran mayoría) están en un 20 % y los no afiliados son el 8 % del total (Pew Research Center, 2014). En Costa Rica, la población se compone de un 50 % de católicos, un 31 % de protestantes, un 3 % de otras tradiciones y un 16 % no afiliado a ninguna tradición, este último porcentaje, el doble de la media latinoamericana (Tabla 1).

Tabla 1. Cantidad de afiliados, porcentaje por país

Países	Católicos	Protestantes	No afiliados	Otros
Chile	64	17	16	3
México	81	9	7	4
Argentina	71	15	11	3
Costa Rica	50	31	16	3

Fuentes: Pew Research Center, 2014, excepto para Costa Rica, EECR-IDESPO, UNA 2025.

Mi ignorancia no me permite ahondar mucho en un estudio histórico comparativo, pero llama la atención que mientras Costa Rica tuvo una iglesia (católica) oficial y México no, hoy México tiene más católicos y menos no afiliados que Costa Rica. En este sentido, el país centroamericano se parece más a Chile en su diversidad religiosa, aunque las historias locales

(el caso de la dictadura pinochetista y los abusos sexuales del clero) sean distintas (PUCCh-Adimark, 2020).

Esta pluralización religiosa no solo tiene consecuencias a nivel macro de la sociedad, sino que también afecta la vida comunitaria y familiar de muchas personas. En Costa Rica, todas las denominaciones pierden gente respecto de la religión de crianza: un 34 % ha cambiado de religión respecto de su familia de origen (EECR-IDESPO, UNA 2025). Esto es, uno de cada tres miembros de una familia profesa una religión distinta a la de su grupo, incluso entre los no afiliados.

De esto quiero destacar dos cosas. Primero, que la pluralidad religiosa latinoamericana (a diferencia de Europa) no implica diversidad racial: el “otro religioso” es alguien con quien comparto familia, etnicidad, clase social y antecedentes históricos. Segundo, que lo religioso es un *work in progress*, que la pluralidad está en la propia trayectoria del sujeto.

En un trabajo que realizamos en América del Sur, vimos que muchas personas pasaron por diversas etapas: de la no afiliación a la práctica activa, de la confesión a la desafiliación, del catolicismo al pentecostalismo, del mormonismo al catolicismo, del budismo a las nuevas espiritualidades (Rabbia, Morello, Da Costa, y Romero, 2019; Lecaros V., 2017). Me pregunto si detrás de la alta creencia con mediana institucionalización de Costa Rica hay algo de tránsito en busca de una comunidad de pertenencia. Las personass costarricenses más jóvenes siguen creyendo, pero son más diversas en términos de identificaciones religiosas (básicamente un tercio católico, otro protestante, otro sin afiliación). ¿Se quedarán en estas nuevas comunidades o seguirán buscando otros espacios?

El caso es que, en estas búsquedas a lo largo de la vida, las personas encuentran una variedad de “fuentes de sentido” (más allá de las religiones tradicionales), para interpretar lo que les sucede en la vida cotidiana. Un dato que me ha llamado la atención: lo cosmopolita de la sociedad costarricense. Con 5,3 millones de habitantes, 1,2 millones salen del país mensualmente y 2,5 millones de turistas la visitan al año (INEC. Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2024). No sería extraño que la religiosidad local (tanto en sus prácticas como en sus ideas) se esté nutriendo de estas experiencias interculturales, al adoptar prácticas y creencias de otros espacios culturales.

Esta búsqueda y la consecuente pluralización no significan que los sujetos no se relacionen con tradiciones y organizaciones religiosas. Las instituciones tienen un rol en generar, circular, aprobar y rechazar símbolos, prácticas y creencias. Sin embargo, una vez establecidas, las personas son quienes deciden qué hacer con ellas, qué conservar y qué cambiar. El criterio es que esa práctica les ayude a conectar con Dios. Por eso parece más apropiado hablar de “autonomía” y no de “independencia” de la autoridad religiosa (Morello, 2020).

Y esto, tal vez, ayude a entender la situación con los jóvenes católicos que no van a la iglesia en Costa Rica. Me llamó la atención ese número que no participa en la misa dominical, pero que cree y se identifica como católico ¿Cuál es la práctica de ese grupo? ¿Qué hacen cuando hacen religión? Varias cosas que se recuperan cuando en la encuesta se pregunta por prácticas: un sorprendente 80 % reza el rosario, un notablemente alto 66 % comulga y un 40 % se confiesa (EECR-IDESPO, UNA 2025). Y, a pesar de estas prácticas que se podrían leer como “conservadoras” o al menos tradicionales, aceptan la homosexualidad, el divorcio, las relaciones prematrimoniales

y no tener hijos. Tienen autonomía de las instituciones religiosas, pero también de las seculares, pues también están más abiertos a la fe para comprender la realidad (EECR-IDESPO, UNA 2025).

La sociedad costarricense, en su vida política, dijimos que acepta la separación de iglesia y Estado (56 % acuerda que el Estado debería ser laico), y no se deslumbra con la religión de las personas candidatas; sin embargo, aceptan símbolos religiosos en actos públicos. En general, la población costarricense está abierta a estudiar religión en la escuela pública (un 69 %), pero parecería que no quieren enseñanza confesional, sino más bien aprender sobre lo religioso como parte de la sociedad (63 % dice que debería ser cristiana y no cristiana).

Un dato que me parece muy interesante para explorar más profundamente es que en Costa Rica, a más educación, más catolicismo (EECR-IDESPO, UNA 2025). Habría que explorar un poco más esto, pero una hipótesis es que las ofertas de la Iglesia católica, para los jóvenes de 18 a 25 años, son más exitosas en la pastoral universitaria que en la pastoral parroquial, donde, por lo general, hay muy pocos programas dirigidos a ese grupo etario.

5. ESTUDIAR PRÁCTICAS

Un legado de la teoría de la secularización es que la sociología de la religión ha enfatizado el componente institucional e intelectual de lo religioso por encima de las prácticas. Al ignorar las maneras en que la población latinoamericana experimenta lo supra humano en la vida cotidiana, se han descuidado prácticas que enfatizan elementos materiales,

corporales y emocionales de la experiencia religiosa (Pereira Arenas y Morello, 2022).

Creo que la riqueza, el potencial teórico de estudiar la religiosidad de Costa Rica y de América Latina está precisamente en reflejar esta cotidianeidad que se abre de forma simultánea a lo religioso y lo secular; en sostener, como Galileo, los resultados de nuestras observaciones, aunque vayan a contramano de la teoría. Y, en vez de aplicar modelos teóricos que las silencian, destacar y explicar la abundancia religiosa que vemos. Un punto de partida es explorar cuánto las personas consideran religioso y lo que hacen cuando hacen religión. Por eso, desde hace unos años, mi foco en la sociología ha sido en las prácticas de los sujetos, en explorar lo que la gente hace cuando practica religión.

En una investigación que hicimos en las ciudades de Lima (Perú), Córdoba (Argentina) y Montevideo (Uruguay) entre el 2015 y el 2018, rescatamos los aspectos que las personas participantes consideraron religiosos en sus vidas, dejando en sus manos la definición de lo que catalogan como espiritual o religioso. Ciertamente, intentamos hacer visibles los aspectos propios de la religiosidad latinoamericana que no siempre han quedado en evidencia cuando aplicamos las categorías científicas canónicas, o la asistencia al templo como el indicador privilegiado de práctica religiosa (Rabbia, Morello, Da Costa, y Romero, 2019).

Durante esa investigación, exploramos de manera cualitativa varias dinámicas similares a las que la encuesta aborda cuantitativamente: estudiamos a los sin religión (Da Costa, Morello, Rabbia, y Romero, 2021), a los pentecostales en América del Sur (Roldán y Pérez, 2020) y Europa (Basterretxea,

Rodríguez, y Uriarte, 2020), la imagen de Dios que las personas tienen en el continente (Lecaros V., 2020), y el uso de fotografías (Morello, 2023) y tatuajes (Morello, 2021a) para conectar con lo divino.

Una cuestión operativa que nos llamó la atención desde el comienzo fue la actitud de las personas en las entrevistas. Las personas contactadas se mostraron deseosas de hablar. Las entrevistas fueron un espacio de reflexión e introspección inusual en la vida cotidiana. Muchas de las personas entrevistadas mencionaron que no suelen hablar de sus inquietudes religiosas con sus familias o amigos. Ni siquiera con los ministros religiosos. Querían conversar sobre su religiosidad; la entrevista fue una forma de hacerlo y, tal vez, de legitimar sus heterodoxas prácticas y creencias frente a otra persona (Morello, 2020).

Interpretamos que este deseo de hablar se relaciona con la carencia, incluso dentro de las iglesias, de un espacio para conversar libremente sobre cómo viven lo religioso. Las personas hablaron con comodidad de sus dudas, un hecho que presenta problemas a las metodologías que enfatizan lo que ellas “creen” u otros aspectos intelectuales de la religiosidad (la conformidad o no con los dogmas). Las personas concretas están en camino, en una búsqueda religiosa, pero no necesariamente han alcanzado un “destino” de claridad dogmática.

Y aquí vuelvo a algo que entiendo también se ve en esta encuesta en Costa Rica: ser creyente implica un *“work in progress”*, la religión es una búsqueda, una pregunta más que respuestas. La encuesta sugiere que en Costa Rica hay un grupo en tránsito que no se conforma con lo que tiene. Buscan otras formas de practicar y de pertenecer. Este tercio de

la población costarricense que se encuentra en tránsito religioso me parece que se explica por esto. Porque la religión es dinámica, estudiar las prácticas religiosas puede ser una forma más adecuada de acercarnos al objeto de estudio.

La religión latinoamericana es más un proceso de construcción que una arquitectura terminada; un viaje más que un destino. Una trayectoria en la cual las personas guardan elementos de diferentes tradiciones; modificándolos y resignificándolos, y haciéndolos jugar con otras elecciones en el ámbito político y económico. Reflejan, en lo personal, la historia religiosa de América Latina (hecha de distintas creencias indígenas, tradiciones cristianas, judías y musulmanas, religiosidades africanas y orientales), una historia que está en construcción, que no ha sido ni es estática, y que interactúa con realidades políticas y sociales.

6. RELIGIÓN VIVIDA

La religiosidad vivida brinda una aproximación alternativa a la de la teoría de la secularización, al partir de la base de que la religión practicada a diario por los sujetos es desprolija, multifacética, ecléctica y se expresa en prácticas diversas en donde las personas creyentes involucran cuerpos y emociones (Pereira Arenas y Morello, 2022).

En nuestro trabajo cualitativo, el rango de prácticas consideradas religiosas por las personas entrevistadas fue notable. Muchas se relacionan con prácticas religiosas tradicionales; como rezarle a la Virgen entre los católicos, o la lectura diaria del devocional entre los evangélicos. No obstante, incluso esas prácticas clásicas suceden en ámbitos no religiosos, como el baño, el dormitorio, la calle, el transporte público y la

oficina, desdibujando la clásica distinción entre público y privado, o entre secular y religioso (Rabbia, Morello, Da Costa, y Romero, 2019).

En la Encuesta realizada en el 2024, el 75 % de católicos y 95 % de protestantes hacen oración, el 48 % de católicos y el 87 % de protestantes asisten al culto con frecuencia (aunque menos que semanal), el 31 % de católicos y el 69 % de protestantes leen material espiritual. Hacen cadenas en redes sociales un 21 % de católicos y un 59 % de protestantes; visitan lugares especiales un 14 % de los católicos y un 50 % de los protestantes, y hacen ayunos un 11 % de los católicos y un 50 % de los protestantes (EECR-IDESPO, UNA, 2025).

Lo material, las cosas y los lugares son los vehículos por los que las personas tocan y habitan lo divino. En Costa Rica, casi el 50 % de la población menciona haber visitado un lugar sagrado o haber hecho alguna vez una peregrinación o romería. Aquí otra línea para investigar, ¿adónde van?, ¿qué espacios visitan?, ¿dónde habita lo sagrado en Costa Rica?, ¿en qué épocas del año van?, ¿en qué circunstancias vitales?, ¿con quiénes visitan?

En el sur, varias personas mencionaron la asistencia a las celebraciones comunitarias (con una frecuencia mensual, no tanto semanal) o el voluntariado como una práctica religiosa. Mientras algunas personas entrevistadas incluyen como prácticas religiosas las “terapias alternativas” (constelaciones familiares, *reiki*, etc.), otros mencionaron la terapia psicológica o el ejercicio físico como parte de sus rutinas espirituales. El contacto con la naturaleza es mencionado en varias entrevistas y, por esto, se entiende tanto desde una caminata por las montañas o por la orilla del mar, como desde regar las plantas

o mirar el cielo con un telescopio desde el balcón de un departamento en el centro de la ciudad. Las personas participantes involucraron en sus prácticas cuerpos y emociones, que describieron sus experiencias espirituales sensorialmente (escuchar, tocar, oler) y que mencionaron sus sentimientos (felicidad, tristeza, ansiedad, seguridad, miedo, bronca) cuando narraron su práctica religiosa.

Estudiar la práctica religiosa latinoamericana es indagar en el uso que las personas hacen de objetos y espacios a los cuales les confieren un significado religioso. Tal vez, explorar sobre esos destinos de peregrinación y romería, de los desplazamientos que implican, de los usos de esos espacios, nos muestre que la frontera entre realidades “sagradas” y “profanas” no es tan precisa en la vida cotidiana.

7. LO SOCIAL EN LA RELIGIÓN

Las actividades religiosas son una realidad cultural que van más allá de cualquier individuo. La práctica religiosa, incluso si es personal, es una construcción social y sucede en un entorno cultural. Las personas expresan sus creencias a través de prácticas inspiradas por diversas fuentes (no solo religiosas). Incorporan símbolos que están condicionados por el nivel socioeconómico y que los individuos adaptan y mezclan creativamente. Nadie reza solo. Incluso en la privacidad de la conciencia, al repetir en la mente palabras aprehendidas y enseñadas, transmitidas desde hace siglos, el sujeto es tributario de una comunidad (Morello, 2021b).

La encuesta nos muestra que, en Costa Rica, un 40% de los evangélicos y un 30 % de los católicos hacen prácticas “comunitarias”. La población costarricense no solo va a las iglesias

a rezar. Tal vez estemos frente a una nueva forma de practicar, sin identificación institucional, aunque vinculada a tradiciones y comunidades (EECR-IDESPO, UNA, 2025).

El hogar sigue siendo la primera comunidad de transmisión, tanto para continuar como para romper con la tradición religiosa. Aunque uno de cada tres cambió de orientación religiosa, nueve de cada diez costarricenses recibió su religión en casa, a manos de padres, madres, abuelas y abuelos (EECR-IDESPO, UNA 2025).

En nuestro estudio en el sur, vimos que la comunidad religiosa sigue teniendo un rol en la transmisión de la creencia. Suele ser el primer lugar donde las personas *eligen* practicar la religión. Un lugar de interacción con pares que en muchos casos marca la vida. Algunos de los objetos traídos para las entrevistas se relacionan con fotos de los grupos u otro tipo de recuerdos de estos momentos de una positiva experiencia de la comunidad religiosa.

No obstante, también es cierto que la mala experiencia en grupos religiosos ha sido causa de ruptura. Si bien se menciona en algunos casos el “silencio de Dios”, en otras historias, las razones del distanciamiento tienen que ver con una mala experiencia con alguien en concreto. Vimos esta situación en católicos, pentecostales y ateos, en donde la afiliación a la agrupación política o social hace las veces de “comunidad de pertenencia”. La religión, para bien y para mal, es una experiencia comunitaria (Morello, 2020). Un desafío para las teologías, tal como lo ha sugerido el título de este seminario en ediciones anteriores, es indagar en las razones de ese cambio, por qué la gente deja una tradición religiosa, cómo se explica esa mudanza en Costa Rica.

Que la práctica religiosa sea social implica que hay disputa por el poder. Que los actores están en un campo ocupando posiciones en pugna. Hoy, en Costa Rica, un 40 % de las personas católicas y un 66% de las protestantes dicen que el poder en su iglesia está a manos de hombres y mujeres por igual. Sin embargo, las mujeres mencionan tener más dificultades para transmitir la fe a sus hijos e hijas y, las más jóvenes, están menos involucradas que las mayores. Me pregunto si estas son dificultades operativas o si son problemas de conciencia; si las mujeres jóvenes no se sienten tan incluidas en las tradiciones. En todo caso, la práctica religiosa es una negociación en curso que no está concluida (EECR-IDESPO, UNA, 2025).

Finalmente, un tercer medio para transmitir la tradición es el mundo digital. Los sujetos recurren a la web y las redes sociales en busca de información, insumos para su crecimiento personal, aplicaciones para rezar o leer la Biblia, videollamadas para recibir asesoramiento espiritual (Pérez-Vela, 2023). En Costa Rica, casi 1 de cada 2 personas comparte mensajes religiosos en las redes con cierta frecuencia (muy + algo + poco), y las personas jóvenes confían en dicho medio más que las adultas (EECR-IDESPO, UNA, 2025).

8. BUENOS CREYENTES Y MALOS ESPÍRITUS

En nuestra investigación en tres ciudades sudamericanas, las personas entrevistadas de diferentes confesiones religiosas tienden a considerar como creyente modelo a quien hace el bien a los demás en la vida cotidiana. Algo similar se percibe en Costa Rica, donde la gran mayoría de la población (90 %) no votaría por un político corrupto de su misma religión (EECR-IDESPO, UNA 2025). La identificación no es valorada si

no hay o, al menos, si no se percibe una coherencia de vida entre los valores morales y religiosos y la conducta pública. Creemos en la práctica que vemos (o nos parece ver) y no tanto en la devoción declarada. Ni lo intelectual (en qué se cree) ni la asistencia al templo (la membresía) parecen ser características importantes del “buen creyente” latinoamericano; dos de las principales métricas usadas para aprehender lo religioso en Europa y Estados Unidos. El principal barómetro de “autenticidad” o “compromiso” de una persona son sus acciones en casa y el trabajo (Morello, 2020).

Si las secularizadas sociedades europeas funcionan dentro de un “marco inmanente”, como si Dios no existiera; este no es el caso de América Latina. Lo que vemos es un “marco trascendente”. No existe un mundo empírico y otro supra empírico. Hay un solo mundo, una sola historia. Todo puede ser divino, y la conexión con esa realidad puede ocurrir en cualquier espacio y tiempo. Y no siempre para bien. La creencia en espíritus malos, que interfieren en la vida cotidiana, también está presente. Esta experiencia del más allá atraviesa clases sociales, ciudades, confesiones, sexos y edades (Morello, 2020). En Costa Rica, la idea de “guerra espiritual” podría estar hablando de esta creencia en buenos y malos espíritus, más que de “guerra cultural” (EECR-IDESPO, UNA 2025).

9. MODERNIDAD ENCANTADA

¿Qué nos dice la práctica religiosa latinoamericana de la sociedad en la que vivimos? Que en la modernidad concreta de Latinoamérica hay espacios para una relación con lo divino en la vida cotidiana. Para nombrar esta particular articulación entre lo religioso en este sentido amplio, y la modernidad

concreta de Latinoamérica, propongo la categoría de “modernidad encantada” (Morello, 2020).

Si bien puede ser un oxímoron para otras sociedades occidentales, la idea de “modernidad encantada” podría ayudarnos a descubrir características de la religiosidad latinoamericana que no vamos a ver si seguimos usando herramientas que no son idóneas. Y teniendo en cuenta la diversidad histórico-social de América Latina, tal vez sería más exacto hablar en plural, de modernidades encantadas.

“Encantamiento” devela algo ocultado por la teoría de la secularización: la religiosidad fuera de las religiones. La religión, como se practica en la cotidianeidad latinoamericana, se refiere a una conexión con la divinidad presente en la vida diaria que no está limitada por las instituciones religiosas.

Con el concepto de “encantamiento” quiero hacer referencia tanto a religiones institucionalizadas como a otras religiosidades y prácticas que a veces se etiquetan como “espiritualidad”. Enfatizo, además, el hecho de que para muchas personas esas fuerzas más allá del ámbito humano, buenas y malas, se experimentan en la vida cotidiana. En todo caso, no estoy haciendo un juicio sobre la naturaleza del “encanto”, sino buscando una categoría que permita comprender desde un punto de vista sociológico la experiencia religiosa, ya que “religión”, “supra empírico” o “trascendencia” no lo hacen propiamente.

“Religión” no termina de incorporar lo que pasa fuera de las instituciones. La relación no es supraempírica porque para muchas personas que practican, la religión es empírica; perciben la presencia de ese poder suprahumano a través de sus sentidos: lo ven, lo escuchan, lo tocan, lo huelen. No es una realidad trascendental yuxtapuesta a un mundo immanente. La

idea de que existen límites infranqueables entre inmanencia y trascendencia no describe con precisión la experiencia de relación con los difuntos, por ejemplo. El mundo cotidiano es una red de relaciones humanas que se extiende al “otro mundo”.

Las relaciones humanas también están “encantadas”: si los poderes supra humanos están presentes en el mundo, cualquier persona en cualquier circunstancia puede ser un signo, una oportunidad para experimentar lo otro. Ese poder supra humano está presente en las interacciones con los demás, por lo que la vida social está habitada por poderes supra humanos buenos y malos. El latinoamericano es un encantamiento que no se repliega a lo privado, sino que se encuentra presente en la esfera pública.

Sin embargo, es un encanto moderno. “Modernidad” significa que el “encanto” no implica la supresión de la agencia humana. Las intervenciones de lo supra humano en el mundo están vinculadas a la subjetividad humana. Las personas piden a Dios por “oportunidades” más que por “soluciones”.

Que los poderes suprahumanos estén presentes y activos en esta vida humana no implica que las autoridades religiosas tengan carta blanca para intervenir como quieran en cualquier esfera social. El encantamiento no significa el colapso de la diferenciación de las funciones sociales o la identificación de costumbres religiosas con las leyes civiles del país. En Costa Rica, las personas distinguen espacios donde la voz de la autoridad religiosa es escuchada (aborto) y otros donde es ignorada (lo vemos con las valoraciones positivas respecto del divorcio, del suicidio y de la homosexualidad) (EECR-IDESPO, UNA 2025).

10. CONCLUSIÓN

Las cifras indican que tanto en Costa Rica como en América Latina, la cantidad de nacimientos ha disminuido y actualmente la migración juega un papel más relevante en el reemplazo poblacional que hace medio siglo. Esto va a influir en lo religioso. ¿Tal vez la similitud religiosa entre Costa Rica y Chile se relacione con las explicaciones detrás de esta baja tasa de natalidad? (PUCCh-Adimark, 2020).

Cada vez más, los resultados tanto de encuestas como de estudios cualitativos muestran una combinación de prácticas y creencias que dan sentido y estructura. Sería oportuno considerar el uso del término “orientación” en lugar de identidad o identificación, o, en todo caso, pensar en una identidad abierta que incorpora, experimenta un “*work in progress*”.

La religión aparece, en este momento costarricense y latinoamericano, más como una búsqueda existencial que como un destino dogmático. Dios es una pregunta, no una respuesta. Y esto es un desafío para las organizaciones religiosas que están más acostumbradas a responder que a dudar.

Es una constante histórica que haya formas religiosas y religiones que desaparecen y otras que surgen. No obstante, todas van a cambiar: porque es una relación humana, lo religioso es parte de la trama social. Si lo social cambia, lo religioso también. Ciertamente, en el periodo 2014-2024, la “no afiliación” no significa falta de creencia. Pero no sabemos dónde puede terminar, porque puede ser un recorrido hacia allí.

Y termino con una pregunta relacionada con los “retos a las teologías” mencionados en el título de los seminarios precedentes a este, un reto relacionado con estos cambios

sociales y más desde mi lugar de persona religiosa. Los ciclos vitales han cambiado; se han complejizado. Siguen los hitos fundamentales (nacimiento, adolescencia, adultez y muerte), pero han aparecido otros: cambios de domicilio, de colegio o de círculos de amigos; el irse a vivir solo, la primera convivencia en pareja, el primer trabajo; la partida de los hijos del hogar, la muerte de mascotas, la separación de la pareja; los ensambles familiares y las amistades transnacionales. Estos cambios sociales suelen ser momentos iniciáticos, de duelos, o de replanteos vitales; sin embargo, no están acompañados de rituales religiosos formales. En algunos casos, sé que los tatuajes son una práctica religiosa que acompaña estas transiciones. ¿No es el momento para que las religiones propongan nuevos rituales, nuevas formas de acompañar esos procesos?

REFERENCIAS

- Ameigeiras, A.R. (2025). *La religiosidad popular latinoamericana: debates epistemológicos y planteos interculturales*. Los Polvorines, Buenos Aires: Ediciones UNGS.
- Basterretxea, M. I., Rodríguez, L. y Uriarte, L. (2020). Evangélicos en Bilbao: ser creyente en minoría. *Sociologías*, 22(53), 112-135.
- Bruce, S. (2011). *Secularization. En Defence of an Unfashionable Theory* (1st Edition ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Da Costa, N., Morello, G., Rabbia, H., y Romero, C. (2021). Exploring the Nonaffiliated in South America. *Journal of the American Academy of Religion*, 89(2), 562-587.
- EECR-IDESPO, UNA. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Instituto de Estudios Sociales en Población, Universidad Nacional. (2025). *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas, 2024*. Heredia, Costa Rica: UNA.

- Hernández Hernández, A., Gutiérrez Zúñiga, C. y de la Torre, R. (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México ENCREER/RIFREM*. <http://www.rifrem.mx/wp-content/uploads/2017/10/INFORME-DE-RESULTADOS-EncuestaNacionalMexicoCreenciasyPracticasReligiosas-2017-05.pdf>
- INEC. Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2024). *Costa Rica en cifras 2024*. San José, Costa Rica: INEC.
- Lecaros, V. (2017). Estudios de recorrios religiosos: los desafiliados en contexto. *Estudos de Religião*, 31(3), 1-20.
- Lecaros, V. (2020). L'existence de Dieu, une évicende en Amérique Latine? *Theologica Xavierana*, 70. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx70.ldeal>
- Mallimaci, F., Giménez Beliveau, V., Esquivel, J. C. e Irrazábal, G. (2019) *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina*. Informe de Investigación 25. Buenos Aires: CEIL-CONICET. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/2019/11/segunda-encuesta-nacional-sobre-creencias-y-actitudes-religiosas-en-la-argentina/>
- Morello, G. (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en América Latina*. Córdoba: Educc.
- Morello, G. (2021a). I've got you under my skin: Tattoos and religion in three Latin American cities. *Social Compass*, 68(1), 61-80.
- Morello, G. (2021b). Nobody Prays Alone: the practice of Prayer Among Catholics in Three Latin American Cities. *International Journal of Latin American Religios*, 5, 265-286.
- Morello, G. (2023). The construction of the sacred through photographs displayed in Latin American homes. *Social Compass*, 70(1), 127-148.

- Morello, G. (2025). Esto no es religión. La religión vivida como perspectiva. *Revista Mexicana de Sociología*, 88(1), 75-104. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2026.1.62997>
- Pereira Arenas, V. y Morello, G. (2022). Entre el opio del pueblo y la búsqueda de la salvación. Aproximaciones a la 'religiosidad vivida' desde América Latina. *Revista de Estudios Sociales*, 82, 3-21.
- Pérez-Vela, R. (2023). The Mediatization of Religious Practices in Urban Daily Life: The Peruvian Case. *Religions*, 14(5), 649-670.
- Pew Research Center. (2014). *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington: Pew Center.
- Pickering, W. (1967). The 1851 Religious Census - A Useless Experiment? *The British Journal of Sociology*, 18, 382-407.
- PUCCh-Adimark (2020). *Encuesta del Bicentenario. Metodología*. (online). <https://encuestabicentenario.uc.cl/>
- Rabbia, H., Morello, G., Da Costa, N. y Romero, C. (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Córdoba, Córdoba, Argentina: Educc.
- Roldán, V. y Pérez, R. (2020). El protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa. *Sociologías*, 22(53), 20-35.
- Salas Gómez, N. (2024). *Tendencias y desafíos de las familias en Costa Rica*. <https://www.unacomunica.una.ac.cr/index.php/breves/5257-tendencias-y-desafios-de-las-familias-en-costa-rica>
- Suárez, A. L. (2015). *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.

Thompson, D. (1967). The 1851 Religious Census: Problems and Possibilities. *Victorian Studies*, 11(1), 87-97.

BIOGRAFÍA DE LA PERSONA AUTORA

Gustavo Morello es jesuita, profesor de sociología en Boston College. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Buenos Aires (2011). Morello investiga las transformaciones de la religiosidad latinoamericana y sus interacciones con la modernidad. Su último libro se titula *Una Modernidad Encantada. Religión vivida en América Latina* (EDUCC, 2020).