

(Re)pensando lo religioso en América Latina

#9
Octubre 2025

**Religión y esfera
pública: Nuevas
dinámicas, actores
y tensiones en
América Latina**

**COORDINADORES
DEL GRUPO DE TRABAJO**

- **Mónica Ulloa Gómez**
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Nacional Costa Rica
monicaulloag@gmail.com

- **Erick Adrián Paz González**
Coordinación Académica
Universidad Autónoma de la Ciudad

Coordinadores del boletín

David Eduardo Vilchis-Carrillo
Mariana Molina Fuentes

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Religiones
y sociedad.
Tensiones,
diversidades
y movilizaciones
en debate**



CLACSO



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

Repensando lo religioso en América Latina no. 10 : xxxxxx
[et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2025.
Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN xxxxxx
xxxxxx

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo
Gloria Amézquita - Directora Académica
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory - Producción Editorial
Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual

Equipo

Magdalena Rauch - Coordinadora
Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Luna González y Teresa Arteaga

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho
el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina. Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875
<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadores del Grupo de Trabajo

Mónica Ulloa Gómez
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Nacional
Costa Rica
monicaulloag@gmail.com

Erick Adrián Paz González
Coordinación Académica
Universidad Autónoma de la Ciudad de
México
México
eadrianpaz000@gmail.com

Participan en este número

David Eduardo Vilchis-Carrillo
Fabián Bravo-Vega
Victoria Sotelo
Gerardo Hernández-Gómez
Erick Adrian Paz-González
Jennifer Meza-Li
Efrén González-Pérez

Índice:

- i. Presentación.
David Eduardo Vilchis-Carrillos
- ii. Desinstitucionalización, desafección y desafiliación religiosa: el fenómeno de las personas 'no-afiliadas' en Chile
Fabián Bravo-Vega
- iii. Religiones afroumbandistas en Uruguay: tambores que rompen el silencio "laico"
Victoria Sotelo
- iv. Teología de la prosperidad: Notas críticas en torno a su abordaje académico y pertinencia actual para los debates sobre pluralismo
Gerardo Hernández-Gómez
- v. Los protestantismos en Costa Rica y los factores que han influido en su crecimiento a partir de 1965
Jennifer Meza-Li
- vi. Opiniones y experiencias que tensionan la laicidad mexicana: Juventudes católicas, derechos sexuales y reproductivos e intolerancia por condición de género y creencia
Efrén González-Pérez
- vii. La inteligencia artificial en los influencers conservadores cristianos: la construcción del enemigo y la reafirmación de la identidad
Erick Adrian Paz-González

Presentación

David Eduardo Vilchis-Carrillo¹

La relación entre religión y esfera pública ha sido uno de los temas más intensamente debatidos en América Latina. A lo largo de la historia, las creencias religiosas no solo han configurado valores, imaginarios y prácticas culturales, sino que también han ejercido una influencia decisiva en la política, la educación, la legislación y la vida social de la región. Sin embargo, el actual escenario de transformación religiosa —marcado por el declive del monopolio católico, la expansión de iglesias evangélicas y pentecostales, y la emergencia de nuevas formas de espiritualidad— está reconfigurando de manera profunda esas dinámicas históricas. En este nuevo contexto, las formas en que la religión interviene, disputa espacios y se articula con lo público están cambiando, planteando desafíos inéditos tanto para las instituciones religiosas como para los Estados y las sociedades latinoamericanas.

En este contexto, fenómenos aparentemente dispares, como el crecimiento de los sectores sin afiliación religiosa, la vitalidad de las espiritualidades afrodescendientes, la presencia de la teología de la prosperidad, el uso religioso de la inteligencia artificial, la expansión evangélica o las percepciones juveniles en torno a temas sobre laicidad, configuran un campo complejo de prácticas, creencias y disputas simbólicas. Lejos de señalar un declive de lo religioso, estos procesos muestran cómo la fe, las formas de lo sagrado y los modos de organización colectiva se reconfiguran frente a la globalización, el pluralismo cultural, las desigualdades sociales y las transformaciones políticas.

En este contexto, el distanciamiento institucional de los “nones” no implica necesariamente el abandono de lo trascendente, las religiones afrodescendientes persisten y resisten como actores centrales en la producción de identidades y resistencias, la teología de la prosperidad redefine el vínculo entre religión, economía y ciudadanía, la inteligencia artificial provee herramientas y espacios nuevos para el desarrollo de identidades politizadas y polarizadas, el protestantismo continúa expandiéndose y las juventudes reproducen discursos religiosos. Lo cual evidencia que el espacio público sigue siendo un terreno de negociación constante, en el que se disputan significados, derechos y formas legítimas de presencia religiosa en la vida social contemporánea.

A nivel global, las personas sin afiliación religiosa —los *nones*— constituyen un sector significativo en aumento. Este proceso no implica necesariamente una pérdida de creencias, sino un distanciamiento de las instituciones religiosas debido a factores como la individualización, el empoderamiento personal, el cuestionamiento de las autoridades tradicionales y el aumento de la conciencia frente a abusos. En este sentido, Fabián Bravo analiza el fenómeno creciente de la desidentificación religiosa en Chile.

Su estudio destaca la persistencia de la creencia en fuerzas trascendentales, a menudo expresada como “energías”, y una actitud postsecular donde creer o no creer tiene valor en sí mismo. También subraya el papel central de la autonomía en la producción de sentido,

¹ Estudiante del International Joint PhD Religion, Culture and Public Life de la Universidad de Padova, en conjunto con la Universidad de Torino, la Universidad Católica del Uruguay y la Universidad de Nicosia. Es co-coordinador del Eje “Religión y esfera pública” del Grupo de Trabajo CLACSO “Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate”. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4248-5937>. Contacto: vilca_eduardo@hotmail.com

aunque esta autonomía suele estar sustentada en redes afectivas. Asimismo, apunta como ser “espiritual pero no religioso” se convierte en una frontera simbólica frente a las autoridades religiosas tradicionales y sus escándalos.

Las espiritualidades de matriz afrodescendiente constituyen un componente esencial de la historia cultural, religiosa y política de América Latina. Forjadas en el cruce entre resistencia, memoria y creatividad, estas tradiciones no solo acompañaron los procesos de lucha y supervivencia de las poblaciones africanas y afrodescendientes, sino que también moldearon imaginarios, prácticas comunitarias y formas de relacionarse con lo sagrado en la región. A pesar de su profundo arraigo histórico y su vitalidad contemporánea, estas espiritualidades han sido sistemáticamente invisibilizadas en los ámbitos político, social y académico, relegadas con frecuencia a los márgenes del discurso público o estigmatizadas por prejuicios coloniales y raciales que aún persisten. Visibilizarlas y estudiarlas, por tanto, no solo implica un acto de justicia histórica, sino también una oportunidad para ampliar la comprensión del pluralismo religioso latinoamericano.

En este sentido, Victoria Sotelo analiza el surgimiento, desarrollo y significado social de la Umbanda y otras religiones afrobrasileras en Uruguay, cuestionando el relato de un Uruguay blanco, secular y homogéneo. Su estudio da cuenta de cómo se articula con redes transnacionales, adaptando sus prácticas a contextos locales y resignificándose culturalmente. Gracias a esta flexibilidad ritual y su función como espacio inclusivo, se ha convertido en una alternativa espiritual frente al desencanto con las instituciones tradicionales. Sin embargo, sus practicantes aún enfrentan racismo, discriminación y estigmatización, por lo que falta ver si la sociedad uruguaya reconocerá plenamente su papel como parte constitutiva del patrimonio nacional.

El fenómeno de la “teología de la prosperidad”, surgido en el marco del pentecostalismo contemporáneo, propone una lógica de intercambio entre fe, bienes materiales y milagros, legitimada mediante pasajes bíblicos y discursos aspiracionales. Sus iglesias, especialmente las mega-iglesias, se caracterizan por estructuras empresariales, estrategias mediáticas y una ética del éxito y el bienestar en esta vida. No obstante, las interpretaciones académicas han sido predominantemente negativas, al asociar la teología de la prosperidad con el neoliberalismo, el consumismo, la manipulación religiosa, la mercantilización de la fe o la antítesis de la teología de la liberación.

En este sentido, Gerardo Hernández identifica dos problemas en su abordaje: el fuerte sesgo normativo y su reducción a una dimensión economicista, prejuicios que tienen raíces en un secularismo moderno que privilegia ciertos valores universales y modos de relación con lo sagrado. Esto ha dificultado entender su complejidad social, cultural y religiosa. A través del caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) en México, explora cómo el discurso de la prosperidad enfrenta discriminación institucional, mediática y legal, evidenciando tensiones en el marco de la laicidad mexicana. Pues la práctica estatal suele favorecer expresiones católicas “culturalizadas” y restringir manifestaciones religiosas no tradicionales.

La inteligencia artificial (IA) ha irrumpido en nuestras vidas con una fuerza que provoca, a la vez, entusiasmo, escepticismo y rechazo. Pese a la controversia que la rodea, su impacto se extiende a múltiples ámbitos de la existencia humana, incluida la religión. En este contexto, la contribución de Erick Paz examina cómo los conservadurismos cristianos han incorporado la inteligencia artificial en la difusión de sus discursos y estrategias comunicativas. A través de este análisis, se muestra cómo la IA puede ser empleada para construir enemigos ideales o imaginarios —figuras creadas a partir de prejuicios, temores o

narrativas compartidas— que refuerzan la cohesión interna de los grupos, deshumanizan a quienes piensan distinto y facilitan la producción de mensajes hostiles mediante memes, consignas y representaciones digitales que circulan masivamente en redes sociales.

Los dos últimos capítulos de este boletín abordan temas clásicos en el estudio del fenómeno religioso en América Latina: el crecimiento del protestantismo y las tensiones entre laicidad e Iglesia católica. Por un lado, Jennifer Meza analiza con detalle los factores que explican el vertiginoso avance de los protestantismos en Costa Rica, un proceso que en las últimas décadas ha transformado profundamente el panorama religioso del país, reduciendo a la población católica a cerca del 50%. Por otro lado, Efrén González, en sintonía con la tendencia cada vez más relevante en la sociología y la antropología de la religión mexicanas de problematizar la narrativa oficial de la laicidad desde contextos locales, examina en el caso mexicano la diversidad de creencias religiosas, las posturas ante los derechos sexuales y reproductivos, y la percepción de discriminación entre juventudes católicas, ofreciendo así una mirada crítica sobre las múltiples formas en que religión, política y cultura se entrelazan en la experiencia contemporánea.

Así, entre viejas tensiones y nuevas expresiones de fe, las religiones, espiritualidades y creencias siguen modelando las formas de vivir, de organizarse y de comprender el mundo. Más que ofrecer respuestas cerradas, estas investigaciones invitan a seguir pensando cómo se entrelazan lo religioso y lo público en un continente que continúa reinventando su manera de creer.

Desinstitucionalización, desafección y desafiliación religiosa: el fenómeno de las personas 'no-afiliadas' en Chile¹

Fabián Bravo-Vega²

Introducción

El fenómeno de la desidentificación religiosa constituye una de las tendencias más fascinantes del cambio religioso actual, debido a su complejidad conceptual, articulando procesos estructurales de desinstitucionalización con experiencias individuales de desafección, lo que impide cualquier comprensión apresurada o superficial.

A nivel mundial, las personas sin afiliación religiosa —conocidos por la academia como *religiously unaffiliated, non-religious* o simplemente *nones*— representaban en 2010 el 16% de la población, con una edad media de poco más de treinta años y concentrados principalmente en la zona de Asia-Pacífico. En Estados Unidos, este grupo ya bordea el 30% y, según proyecciones, podría alcanzar entre un 34% y un 52% en las próximas décadas (*Pew Research Center*, 2012; 2022).

Por su parte, a nivel regional, este grupo constituye el 8% del total de la población (Morello, 2020). Dentro de esta región, Argentina, Chile y Uruguay se posicionan como los países con mayores porcentajes. En concreto, la población uruguaya sin afiliación religiosa alcanza un 37% y se compone de un 24% de “creyentes, pero no afiliados”, un 10% corresponde a ateos (no creyentes en la existencia de Dios) y un 3% de agnósticos (*Pew Research Center* citado en Da Costa, Pereira y Brusoni, 2019). Por su parte, la composición argentina de personas sin afiliación religiosa consta de 3,2% de agnósticos, 6% de ateos y 9,7% de “ninguna religión”, dando un total de 18,9% (Mallimaci, Cruz y Giménez, 2020). En este contexto, Uruguay y Chile tienen los mayores niveles de desconfianza hacia la Iglesia Católica. Sin embargo, hay diferencias significativas: Uruguay históricamente ha tenido bajos niveles de confianza debido a su fuerte tradición laicista y secular (Romero, 2017). En contraste, en Chile la confianza ha disminuido abruptamente desde principios del siglo XXI (Brahm, 2015), haciendo que el caso chileno sea especialmente relevante para el estudio del cambio religioso en la región.

¹ Este texto es una versión adaptada de la tesis de doctorado titulada “Exploraciones en torno al proceso de desafección religiosa en Chile desde una perspectiva americana: el caso de los/as sin afiliación religiosa en tres áreas metropolitanas” (Doctorado en Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile) y del artículo *Religious Disaffection and ‘Unaffiliated’ Individuals: Qualitative Approaches to the Chilean Case* (<https://doi.org/10.1007/s41603-024-00255-8>).

² Doctor en Estudios Americanos. Académico del Departamento de Educación de la Universidad de La Serena. Autor del libro "Fe en tránsito: evangélicos en los tiempos de la desinstitucionalización" (2020). Finalizó sus estudios de doctorado con una investigación que explora el creciente aumento de personas sin afiliación religiosa en Chile. Además, ha publicado artículos sobre teoría sociológica de la religión, cambio religioso y mundo evangélico chileno; el diálogo entre Educación Religiosa y Educación Ciudadana; las transformaciones religiosas en jóvenes universitarios del Norte de Chile. Sus líneas de investigación son la teoría social, la secularización en América Latina, la sociología del individuo, las nuevas espiritualidades y los estudios de la ‘no-religión’. Contacto: fabian.bravo@userena.cl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8720-2806>.

En efecto, según cifras del último Censo de población en Chile, las personas sin afiliación religiosa aumentaron drásticamente en 22 años: de 8,3% en 2002 a 25,8% en 2024 (Instituto Nacional de Estadísticas, 2025). Desde la década de 1990 Chile ha experimentado profundas transformaciones impulsadas por el impacto del modelo de desarrollo económico, que ha promovido una sociedad flexible y competitiva, donde los individuos son responsables de su propio destino, lo que se traduce en el predominio de una actitud de empoderamiento personal. De forma paralela, se observa un aumento de demandas colectivas hacia un mayor trato de igualitarismo en las interacciones sociales que ocurren en el Espacio Público. En consecuencia, los modelos tradicionales de autoridad, como los religiosos, son objeto de cuestionamiento. En este contexto, los individuos muestran una mayor conciencia sobre los abusos, tanto a nivel interpersonal como institucional (Araujo, 2020).

En estas nuevas condiciones societales, los individuos tienden a distanciarse gradualmente de las instituciones en general. Esto se refleja en el aumento de la desconfianza y la desidentificación con instituciones como la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas en las últimas décadas (Centro de Estudios Públicos, 2019). Sin embargo, esta desafección religiosa no necesariamente se traduce en un aumento de la increencia o el ateísmo, ya que a nivel individual se mantienen altos niveles de creencias religiosas y espirituales (Le Foulon *et al.*, 2021).

Ante este creciente fenómeno colectivo nos preguntamos ¿Cómo comprender esta forma creciente de desidentificación en Chile desde una perspectiva no-residual? Para responder a esta interrogante en este trabajo proponemos la categorización de persona ‘no-afiliada’. Esto significa que, al igual que han constatado otras investigaciones en los últimos años (Uriarte, 2017; Rabbia, 2017), partimos de la premisa de que esta categoría representa un campo diverso y heterogéneo de posicionamientos que no pueden ser reducidos a una mera categoría residual.

¿Qué conceptos y enfoques nos ayudan a entender este panorama complejo?

En primer lugar, sostenemos que la visión residual y negativa que ha caracterizado a la población sin afiliación religiosa, especialmente desde los estudios cuantitativos, refleja un problema epistemológico en la sociología de la religión occidental, el cual se origina en una tradición científica influenciada por el iluminismo y el positivismo, que considera el ateísmo y la increencia como estados naturales en las sociedades modernas y que, en consecuencia, no requieren explicación (Bullivant, 2020).

Por ello, nuestra propuesta consistirá en aproximarnos al campo empírico de la desidentificación religiosa a partir de la categoría ‘no-afiliación’. Este concepto es entendido como I) resultado de transformaciones estructurales objetivas de secularización y modernización (Mallimaci y Giménez, 2007); y II) una dimensión de la individualidad religiosa extra-institucional y ‘no-religiosa’ (Uriarte, 2017; Bullivant, 2020).

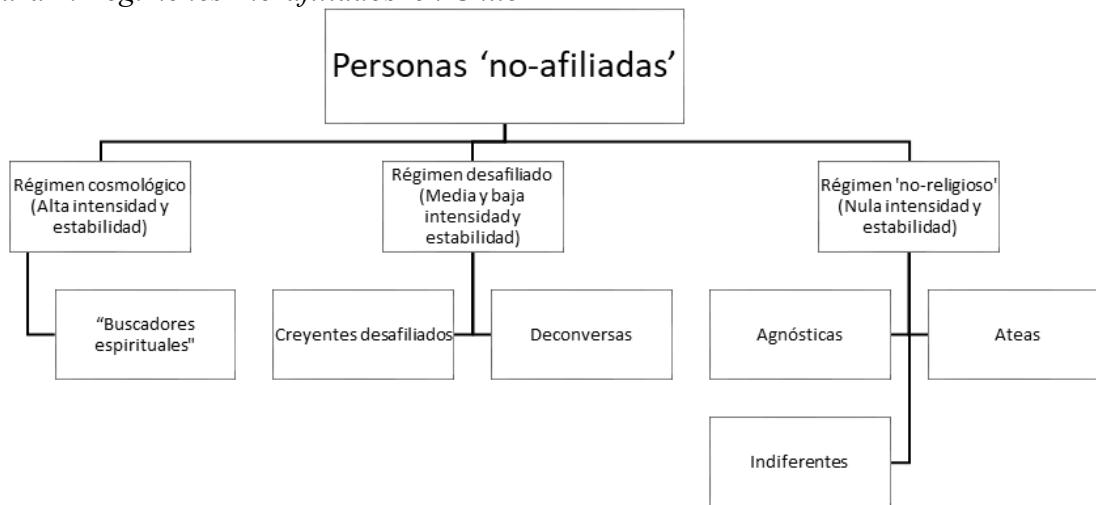
De la misma manera, por ‘no-religión’ entenderemos un concepto relacional que aglutina a diversas expresiones de ateísmo, agnosticismos y actitudes de indiferencia hacia lo religioso: “cualquier posición, perspectiva o práctica que se define principalmente por, o en relación con, la religión, pero que, sin embargo, se considera distinta a la religiosa” (Lee, 2012).

En resumen, la categoría de ‘persona no-afiliada’ engloba una variedad de posiciones y fenómenos relacionados tanto con afinidades religiosas como ‘no-religiosas’.

Entre las primeras, encontramos categorías como “buscador espiritual” (Roof, 2000), “creencia sin pertenencia” (Davie, 2005), “creyente desafiliado” (Da Costa *et al.*, 2019), “creyente por cuenta propia” (Mallimaci, 2013). Por otro lado, entre las afinidades ‘no-religiosas’ se incluyen el ateísmo, el agnosticismo y la actitud de indiferencia hacia la religión (Bullivant, 2020). A pesar de estas diferencias, tanto las afinidades religiosas como las ‘no-religiosas’ comparten una relación distante con las instituciones religiosas. En otras palabras, se trata de un fenómeno posicional que ofrece nuevas maneras en que los individuos se entienden y representan a sí mismos fuera de los marcos religiosos (Mallimaci y Giménez, 2007; Rabbia, 2017).

Esta propuesta se considera un esfuerzo por construir categorías analíticas situadas y críticas, atendiendo a la modernidad latinoamericana. Razón por la cual, diseñamos una investigación cualitativa centrada en capturar las creencias, prácticas y actitudes de las personas ‘no-afiliadas’³.

Figura 1. Regímenes ‘no-afiliados’ en Chile



Fuente: Bravo, 2024, p. 512

¿Cómo explorar y organizar la heterogeneidad ‘no-afiliada’ en Chile?

En un esfuerzo por organizar la heterogeneidad del trabajo de campo realizado en esta investigación, reconocimos tres maneras de desidentificación religiosa, es decir, tres formas de ser ‘no-afiliado’ en Chile, las que organizamos bajo un esquema de regímenes basado en el nivel de intensidad de creencias y prácticas presentes en las personas. Concretamente, las denominamos:

Régimen cosmológico: este primer grupo encontramos personas con una fuerte disposición a creer en la existencia de fuerzas suprahumanas y en una realidad ‘encantada’, donde lo sagrado forma es una dimensión más de la vida cotidiana y donde la espiritualidad, constituye una forma de autocomprendión de los sujetos. En otras palabras, este régimen se define por la alta intensidad y estabilidad de creencias y prácticas, a pesar de su desidentificación religiosa, lo que en términos categoriales podríamos denominar “creyentes sin iglesia” (Da costa *et al.* 2019): “La espiritualidad yo la siento como una conexión con uno mismo y con el universo. Porque si no te conectas contigo mismo, es

³ En términos metodológicos, esta investigación se basó en un enfoque cualitativo que exploró creencias, prácticas y actitudes de personas sin afiliación religiosa de tres zonas metropolitanas de Chile (Bravo, 2024).

imposible que te conectes con el universo, porque estás creado a imagen y semejanza del universo. Eso es lo que yo siento”⁴.

Régimen desafiliado: en este régimen predominan individuos que desarrollaron un vínculo activo con organizaciones religiosas, pero luego vivieron una experiencia de desafiliación que pudo derivar en una renuncia de la fe (deconversión):

Mi forma de vivirlo [el ateísmo] es que yo no tengo ninguna certeza, pero yo vivo como si no existiera Dios, como si no existiera, digamos, un espacio trascendente al que yo pueda acceder, como en el que yo puedo empezar a formular respuestas. O sea, de alguna forma mi camino -resumidamente- es como, yo, cuando me di cuenta que no necesitaba responder las preguntas a lo que responden las religiones para ser feliz y así como obtener un sentido de mi propia vida, perdió propósito como el querer formular las respuestas, ¿cachai? [sic]? En vez de hacerme más preguntas, y al final sentí que tener una respuesta fabricada me daba menos flexibilidad para moverme en la vida y encontrar lo que a mí me hacía sentir bien, que como que esa fue mi forma de pensar⁵.

O bien, en el mantenimiento de una creencia resignificada que se vive en solitario, un “creyente desafiliado” (Da costa *et al.*, 2019). Desde nuestro modelo interpretativo, corresponde a un nivel medio-bajo en cuanto intensidad y estabilidad de creencias y prácticas:

[Mi relación con Dios] Es más como una especie de un momento de contemplación con respecto a algo, y una emoción, una emoción de calma o de paz, no sé cómo llamarlo, es más eso (...) Instancia de darse cuenta de algo y decir: “Oh, esto puede venir de parte de Dios, que puede ser Dios queriendo mostrarme algo, decirme algo”, como sabe mostrarme su presencia, su apoyo, que no estoy sólo, que Él todavía está ahí (...) No sé si lo llamaría oración, yo creo una conversación con Dios, así. A veces esa conversación es audible, o sea, uno la dice, uno habla con Él. Pero otras veces es como un pensamiento⁶.

Régimen ‘no-religioso’: esta categoría agrupa personas que asociamos a un conjunto variado de ateísmos, agnosticismos y actitudes de indiferencia hacia lo religioso y sus instituciones. Es decir, de nula intensidad y estabilidad de creencias y prácticas: “[La espiritualidad] Como que no me mueve, no me pasa nada con el concepto de espiritualidad (...) tampoco en mi cotidianidad lo utilizo”⁷.

El siguiente cuadro resume las principales características de cada régimen ‘no-afiliado’:

Cuadro. I síntesis de regímenes ‘no-afiliados’

Régimen	Creencias	Prácticas	Actitudes hacia la religión y lo espiritual
---------	-----------	-----------	---

⁴ Ro, comunicación personal, 26 de enero de 2023.

⁵ Elisa, comunicación personal, 07 de mayo de 2022.

⁶ Miguel, comunicación personal, 17 de julio de 2022.

⁷ Mario, comunicación personal, 03 de marzo de 2023.

Cosmológico	Post-metafísica; Imagen de Dios con carácter difuso; concepción monista y holista del mundo; Inmanencia divina; afinidad con religiosidad popular, religiosidad indígena y espiritualidad <i>New Age</i> .	Tarot, astrología, confección de altares, Registros Akáshicos, mediumnidad, prácticas chamánicas, percepción extrasensorial, oración, yoga, meditación, sahumerios, terapias alternativas, <i>Mindfulness</i> .	Misticidad, creatividad, flexibilidad y autenticidad; Rechazo y desconfianza hacia la autoridad eclesial; oposición religiosidad/espiritualidad; espiritualidad como cualidad intrínseca asociado a la autenticidad.
Desafiliado	Religioso institucional cristiano de intensidad media no dogmática; imagen de Dios personal flexible.	Oración y prácticas para-religiosas (psicoterapia, actividades artísticas y en solitario, afectividad con seres no-humanos); <i>Mindfulness</i> .	Rechazo y desconfianza hacia la autoridad eclesial; espiritualidad como autoconciencia y empatía, religiosidad confinada a lo privado.
'No-religioso'	Post-metafísica; ateísmo "poroso"; Imagen de Dios inexistente y simbólica.	'No-religiosas': activismo social y político, lecto-escritura, afectividad con seres no-humanos, etc.); <i>Mindfulness</i> .	Post-secular; agnosticismo; indiferencia hacia lo religioso; rechazo y desconfianza hacia la autoridad eclesial; espiritualidad como ancestralidad y autoconciencia y empatía.

Fuente: modificado de Bravo, 2024, p. 516

En términos generales, se confirma la persistencia en la creencia en Dios, no obstante, se representa bajo una imagen difusa e impersonal. Esta noción despersonalizada se resume en la expresión: “creo en la(s) energía(s)”, concepto que genera consenso tanto en un contexto secular-racional como en uno religioso-mágico. Asimismo, estas creencias están relacionadas a determinadas actitudes post-seculares donde el acto de creer -o no creer- en algo tiene valor en sí mismo.

Del ideal a la experiencia social ‘no-afiliada’ chilena

Más allá de estas categorizaciones podemos reconocer algunas regularidades que subyacen en todos los casos de individuos ‘no-afiliados’ analizados. En primer lugar, la centralidad concedida de estas personas a la autonomía como un valor que promueve la autoproducción de sentido y a su vez, provee de herramientas simbólicas para enfrentar los diversos desafíos de la vida social. Sin embargo, esta capacidad estaría sustentada sobre una imagen de sí mismo como sujeto autosuficiente que, conceptualmente ha sido denominado ‘híper-actor’ (Araujo, 2020).

En este sentido, consideramos necesario matizar la importancia de la valoración del ideal de autonomía, ya que si bien aparece de manera recurrente como el fundamento de la desidentificación religiosa, ésta se encuentra sostenida en una red de relaciones de carácter afectiva -que denominamos en nuestro estudio “autonomía en red” (Bravo, 2024, p. 519)- y

que ha sido identificada en otros estudios regionales como un componente característico del campo religioso en América Latina (Bastian, 2004). En efecto, las personas ‘no-afiliadas’ manifestaron la importancia de un soporte relacional en la producción de lo que denominan espiritualidad, ya sea bajo la forma de un mentor, una amistad cercana o un familiar que los introduce a este ámbito y los mantiene vinculados con dicho ámbito. Este verdadero soporte se basa en fuertes vínculos afectivos de confianza y lealtad.

Por otro lado, la espiritualidad no es solamente una práctica o actitud, consiste en una autodefinición compartida socialmente por este grupo de ‘no-afiliados’. Aunque extremadamente heterogénea y ambigua, puede interpretarse como una posición sociopolítica donde ser “espiritual pero no religioso” opera como “frontera simbólica” (Lamont, 1992) ética-moral frente a los modelos de autoridad de las religiones institucionales y sus escándalos mediáticos.

A modo de conclusión

El crecimiento acelerado de la desidentificación religiosa debe entenderse considerando tanto factores modernizadores como también cuestiones de orden subjetivo (nivel macro y micro social). Estas dimensiones no pueden ser comprendidas de manera separadas sino en una relación de interdependencia. A nivel estructural podemos señalar la influencia de procesos de modernización y democratización, en tanto que, a nivel individual, existen una serie de elementos a considerar como la imagen de sujetos autónomos, autosuficientes y autoproyectores de sentido, pero bajo una experiencia social construida en torno a relaciones orgánicas y afectivas. En consecuencia, las instituciones religiosas pierden adhesión no porque los ideales que encarnan sean rechazados (las creencias), sino porque los dispositivos institucionales que los gestionan se tornan disfuncionales o abusivos, carentes de resonancia en las personas.

Bibliografía

- Araujo, Kathya (Ed.) (2020). *Hilos Tensados. Para Leer el Octubre chileno*. Colección IDEA - Universidad de Santiago de Chile
- Bastian, Jean Pierre (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En J.P. Bastian (Coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 155-173). FCE.
- Brahm, Sofía (2015). Realidad religiosa de Latinoamérica. *Revista Humanitas*, 98, 562-589.
- Bravo, Fabián (2024). Religious Disaffection and ‘Unaffiliated’ Individuals: Qualitative Approaches to the Chilean Case. *International Journal of Latin American Religions*, 8(2), 502-526. <https://doi.org/10.1007/s41603-024-00255-8>
- Centro de Estudios Pùblicos. (2019). *Encuesta CEP: Diciembre 2019*. https://static.cepcile.cl/uploads/cepcile/2022/09/encuestacep_diciembre2019.pdf
- Bullivant, Stephen (2020). Explaining the rise of ‘nonreligion studies’: Subfield formation and institutionalization within the sociology of religion. *Social Compass*, 67(1), 86–102. <https://doi.org/10.1177/0037768619894815>
- Davie, Grace (2005). From Obligation to Consumption: A framework for reflection in Northern Europe. *Political Theology*, 6(3), 281-301.
- Da Costa, Nestor; Pereira, Valentina y Brusoni, Camila (2019). Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Sociedad y Religión*, 29(51) 61-92.

- Instituto Nacional de Estadísticas. (2025). *Censo 2024: Resultados características de la población*. INE. [https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/prensa-y-comunicacion/presentacion-nacional_resultados-4-final-v2-\(1\).pdf?sfvrsn=60351119_2#page=12.00](https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/prensa-y-comunicacion/presentacion-nacional_resultados-4-final-v2-(1).pdf?sfvrsn=60351119_2#page=12.00)
- Lamont, Michele (1992). *Money, Manners and Matters*. University of Chicago Press.
- Lee, Lois (2012). Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 129-139.
- Le Foulon, Carmen; Mascareño, Aldo y Salvatierra, Valentina (2021). ¿Chile postsecular? La necesidad de una exploración comparada. *Puntos de Referencia, Centro de Estudios Públicos*, (579), 1-36.
- Mallimaci, Fortunato (Dir.) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez, Verónica (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 9(5), 44-63.
- Mallimaci, Fortunato; Cruz, Juan y Gimenez, Verónica (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y actitudes religiosas en Argentina. *Revista Sociedad y Religión*, 30(55), 61-92.
- Morello, Gustavo (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- Pew Research Center (09 de oct. de 2012). “Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation. Recuperado de: <http://www.pewforum.org/Unaffiliated/nones-on-the-rise.aspx>
- Pew Research Center (13 de sept. de 2022). Modeling the Future of Religion in America. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/religion/2022/09/13/modeling-the-future-of-religion-in-america/>
- Rabbia, Hugo (2017). Explorando los “sin religión de pertenencia” en Córdoba, Argentina. *Estudos de Religião*, 31(3), 131-155.
- Romero, Javier (2017). *Transformaciones del campo religioso: Nuevas expresiones de lo religioso en el mundo juvenil en Argentina, Chile y Uruguay* [Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Chile]. Repositorio USACH. https://repositorio.usach.cl/discovery/delivery/56USACH_INST:REPOSITORIO/12265900_20006116
- Roof, Wade Clark (2000). Spiritual Seeking in the United States: Report on a Panel Study. *Archives de sciences sociales des religions*, 109, 49-66.
- Uriarte, Luzio (2017). La "no-religión" y su vivencia. *Estudos de Religião*, 31(3), 207-231. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p207-231>

Religiones afroumbandistas en Uruguay: Tambores que rompen el silencio “laico”

Victoria Sotelo¹

A modo de introducción

Uruguay suele imaginarse como un país laico y secularizado. La narrativa del “país sin religión” o del “Estado laico modelo” ha sido una marca identitaria durante décadas, en particular desde la separación entre la Iglesia católica y el Estado en 1917. Sin embargo, en las últimas décadas ese relato comenzó a resquebrajarse. Nuevas expresiones religiosas han ganado visibilidad y reconocimiento público, y con ellas, se amplió el pluralismo religioso. Entre esas expresiones, las religiones afro, en particular la Umbanda, han emergido con fuerza, tanto en el espacio público como en la vida cotidiana de amplios sectores de la población (Scuro, 2018; Da Costa et al, 2019; Caetano, 2006).

A las figuras tradicionales de la masonería y la Iglesia católica (Scuro, 2018) se suman liderazgos umbandistas y de pastores/as evangélicos/as involucrados en el espacio público en temáticas muy diversas y hasta opuestas. Estas nuevas figuras públicamente reconocidas como evangélicas (Arocena y Sotelo, 2021), así como la llegada de la mae Susana Andrade, primera diputada mujer afrodescendiente umbandista por el Frente Amplio (2015-2020), muestran el perfil de un Uruguay cuya matriz laica se está transformando.

Imagen 1. Estantua de Iemanjá, Montevideo



Fuente: Artigas Pessio, para Sotelo, V. (2023).

¹ Doctora en Sociología por la Universidad de la República, Uruguay. Investigadora del Área Sociología de la Cultura del Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República. Integrante del Grupo CLACSO “Religiones y sociedad: tensiones, diversidades y movilizaciones en debate”. Contacto: mavictoria.sotelo@cienciassociales.edu.uy ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9756-4862>.

Este artículo ofrece una síntesis de una investigación más amplia sobre la caracterización de las religiones afroumbandistas en Uruguay realizada en mi tesis de maestría (Sotelo, 2010), así como datos procesados en mi tesis doctoral (Sotelo, 2023). A partir de una combinación de datos estadísticos y entrevistas en profundidad², el objetivo de este artículo es ofrecer una caracterización sociodemográfica de las personas que practican o se identifican como fieles de las religiones afroumbandistas en Uruguay, intentando comprender qué sentidos atribuyen a la religión y cómo la Umbanda se configura como contranarrativa frente a la exclusión social, histórica y religiosa. En este recorrido arribaremos a la conclusión de que la Umbanda no es una práctica marginal, sino un fenómeno cultural y social que dialoga con procesos históricos, con memorias colectivas y con desigualdades estructurales.

Breve recorrido histórico y conceptual

La Umbanda nació en Brasil a inicios del siglo XX, como un sincretismo entre creencias africanas, indígenas, católicas y espiritistas. El mito fundante se sitúa en Niterói, en 1908, cuando Zelio Fernandino de Moraes incorpora un *caboclo* en una mesa kardecista (espiritista): “Si esta entidad es el arquetipo de una persona indígena o mestiza, se presumía que no se manifestaría en ese tipo de sesiones donde se invocababa a entidades ilustradas y letradas, entre otras” (Barrales, 2020, p. 16). Por ese motivo, Zelio es echado de la mesa kardecista, pero continúa predicando la religión y de allí se propaga hasta que la Umbanda comienza a tener presencia en el espacio público de Brasil a partir de 1930 (Sotelo, 2022).

En su fundación, se presentaba como una religión inclusiva, que daba lugar a la diversidad cultural y étnica del Brasil urbano. Desde Rio Grande do Sul se expandió hacia Uruguay en la década de 1940, consolidando dos vertientes: la “Umbanda blanca”, con fuerte impronta espiritista y con menor presencia de elementos africanos, y la “Umbanda cruzada”, vinculada a prácticas afro como los sacrificios rituales, el tambor y la incorporación de entidades. Esta última variante es la predominante en Uruguay.

En las décadas de 1950 y 1960, se sucedieron cambios en la estructura socioeconómica del país que acentuaron la pauperización de los sectores populares, con la consecuente aparición de sentimientos colectivos de frustración y desesperanza que, según Pi Hugarte: “propiciaba la conversión a religiones que basan sus creencias y prácticas a soluciones individuales de consuelo inmediatista; a ello hay que agregar el efecto catártico de ceremoniales en los cuales la posesión cumple un papel central” (1998, p. 20).

² Para esta investigación se utilizan los Métodos Mixtos de Investigación (MMI), articulando análisis de datos cuantitativos y entrevistas cualitativas. Se recurrió al Latinobarómetro (2020 y 2023), a la Encuesta Continua de Hogares (Instituto Nacional de Estadística, 2008) y a entrevistas realizadas en Montevideo con maes, pais de santo y fieles. Esta estrategia permitió construir un perfil sociodemográfico de los y las practicantes de las religiones afro y recuperar, además, las voces que explican el sentido de la experiencia religiosa. En términos cualitativos, se llevaron a cabo cinco entrevistas en profundidad, de carácter semiestructurado, que dieron lugar a relatos ricos en matices sobre la vida cotidiana de los templos, las trayectorias personales de los fieles y las motivaciones de quienes optan por esta religiosidad. Dichas entrevistas fueron realizadas en Montevideo en 2009, tres durante el culto de Iemanjá en Playa Verde (Montevideo) a dos fieles y una mae de santo, a una mae de santo del Templo Umbandista Atabaque y otra a un pai de santo del Templo Umbandista Ogum Das Matas, ambos en Montevideo (Sotelo, 2010). En términos cuantitativos, el análisis de encuestas nacionales y regionales permitió dimensionar la importancia demográfica de las religiones afroumbandistas y compararlas con otras expresiones religiosas en Uruguay y América Latina.

Durante la dictadura uruguaya (1973-1985), la religión sobrevivió con visibilidad reducida, pues los templos fueron objeto de persecución policial y de estigmatización social. Con la reapertura democrática, sin embargo, las celebraciones públicas - como el culto a Iemanjá en Montevideo, que convoca cada 2 de febrero a miles de personas en la playa Ramírez- y la aparición de referentes políticos umbandistas, como la mae Susana Andrade³, marcaron un punto de inflexión. La Umbanda dejó de ser un fenómeno estrictamente periférico y pasó a ocupar un lugar en la escena pública, desafiando la matriz laica tradicional y ampliando la diversidad religiosa visible en Uruguay.

La influencia de Porto Alegre y del sur de Brasil fue clave en la consolidación de los primeros templos en Uruguay (Serralta, 2015), pero el proceso no fue de mera importación: cada país y cada ciudad imprimieron particularidades, generando variantes locales. En Uruguay, la Umbanda se articuló con la herencia afrodescendiente y con la memoria indígena, en un país que durante mucho tiempo invisibilizó estas presencias.

Al no existir una autoridad centralizada que unifique los contenidos doctrinales de las casas de religión, las prácticas rituales presentan una diversidad significativa. En Uruguay se han registrado múltiples adaptaciones e innovaciones introducidas por diferentes pais y maes de santo, lo cual otorga a los cultos afrobrasileros una impronta particular en este contexto (Pi Hugarte, 1998).

En el interior de los templos, la máxima autoridad recae en la figura del pai o mae de santo, quienes concentran prestigio y reconocimiento a partir de su formación y liderazgo. Junto a ellos participan los llamados "hijos de religión", considerados los practicantes activos, y los "consultantes", personas que se acercan únicamente para recurrir a los elementos mágico-religiosos de los trabajos con el objetivo de obtener determinados beneficios como salud, pareja o empleo (Castillo et al., 2005, p. 158).

Imagen 2. Culto a Iemanjá en Colonia del Sacramento

³ La Mae Andrade es la primera figura afroumbandista en asumir una banca de diputada en Uruguay. Militante por el partido Frente Amplio, es procuradora y autora de varios libros, entre ellos, "Entre la religión y la política" (2009), donde apoya la candidatura de José Mujica a la presidencia, y "Mima Kumba" (2015), donde aborda las "dificultades de inserción social de una mujer militante social religiosa afroumbandista y afrodescendiente". Su libro más reciente es "Macumberos" (2022), el cual trata sobre la historia, prácticas, estigmas y luchas del culto umbandista en Uruguay, visibilizando sus aportes culturales y sociales frente a la discriminación y el prejuicio.

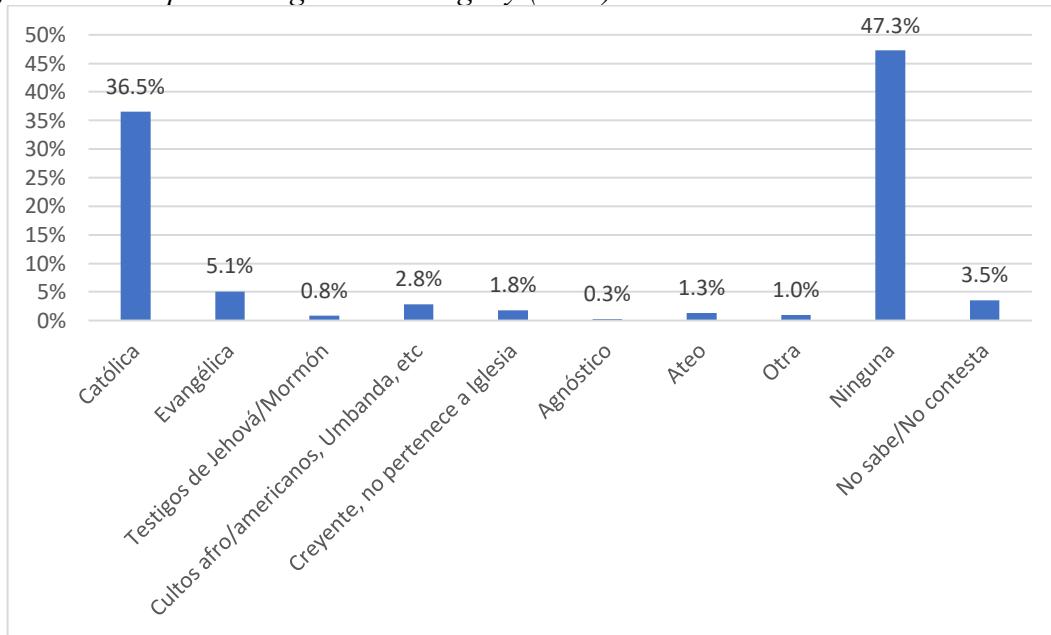


Fuente: Victoria Sotelo, 02 de febrero 2022.

Análisis estadístico

En la actualidad, según datos del Latinobarómetro 2023, el porcentaje de afroumbandistas en Uruguay asciende a 2,8% de la población (gráfico 1), constituyéndose en la tercera comunidad religiosa, luego de la Iglesia católica (36,5%) y la evangélica (5,1%).

Gráfico 1. Adscripción religiosa en Uruguay (2023)



Fuente: Elaboración propia con base en Latinobarómetro (2023).

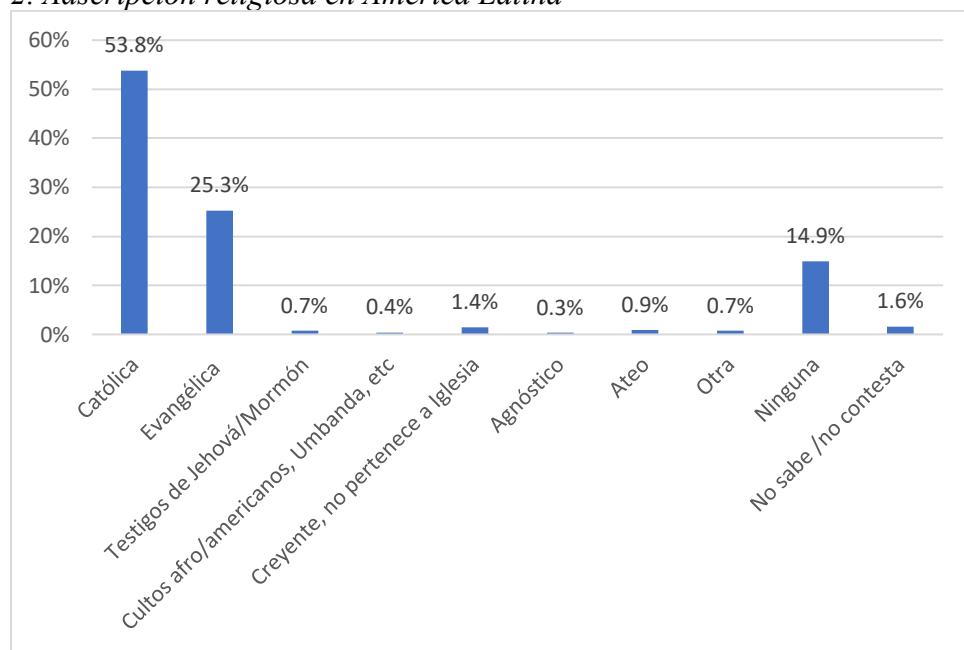
Los cultos afroumbandistas tienen más adeptos en la zona metropolitana del país (Montevideo 2,7%, Canelones 4,2% y San José 1,7%), así como en los departamentos limítrofes con Brasil, especialmente Artigas y Rivera, donde el fenómeno tiene mayor expresión con más de 5% de la población. Otro departamento que posee alto porcentaje de fieles umbandistas es Soriano (5%).

Perfil social y demográfico

El estudio de las religiones afroamericanas todavía es un campo en desarrollo (Juárez, 2014). Una de las dificultades principales es que, al tratarse de prácticas poco institucionalizadas y muchas veces subalternizadas, las estadísticas no siempre logran reflejar con claridad su verdadera magnitud. En el imaginario común, la religión suele asociarse a grandes instituciones, mientras que expresiones como el afroumbandismo aparecen más vinculadas a experiencias de espiritualidad o modos de vida sacralizados. Aun con esas limitaciones, los datos estadísticos resultan útiles porque permiten identificar tendencias (García y Bargo, 2023). Otro aspecto a considerar es que muchos practicantes se identifican simultáneamente como católicos o incluso como “sin religión”, lo que complejiza aún más su registro en encuestas y censos.

Teniendo en cuenta estas salvedades, los datos del Latinobarómetro (2020 y 2023) muestran que bajo la categoría “Cultos afroamericanos/Umbanda” se agrupa un amplio espectro de prácticas de origen afro presentes en la región. Según estas cifras, en América Latina las religiones afroamericanas alcanzan al 0,4% de la población, frente a un 53,8% que se identifica como católica, un 25,3% como evangélica y un 14,9% que declara no tener religión (Gráfico 1).

Gráfico 2. Adscripción religiosa en América Latina

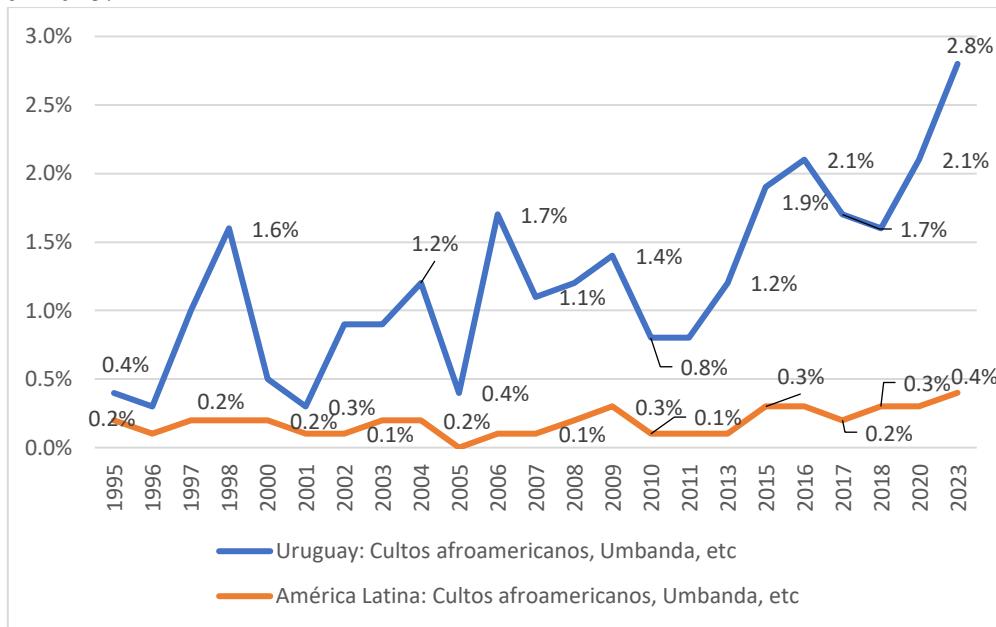


Fuente: Elaboración propia con base en Latinobarómetro (2023).

Crecimiento

En 1995 apenas 0,4% de la población uruguaya se identificaba con las religiones afro. En 2023 esa cifra ascendió a 2,8%, un porcentaje que supera incluso al registrado en Brasil, país de origen de la Umbanda, donde 1,8 % de la población manifiesta identificarse con la religión afro. En Argentina, el porcentaje registrado de fieles afroamericanos/umbandistas es de 0,3%, muy inferior al de Brasil y Uruguay.

Gráfico 3. Evolución de los cultos afroamericanos, Umbanda. América Latina y Uruguay. 1995- 2023.



Fuente: Elaboración propia con base en Latinobarómetro (2023).

Tanto en Uruguay como en Brasil la presencia de religiones afroumbandistas es más significativa que en el promedio latinoamericano. Esto muestra que la Umbanda y otras religiones de origen africano tienen un fuerte arraigo en la vida social y cultural de ambos países, que pueden pensarse como parte de un mismo campo religioso transnacional.

Género y liderazgo religioso

Dentro de la población afroumbandista de Uruguay, el 42,4% son hombres y un 57,6% son mujeres (Latinobarómetro, 2023), destacando una mayor presencia femenina que en otras religiones. Estos datos confirman que las religiones afrobrasileñas son de las más igualitarias con relación al género (Barrales, 2020).

En contraste con tradiciones católicas o evangélicas, las religiones afroumbandistas ofrecen un lugar central a las mujeres. Las maes de santo son lideresas reconocidas y respetadas, y cumplen un papel fundamental en la conducción de los templos. Este protagonismo resignifica las relaciones de género y refuerza un modelo más igualitario. Una mae lo expresó así: “Acá no somos ayudantes de los hombres, somos lideresas, guías, madres espirituales” (mae de santo, entrevista 2).

Imagen 3. Culto a Iemanjá en Colonia del Sacramento



Fuente: Victoria Sotelo, 02 de febrero 2022.

La Umbanda también ofrece un espacio de expresión para identidades disidentes. Si bien no está exenta de tensiones, es común encontrar personas LGBT+ ocupando roles activos en los templos.

Clase y pobreza

El 46,5% de los fieles afroumbandistas vive en hogares pobres y casi la mitad pertenece al quintil de menores ingresos (según datos de la Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística, 2008), lo que evidencia una fuerte inserción en sectores populares.

Cuadro 1. Distribución de las personas mayores de 6 años según filiación religiosa y condición de pobreza del hogar. Total país, 2008

Religión	No pobre	Pobre	Total
Cristiano católico	83,3	16,7	100,0
Cristiano no católico	68,4	31,7	100,0
Judío	97,5	2,5	100,0
Animista o umbandista	53,5	46,5	100,0
Solo creyente en dios	71,2	28,8	100,0
Ateo	79,3	20,7	100,0

Agnóstico	89,6	10,4	100,0
Otro	86,4	13,6	100,0
Total	77,7	22,3	100,0

Fuente: Elaboración propia en base ECH (INE, 2008)

Sólo 2,5% de los umbandistas se ubica en el quintil superior de ingresos, al contrario del 66,7 de los judíos. El mayor porcentaje de umbandistas (49,8%) se encuentra en el primer quintil de ingresos (Cuadro 2).

Cuadro 2. Distribución de las personas mayores de 6 años según filiación religiosa y quintil de ingreso del hogar. Total país, 2008						
Religión	Q1	Q2	Q3	Q4	Q5	Total
Cristiano católico	20,6	21,2	20,6	19,4	18,2	100,0
Cristiano no católico	37,6	24,1	17,4	12,1	8,7	100,0
Judío	2,0	3,0	7,6	20,8	66,7	100,0
Animista o umbandista	49,8	24,2	13,9	9,6	2,5	100,0
Solo creyente en dios	34,7	23,3	18,0	14,2	9,8	100,0
Ateo	22,5	18,5	18,5	19,4	21,1	100,0
Agnóstico	10,1	10,3	14,1	23,2	42,3	100,0
Otro	14,5	25,5	16,8	24,8	18,4	100,0
Total	26,6	21,5	19,0	17,2	15,7	100,0

Fuente: Elaboración propia en base ECH (INE, 2008)

Educación

Entre los fieles afroumbandistas, el mayor porcentaje posee educación primaria completa (41,6%), en segundo lugar, encontramos que el 32,4% posee educación media básica, y con escasa representación, sólo el 4,4% ha alcanzado el nivel terciario de educación (hecho que contrasta con otras religiones, especialmente la religión judía).

Cuadro 2. Distribución de las personas mayores de 27 años según filiación religiosa y nivel educativo. Total país, 2008						
Religión	Sin instrucción	Educación primaria	Ciclo básico media	Bachillerato media	Terciaria	Total
Cristiano católico	1,8	39,6	20,6	22,6	15,4	100,0
Cristiano no católico	2,4	44,5	23,8	19,2	10,2	100,0
Judío	0,8	8,3	12,5	39,9	38,5	100,0
Animista o umbandista	2,0	41,6	32,4	20,0	4,4	100,0

Solo creyente en dios	2,3	45,4	23,7	19,0	9,6	100,0
Ateo	1,2	28,3	22,1	26,5	22,0	100,0
Agnóstico	0,9*	11,3	12,7	29,3	45,8	100,0
Otro	2,5	19,3	22,5	28,1	27,7	100,0
Total	1,9	39,6	21,8	21,9	14,8	100,0

Fuente: *Elaboración propia en base ECH (INE, 2008)*

Etnicidad

El 18,4% de los umbandistas son afrodescendientes y 5,1% se define como indígena, cifras muy superiores al promedio nacional, lo que muestra una religiosidad fuertemente asociada a identidades étnico-raciales históricamente invisibilizadas.

Cuadro 1. Distribución de las personas mayores de 6 años según filiación religiosa y ascendencia étnico-racial. Total país, 2008

Religión	Afro	Asiática	Blanca	Indígena	Otra	Total
Cristiano católico	2,8	0,1	96,3	0,8	0,01	100,0
Cristiano no católico	5,7	0,1	92,7	1,5	0,01	100,0
Judío	0,0	0,0	99,9	0,1	0,0	100,0
Animista o umbandista	18,4	0,0	76,5	5,1	0,0	100,0
Solo creyente en dios	4,2	0,1	94,4	1,4	0,0	100,0
Ateo	3,6	0,1	94,9	1,4	0,0	100,0
Agnóstico	2,8	0,22	95,9	1,1	0	100,0
Otro	2,4	2,6	92,6	2,1	0,4	100,0
Total	3,7	0,1	95,1	1,2	0,0	100,0

Fuente: *Elaboración propia en base ECH (INE, 2008)*

Estos datos muestran que la Umbanda constituye un espacio de pertenencia para poblaciones marginadas, que encuentran allí reconocimiento espiritual y social.

Umbanda y pobreza

Los templos suelen estar ubicados en barrios periféricos. Más allá del ritual, funcionan como espacios de sociabilidad, contención y apoyo comunitario. Allí se organizan comidas, se recolectan donaciones para quienes más lo necesitan y se tejen redes de solidaridad. Un pai de santo lo resumió de manera clara: “El templo es una casa más dentro del asentamiento; el vínculo con la pobreza es cotidiano y directo” (pai de santo, entrevista 4).

La relación con la pobreza se expresa en dos narrativas. Una enfatiza la búsqueda de milagros o soluciones individuales para resolver carencias materiales: conseguir empleo, mejorar la salud, lograr estabilidad familiar. La otra narrativa concibe a la Umbanda como religión de los pobres y excluidos, que da voz a una herencia silenciada por el sistema neocolonial. Como sostiene la mae Andrade: “A los esclavos liberados los siguieron

tratando como de segunda categoría; la Umbanda reivindica esa memoria y da fuerza a quienes hoy siguen siendo tratados como de segunda categoría” (entrevista 5).

La Umbanda, en este sentido, se presenta como un espacio de resistencia y dignificación de la pobreza, donde lo espiritual y lo material se entrelazan. El ritual, los rezos, las ofrendas y la música funcionan como herramientas de resiliencia frente a la precariedad.

Durante la emergencia sanitaria por el Covid-19, atendieron las restricciones sanitarias unas 35 agrupaciones afroumbandistas. Aquellas lideradas por la mae Susana Andrade, organizaron, en 2021, la recolección de alimentos para ofrecerlos a distintas ollas populares de los barrios en donde se ubican los templos, llamándola “Iemanjá solidaria” (Sotelo, 2020).

Transnacionalización y resignificación cultural

La Umbanda en el Río de la Plata se ha expandido gracias a vínculos transnacionales. Líderes de Porto Alegre viajaron a Uruguay para iniciar practicantes, y con el tiempo, los medios de comunicación e internet facilitaron el contacto con otras religiones afroamericanas, como la santería cubana y el Ifá nigeriano. Estos intercambios muestran que los templos uruguayos no están aislados, sino insertos en un campo religioso regional y global (Frigerio, 2013).

La perspectiva transnacional aplicada a las religiones afroamericanas parte de la premisa de que estas no se restringen a un territorio delimitado (Saldívar, 2023), sino que operan en un entramado social más amplio, en el que prácticas, saberes y recursos circulan y se transforman a través de redes que trascienden fronteras estatales. En este marco, cobran especial relevancia las nociones de “campos sociales transnacionales” y del “campo transnacional orichá” (Juárez, 2017). Ambos conceptos remiten a la teoría de los campos de Pierre Bourdieu (1971), que permite analizar cómo las relaciones sociales y las representaciones colectivas configuran los espacios de legitimación y expansión de los sistemas religiosos.

En Uruguay, cada templo adapta prácticas y símbolos, imprimiendo un sello propio. La flexibilidad ritual y la ausencia de dogmas centralizados permiten innovaciones que dialogan con las necesidades de los fieles. Así, la Umbanda uruguaya tiene un estilo particular, menos espectacular que la brasileña pero igualmente intensa en su vínculo comunitario.

Este carácter abierto, sumado a la posibilidad de reinterpretar símbolos y prácticas, facilita su arraigo en una sociedad marcada por la incertidumbre y el desencanto con las promesas de igualdad de la modernidad. Frente a la falta de certezas de las instituciones tradicionales, la Umbanda ofrece un horizonte espiritual cargado de esperanza.

Sin embargo, diversos grupos umbandistas han puesto denuncias por discriminación y racismo, ya que varios prejuicios acumulados se ciernen sobre ellos: una religión diabólica, adeptos pobres y afrodescendientes, homosexuales, lo que desemboca en una adjetivación de “macumberos” y “los umbandistas reúnen todas las condiciones para ser el prototipo de lo diverso” (Brena, 2011, p. 20).

Reflexiones finales

El crecimiento de la Umbanda en Uruguay desafía la imagen de un país homogéneamente laico y blanco. Su fuerza radica en ofrecer un espacio de resistencia cultural y espiritual frente a la desigualdad. Más que una práctica marginal, se ha transformado en un ámbito de pertenencia y visibilización para afrodescendientes, indígenas y sectores populares.

La Umbanda, al plantearse como contranarrativa frente al cristianismo hegemónico y al Estado, recupera memorias históricas negadas y permite a sus practicantes reclamar un lugar legítimo dentro de la sociedad uruguaya. La visibilidad pública de sus prácticas, como la celebración de Iemanjá, interpela a toda la sociedad, al mostrar que la religiosidad afro es parte constitutiva de la identidad nacional.

En un contexto regional donde las religiones evangélicas avanzan con fuerza y disputan espacios políticos, la Umbanda también ofrece una forma alternativa de religiosidad popular, menos centrada en el dogma y más abierta a la diversidad. Su futuro en Uruguay dependerá de su capacidad de seguir siendo un espacio inclusivo, de resistencia y de cuidado comunitario.

La pregunta que queda abierta es si la sociedad uruguaya, y en particular sus élites políticas y culturales, estarán dispuestas a reconocer plenamente a la Umbanda como parte del patrimonio religioso y cultural del país, o si persistirá la tendencia a verla como algo exótico, periférico o asociado exclusivamente a la pobreza. El desafío, en definitiva, es repensar la identidad uruguaya desde la pluralidad religiosa y étnica que efectivamente la constituye.

Bibliografía

- Andrade, Susana (2009). Entre la religión y la política. Montevideo: La República.
- Andrade, Susana (2015). Mima Kumba y otros encantos negros. Montevideo: Rumbo.
- Andrade, Susana (2022). Macumberos. Montevideo: Rumbo.
- Arocena, Felipe, & Sotelo, María Victoria (2021). Desde los márgenes de la sociedad al parlamento. evangélicos y política en Brasil, Argentina y Uruguay. Revista Cultura y Religión, 15(2), 1–38. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272021000200002>
- Barrales, Daiana (2020). Posesiones sexo-generizadas Géneros móviles y sexualidades disputadas en rituales de Kimbanda. Conexión Queer. Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer, (3), 13-43. <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol3/iss1/2/>
- Bourdieu, Pierre (1971). Génèse et structure du champ religieux. Revue Française de Sociologie, 12(3), 295-334.
- Brena, Valentina (2011). Hacia un plan contra el racismo y la discriminación. Informe final. En: https://www.mna.gub.uy/innovaportal/file/10904/1/d_informe_religion.pdf
- Caetano, G. (2006). Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia. En N. Da Costa (Org.), Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XX (pp. 121-160). CLAEH y Red Puertas América Latina-Europa.
- Castillo, Paola; Gadea, Maiko; Moreira, Natalia; y Weihs, Marianne (2005). Una mirada sobre Umbanda. En V. Filardo (Coord.), Religiones alternativas en Uruguay. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Da Costa, Néstor, Pereira, Valentina y Brusoni, Camila. (2019). Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. Sociedad y Religión, 51(29), 61-92.
- Frigerio, Alejandro (2013). La transnacionalización como flujo religioso en la frontera y como campo social: Umbanda y Batuque en Argentina. Debates do NER, 1 (23), 15–60. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.40972>
- García, María Pilar y Bargo, María (2023). Relevar lo religioso. Desafíos para la medición cuantitativa de fenómenos religiosos y espirituales en Argentina. Población y Sociedad, 30(2), 207-218.

- Instituto Nacional de Estadística (Uruguay) (2008). Base de datos de la Encuesta Continua de Hogares 2008. [En línea]. Recuperado de <https://www4.ine.gub.uy/Anda5/index.php/catalog/50>
- Juárez Huet, N. (2014). Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción. *Revista Cultura y Religión*, 8(1), 219–241. <https://doi.org/10.61303/07184727.v8i1.455>
- Juárez Huet, N. (2017). De “negro brujo” a patrimonio cultural: circulación transnacional de la “tradición orisha”. *Desacatos*, (53), 74-89. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2017000100074&lng=es&tlang=es.
- Latinobarómetro (2023). Base de datos de las Encuestas de 2023 y 2020. [En línea]. latinobarometro.org
- Pi Hugarte, R. (1998). *Los cultos de posesión en el Uruguay. Antropología e historia*. Ediciones de la Banda Oriental.
- Scuro, Juan (2018). *Pluralismo religioso en Uruguay*. Montevideo: CLAEH.
- Serralta, Alejandro (2015). *Fronteras culturales y religiones afro en el Cono Sur*. Porto Alegre: UFRGS.
- Serralta, Andrés (2015). La Umbanda en un país laico. La pugna umbandista por el espacio público uruguayo. *Ciências Sociais e Religião*, 17 (23), 34-50.
- Sotelo, Victoria (2020). “Iemanjá solidaria”: la resignificación del rito en tiempos de pandemia. *Religiones Latinoamericanas Nueva Época - Suplemento Actualidad Sociopolíticoreligiosa*, 1 (40). <https://mailchi.mp/a0c7918d9ff0/pkt2tzz0eh>
- Sotelo, Victoria (2023). La presencia de los evangélicos en el escenario político uruguayo del siglo XXI. [Tesis para optar por el título de Doctora en sociología]. Universidad de la República, Montevideo. Colibrí, Repositorio institucional de la UdelaR. https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/45274/1/TD_SoteloVictoria.pdf
- Sotelo, Victoria (28 de abril de 2022). Umbanda / Entrevistada por la periodista Ana Laura Pérez del Programa Relatos, Tv Ciudad. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=oYPsl2NiOK4&t=1218s>
- Sotelo, Victoria. (2010). Religión y pobreza en Uruguay. [Tesis para optar por el título de Magíster en sociología]. Universidad de la República, Montevideo. Colibrí, Repositorio institucional de la UdelaR. https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/43351/1/TMS_SoteloMariaVictoria.pdf

Teología de la prosperidad. Notas críticas en torno a su abordaje académico y pertinencia actual para los debates sobre pluralismo

Gerardo Hernández Gómez¹

A manera de introducción

El llamado evangelio o teología de la prosperidad ocupa un lugar *sui generis* dentro de los estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina. Un tema polémico, sin lugar a duda, desde los inicios de su abordaje, el cual pareció marcar el paso hacia la tercera “ola” del movimiento pentecostal (Bastian, 1997, 2018; Silveira, 2000; Freston, 2018) y, con ello, un nuevo periodo lleno de transformaciones en el que ya no había vuelta atrás. Efectivamente, si bien empezó a percibirse en algunos países del subcontinente la reducción de la población católica desde mediados del siglo XX —como fue el caso de México (Gutiérrez y de la Torre, 2008)—, no fue sino hasta la década de 1970 cuando ello se convirtió, de una manera acelerada, en la regla a lo largo de toda la región, al mismo tiempo que ocurría la explosión evangélico-pentecostal y, de manera no menor, el crecimiento irrefrenable de los “sin religión” (Pérez-Guadalupe, 2019).

Desde entonces, múltiples perspectivas han surgido en torno a la teología de la prosperidad, a pesar de lo cual es posible advertir un conjunto de postulados centrales por medio de los cuales suele definirse. Entre ellos, el más importante es el que fundamenta dicho fenómeno en una lógica de intercambio—fraseada de múltiples maneras—entre bienes económicos² y diversos milagros, comúnmente de corte materialista y cuyas promesas suelen basarse en múltiples pasajes bíblicos e imágenes aspiracionistas para legitimarse. En ese talante, igualmente es común enmarcarla en una dinámica de hedonismo aprobada y bien vista por Dios, a la par que en las estructuras empresariales de las así llamadas “mega-iglesias”, sustentadas en todo un aparato orientado al marketing, teatralidad y medios de comunicación masiva—lo que De la Torre (2022) denominaría un régimen de “videogracia”—para su propia promoción.

De hecho, es a partir de dichos postulados centrales de donde son derivados planteamientos teóricos más generales, si bien prácticamente todos implican la valoración de la teología de la prosperidad en términos puramente negativos—siendo en unos casos más expresa que en otros—. Por ejemplo, entre sus aproximaciones frecuentes se encuentran aquellas posturas que la reducen, en último término, a una instancia legitimadora, reflectora o reactiva del ideario neoliberal y la sociedad de consumo o, en su defecto, de una pretendida cultura de la vanidad contemporánea propia de la postmodernidad narcisista; a una mercantilización, abuso o manipulación de la fe; a mera desviación de la ética intramundana protestante delineada por la tradición intelectual weberiana; a simple antítesis de la teología de la liberación, de carácter, por tanto,

¹ Maestría en Ciencia Social con especialidad en Sociología-CES. Miembro del Centro de Estudios Sociológicos - CES/COLMEX. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-5643-0698>. Contacto: ghernandezg@colmex.mx

² Estos bienes económicos suelen ser conceptualizados bajo la forma del diezmo, pero también, como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), a manera de “sacrificios”, “votos” u “ofrendas”—cada uno cumpliendo una función y significado diferente—. Y no sólo pueden involucrar dinero, sino toda clase de objetos de valor, como carros, casas, celulares, etc.

alienante; a impulsora de los valores e intereses de las sociedades capitalistas contemporáneas, etc. (Garrard-Burnett, 2013; Quesada, 2019; Oviedo, 2021; Berger, 2010; Silveira, 2000, entre otros).³ La sociología pastoral llega a conclusiones semejantes, pero añade otro tipo de valoraciones, tales como que semejante fenómeno representa una tergiversación de la palabra de Cristo, su evangelio o de la Biblia en general—por lo cual ni siquiera le valdría el nombre de “teología” en realidad—, idolatría del mercado, y una larga lista más (Cervantes-Ortiz, 2019; Hoffman, 2019; Spadaro y Figueroa, 2018, entre otros).

Cabe mencionar, además, que la “vigencia social” de la teología de la prosperidad suele tener su nicho predilecto en contextos de desigualdad, marginación, precariedad y violencia, así como en las múltiples crisis de legitimidad que en las últimas décadas han azotado a las instituciones tradicionales de sentido—en particular la Iglesia católica. En tales perspectivas es bastante frecuente que resalte la tesis, formulada de diversas maneras y en diferentes grados de explicitez, según la cual ella funge fundamentalmente como una dotadora de sentido o seguridad ontológica (Mansilla y Orellana, 2022; Freston, 2018; Rojas, 2019; Horjales et alii, 2012, entre otros).

A pesar de todo, también existen otros enfoques que buscan ser más propositivos en torno a la comprensión de semejante fenómeno. Por poner un caso, autores como Mariano (1996) o De la Torre y Martin (2016), por ejemplo, destacan la inversión axiológica que opera, al sustituir una imagen del mundo donde la pobreza es provista de un sentido redentor a otra donde existe una promesa de éxito en esta vida, desdibujando en consecuencia las fronteras convencionales de lo “terrenal” y “material” respecto a lo “trascendente” y “espiritual”. De esta manera, en el primer caso la pobreza y miseria en este mundo sólo son posibles de superar en el paraíso, mientras que las riquezas o alegrías que lo llenan se desvalorizan—al menos retóricamente—en pos del “camino estrecho”. Por otro lado, en el segundo, las nociones de “exigir”, “decretar”, “determinar”, “reivindicar” vienen a suplir las de “pedir”, “rogar”, “suplicar”, haciendo énfasis en la vida en el más acá, que cubre el bienestar y plenitud financiera, de salud, emocional, etc. También hay quienes ven en los movimientos pentecostales y la teología de la prosperidad agentes benefactores al desarrollo de la región, frente a las posturas que aseveran el gran perjuicio que su crecimiento acarrea con la paralela disminución de la población católica, si bien el impacto que en dicho respecto ejercen lo llevan a cabo por otros medios o nuevas formas de enfrentar los problemas sociales. Freston (2018) pone como ejemplo de esto último a la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil, la cual cuenta con varios proyectos de asistencia social a la par que predica un evangelio de la prosperidad que pueden reforzar las tentativas microempresariales en contextos adversos.⁴

No obstante, es menester hacer notar una serie de puntos problemáticos que resaltan sobre este tema. En primer lugar, carga con un fuerte componente normativo en su comprensión y, aun cuando las perspectivas poseen su esfera de plausibilidad, lo cierto es que en la gran mayoría de las ocasiones llevan consigo contenidos implícitos de censura o sanción, cuestión que, además, es transversal a múltiples sectores: académicos, medios de comunicación, entre civiles e instituciones públicas del Estado. En segundo lugar, parece restringirse su abordaje a una especie de “economicismo religioso”—por expresarlo de

³ Existe también otra serie de posturas—minoritarias, a decir verdad—que pretenden rastrear más bien los orígenes estadounidenses de la teología de la prosperidad (Bowler, 2013; Zanoni y Maurilio, 2019; Quesada, 2019, entre otros).

⁴ Aquí vale la pena hacer también mención y sugerir la lectura del artículo de Semán (2001).

algún modo—, en cuanto que es vinculada preponderantemente con tópicos relativos a la pobreza, movilidad social, marketing, mercantilización, neoliberalismo, etc. Esto cobra absoluto sentido a partir del núcleo teórico central desde el cual se le suele definir—como una lógica de intercambio y hedonismo material. No obstante, este último factor no puede ser su elemento distintivo, en la medida en que es compartido en realidad por una pléthora de circuitos religiosos populares, como ya lo traté en una investigación previa (Hernández, 2025) y que otros autores también han señalado (Freston, 2018).

En lo que sigue de la presente reflexión, me limitaré a realizar una serie de notas críticas únicamente alrededor del primer punto. De hecho, en un debate muy específico del mismo, que tiene que ver con el asunto del pluralismo en México. Para ello, me serviré de mi experiencia de trabajo de campo en la Iglesia Universal del Reino de Dios (Hernández, 2025).

Pluralismo, laicidad y teología de la prosperidad, un asunto pendiente

Como es bien sabido, diversidad religiosa no es lo mismo que pluralismo (Frigerio y Wynarczyk, 2008), ya que, para que este último emerja, es necesaria no sólo la proliferación cuantitativa de expresiones, identidades y agrupaciones, sino también que en este caso las minorías religiosas sean aceptadas en una sociedad, reconociendo su valor político y moral. El principio histórico de laicidad se encarga de proteger jurídicamente y estimular en la cultura política de la población mexicana precisamente el conjunto de libertades y derechos fundamentales que deben gozar dichas minorías, a la vez que asegurar sus responsabilidades y obligaciones en la esfera pública. Como menciona Blancarte (2013):

[El modelo de laicidad] es una forma de organización político-social que busca establecer en la medida de lo posible la igualdad y la no-discriminación, para lo cual se requiere una autonomía de lo político frente a lo religioso. Por lo mismo, se puede decir que es un instrumento jurídico-político que las sociedades han creado para que la pluralidad y la diversidad pueda ser vivida de manera pacífica y armoniosa. Podemos entonces hablar de laicidad cuando hay presencia de estos tres elementos centrales en un determinado régimen: respeto de la libertad de conciencia, autonomía de lo político frente a lo religioso e igualdad de los individuos y sus asociaciones ante la ley, así como no-discriminación. (Blancarte, 2013, p. 300).

No obstante, en el plano de las prácticas políticas, lo cierto es que el régimen de laicidad posee una doble faceta conciliatoria y restrictiva de lo religioso (Corpus, 2023). La primera, por ejemplo, se manifiesta cuando expresiones religiosas en el espacio público, sobre todo aquellas que se articulan desde las matrices católicas culturalizadas, son presentadas *secularmente* como “patrimonio”, “identidad nacional”, “tradición”, “preservación de la memoria histórica”, etc. La segunda, en cambio, consiste en restringir—como su palabra lo indica—las manifestaciones públicas que no se adhieran a dicho referente católico cultural, llegándose incluso a tomar medidas coercitivas para limitar su expresión al espacio privado y, en todo caso, al de culto. En ese talante, los actos de discriminación religiosa tampoco se hacen esperar, en los cuales, como ha advertido Blancarte (2003), el Estado juega un papel importante no sólo en permitirlos, sino en ser un instrumento clave para ejercerlos y legitimarlos.

Esto último es precisamente lo que sucedió con la Iglesia Universal del Reino de Dios, especialmente por su predica de la teología de la prosperidad. Un ejemplo claro lo representaron sus intentos de registro como asociación religiosa poco años después de que

arribara al país en 1992. Efectivamente, tras haber permanecido dos años registrada (desde 1994) como asociación religiosa derivada de la “Iglesia de la Fe Apostólica en Cristo Jesús”—con número constitutivo SGAR/12/93—, en 1996 se le retiró ese estatus. Se especula que semejante medida “se produjo a raíz de los cuestionamientos y de los comentarios negativos de varios grupos religiosos y algunos sectores sociales debido a la incompatibilidad de cosmovisiones entre ambos ministerios” (Hernández, 2017, p. 67). Roberto Blancarte, quien fue jefe de asesores de la subsecretaría de asuntos religiosos desde 1998 hasta mediados de 1999 y trató personalmente el caso de la IURD, cuenta lo siguiente respecto a dichas polémicas:

La razón por la que fueron [a la subsecretaría de asuntos religiosos] es porque los acusaron—incluso creo que hasta penalmente—por estar vendiendo sus artefactos y sus cosas mágicas, sus pócimas mágicas, los aceites, las cosas que vendían y más de alguno fue y entonces puso una demanda por fraude, además de que se les acusó de que estaban cometiendo fraude por estar vendiendo cosas como pócimas mágicas que eran falsas. Entonces ya ves cómo es precisamente nuestra cultura católica, porque de inmediato la policía intervino y a los ministros de culto brasileños rápidamente les pusieron una orden de expulsión, de expulsión del país porque estar trabajando sin permiso como ministros de culto y encima estar vendiendo y tal. Pero yo lo que hice fue que hablé con el subsecretario y le dije: ‘oiga, mire, esto es un abuso de parte nuestra ya que, en primer lugar, ellos están en este vacío jurídico en el que tienen que trabajar aquí cinco años para poder tener registro, pero para poder trabajar necesitan el permiso como ministros de culto, ¿cómo le hacemos? Digo, hay un problema ahí de la propia legislación entonces tenemos que considerar eso para que no haya acciones contra ellos que son finalmente discriminatorias’. [...]” (Hernández, 2025, p. 88)

Los medios de comunicación, por supuesto, también fueron instrumentos importantes para tomar medidas de presión y señalamiento de las actividades de “lucro” de la IURD. En el periódico *Reforma*, por ejemplo, el diputado David Hernández señalaba:

Al Secretario de Gobernación le ha hecho falta mano dura porque han crecido mucho esos grupos y les han estado dando autorizaciones al por mayor, y esta Iglesia no es la única. Al final de cuentas, a manera de diezmo, pues le piden dinero a la gente, pero le ha faltado tacto a la Secretaría de Gobernación para que antes de dar permiso conozca el historial de las personas a las que les permite “vender milagros” porque es permitir públicamente que se engañe a la gente. (Hernández, 2017, p. 82)

Ahora bien, la situación no es tampoco unívoca en ninguna manera. Entre las disidencias religiosas es posible advertir tensiones múltiples. Si bien es cierto que existe una imagen peyorativa generalizada entre diferentes congregaciones e identidades respecto a la IURD a causa de las prácticas y creencias que promueve en torno a la noción de prosperidad, también lo es que esta última recurre a diversos instrumentos de violencia simbólica en contra de aquellas. En la literatura brasileña es bien conocido el fenómeno de la demonización dirigida especialmente a las religiosidades afro—aunque no sólo a ellas—por parte de esta iglesia en el marco del discurso y concepción de “guerra espiritual”. Esto también me fue posible advertirlo en una previa investigación, pero en vez de estar orientada a los cultos umbanda o quimbanda—cuya presencia es reducida en el país—ahora lo hace al de la Santa Muerte, entre muchas otras expresiones con una extensión significativa en el territorio (Hernández, 2025). Paralelamente, se pudo advertir el empleo particular de la categoría “religión” por parte de esta iglesia en tanto mecanismo de distinción a la vez que de discriminación al recurrir a ella de una manera similar—aunque

no idéntica—a como las iglesias dominantes e históricas han empleado el término “secta” (Hernández, 2025).

A manera de conclusión

Para finalizar, me gustaría hacer una serie de notas en torno al tema que nos ocupa. Considero que el oprobio y serie de prejuicios hacia el discurso de la prosperidad—sobre todo, en su contexto iurdano—posee a decir verdad raíces más hondas, históricamente asentadas. En primera cuenta, puede constatarse un secularismo marcado por las cuatro ideas ya subrayas en Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012), a saber: las de 1) libertad e individualidad, 2) tolerancia, respeto y no interferencia, 3) progreso, ilustración y modernidad y 4) racionalidad, eficiencia y autonomía de los diferentes dominios/esferas institucionales que componen a la sociedad (p. 890). Aquí, por supuesto, hay que matizar. La idea de Émile Poulat (2012) es un buen punto de partida, pues este autor ya anticipaba que “a pesar de las duras peleas del siglo XVII y XVIII por el derecho de existir públicamente en una sociedad exclusiva cuyos presupuestos religiosos no soportaban ni la heterodoxia ni la incredulidad [...], hemos descubierto que no toda expresión de pensamiento es tolerable [...]” (p. 43).

Al final, señala Poulat (2012), nos enfrentamos a una tensión difícil de resolver entre el “politeísmo de los valores”—propio de la pluralidad ética y cultural contemporánea—y el “monoteísmo sin divinidad” que representa la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, con su pretensión de universalidad. En este mismo sentido, es importante subrayar que, más allá de los repertorios axiológicos particulares que otorgan identidad a cada tradición religiosa, en las sociedades modernas las religiones están llamadas a reconocer y asumir la existencia de valores universales compartidos. Estos valores configuran un marco mínimo de conducta moral común, centrado especialmente en la integridad física y psicológica de las personas, a partir del cual es posible evaluar los abusos cometidos por las instituciones religiosas sin vulnerar su libertad ni incurrir en actitudes etnocéntricas (Oro, 2001). Por tanto, los conflictos éticos conforman una consecuencia esperable del encuentro entre ciertas manifestaciones religiosas contemporáneas, como el discurso de la prosperidad y una cultura laica latinoamericana que no “admite pagar por creencias irracionales y según la cual el trato con lo sagrado se representa con base en premisas de intimidad, diálogo, y afecto que prescinden del dinero” (Oro, 2001, p. 80).

Sin embargo, en este respecto es donde vale la pena plantearse la pregunta y paradoja—bastante intuitiva—sobre el auge y éxito de la teología de la prosperidad. Contextualizándola en el marco de la IURD especialmente, ¿por qué las personas se adhieren, por ejemplo, a una iglesia que abusa de ellas y que es precisamente estigmatizada por eso? ¿realmente se trata de manipulación? Esta tesis, junto a los restantes lugares comunes en su abordaje, empiezan a mostrarse insuficientes⁵ para captar y matizar su creciente complejidad a lo largo de la región latinoamericana—a pesar del reconocimiento de su plausibilidad y validez según el caso—. Es decir, que huelga advertir otros ángulos todavía no tan explorados, pues la teología de la prosperidad también representa, entre tanto, la inconformidad con las instituciones seculares y religiosas tradicionales, un punto

⁵ Con justa razón, pienso que podría repetirse la misma crítica de Garfinkel en torno a los “idiomas culturales” en la teoría del actor social de Parsons, sólo que ahora aplicada a una larga porción de abordajes alrededor de la teología de la prosperidad.

tensión entre las espiritualidades, bisagra de múltiples identificaciones, creencias y prácticas—tanto religiosas como seculares—, un prisma por medio del cual es posible observar las desigualdades sociales, las violencias físicas, simbólicas y de género, la falta de oportunidades, así como la reflexividad y agencia de las personas en torno a las problemáticas que enfrentan todos los días; en fin, un tema que debe superar todavía muchos obstáculos epistémicos, políticos y culturales en orden a su tratamiento público y académico abierto más allá de censuras y sanciones—implícitas o no.

Referencias

- Bastian, Jean Pierre. (1997). *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter. (2010). Max Weber is alive and well, and living in Guatemala: the protestant ethic today, *The Review of Faith & International Affairs* 8(4), 3-9.
- Bowler, Kate. (2013). *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Blancarte, Roberto. (2013). Actualidad de las Leyes de Reforma; viejos problemas y nuevos retos para el Estado mexicano. En Blancarte (coord.). *Las leyes de reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea* (pp. 293-311). México: El colegio de México y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blancarte, Roberto. (2003). Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para una discusión. *Estudios Sociológicos*, 21(62), 279-307.
- Corpus, Ariel. (2023). Restricción y conciliación en la narrativa de la laicidad mexicana. En Carlos Garma y Andrea Meza (coord.). *Aproximaciones críticas a la laicidad: desafíos contemporáneos* (pp. 63-93). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Ediciones del Lirio.
- Cervantes-Ortiz, Leopoldo. (2019). La llamada “Teología de la Prosperidad”. *Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 39(2), pp. 175-210.
- De la Torre, Renée, y Martin, Eloisa. (2016). Religious Studies in Latin America, *Annual Review of Sociology*, 42, pp. 473-492.
- Freston, Paul. (2018). Pentecostalismo y desarrollo económico. En Blancarte, R. (coord.). *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 460–468). Fondo de Cultura Económica.
- Frigerio, Alejandro, y Wynarczyk, Hilario. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino (1985–2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23(2), 227-260.
- Garrard-Burnett, Virginia. (2013). Neopentecostalism and Prosperity Theology in Latin America: A Religion for Late Capitalist Society, *Ibero-Americana*, 42(1- 2), pp. 21-34.
- Gutiérrez, C., y De la Torre, R. (2008). Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo, *Sociedade e Estado*, 23, pp. 381-424
- Horjales, Rodrigo, Sotelo, Victoria, Saralegui, Serrana, y Vicario, Carolina. (2012). Religión y pobreza: La Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay. En CLACSO, Repositorio Digital. CLACSO, Repositorio Digital.
- Hernández, Gerardo. (2025). Teología de la prosperidad: Un estudio de caso en la Iglesia Universal del Reino de Dios en México. Tesis para obtener el grado de maestría. México: El Colegio de México.
- Hoffman, Martin. (2019). Tres errores fundamentales de la Teología de la prosperidad. *Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 39(2), pp. 65-79.

- Mansilla, Miguel, y Orellana, Luis. (2022). Olvidar a los clásicos. Las teorías sobre el pentecostalismo en América Latina, Latinoamérica, (74), pp. 11-39.
- Mariano, Ricardo. (1996). Os Neopentecostais e a Teología da Prosperidade. Novos Estudos, (44), pp 24-44.
- Oro, Ari Pedro. (2001). Neopentecostalismo: dinheiro e magia. Florianópolis, (3), 71-85.
- Oviedo, David. (2021). Cristianismo evangélico y capitalismo periférico en el Chile contemporáneo: del ascetismo intramundano a la teología de la prosperidad. Atenea, (524), 71-89.
- Poulat, Emile (2012). *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez-Guadalupe, José, y Grundberger, Sebastian. (2018). Evangélicos y Poder en América Latina. Konrad Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Quesada, Marcos. (2020). Las huellas ocultas: La Teología de la prosperidad en América Latina a la luz de sus orígenes ideológicos en el movimiento del Nuevo pensamiento. Repertorio Americano, 29, pp. 269-283. <https://doi.org/10.15359/ra.1-29.16>
- Rojas, Alberto. (2019). La vigencia social de la teología de la prosperidad, Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana, 39(2).
- Silveira, Leonildo. (2000). Teatro, Templo y Mercado: Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Semán, Pablo (2001). La recepción popular de la teología de la prosperidad, Scripta Ethnologica, vol. 23, pp. 145-162.
- Sotelo, Victoria. (2021). La iglesia ministerio internacional encuentro con Jesús en Uruguay: Un análisis cualitativo en el marco de la teología de la prosperidad. En Purificação, Marcelo, Teixeira, Maria., y Chaves, Cinara. (coord.), Sociologie: Ordem e políticas sociais na atualidade. Atena Editora.
- Spadaro, Antonio, y Figueroa, Marcelo. (2018). Teología de la prosperidad: el peligro de un “evangelio diferente”, La Civiltà Cattolica, 40(34), pp. 105-118.
- Wohlrab-Sahr, M., y Burchardt, M. (2012). Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Modernities, *Comparative Sociology*, 11, pp. 875-909.
- Zanoni, Marivete, y Maurilio, Gabriel. (2019). As origens Norte Americanas da Teologia da Prosperidade, seus ensinos e sua influência no contexto brasileiro. Revista Via Teológica, 19(37), pp. 11–52.

La inteligencia artificial en los influencers conservadores cristianos: la construcción del enemigo y la reafirmación de la identidad¹

Erick Adrian Paz González²

La irrupción de la inteligencia artificial (IA), particularmente la inteligencia artificial generativa (IAG) en 2022 desencadenó una oleada de entusiasmo. ChatGPT, Gemini y sus alternativas dispararon la imaginación y, en pocos meses, pasaron de ser curiosidades de laboratorio que materializaban las ideas más altas de Ciencias Ficción a herramientas de uso cotidiano. Carolan et al. (2025) mostraron que, en 2025, 61% de los adultos estadounidenses habían usado IA en los seis meses previos y casi uno de cada cinco la utilizaba a diario; globalmente, habría entre 1,7 y 1,8 mil millones de usuarios totales, con entre 500 y 600 millones de usuarios diarios. Estudiantes, profesionales y padres de familia recurren a estas plataformas para estudiar, traducir, redactar y organizar su vida o, como ha estudiado Erika Valenzuela, para consultar temas doctrinales y diseñar materiales didácticos para enseñarlos (Valenzuela-Gómez, 2024) o incluso ser guía o compañía en la oración.

La rapidez con la que se adoptaron las herramientas generativas respondió a dos puntos: la coincidencia con el confinamiento por la Covid-19 y la ilusión de que la IA “lo sabe de todo”. Sobre este segundo punto, Cash, Oppenheimer, Christie y Devgan (2025) compararon el desempeño de grandes modelos del lenguaje (LLM, por sus siglas en inglés) como ChatGPT, Gemini, Sonnet y Haiku con el de humanos en tareas de trivia, predicción y reconocimiento de dibujos, es decir, tareas “simples”. Estos modelos sobreestimaron su rendimiento y, a diferencia de las personas, no ajustaron su confianza tras equivocarse. En las conclusiones, muestran que los *chatbots* carecen de metacognición y presentan sus respuestas con un tono uniforme y seguro, lo que puede llevar a los usuarios a sobreconfiar en su exactitud, lo que en campo he observado en la ausencia de crítica y la replicación de discursos con auras de objetividad.

Conservadurismos cristianos digitales y movimiento provida

Durante la pandemia se vivió una reconfiguración de los liderazgos conservadores cristianos, particularmente juventudes. En otros textos he estudiado cómo los liderazgos provida en América Latina se consolidaron en plataformas como Facebook, Twitter e Instagram y adoptaron un discurso que combina la oposición al aborto, al feminismo, al comunismo y a otros alineados a lo conservador y con respaldo en otros discursos como los religiosos, biomédicos, jurídicos y de derechos humanos, incluso morales para legitimar sus causas (Paz-González, 2022, 2023, 2024). Así, estos liderazgos se posicionaron como

¹ Texto enmarcado en el proyecto PEE-2025-G-753 “Implicación política de los conservadurismos cristianos. Religión, ‘nuevas derechas’ y ‘batalla cultural’”, proyecto apoyado por la “Secihti” en el año 2025”.

² Candidato a doctor en Ciencias Políticas y Sociales, orientación Comunicación, por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Maestro en Ciencias Sociales (FLACSO-Méjico). Co-coordinador del Grupo de Trabajo “Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate” (2023-2025) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Docente de la Universidad Nacional Rosario Castellanos, México (UNRC) y la UNAM. Miembro del Centro CLACSO Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). ORCID: 0000-0001-5526-3244 Correo: eadrianpaz@hotmail.com

defensores de la “vida” frente a enemigos como el “comunista”, el “woke” o la “feminista”. Esto, ampliado con marcos como el de la “batalla cultural”, popularizada por Agustín Laje y otros ideólogos, ayudó a que acontecimientos lejanos a las realidades cotidianas de los liderazgos como la anulación de *Roe v. Wade* en Estados Unidos se sintieran como propias. También, para vincular discusiones internacionales como la oposición a la agenda 2030 y a la migración irregular. Esto permitió una homogeneización de discursos que dan las bases de un movimiento conservador cristiano trasnacional.

En todo este camino se construyen enemigos ideales o imaginarios, es decir, que no necesariamente existen en la realidad, pero se construyen por prejuicios, ideas compartidas o deseos. La construcción de un adversario común fortalece la cohesión del grupo, deshumaniza a la persona y permite organizar estrategias que atacan o denigran a esa imagen, por ejemplo, a través de memes y consignas.

El uso de la IA para materializar al enemigo

La construcción de enemigos imaginarios o ideales no es exclusiva de los movimientos conservadores cristianos. La sociología moral denomina “folk devils” a los sujetos que encarnan lo que la sociedad considera desviaciones intolerables (Cohen, 2011). En este camino, los medios transforman a estos outsiders en recordatorios visibles de lo que no debemos ser y contribuyen a amplificar los problemas sociales que se relacionan con ello; cuando se extiende a las redes sociodigitales, se materializan nuevas oportunidades para denigrar al otro (al “enemigo”), distorsionar la comunicación y movilizar a individuos resentidos, lo que los transforma en instrumentos que producen el pánico y el pánico moral (Walsh, 2020).

En el caso mexicano, la IA también se ha usado para producir *deepfakes* en campañas políticas. Durante las elecciones de 2024, se difundieron videos generados con IA en los que la candidata Claudia Sheinbaum era representada como comunista, explotando viejos estigmas para polarizar a la sociedad (Rêgo & Weber, 2025). En 2025, *El País* reportó que los partidos políticos conservadores son los más dispuestos a utilizar IA para propagar propaganda en redes, pues consideran insuficientes los canales tradicionales y buscan impactar a audiencias jóvenes con contenido sorprendente y de bajo costo (Colomé, 2025).

Quisiera profundizar en el caso del enemigo feminista. Los líderes conservadores han llevado esta dinámica a un nuevo nivel: la generación de imágenes “reales” de sus enemigos, que pocas veces existen en la vida cotidiana. La caricatura de la feminista con cabello azul o morado, rapado en los costados, aparentemente sucia y obsesionada con la lucha de clases circula desde hace años en foros como *4chan*. También, se ha reportado cómo la derecha estadounidense ridiculiza a estudiantes universitarias liberales llamándolas “estudiantes de artes liberales de cabello azul” y tildándolas de “copitos de nieve” (Cooper, 2021). Esta representación simplista, presente desde hace años en el vecino del norte, se utiliza para deslegitimar cualquier argumento feminista y reforzar la idea de que el movimiento está compuesto por jóvenes excéntricas que odian a los hombres.

Por una parte, la IAG, que es entrenada con imágenes ya existentes que se proceden de estas fuentes, reproduce y radicaliza estos estereotipos. Por otra, la IAG permite materializar enemigos –el comunista, la “woke”, la feminista– y manipular la emoción colectiva de una forma mucho más precisa y dirigida.

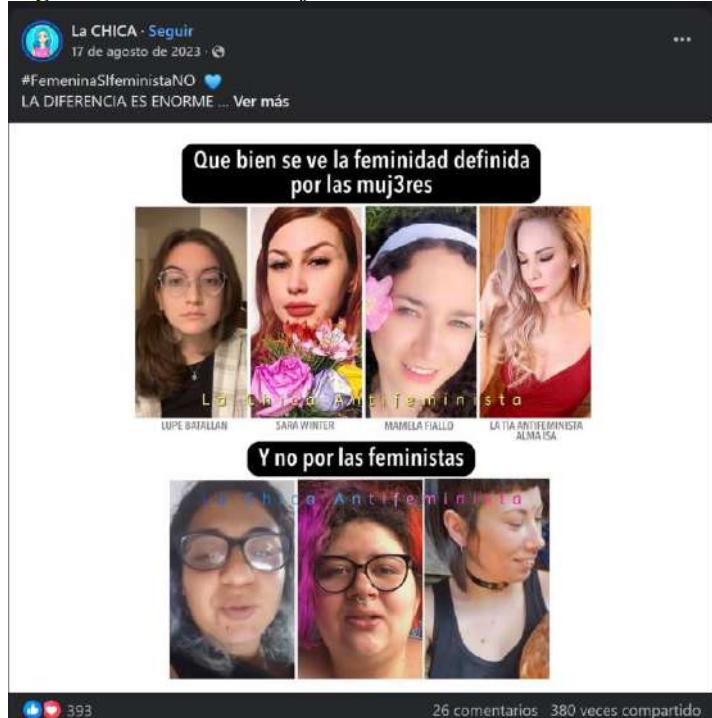
“Feminazi” y degenerada: el enemigo de La Chica Antifeminista

El estudio de grupos antifeministas en redes sociodigitales no es nuevo. Se ha observado cómo, con sus discursos, reivindican posiciones esencialistas, roles patriarcales y estereotipos sexistas, así como posturas conservadoras que se expresan en múltiples formas (Carrazales González, 2024).

La página mexicana La Chica Antifeminista, con presencia en Facebook, X e Instagram, ilustra cómo los influencers conservadores utilizan la IAG en su estrategia a través de ilustraciones y memes. La creadora, que se define como “provida y católica”—y que ha sido ampliamente cuestionado si quien lleva la cuenta es efectivamente mujer y no hombre por los discursos machistas que replica—, difunde imágenes y videos cortos en los que parodia a feministas: los rostros son generados o retocados con filtros de IA para acentuar rasgos que el imaginario conservador considera ridículos (tinte morado, piercings, mohicano).

Esta cuenta ha basado gran parte de su estrategia en el reconocimiento de la fealdad y lo negativo de las feministas en contraste con la belleza y lo positivo de la feminidad. El enemigo que reafirma lo propio. Un ejemplo se ve en la siguiente imagen.

Figura 1. #FemeninaSifeministaNO



Fuente: Facebook de “La Chica Antifeminista” (2023).

Así, la cuenta elige fotografías de referentes conservadoras consideradas “femeninas” y las contrapone a imágenes de referentes feministas. Primero, la selección del material tiene una intención: las de las femeninas son fotografías cuidadas; las de feministas, capturas de pantalla de videos. Después, tres de las femeninas utilizan filtros que aclaran la piel y ángulos que resaltan rasgos considerados bellos como el cabello largo, rasgos afilados, ropa considerada elegante, adornos en el cabello y accesorios; las feministas son capturadas mientras hablan y abren la boca, tienen el cabello no peinado, con ropa sencilla y colores opacos. Además, se intentan visibilizar los rasgos indeseables

anteriormente descritos: cabello azul o morado, suciedad, a lo que se incluye un elemento clave para la página: obesidad.

Materiales de este tipo eran recurrentes en la página, hasta que llegó el regalo de la IAG.

Figura 2. Dos representaciones feministas con uso de IAG.



Fuente: Facebook de “La Chica Antifeminista” (2025).

Así, todas las características del enemigo se materializaron de forma constante en “Femynancy”, un personaje que se convirtió en destacada para ridiculizar a las feministas e inventar escenarios que probaran su punto. En los ejemplos supra mostrados, la imagen izquierda muestra una canción parodia a “El violador eres tú” —himno feminista contra la violencia—, cuya letra, voz e ilustración fue creada con IAG para colocar al personaje en escenas donde se enojaba, lloraba, reía y hacía acciones consideradas desagradables. En el ejemplo derecho, cuando Bukele prohíbe el lenguaje inclusivo en las escuelas, se imagina una escena donde las feministas (incluido un hombre trans) lloran ante la decisión; además, se colocan en una lectura donde Bukele es visto como bueno y amable, superior a las feministas, y construye una imagen donde La Chica Antifeminista y sus seguidores son también construidos como superiores.

Con esto, se busca fabricar un “otro” grotesco y malvado para reforzar la identidad propia. Sumado a esto, cuando este tipo de contenidos obtiene millones de reproducciones y comentarios que alimentan la polarización, se materializa en la vida cotidiana. En el trabajo de campo pude constatar cómo mujeres conservadoras cristianas rechazan el feminismo con expresiones como “yo no soy feminista, yo sí quiero ser bonita”.

Emociones y la adicción al miedo

Los discursos conservadores ligados a la “batalla cultural” no solo describen enemigos; buscan generar una reacción visceral, radical. Los pánicos morales surgen cuando actores “bien pensantes” transforman a los folk devils en fuentes potentes de indignación ansiosa, y los medios juegan un papel central en identificar comportamientos aberrantes y movilizar consenso (Walsh, 2020). En esa línea, las redes sociodigitales amplifican esta dinámica al ofrecer herramientas para personalizar y viralizar esta indignación. Para los líderes conservadores, las imágenes generadas con IAG no solo entretienen: son instrumentos para

provocar rechazo y miedo, aglutinan a la comunidad y la posicionan como la única capaz de “salvar” a la sociedad.

Así surge y se agudiza la manipulación emocional: la IA genera contenido altamente adictivo. El artículo de *El País* antes mencionado destaca que estos materiales sorprenden, son virales y suelen mezclar humor con nostalgia, una combinación que atrae incluso a audiencias poco politizadas. Sin embargo, también se debe innovar ya que la producción masiva de contenidos ficticios puede saturar y aburrir al público. A pesar de esto, para muchos influencers conservadores la saturación forma parte de la estrategia: repetición de memes, exageración de amenazas y difusión de imágenes grotescas buscan generar cierta dependencia emocional y fortalecer el rechazo al enemigo en un mundo perfecto del que forman parte, donde pueden luchar contra un enemigo que nunca los va a derrotar. El miedo se vuelve una droga y se vuelve difícil no estar de acuerdo o compartir contenidos que dan la razón.

A manera de conclusión

La IAG se ha convertido en un instrumento cotidiano. Su rápida adopción y la apariencia de conocimiento confieren a los usuarios una sensación de *expertise* que no siempre está acompañada por la crítica. Estas herramientas son aprovechadas por influencers conservadores para construir enemigos con rasgos grotescos y producir emociones intensas que promueven la cohesión del grupo.

Como parte de los conservadurismos cristianos, el movimiento provida ha incorporado la “batalla cultural” como eje de sus estrategias digitales, lo que construye al antiabortismo, antifeminismo y anticomunismo. La IA potencia estas estrategias al permitir la producción sencilla de imágenes y videos que caricaturizan a las feministas como “feminazis” de cabello colorido, obesas, desarregladas, feas. Estas representaciones promueven pánicos morales que transforman a los desviados en recordatorios de lo que no debemos ser (Cohen, 2011). Así, los medios y las redes sociodigitales amplifican el fenómeno al facilitar la producción y difusión de estas imágenes.

En este contexto, la “chica antifeminista” y otros influencers conservadores mexicanos replican modelos estadounidenses con uso de la IAG para ridiculizar a sus adversarias e impulsar discursos violentos y misóginos. En esto se juegan las emociones: el contenido que provoca indignación es más propenso a viralizarse, y los algoritmos premian la interacción. La IA se convierte en una herramienta para el uso estratégico de las emociones que refuerza la polarización.

Una advertencia es necesaria: si la IA amplifica los sesgos y facilita la creación de enemigos imaginarios, es necesario desarrollar marcos éticos que orienten su uso y a nosotros, como científicos sociales, nos permitan estudiarla de forma más adecuada. El uso de la IAG está teniendo consecuencias en la vida cotidiana en todas las esferas, en este caso, en las disputas políticas de los conservadurismos cristianos.

Referencias

- Carolan, Shawn, Wu Martin, Amy, Gong, C. C., & Borja, Sam (2025, junio 26). 2025: The State of Consumer AI. *Menlo Ventures*. <https://menlovc.com/perspective/2025-the-state-of-consumer-ai/>
- Carrizales González, Carlos Alberto (2024). Antifeminismo en línea, entre la legitimación de la violencia machista y el conservadurismo. *Virtualis*, 14(27), 93-121. <https://doi.org/10.46530/virtualis.v14i27.436>

- Cash, Trent N., Oppenheimer, Daniel M., Christie, Sara, & Devgan, Mira (2025). Quantifying uncert-AI-nty: Testing the accuracy of LLMs' confidence judgments. *Memory & Cognition*. <https://doi.org/10.3758/s13421-025-01755-4>
- Cohen, Stanley. (2011). *Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers*. Routledge.
- Colomé, Jordi P. (2025, marzo 10). *The rise of AI videos in politics: From deepfakes to viral, lowbrow humor*. EL PAÍS English. <https://english.elpais.com/technology/2025-03-10/the-rise-of-ai-videos-in-politics-from-deepfakes-to-viral-lowbrow-humor.html>
- Cooper, Ryan (2021, noviembre 24). *The bottomless self-pity of American conservatives*. The Week. <https://theweek.com/feature/opinion/1007432/the-bottomless-self-pity-of-american-conservatives>
- Paz-González, Erick Adrián (2022). Aborto, género, comunismo y Dios: La lucha provida de jóvenes líderes en redes sociodigitales. *Temas Sociológicos*, 30, 107-136. <https://doi.org/10.29344/07196458.30.3159>
- Paz-González, Erick Adrián (2023). ¿Es pecado o es antinatural? Sobre el uso del discurso biomédico en grupos conservadores. *DIVERSA*. <https://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/discurso-biomedico-grupos-conservadores/>
- Paz-González, Erick Adrián (2024). Discursos provida en el espacio público y en redes sociodigitales. En Mónica Ulloa-Gómez, Erick A. Paz-González, Erika Valenzuela-Gómez, & Raúl Anthony Olmedo Neri, *(Re)pensando lo religioso en América Latina no. 5: Un acercamiento a los estudios religiosos desde la comunicación* (Vol. 5). CLACSO. <https://www.clacso.org/boletin-5-repensando-lo-religioso-en-america-latina/>
- Rêgo, Ana María, & Weber, María Elena. (2025, marzo 27). AI-generated disinformation already an enemy of democracy in the digital age. *Alliance for Science*. <https://allianceforscience.org/blog/2025/03/ai-generated-disinformation-already-an-enemy-of-democracy-in-the-digital-age/>
- Valenzuela-Gómez, Erika (2024). Inteligencia artificial y religión. Un acercamiento preliminar sobre los usos del ChatGPT por parte de las personas creyentes. En *(Re)pensando lo religioso en América Latina no. 5: Un acercamiento a los estudios religiosos desde la comunicación* (pp. 19-34). CLACSO. <https://www.clacso.org/boletin-5-repensando-lo-religioso-en-america-latina/>
- Walsh, James P. (2020). Social media and moral panics: Assessing the effects of technological change on societal reaction. *International Journal of Cultural Studies*, 23(6), 840-859. <https://doi.org/10.1177/1367877920912257>

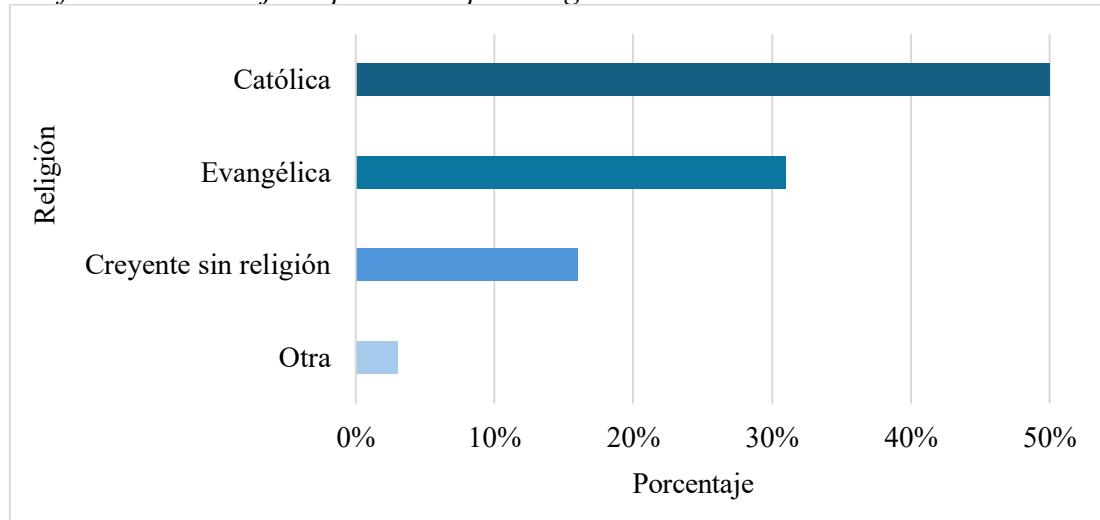
Los protestantismos en Costa Rica y los factores que han influido en su crecimiento a partir de 1965¹

Jennifer Meza Li²

A modo de introducción

Los protestantismos han crecido considerablemente en Centroamérica, especialmente el pentecostalismo. En el caso de Costa Rica, según el último informe de “Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas, 2024”, el porcentaje de población católica ha disminuido hasta un 50%, aunque se sigue manteniendo como religión mayoritaria, mientras que la población evangélica asciende a un 31% y crecen los creyentes sin religión a un 16% (IDESPO, 2025).

Gráfico 1. Porcentaje de población por religión en Costa Rica en octubre de 2024



Fuente: Elaboración propia con datos de IDESPO-UNA (2025).

Según estimaciones estadísticas (Schäfer, 1992; Bastián, 2006; Meza, 2023), desde aproximadamente 1965 el crecimiento del protestantismo despegó en América Central, en países como Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Honduras y Panamá, mientras que en Guatemala fue anterior, desde 1957. Este ascenso, cabe aclarar, fue preponderantemente pentecostal, mientras que el protestantismo histórico y evangélico se estancó.

Ante este crecimiento de población protestante surgen las siguientes dudas: ¿Qué factores han contribuido en este fenómeno? ¿Cómo es que en una sociedad tradicionalmente católica han proliferado los protestantismos? Los fenómenos religiosos son cambiantes a través del tiempo, por lo que estas transformaciones se deben entender como un proceso histórico multicausal. Se ven influidos por estructuras e instituciones no

¹ El presente texto es una parte de los resultados de la tesis para optar por el grado de Maestría Académica en Historia por la Universidad de Costa Rica, titulado *El crecimiento y difusión del protestantismo en Costa Rica (1965 - 2018)* (2023). Integrante del Grupo CLACSO “Religiones y sociedad: tensiones, diversidades y movilizaciones en debate”. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5056-2277>

² Máster en Historia, profesora de la Escuela de Estudios Generales, Sección de Historia de la Cultura y de la Escuela de Historia, ambas de la Universidad de Costa Rica. Contacto: jennifer.meza@ucr.ac.cr

religiosas a nivel social, político, económico y cultural; así como los propios cambios en el mercado religioso y sus actores sociales: agentes y empresas religiosas y fieles o laicos, que son permeados por su propio contexto social pero que también cuentan con capacidad de agencia. Por esta razón, los mecanismos causales que han influido en el crecimiento protestante en Costa Rica los categorizaremos en factores religiosos y factores no religiosos para intentar responder esas preguntas.

Factores religiosos

El protestantismo y particularmente el pentecostalismo conforman una religión global, es decir, que están en un constante proceso de interacción cultural, expansión, síntesis, préstamo y cambio, a nivel transnacional (Moore, 2021). El origen de las misiones e iglesias es mayoritariamente estadounidense, las cuales, según las teorías del mercado religioso (Beltrán, 2010; Frigerio, 2000), se han comportado como empresas religiosas transnacionales con filiales o iglesias hijas en diversos países y continentes, que mantienen conexiones operacionales, de agentes religiosos y de ideas a nivel global.

Operación transnacional de las misiones de fe y plataforma institucional

Si bien existían fieles protestantes extranjeros en el país, ya fuesen estadounidense y europeos en la capital, San José o en el litoral Caribe por la migración de antillanos empleados para la construcción del ferrocarril o para la producción de banano, fueron las *faith missions* o misiones de fe estadounidenses las que ingresaron con la finalidad de convertir a la población costarricense del catolicismo a sus respectivas tradiciones protestantes.

Las misiones se sostenían con donaciones de fieles e iglesias protestantes en su país de origen. Las primeras en operar en Costa Rica fueron la Misión Centroamericana y la Misión Latinoamericana. Éstas organizaban el envío de misioneros experimentados y dispuestos a trasladar su domicilio al país para organizar su trabajo evangelístico, convirtiendo nuevos fieles e intentando abrir una iglesia. Eventualmente, con ayuda de más misioneros y con sus primeros fieles, pudieron organizar instituciones protestantes que servían de apoyo para convertir a más personas, acompañar a los ya convertidos y formar más agentes protestantes (Meza, 2025).

De esta manera se forma una plataforma institucional compleja y organizada que emplea una serie de estrategias de conversión para obtener más fieles de manera interdenominacional, pues existen lazos de cooperación entre iglesias y organizaciones, sin importar su tradición protestante, para seguir creciendo. Los métodos evangelistas de conversión que aplicaron más las iglesias protestantes, por sus resultados eficaces, fueron las campañas evangelistas y modelos de redes de células. Por su puesto existían más métodos, entre los que se puede mencionar las visitas casa por casa, predicación en lugares públicos, repartición de panfletos conocidos como “tratados evangelísticos”, envío de cartas, llamadas telefónicas y más recientemente, mensajes de texto, publicaciones por medio de redes sociales y páginas web; no obstante, las campañas evangelistas y modelos de redes de células son los métodos que han tenido un papel preponderante en el crecimiento protestante en Costa Rica (Meza, 2023).

Campañas o “cruzadas” evangelistas

Las campañas evangelistas se comenzaron a realizar de manera activa a partir de la década de 1920, promovidas por la Misión Latinoamericana, en colaboración con otras iglesias. Esto desató el descontento de la Iglesia católica, acostumbrada a tener el monopolio religioso, por lo que se produce una serie de discusiones a través de la prensa, así como de

denuncias por ataques físicos e intentos de censura hacia los protestantes que eran señalados de herejes. Posteriormente, las campañas de esta misión tuvieron un receso de 1934 hasta su reanudación en 1948; inclusive esta Misión organizó una campaña, también denominada cruzada, encabezada por el popular predicador estadounidense Billy Graham, como se aprecia en la imagen 1.

Imagen 1. Campaña evangelista encabezaba por Billy Graham en el Parque Antonio Escarré en San José, Costa Rica (1958)



Fuente: Periódico Maranata (2010)

En la década de 1970 las campañas tuvieron un nuevo auge, implementadas por iglesias pentecostales y algunas bautistas, que ya habían comenzado a implementarlas desde la década de 1950. Estas campañas se diferenciaron de las realizadas en períodos anteriores porque el pentecostalismo ponía un énfasis especial en la sanidad divina entre los asistentes, combinándola con labores evangelizadoras, lo que les permitió establecer nuevas congregaciones. Las Asambleas de Dios, por ejemplo, declararon el año del “evangelismo total” en 1975, organizando alrededor de 47 campañas evangelísticas, que tenían una extensión desde un par de días o hasta cuatro meses (Orellana, 2020).

Establecimiento de células

Desde aproximadamente 1980, a nivel internacional, diversas megaiglesias pentecostales y neopentecostales impulsaron modelos de estrategia celular como un método de conversión e iglecrecimiento más efectivo, a través de diversos nombres y estilos como el “Modelo G20”, “Visión del crecimiento” o “Modelo de Jesús”. Estos modelos establecen que el pastor debe formar discípulos o líderes, como Jesús que estableció 12 discípulos, para que “ganen almas para Cristo”, es decir, conviertan personas.

Su éxito en formar megaiglesias se debe a estos principios de otorgar a sus fieles una posición de líder activo que debe convertir a más personas, pero además han fomentado una mayor competencia entre las propias iglesias, a diferencia de las campañas evangelistas en las que se favorecía la interdenominacionalidad y la cooperación. Esto se debe a que el discípulo o líder es capacitado en la propia iglesia donde va a servir y, si decide ir a otra

congregación con un modelo similar, no es reconocida su posición, sino que debe volver a escalar la pirámide de liderazgo (Meza, 2023).

De esta manera, la efectividad de campañas evangelistas se puso en tela de duda, ya que se consideraba que no ayudaba a mantener a los nuevos fieles en el tiempo, mientras que los modelos de estrategia celular ofrecían un carácter más personal, relacional, comunitario y que permitía dar un mayor seguimiento a los nuevos fieles para garantizar su permanencia en la congregación. Por ejemplo, el pastor Jorge Gómez identificó que entre 1985 y 1989, había una alta deserción de miembros en las iglesias protestantes, lo que se relaciona con que los conversos obtenidos de campañas evangelistas son los más difíciles de conservar, es decir, desertan más que los obtenidos por métodos relacionales. Ya para 1994, la estrategia predominante era la evangelización relacional, en la que se atrae a amigos, familiares, compañeros y vecinos, como se realiza en los grupos celulares en casa de habitación (1996, pp. 114-115).

Medios de comunicación masiva

A partir de 1990 se incorporó también el uso de comunicación masiva de manera activa mediante el canal de televisión Enlace, creación de más estaciones de radio y, más recientemente, a través de Internet, como radio *streaming*, uso de redes sociales y páginas web. Incluso, Costa Rica se ha convertido en un bastión protestante influyente en la región, pues brinda capacitaciones teológicas a personas de otros países y toman popularidad internacional programas de televisión, telepredicadores y misioneros costarricenses. Se produce también la creación de megaiglesias que se encuentran estrechamente ligadas al uso de estos medios de comunicación y acumulan una gran cantidad de fieles e influencia.

Atractivo de los bienes religiosos pentecostales

Otro factor fundamental en el crecimiento del protestantismo es el atractivo y demanda de bienes religiosos de cada tradición protestante; ámbito en el que ha sido favorecido el pentecostalismo. El aumento la demanda de bienes religiosos pentecostales influyó en la propia oferta, ya que ingresaron muchas iglesias pentecostales de origen estadounidense e incluso, los agentes religiosos que ya profesaban una tradición protestante histórica o evangélica en el país se convirtieron al pentecostalismo. Esto ocurrió en las iglesias que alguna vez surgieron de la Misión Centroamericana y la Misión Latinoamericana. (Meza, 2023)

Respuesta del catolicismo ante la competencia religiosa

Con respecto a la Iglesia católica, esta tuvo una respuesta lenta ante la competencia protestante. Después de los ataques directos contra los protestantes entre 1926 y 1929, descritos por Ulloa (2022) como los años más confrontativos en el campo religioso costarricense, esta disputa disminuyó notablemente en la prensa hasta ser casi inexistente, al menos de forma directa. Según Werz (1999), para mediados de siglo XX, el catolicismo le había restado importancia a la competencia con otras ofertas religiosas al considerar que no amenazaba realmente su posición como la religión más importante y grande en América Latina. Así mismo, se había dado una reflexión interna en la que se consideró que las reacciones iniciales contra el protestantismo fueron negativas y el Concilio Vaticano II, propició a partir de 1962 el ecumenismo y diálogo entre las iglesias cristianas.

El catolicismo, además, ha mantenido una estructura más rígida y un proceso de formación sacerdotal más largo y complejo, lo que lo hace menos competitivo que los protestantismos. En gran medida, esto se debe a que durante siglos no necesitó serlo, al ser la única opción religiosa disponible, y a que no se ha adaptado lo suficiente a los cambios del mundo moderno, cada vez más secular y con valores distintos. Todo ello ha generado

cierta insatisfacción en un sector de sus fieles con respecto a su estructura eclesial y a los bienes religiosos que ofrece, lo que ha llevado a muchos a abandonar la Iglesia o incluso a convertirse a otras confesiones.

Factores no religiosos

Influencia cultural estadounidense a partir de la Guerra Fría

Para comprender el crecimiento de los protestantismos es fundamental comprender el rol que tuvo la Guerra Fría y el imperialismo cultural estadounidense. Durante este periodo el Estado costarricense y principales medios de comunicación nacionales se alinearon con los Estados Unidos como líder del bloque capitalista occidental y cristiano, en contraposición del bloque soviético, comunista y “ateo”. Por lo tanto, se promovió el anticomunismo y la expansión de los productos culturales estadounidenses, idealizando su modo de vida. El *American Way of Life*, también implicaba el ámbito religioso por lo que, las distintas corrientes protestantes formaban parte de estos productos culturales que se transmitían a través del cine, televisión, radio, entre otros.

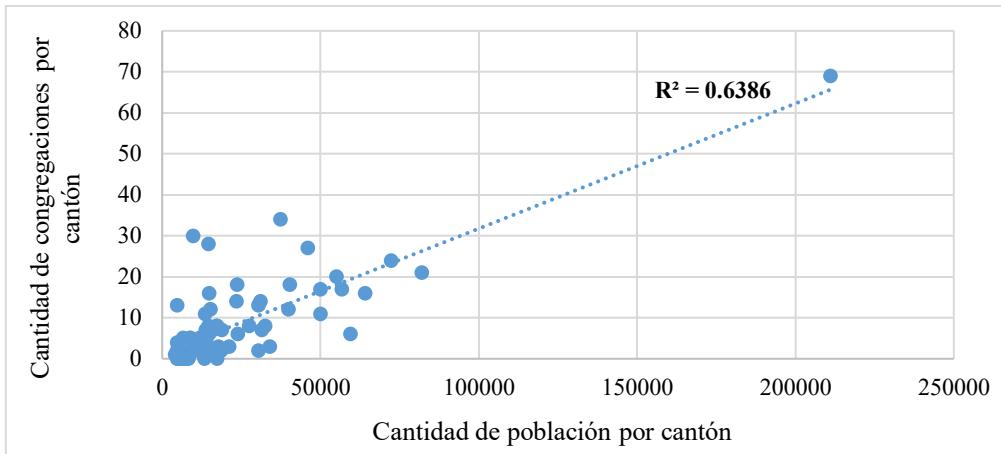
Expansión urbana

Otro factor que contribuyó en el crecimiento protestante fue la expansión urbana que se dio durante un periodo de prosperidad económica enmarcada por la “Edad de Oro del Capitalismo” a nivel global (Marglin, 1988) y el desarrollo del Estado de Bienestar en Costa Rica. A través de las políticas económicas y sociales se favoreció el aumento de la clase media, distribución de la riqueza y la capacidad de consumo de los habitantes. Estas políticas contribuyeron con la expansión del mercado interno mediante el modelo sustitución de importaciones, la redistribución del crédito a través de la banca pública y la disminución de producción agropecuaria en favor de la industria, el comercio, la banca y el sector público; generándose así una disminución de la población rural, agrícola y campesina que migró hacia las zonas urbanas del centro del país. (Pérez y Baires, 1987)

Es por esta razón que se da un asentamiento de iglesias en la capital, San José, durante mediados del siglo XX, ya que por su expansión urbana y poblacional se convirtió en una zona de especial interés para fundar iglesias. Las misiones estadounidenses tenían una política de ubicarse con un mínimo de cinco cuadras una congregación de la otra, para no competir directamente entre ellas y distribuirse en el espacio, así como tenían el interés de instalarse en barrios de clase media baja. (Ratcliffe, 1977)

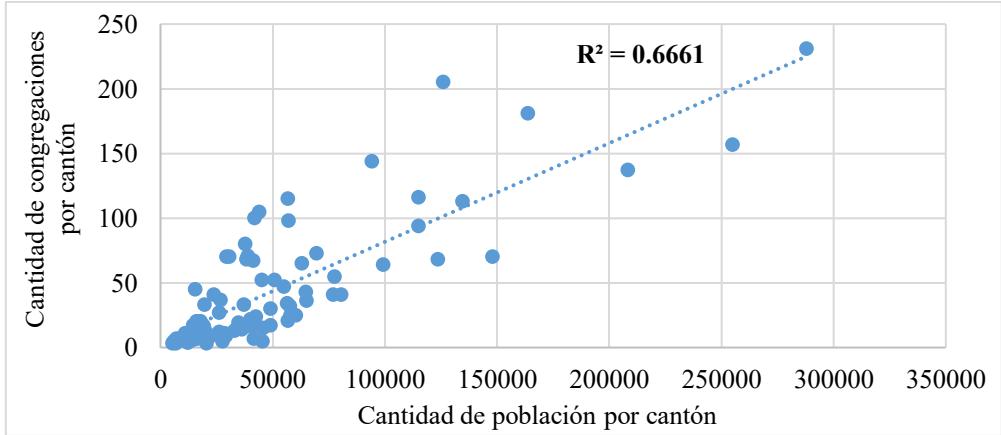
Este fenómeno se comprueba también con la distribución por región socioeconómica, ya que, en 1978, el 41,9% de las iglesias protestantes se asentaban en la Región Central y en 2013 representaban un 41,6% del total. En 2013, le seguían la Región Huetar Atlántica (18,3%), es decir, el Caribe con influencia de población antillana protestante, la Región Brunca (12,7%) y la Región Huetar Norte (12,6%).

Gráfico 2. Cantidad de congregaciones en 1978 entre cantidad de población por cantón



Fuente: Meza (2023) con base en el directorio de iglesias de 1978 (PROCADDES, 1978) y el censo nacional de 2011 (INEC, 2011).

Gráfico 3. Cantidad de iglesias 2013 entre cantidad de población por cantón según censo del INEC de 2011



Fuente: Meza (2023) con base en el directorio de iglesias de 2013 (PROLADES, 2014) y el censo nacional de 2011 (INEC, 2011).

Los gráficos 2 y 3, presentan la comparación de los datos de cantidad de población e iglesias por cantón en 1978 y 2013, respectivamente. Para 1978 se obtiene un coeficiente de correlación de Pearson (r) de 0,7991 y un coeficiente de determinación (R^2) de 0,6386. Lo que nos indica que existe una significativa entre ambas variables, entre mayor cantidad de población, hay mayor cantidad de iglesias por cantón. Para 2013, esta correlación es aún más significativa, pues el coeficiente de correlación de Pearson (r) asciende a 0,8162 y el coeficiente de determinación (R^2) a 0,6661. A nivel provincial se reproduce este fenómeno, pues se encontraron correlaciones que indican que los cantones con más iglesias tienden a ser las cabeceras de provincia, que a su vez son los que albergan más población.

La concentración en las áreas urbanas posiblemente se debía a que resultaba más eficiente para las iglesias aplicar era más eficiente aplicar métodos de conversión, como las campañas evangelistas y otras actividades similares, pues se atraía una mayor cantidad de personas en un espacio geográfico menor.

Políticas neoliberales

Se encuentra que a partir de 1982-1983 aproximadamente, el protestantismo comenzó a desacelerar su crecimiento anual, según las estimaciones de PROLADES e IMDELA (Holland, 1998), lo cual concuerda la “Crisis de la deuda latinoamericana”, aunada a la desestabilización social y política que estaba atravesando Centroamérica. Para el caso de Costa Rica, no se encuentran datos que sustenten hipótesis surgidas desde finales del siglo XX que consideraban que, los pentecostales en particular, crecieron debido a la crisis junto con la pobreza y decadencia de la clase media, como una forma de reemplazo de la ayuda social de los estados.

El posible impacto que generó la crisis de la década de 1980 y las políticas neoliberales al campo protestante, es más bien que la sociedad ha adoptado cada vez más los valores que impulsa el neoliberalismo como el individualismo y consumismo; lo que ha llevado a que la “teología” de la prosperidad y los valores neopentecostales, que son compatibles con éste, sean asimilados con mayor facilidad. Esto contribuye en la decadencia de los protestantismos históricos y evangélicos, mientras que los neopentecostales crecen y logran alcanzar cada vez más sus aspiraciones políticas.

No se han encontrado tampoco datos cuantitativos confiables que asocien al pentecostalismo directamente con la pobreza. Si se compara el directorio de iglesias de 2013 con indicadores sociales del INEC y del MIDEPLAN, no se encuentra correlación directa entre la cantidad de iglesias por cantón con respecto a indicadores sociales, como índice de desarrollo social ($r = 0,23$), índice de desarrollo humano ($r = 0,27$) o índice de pobreza humana ($r = 0,15$).

Incluso, Schafer (2009) encontró que en Guatemala se han concentrado en distintas clases sociales: clase alta, catolicismo y evangélico; el neopentecostalismo y el catolicismo carismático en la clase alta incipiente y en clase media alta; el pentecostalismo y el catolicismo popular en la clase media y baja.

Globalización contemporánea

Más recientemente se debe considerar el proceso de globalización contemporánea, desde el fin de la Guerra Fría con la liberalización de los mercados y la expansión de la comunicación global (Hausberger y Pani, 2018), que ha cambiado inclusive la manera en la que se aprecia el espacio y el tiempo (Mazlish, 1999). El protestantismo se ha visto aún más beneficiado de este fenómeno, provocando que instituciones e iglesias, que se comportan como entidades transnacionales, se interconecten con mayor facilidad para intercambiar métodos de conversión, modelos de crecimiento, organización, prácticas, nuevas ideas teológicas e, incluso, financiamiento. A su vez, sus ideas son más difundidas, provocando que la conversión pueda lograrse fuera de la intervención de comunidades religiosas mediante la comunicación global, como la radio, televisión, internet y redes sociales (Moore, 2021).

Decisiones individuales según su contexto familiar y social

Finalmente, además de los factores religiosos y los factores sociales, económicos y políticos, no se debe obviar que existe la capacidad elección y psique particular de cada individuo para decidir ingresar en el proceso de conversión hacia una religión o la no creencia. A su vez, hay una influencia por el contexto familiar, social y económico, que pueden determinar en la adopción, mantenimiento o cambio de una religión.

Referencias

Bastian, Jean Pierre (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación. *Revista de Ciencias Sociales* (16), 38-54.

- Beltrán, William Mauricio (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología* 33(2), 41-62. <https://www.redalyc.org/pdf/5515/551556233003.pdf>
- Frigerio, Alejandro (2000). Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión ¿Hacia un nuevo paradigma?. *Boletín de lecturas sociales y económicas* 7(34).
- Hausberger, Bernd y Pani, Erika (2018). Historia Global Presentación. *Historia Mexicana* 68(1), 177-196. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/3640/3549>
- Holland, Clifton (1998). *El movimiento protestante en Costa Rica: Lista de denominaciones y asociaciones de iglesias, 1998*. Centro de Investigación Sociorreligiosa (CISRE), adscrito a la Federación Alianza Evangélica Costarricense (FAEC)
- IDESPO-UNA (2025). *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas, 2024*. (Informe de la encuesta). <https://www.observatoriodeloreligioso.org/wp-content/uploads/2025/02/InformeValoresPracticasReligiosas2024.pdf>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (2011). *Censo 2011*. <https://inec.cr/estadisticas-fuentes/censos/censo-2011>
- Gómez, Jorge (1996). *Crecimiento y deserción en la iglesia evangélica costarricense*. Instituto Internacional de Evangelización a Fondo.
- Marglin, Stephen A. (1988). *Lessons of the Golden Age of Capitalism*. Research for Action, UNU WIDER. <https://www.wider.unu.edu/publication/lessons-golden-age-capitalism>
- Mazlish, Bruce (1999). A Tour of Globalization. *Indiana Journal of Global Legal Studies* 7(1), 5-16.
- Meza Li, Jennifer (2023). *El crecimiento y difusión del protestantismo en Costa Rica (1965 - 2018)*. [Tesis de Maestría Académica en Historia] Universidad de Costa Rica. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/items/6006f988-719c-4446-bf02-222928c91c05>
- Meza Li, Jennifer (2025). Misiones de fe e iglesias protestantes en Costa Rica: origen, organización y plataforma institucional (1890-2019). *Siwo Revista De Teología*, 18(1), 1-44. <https://doi.org/10.15359/siwo.18-1.7>
- Moore, Kathleen M. (2021). Religious Outsiderhood in a Globalizing World. En Kanwal Sheikh, Mona y Svensson, Isak (Eds.), *Religion, Conflict, and Global Society: A Festschrift Celebrating Mark Juergensmeyer*. Danish Institute for International Studies. https://pure.diiis.dk/ws/files/4345452/Religion_Conflict_and_Global_Society_Festschrift_DIIS_Book_May_21.pdf
- Orellana, Luis (2020). El movimiento pentecostal en Costa Rica 1930-1980. En Mansilla, Miguel Ángel y Mosquera, Mariela (Eds.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. RIL editores y Universidad Arturo Prat.
- Pérez Brignoli, Héctor y Baires Martínez, Yolanda (1987). Crecimiento y crisis de las economías centroamericanas 1950-1980. *Anuario de Estudios Centroamericanos* 13(2), 63-92. <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/2856>
- Periódico Maranata (2010). *Semblanza de Hugo y Oliva Worsfold* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=2WKYjRaKF0g&t=210s>
- PROCADES [PROLADES] (1978). *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante en Costa Rica*.
- PROLADES (2014). *Base de datos de Iglesias Evangélicas locales, 2013*.
- Ratcliffe, Jane E. (1977). Distribution Of Protestant Denominations In Costa Rica. *Publication Series (Conference of Latin Americanist Geographers)* 6, 75-84. <http://www.jstor.org/stable/25765584>

Schäfer, Heinrich (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Schäfer, Heinrich. La generación del sentido religioso – observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina. En Chiquete, Daniel y Orellana, Luis (Eds.), *Voces del pentecostalismo latinoamericano (III): Teología, Historia, Identidad*. EMW/CETELA.

Ulloa, Mónica (2022). *La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018* [Tesis de Maestría en Historia Aplicada] Universidad Nacional de Costa Rica.

Werz, Nikolaus (1999). La reacción católica a la competencia religiosa de los pentecostalismos. El caso de Costa Rica. *Ibero-amerikanisches Archiv* 25(1/2), 145-173.

Opiniones y experiencias de jóvenes que tensionan la laicidad mexicana: Catolicismo, derechos sexuales y reproductivos e intolerancia por condición de género y creencia

Efrén González Pérez¹

A modo de introducción

El presente ensayo tiene como propósito sumarse a una serie de trabajos recientes dentro del campo de la sociología y la antropología de la religión con respecto a problematizar la narrativa oficial de la laicidad *en* y *desde* contextos locales (Gaytán y Guerrero, 2017; Mora, 2018; Garma, Corpus y Ramírez, 2021; Gutiérrez, 2021; Garma, y Meza, 2023).

Este trabajo es parte de una investigación de tesis de licenciatura en sociología con enfoque exploratorio. Al ingresar al campo se realizó observación participante con el fin de establecer un *rappor* entre investigador y coproductores, así como reconocer las dinámicas y perfiles sociales de las y los jóvenes que forman parte de una pastoral juvenil católica en el municipio de Ecatepec, estado de México. Esto permitió una dinámica más humana para posteriormente aplicar entrevistas y cuestionarios² con el fin de contrastar y ampliar de forma empírica, los hallazgos reportados en la literatura especializada sobre las tensiones entre el espacio público, especialmente la escuela, y la dimensión religiosa en México (Molina, 2016; Gutiérrez, 2021; Meza, 2023).

En ese tenor, el presente trabajo se divide en tres apartados: 1) una exposición que articula las relaciones entre religión y laicización en la línea propuesta por Dobbelaere (1994), junto con un ejemplo en el que se muestra uno de los efectos que dicho proceso tiene sobre la diversificación religiosa, desde la mirada joven; 2) posteriormente, se exponen algunas opiniones opuestas a la narrativa oficial de la laicidad en torno a los derechos sexuales y reproductivos; 3) así como dos experiencias en las que la condición de género y credo, respectivamente, se vuelven objeto de vulnerabilidad en su encuentro con distintos actores. El objetivo es problematizar específicamente las nociones de la narrativa oficial de la laicidad, la cual, sostiene garantizar, resguardar y promover la igualdad, la tolerancia y la no discriminación tanto por parte de las instituciones del Estado hacia los ciudadanos cuanto en las relaciones entre estos mismos (Salazar, 2013, pág. 57).

¹ Egresado de Sociología por la FES Aragón, Universidad Nacional Autónoma de México. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5785-2000>. Contacto: efrengp2027@gmail.com

² En septiembre de 2022 se comenzó, mediante “oportunidad” y bola de nieve, la observación participante que concluyó en enero de 2023, no obstante, después se participó en dos eventos diocesanos juveniles, el último a inicios de 2024. Esto facilitó la producción del *rappor*, el cual, permitió la posterior producción y levantamiento de cuestionarios y entrevistas semiabiertas durante noviembre y diciembre de 2022. El objetivo de este procedimiento fue captar las opiniones y trayectorias de un total de 10 jóvenes, mujeres y hombres de entre 14 y 28 años, con autoidentificación católica. Cabe decir que todos los ejemplos aquí expuestos tuvieron consentimiento de las personas participantes. Para resguardo de su privacidad, todos los nombres fueron sustituidos por un seudónimo.

La población joven, ¿creyente y laica?

¿Puede la población joven ser a la vez religiosa y laica? A primera vista podría parecer矛盾的 si por laicidad se entiende una cualidad antirreligiosa y/o irreligiosa. Es cierto que, durante el proceso histórico de consolidación de la nación mexicana el Estado asumió distintos modelos de laicidad (Rivera, 213), pero ello no significó la pérdida de la creencia, sino la limitación de la influencia de la Iglesia católica sobre los ámbitos jurídico, político y civil, con mayor o menor radicalidad (Blancarte, 1992/2012; Meyer, 2005), así como la posterior reconfiguración contemporánea de lo religioso.

Desde una perspectiva teórico-sociológica, esta separación de esferas o instituciones corresponde a una “secularización del Estado” o “secularización política”. Por lo que la laicidad vendría asociada con “[...] el proceso general de diferenciación que genera un movimiento de autonomización de la esfera política respecto a la esfera religiosa, y como consecuencia un esfuerzo de separación de lo religioso respecto a los asuntos públicos.” (Blancarte, 2015, pág. 666). Por ello, lo central es identificar la fuente de la legitimidad del Estado: ¿lo hace a partir de una legitimidad basada en elementos religiosos o en la soberanía popular? (Blancarte, 2004).

Por lo demás, cuando el proceso de diferenciación se produce entre otras esferas distintas a la de la política, como, por ejemplo, la economía, la cultura, la ciencia, la educación o la salud, hablamos de “secularización social”, en la cual cada campo se autonomiza y racionaliza bajo sus propias lógicas. Finalmente, la laicidad, en tanto principio jurídico, no busca erradicar la religión, sino garantizar la libertad de pensamiento, de credo y de culto, tal como lo planteaba desde un inicio el pensamiento juarista (Galeana, 2013).

En ese sentido, al menos en un principio, México no atraviesa una “secularización social” como en otras regiones, sino que, inicia con la laicización de la República y expande esa misma lógica de separación político-religiosa a partir del instrumento jurídico de las Leyes de Reforma (Yturbe, 2010) hacia instituciones estratégicas de control social, como, por ejemplo, la salud, la educación, la economía, el ámbito civil, etcétera. El estado laico es así el producto de un proyecto político moderno impulsado por liberales. Por esta misma razón es que el presente trabajo entiende el proceso de “laicización” como una forma particular de secularización, de carácter multi-dimensional, en el sentido propuesto por Karel Dobbelaere.

Este autor distingue entre indicadores “significativos” y “predictivos” del proceso por el cual, lo religioso pierde centralidad en el orden social. De ahí que convenga distinguir tres niveles de análisis: 1) desde un nivel macro, la diferenciación institucional como la característica esencial del proceso; 2) desde un nivel meso, a partir del cambio religioso tanto a nivel interno como externo de las instituciones religiosas; y, 3) desde un nivel micro, donde lo observable son las transformaciones de la práctica, creencia, moral y valores de los sujetos creyentes con respecto a los marcos litúrgico-teológicos oficiales de las iglesias. Sólo después de realizar esta distinción se puede corroborar empíricamente los efectos que estas tres dimensiones de análisis podrían producir en una dinámica de interrelacionalidad (Dobbelaere, 1994, págs. 8-9). Cabe señalar la no neutralidad o causalidad de este proceso, antes bien, la laicización está dinamizada por un particular proyecto político-moderno, intelectual y de raíz occidental-cristiana (secularizada), que produce su identidad a partir de su oposición con la religión cristiana, enunciando, clasificando y asignándole un lugar particular, de menor estatus, frente a los pilares de la razón ilustrada (Dubuisson, 2007).

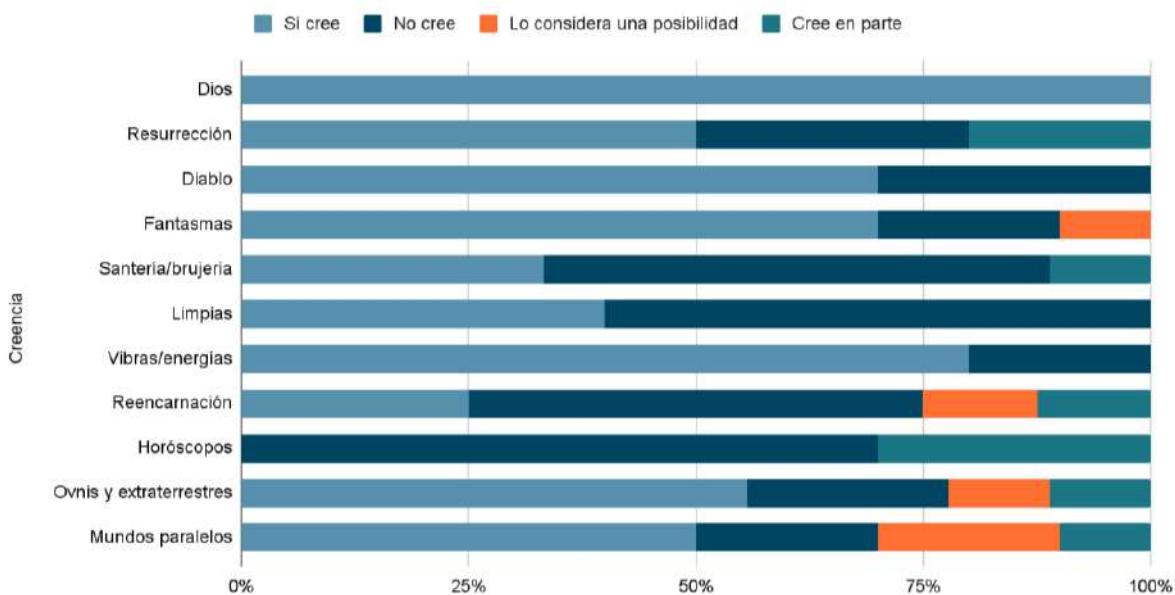
Siguiendo estas consideraciones, se puede entender mejor el contexto religioso más reciente que atraviesa a la población joven. Mediante el proceso de laicización y la laicidad anticlerical en México, la Iglesia católica es debilitada estructural y eclesiásticamente, desembocando en un proceso de desinstitucionalización religiosa, no homogéneo, y una “fluidicación” de símbolos, signos, mitos, ritos y otras prácticas religiosas (Mardones, 1996a, 1996b), principalmente elementos mágico-esotéricos e instituciones evangélicas, que, terminan repercutiendo en una descatolización (Gaytán, 2020) y alejamiento general de las instituciones religiosa por parte de la población joven (Corpus, 2014).

No obstante, que la población joven se sitúe en la tendencia de un progresivo alejamiento respecto de las creencias y prácticas oficiales de la institución católica en México (Corpus, 2019), no significa causalmente la pérdida de la creencia, ni tampoco la imposibilidad de producir discursos morales conservadores, los cuales, pueden ser socializados a través de la tradición o la familia (Corpus, 2020). Por otra parte, tampoco debemos caer en la trampa de asociar a una moral “secularizada” la incapacidad de producir relatos conservadores u opuestos a los principios de la laicidad (Molina, 2018, pág. 38-39). A su vez, hay que evitar el estereotipo de asociar necesariamente una moral conservadora con el pertenecer a una pastoral juvenil católica; en ese sentido, asistir, unirse o mantenerse dentro de una forma más institucionalizada del creer puede responder a una necesidad de pertenencia más que a una convicción por el dogma y sus postulados morales al pie de la letra (Salazar, Barrera y Espino, 2015).

Así, por ejemplo, no todas las opiniones y trayectorias religiosas de esta investigación respondieron a lógicas conservadoras, y en más de una ocasión el agente familiar, más que el institucional, fue preponderante en la socialización de una moral religiosa. Si bien, sólo hubo una joven (Francisca) completamente positiva frente a los derechos sexuales y reproductivos, en otros casos las posturas fueron conciliadoras, aunque con restricciones personales frente a la incorporación de una moral o cultura laica en favor y reconocimiento de la diversidad religiosa, sexual y de género.

En el caso de México, la diversidad religiosa puede ser ubicada a partir de la década de 1960, pero el fenómeno es más notorio a partir del presente siglo (De la Torre y Gutiérrez, 2014; Díaz, 2021). En ese contexto, uno de los efectos posibles de la diversidad religiosa es el pluralismo, así como la emergencia de fundamentalismos (Berger, 2016; Dobbelaere, 1994). Así pues, en este apartado se muestra un ejemplo en torno a las transformaciones sobre las creencias de las y los jóvenes católicas(os). A partir de algunas creencias de la religión popular, católica, africana, asiática e incluso de sistemas explicativos seculares disruptivos, se busca dar cuenta de la diversidad, la relativización o el rechazo frente a estas. En ese tenor, la Tabla 1 muestra el total de creencias a través de una gráfica que expone el tipo de posicionamiento entre el total porcentual de jóvenes con respecto a cada creencia y con posibles respuestas que expresan una convicción positiva y negativa: “sí cree” y “no cree”, hasta la creencia vacilante: “cree en parte”, o la total relativización: “lo considera una posibilidad”:

Tabla 1. Distribución porcentual de creencias según su grado de aceptación, rechazo o duda por parte de las juventudes católicas



Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

A primera vista, la diversidad religiosa es un hecho: aunque la certeza más absoluta sigue siendo la creencia en Dios, mientras que no tanto la del Diablo, se logra visibilizar un panorama dicotómico en torno a otras creencias de la religión popular como lo son, por ejemplo, las limpias y las vibras o energías. Por su parte, la creencia en los horóscopos coincide con la tendencia general según algunas estadísticas nacionales, es decir, la creencia se rechaza o existe un poco de duda respecto a su legitimidad (Salazar, Barrera y Espino, 2015). Mientras que el efecto de la relativización (Berger, 2016, pág.9-71) es perceptible en el posicionamiento frente a creencias asiáticas, africanas o seculares que tuvieron un mayor porcentaje de variación entre las posibles respuestas. La narrativa de un joven, con respecto a los horóscopos, es ejemplar de este proceso de relativización de los sistemas de creencias: “No creo en ellos, pero sí los leo por morbo, no porque no crea en ellos no voy a ponerlo en duda, a lo mejor tiene un grado de certeza”. Otro caso fue la creencia de “mundos paralelos”. Al respecto, una joven comentó lo siguiente: “Me parece algo muy mítico, algo de mucho respeto quizás. Yo creo que mis dudas empezaron a partir de esta película, Caroline, pero no dudo de mundos paralelos”.

Discursos intolerantes frente a los derechos sexuales y reproductivos

Este apartado expone algunas opiniones y expresiones que muestran la falta de una cultura laica en favor del libre desarrollo sexual y reproductivo en las subjetividades jóvenes. Como se dijo anteriormente, el hecho de que se despliegue un alejamiento por parte de la población creyente de los sistemas de creencias oficiales, no implica que la población joven no quede exenta en la reproducción de discursos que constriñen el libre desarrollo de la sexualidad, o bien, que tomen una posición intolerante frente a los derechos sexuales y reproductivos de las disidencias sexogenéricas (aún y formando parte de las mismas disidencias).

Respecto al uso de anticonceptivos, por ejemplo, Lina expresó estar en total desacuerdo con el uso del condón, la píldora anticonceptiva y la píldora del otro día. Al profundizar en su postura, el factor socializante clave fue la familia: “En mi casa me hablan mucho de que están mal porque estás impidiendo la vida. Entonces con los métodos en general pues no estoy de acuerdo”.

Por otra parte, la interrupción legal del embarazo fue muy polémica entre las opiniones y respuestas que las y los jóvenes expresaron. Desde posiciones totalmente en contra hasta otras más matizadas en las que, “depende del contexto” y “a favor si es violación”. Ruth, por ejemplo, comenta estar en contra: “siento que si la persona no quería nada de nada, pues para qué tener al chamaco si no quería nada. Osea, si no querían tener niños pues para qué tener sexo si no querían niños”.

Ambos casos son interesantes porque resaltan el valor de la vida. En el caso de Lina, el uso de anticonceptivos, en general, está mal, porque evitan la procreación y eso representa un pecado desde la mirada católico tradicional y oficial. Ruth, por su parte, no sólo manifiesta el mismo valor por la vida, sino que, asocia el libre desarrollo sexual con el fin único de la procreación. Según el Catecismo de la Iglesia Católica, “[...] la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a la educación de la prole y con ellas son coronados como su culminación [...] “Creced y multiplicaos” (Gn 1,28).” (Iglesia Católica, 1997, n.1652, párrafo 1-2).

Respecto a los derechos de las disidencias sexogenéricas, las opiniones en torno al tema de la adopción homoparental fueron igual de negativas o vacilantes que la interrupción legal del embarazo. Algunas oposiciones partieron de supuestos problemas que un tipo de socialización homoparental podría causar sobre la identidad de las infancias, pero, sobre todo, mostraron el valor predominante que sigue teniendo la legitimidad de la familia tradicional. Siguiendo a Ruth, “el niño o la niña, o lo que sea, los niños no van a saber quién es el papá y quién es la mamá. Por eso estoy en contra”.

El caso de Amancio es paradigmático y muestra que, no por el hecho de pertenecer a una minoría sexogenérica se está exento de reproducir discursos y creencias contrarias a la dignidad y respeto por los derechos sexuales y reproductivos del grupo al cual se pertenece. Si bien, respondió estar a favor de la adopción homoparental, matizó: “Mira, y eso que yo soy gay, pero yo creo que una pareja del mismo sexo sí podría, pero creo que una familia tradicional es lo ideal”.

La creencia como sustrato fértil en la producción de intolerancias religiosas y sexogenéricas en el espacio público

Los siguientes dos ejemplos tienen la intención de visibilizar la falta de materialización de una cultura laica tanto a nivel institucional como entre los mismos sujetos. El primer caso (a), ejemplifica una tensión entre sujetos a partir del cruce género-religión en la vía pública; el segundo ejemplo (b), expresa la intolerancia hacia la creencia en el espacio de la educación pública, la cual, en teoría, debería ser garantizada bajo principios de laicidad por funcionarios laicos:

a) Francisca, quien es catequista de su parroquia, experimentó un momento de tensión por motivos de género en el transporte público de su colonia. Durante la entrevista, en la sección de discriminación por cuestiones de credo, ella comentó haber sentido mucho miedo de que una madre y su hijo, quien era catecúmeno de Francisca, la vieran en la estación del Mexibús junto a su novia. Ante tal situación, decidió esconderse para no ser vista, pues temía que la madre se diera cuenta de su orientación sexual y comentaría el caso

a la coordinadora de catecismo de su parroquia. Asimismo, compartió sentir miedo y pena de que conocidos de su escuela la vean en su parroquia.

b) Sarnai, por su parte, padeció de discriminación por cuestiones de credo mientras cursaba el CCH en la UNAM. En una ocasión, su profesor de filosofía le preguntó por el origen de su nombre (el cual era bíblico), posteriormente, su maestro la cuestionó sobre su creencia, específicamente, le preguntó si era católica. Sarnai respondió que sí y a partir de ese momento, comenta, tuvo muchas dificultades para aprobar esa materia (la cual terminó aprobando con 6. Otra experiencia fue similar en su clase de historia, en la cual, constantemente escuchó a su profesor expresar comentarios discriminatorios hacia la creencia y práctica religiosa: “Nos están dando atole con el dedo”, “De ustedes depende si despiertan o no”, “¿En serio crees en alguien? ¡Qué patético!” y “La iglesia es una institución que te manipula”.

Estos ejemplos muestran la falta de materialización de una cultura laica tanto a nivel horizontal en las relaciones interpersonales, como a nivel vertical entre instituciones y sujetos. El primer caso expone el miedo que la población con una orientación sexual no normativa experimenta frecuentemente en México (Peinado y González, pág. 7, 2024), mientras que el segundo, muestra que la porosidad de la escuela pública no es sólo con respecto a la influencia cultural del catolicismo (Gutiérrez, 2021), sino, además, del “laicismo” que anula y suprime “lo religioso o espiritual a través de un discurso de intolerancia” (Meza, 2023, pág. 113).

Tabla 2. Perfiles de personas entrevistadas

Seudónimo	Lina	Ruth	Amancio	Francisca	Sarnai
Edad	14 años	25 años	27 años	15 años	22 años
Identidad de género	Mujer	Mujer	Hombre	Mujer	Mujer
Orientación sexual	Heterosexual	Heterosexual	Homosexual	Homosexual	Heterosexual
Ocupación	Estudiante	Trabajo doméstico	Trabajador	Estudiante y Trabajadora	Desempleada
Escolaridad	Secundaria	Secundaria	Licenciatura	Media Superior	Licenciatura
Estado civil	Soltera	Soltera	Soltero	Soltera	Soltera

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

A modo de conclusión: Fronteras en disputa

Para finalizar, este ensayo invita a repensar las fronteras del proceso de laicización en México no como algo fijo, sino en disputa como espacios de negociación entre instituciones y actores (De la Torre, 2013, págs. 117 y 128), donde la dimensión religiosa termina por cruzarse con distintas áreas de la vida social, cultural, económica, psicológica, histórica y política de la sociedad (Ulloa y Paz, 2023), y, especialmente las instancias religiosas y sus dogmas que estiran las fronteras de la laicidad en miras por dirimir la vida pública (Blancarte, 2015, pág. 665).

Bibliografía

- Berger, Peter. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista.* Sígueme
- Blancarte, Roberto. (1992/2012). *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982.* (Primera edición electrónica). Fondo de Cultura Económica.

- Blancarte, Roberto. (2004). Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana). *Revista internacional de filosofía política*, n.24, págs. 15-27.
- Blancarte, Roberto. (2015). ¿Por qué la religión “regresó” a la esfera pública? *Estudios Sociológicos XXXIII*, n. 99, págs. 659-673.
- Corpus, Ariel. (2014). ¿Cómo nuestros padres han creído? Jóvenes evangélicos y desafiliación eclesial en México. *Cultura y Religión*, Vol. 8, n. 1, págs.30-46.
- Corpus, Ariel. (2019). Los jóvenes y la religión: un acercamiento a partir de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. *Antropología Americana*, vol. 4, n. 7, págs.119-139.
- Corpus, Ariel. (2020). Los jóvenes y la religión: apuntes para comprender su relación entre ambas realidades. *Oikodomein*, Año 24, n. 20, págs.6-14.
- De la Torre, Renée. (2013). Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. Relación entre modernidad y religión. En Verónica Giménez Béliveau y Emerson Giumbelli (coords.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. (págs.109-156). Biblos.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (2014). La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México. *Cultura y Religión*, vol. 8, n. 2, págs. 166-196.
- Díaz Domínguez, Alejandro. (2021). ¿Qué nos dice el Censo 2020 sobre religión en México? [Blog de análisis de datos]. NEXOS
- Dobbelaere, Karel. (1994). Secularización: un concepto multi-dimensional. [Traducción de Eduardo Sota García. Texto original publicado en 1881 con el título *Secularization: a multi-dimensional concept*]. Universidad Iberoamericana.
- Dubuisson, Daniel. (2007). *The Western Construction of religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Jhons Hopkins University Press.
- Galeana, Patricia. (2013). El pensamiento laico de Benito Juárez. En Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.). *Para entender y pensar la laicidad*. (Tomo I, págs.67-94). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garma, Carlos, Corpus, Ariel y Ramírez Morales, María del Rosario (coords.). (2021). *Religión y política en la 4T. Debates sobre el Estado laico*. Universidad Autónoma Metropolitana; Juan Pablo Editor.
- Garma, Carlos y Meza Torres, Andrea (coords.). (2023). *Aproximaciones críticas a la laicidad: desafíos contemporáneos*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Del Lirio.
- Gaytán Alcalá, Felipe y Guerrero Espinosa, Nicéforo. (2017). Sacralización de la tradición, suspensión de la legalidad: los dilemas de la laicidad desde las políticas municipales. En Felipe Gaytán Alcalá y Nicéforo Guerrero (coords.). *Laicidad, imaginarios y ciudadanía en América Latina*. (págs. 57-83). [Edición digital]. Parmenia.
- Gaytán Alcalá, Felipe. (2020). Dinámicas de la catolicidad en América Latina: pertenecer y creer en contextos de cambio religioso. *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, n. 16, págs. 37-59.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (2021). Modelos de convivencia en transición: la escuela pública y la diversidad religiosa en México. En Renée de la Torre y Pablo Semán (eds.). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. (págs. 135-160). CLACSO.
- Iglesia Católica. (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Editrice Vaticana. (Versión online, recuperado de: https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c3a7_sp.html).

- Meza, Andrea. (2023). Diversidad religiosa y laicidad en la educación superior pública. Una etnografía sobre estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México. En Carlos Garma y Andrea Meza. *Aproximaciones críticas a la laicidad*. (págs.93-134). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa; Del Lirio
- Mardones, José María. (1996a). De la secularización a la desinstitucionalización religiosa. *Política y sociedad*, vol. 22, págs. 123-135.
- Mardones, José María. (1996b). *¿Hacia dónde va la religión?: postmodernidad y postsecularización*. Cuadernos de Fe y Cultura; ITESO; Universidad Iberoamericana.
- Meyer, Jean. (2005). La Iglesia católica en México 1929-1965. *Documentos de Trabajo*, n. 30, págs.1-35. Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Molina Fuentes, Mariana G. (2016). *Buenos católicos y buenos ciudadanos. Socialización de valores entre adolescentes de escuelas religiosas en la Ciudad de México*. [Tesis doctoral de Ciencia Social con especialidad en Sociología]. Colegio de México.
- Molina Fuentes, Mariana G. *Educación laica y educación religiosa. Entender el mundo desde ángulos diferentes*. Serie Cultura Laica, n. 13. Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”, UNAM.
- Mora Duro, Carlos Nazario. (2018). Tensiones de la laicidad en el espacio público: a propósito de la movilización del Frente Nacional por la Familia. En Carlos Garma, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.). *Familias, Iglesias y Estado laico*. (págs. 45-67). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Del Lirio.
- Peinado Gutiérrez, Karla y González Pérez, Efrén. (2024). Cuéntame... ¿Qué dicen las estadísticas sobre los crímenes de odio hacia la población LGBTQ+ en México? (Ponencia en extenso presentada el 16/09/24 en la Facultad de Sociología, Universidad Veracruzana). Sociedad Mexicana de Sociología.
- Rivera Castro, Faviola. (2013). La laicidad liberal. En Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (Coords.). *Para entender y pensar la laicidad* (Vol. I, págs. 361-405). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salazar Ugarte, Pedro. (2013). Un archipiélago de laicidades. En Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (Coords.). *Para entender y pensar la laicidad* (Vol. I, págs. 31-65). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salazar Ugarte, Pedro, Barrera Rosales, Paulina y Espino Armendáriz, Saúl. (2015). *Estado laico en un país religioso. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ulloa Gómez, Mónica y Paz González, Erick Adrián. (2023). Re(pensar) lo religioso en América Latina. En Mónica Ulloa Gómez y Erick Paz González (coords.). *(Re) pensando lo religioso en América Latina*. [Boletín del Grupo de Trabajo Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate.]. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Yturbe, Corina. (2011). Las Leyes de Reforma: ¿Laicidad sin secularización? *Isonomía*, n. 33, págs. 65-81.

