

Religiones en América Latina

La gran transformación

Cristián Parker G.

Prólogo de Geoffrey Pleyers

Ariadna
ediciones

 **CLACSO**

Religiones en América Latina

DOI: <https://doi.org/10.26448/ae9789566276586.138>

Parker G., Cristián

Religiones en América Latina : La gran transformación /
Cristián Parker G. ; Prólogo de Geoffrey Pleyers. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Santiago de
Chile : Ariadna Ediciones, 2025.

Libro digital, Archivo Digital: descarga

ISBN 978-956-6276-58-6

1. Asociaciones Religiosas. 2. Análisis Sociológico. I. Pleyers,
Geoffrey, prolog. II. Título.

CDD

Fotografía de tapa: Gabriela Parker S.

Diseño de tapa: Lucas Sablich

Diagramación de interior: Matías Villa Juica

Corrección de estilo: José Miguel Pérez Valdivia

Religiones en América Latina

La gran transfromación

Cristián Parker G.

Prólogo de Geoffrey Pleyers



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO



CLACSO

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

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Religiones en América Latina. La gran transformación (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2025).

ISBN 978-956-6276-58-6



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores irmanentes, y su publicación no necesariamente releja 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>

Índice

Prólogo por <i>Geoffrey Pleyers</i>	13
Agradecimientos	17

CAPÍTULO UNO

Introducción a las grandes transformaciones religiosas en América Latina en el siglo XXI	21
¿Cómo se está transformando religiosamente América Latina?	21
Pero: ¿qué decir del enfoque teórico y metodológico de este tomo?	29

CAPÍTULO DOS

¿América Latina ya no es católica?	37
Introducción	37
Decrecimiento de católicos e incremento de los evangélicos y otras opciones religiosas	41
Clasificación de países según catolicismo relativo y diversidad religiosa creciente	51
La edad, la educación y los estratos sociales ¿cómo inciden en las adhesiones religiosas?	58
Análisis de la diversidad religiosa comparada para algunos países latinoamericanos	68
Para continuar	77

CAPÍTULO TRES

Diversidad religiosa y nueva relación religión y política 81

Introducción	81
Diversidad religiosa en América Latina, debilitamiento de la “identidad católica”	87
Factores del cambio político – religioso	90
Nuevas realidades en la relación religión y política y diversidad de identificaciones	100
Nuevas identidades y factores cruzados, multivariados . . .	109
Autonomía relativa del núcleo simbólico del fenómeno religioso respecto del poder político	112
Conclusiones	115

CAPÍTULO CUATRO

Las religiones populares latinoamericanas: presencia y vigencia de expresiones masivas y sincréticas 119

Introducción	119
El Cristianismo Popular en América Latina	120
Rituales masivos del pueblo: del Señor de Qoyllur Rit'i a la Virgen De Guadalupe	122
Señor de <i>Qoyllur Rit'i</i> (Perú): cristianismo sincrético de raíz incaica	123
Un caso paradigmático: identidad popular e historia en la devoción a la Virgen de Guadalupe	125
El Cristianismo Popular, Religión Popular con características propias	127
Sobre la peculiaridad del Catolicismo Popular	130
Los evangélicos pentecostales latinoamericanos y su cristianismo popular	133
¿Ecumenismo en el cristianismo popular latinoamericano?	138
Rituales afroamericanos: de los negros y mulatos hacia rituales sincréticos más extendidos	141
El Sincretismo en las religiones populares	146

Relevancia de la mujer y lo femenino en el cristianismo popular latinoamericano	150
Conclusiones: relevancia y vigencia de las religiones populares en América latina	151

CAPÍTULO CINCO

La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina	155
--	------------

¿Religiones, espiritualidades o cosmovisiones indígenas? . .	156
Espiritualidades - cosmovisiones indígenas y su alteridad con los marcos referenciales occidentales	165
Cosmovisiones Indígenas	166
La visión holística de la naturaleza	167
Elementos de la cosmovisión andina Aymara	169
Elementos de la Cosmovisión Mapuche y la Naturaleza . . .	171
Cosmovisiones Indígenas: Holísticas, Relacionales, Comunitarias y Ancestrales	173
El despertar indígena latinoamericano	174
Irrupción indígena y religión	175
La situación religiosa y las iglesias entre los pueblos indígenas	178
Nuevo liderazgo... ¿rol de la religión?	182
Curación ritual, rol chamánico y reafirmación de la identidad étnica	185
Defensa de la actividad chamánica frente a la sociedad global	187
Territorios/tierras, desarrollo y valores espirituales	188
Perspectivas de las espiritualidades indígenas	192

CAPÍTULO SEIS

Religión y género en América Latina: avances y desafíos . . .	197
--	------------

Los estudios de Género y las inequidades de género en América Latina	197
La Lucha por la Equidad de Género en América Latina:	

Avances y Desafíos	200
Análisis crítico de la relación entre género y religión	203
La religión y la dominación patriarcal	206
La modernidad capitalista secularizante y el dominio sobre la mujer	210
La paradoja en torno a la feminización de la religiosidad	211
Protagonismo Femenino en el Campo Religioso Cristiano	215
Los Feminismos contra las iglesias y en las iglesias	222
Resistencia de las Iglesias frente a la llamada “Ideología de Género”	224
Contribución de la Mujer a la Diversidad Cultural y Religiosa desde las culturas populares en América Latina	229
Valorización de la espiritualidad femenina	232
Perspectivas: estudios de género y ciencias sociales de las religiones	237

CAPÍTULO SIETE

Sobre *nones* y *creyentes a mi manera*, patrones generacionales y educacionales en las transformaciones religiosas

Introducción	239
Religión por edad en América latina: incidencia generacional en la gran transformación	241
Cambio en la distribución generacional de los evangélicos .	249
El avance de personas sin religión entre los jóvenes	250
Sobre los “sin religión” o <i>nones</i>	251
Los creyentes “a mi manera”	263
La educación como un factor que influye en las opciones religiosas	272
Nuevas generaciones, educación y opciones desinstitucionales de tipo espirituales y religiosas	283

CAPÍTULO OCHO

Creencias neo-esotéricas y nuevos sincretismos

en la sociedad digital latinoamericana 291

Creencias heterodoxas: sujetos en busca
de sentido espiritual 294

El auge de las creencias heterodoxas 298

La gran transformación de la religión digital 305

¿Quiénes son los sujetos que preferentemente adhieren
a creencias y prácticas neo-espirituales, neo-esotéricas? . . 312

Sobre el carácter latinoamericano de estas expresiones
sincréticas, místico-neo-esotéricas 319

Rasgos propios de la nueva era latinoamericana 325

Conclusiones: La Nueva Era Latinoamericana tiene
su rasgo propio 330

CAPÍTULO NUEVE

Conciencia planetaria y tránsito hacia expresiones

simbólico-religiosas cósmicas 333

Introducción 333

Creciente consciencia medio ambiental y religión 337

Religiosidad y protección ambiental 340

Cambio climático y religión 342

Los seres humanos ¿deben coexistir o dominar la
naturaleza? 347

Religión, espiritualidad y medioambiente: ¿galiados
o indiferentes? 355

Religiones institucionalizadas y visiones
antropocéntricas 356

Espiritualidad no institucional y sensibilidad ecológica . . . 356

El caso de los ateos y el cientificismo racionalista 357

Excepciones y complejidades 358

El tránsito de un paradigma axiológico cristiano a un
paradigma holístico cósmico 360

Del Dios del Cielo al Dios del Cosmos: Consciencia Planetaria y mutación de lo sagrado en el Siglo XXI	367
Creencias espirituales y cósmicas	368
Imágenes del Dios cósmico y las religiones	373
La ufología como espiritualidad cósmica	381
Reflexiones finales sobre creencias cósmicas	386
CAPÍTULO DIEZ	
América Latina: compleja transición a expresiones religiosas post-axiales	389
Recapitulación	389
Acerca del tránsito: de las religiones axiales a las religiones post-axiales	392
De las religiones axiales a las religiones post-axiales en el contexto teórico de las modernidades múltiples	394
Sobre la era axial y las religiones post-axiales	396
La dinámica centro-periferia-en el campo religioso	403
El centro religioso: persistencia y evolución de las iglesias	405
Reflexiones finales	408
Bibliografía recomendada	413
Bibliografía por capítulos.	415
Referencias	419
Index	475
Sobre el autor	479

Prólogo

América Latina ya no es ese continente homogéneamente católico que fue durante siglos. Hoy, es escenario de una profunda diversificación religiosa y espiritual: la expansión de las iglesias evangélicas, el crecimiento de los “sin religión” y de los que son creyentes a su manera, la persistencia de las religiosidades populares y el resurgimiento de cosmovisiones indígenas, feministas y ecológicas.

No se trata aquí de decretar el fin de las religiones, sino de analizar su transformación profunda, marcada por la subjetivación de las creencias, la descentralización institucional y nuevas formas de relación con la trascendencia, la comunidad y la naturaleza. Lejos de una visión nostálgica, Cristián Parker analiza estas mutaciones con lucidez y rigor, sin perder de vista que lo religioso sigue siendo, para millones de latinoamericanos, una dimensión central de su vida cotidiana y de su búsqueda de sentido. A lo largo de los capítulos, demuestra un argumento claro: la modernidad latinoamericana no ha eliminado lo simbólico-religioso, sino que lo ha transformado, resignificado y pluralizado.

Cuando lo religioso cambia tan profundamente, también debe cambiar la sociología de la religión. En este libro, Cristián Parker combina dos elementos cruciales en esta tarea: nos ofrece un panorama detallado de esta “gran transformación” del campo religioso en América Latina y proporciona una perspectiva analítica renovada para entender los roles de la religión las transformaciones en curso de la religiosidad y sus roles en la vida individual y colectiva.

1. Panorama de una transformación

Lejos de reducir el fenómeno a la competencia entre el catolicismo y las iglesias evangélicas, Parker muestra cómo se ha producido una reconfiguración profunda del campo religioso. El crecimiento de los evangélicos —particularmente entre los sectores populares— y el aumento de quienes se identifican como “sin religión” —especialmente entre los jóvenes y los más educados— son síntomas de una dinámica más amplia de diferenciación, diversificación y búsqueda de sentido fuera de los marcos institucionales tradicionales.

Cristián Parker traza un mapa riguroso y plural de la transformación religiosa en la región, apoyado en cinco décadas de investigación empírica. Siguiendo el legado de François Houtart, sociólogo de la religión con el cual realizó su tesis doctoral, Parker combina con métodos cualitativos y cuantitativos para analizar la religión sin olvidar que refleja y contribuye a las transformaciones de la sociedad. Construye un panorama de las transformaciones religiosas en el continente desde una mirada plural, tanto en las fuentes (que combinan encuestas, estudios etnográficos, fuentes históricas y un conocimiento enciclopédico de la literatura especializada), como en los actores estudiados: desde los movimientos indígenas y feministas hasta las prácticas de la religión popular y las formas más discretas de espiritualidad. Este enfoque integral le permite ofrecer una visión compleja y matizada, atenta tanto a las grandes tendencias como a las expresiones locales y cotidianas de la religiosidad.

En este paisaje, toma creciente importancia el *perfil de un creyente “espiritual pero no religioso”, que no se inscribe en una institución religiosa, en las creencias y los ritos que promueve, pero se construye como creyente “a su manera”, a partir de experiencias, encuentros y bricolajes*. Una parte de ellos adoptan “creencias influidas por sensibilidades cósmicas, o inmanentes, que redefinen la relación con los poderes sobrenaturales y que incluso están mucho más abiertas a una re-

lación diferente de lo humano con lo natural” (p. 371). También ganan visibilidad las espiritualidades indígenas, que proponen una concepción holística, relacional y comunitaria de lo sagrado, así como expresiones feministas y ecoteológicas que cuestionan las imágenes patriarcales y coloniales de lo divino. El renacer de estas cosmovisiones abre un espacio para repensar la relación con la naturaleza y reencontrar lo espiritual desde otras tradiciones.

2. Un marco analítico renovado

La segunda gran contribución del libro es su invitación a renovar nuestras categorías analíticas. Durante mucho tiempo, la sociología de la religión en América Latina estuvo centrada en la Iglesia católica y en su papel institucional, o bien la interpretó como una herramienta funcional para legitimar el orden social. Parker rompe con ese enfoque limitado y propone pensar las religiones a partir de las creencias vividas, de las prácticas concretas, de los sujetos encarnados y situados en contextos históricos específicos. El enfoque analítico se distancia de las perspectivas eurocéntricas, patriarcales y eclesiocéntricas, para ofrecer una lectura más abierta, situada y con dimensiones decoloniales.

Uno de los aportes más estimulantes del libro es su conceptualización de una religiosidad desinstitucionalizada y “post-axial”, que ya no gira en torno a instituciones jerárquicas o dogmas inamovibles, sino que emerge en el cruce de experiencias personales, afectos, vínculos comunitarios y sensibilidades cósmicas. Esta transformación se inscribe en una mutación más amplia del vínculo social, marcada por el declive de las instituciones tradicionales (como han analizado Dubet o Bajoit), el auge del individuo reflexivo, con énfasis en los procesos de subjetivación. La religión, en este contexto, ya no se transmite ni se impone como una verdad externa, sino que se elabora y se experimenta desde dentro. Este

proceso no necesariamente conduce a una secularización radical, sino a nuevas formas de lo religioso, híbridas, fluidas y a menudo inclasificables desde los esquemas heredados. Por ello, Parker nos invita a abandonar los marcos normativos y las tipologías rígidas, para abrazar una sociología abierta a lo emergente.

Una brújula para entender la gran transformación

En esta obra maestra, Cristián Parker demuestra que América Latina sigue siendo un continente intensamente religioso. Pero esa religiosidad ya no se expresa como antes: ha dejado de estar monopolizada por una sola iglesia, se ha descentralizado, desinstitucionalizado y diversificado. La “gran transformación” que analiza no es el resultado de una secularización lineal, sino de un proceso complejo de reconfiguración cultural y estructural, donde el alejamiento de las instituciones religiosas no implica necesariamente un alejamiento de lo sagrado o de la búsqueda espiritual.

Este libro es una contribución fundamental para comprender las transformaciones sociales, culturales y espirituales del siglo XXI en América Latina. Con una mirada empírica, crítica y abierta, Cristián Parker nos ofrece una brújula para navegar un continente en plena mutación religiosa, donde religiosidades más institucionalizadas conviven con nuevas espiritualidades.

Geoffrey Pleyers
Santiago, Junio 2025

Agradecimientos

Este libro habla de cosas que son muy importantes para la gente: sus creencias, su fe y sus espiritualidades. Más allá del análisis de los datos y de las estructuras, más allá de las transformaciones, están las personas. Este libro es el fruto de años de trabajo investigativo en interacción con colegas y con personas que buscan creer en realidades extra-ordinarias, llamadas espirituales, que consideran importantes porque afectan, orientan e influyen en sus vidas y trayectorias en este mundo. Agradezco en primer lugar a cientos de sujetos que han abierto sus casas y sus corazones hablando de sus religiones, espiritualidades y anhelos de vida. Pero no es menos importante el conjunto de colegas que han escrito previamente sobre todos los temas que abordo en el libro. Debo agradecer a muchas personas que directa o indirectamente han colaborado para que este libro salga a la luz. Desde los apoyos institucionales quiero reconocer y agradecer a Rodrigo Vidal y a Juan Manuel Zolezzi, rectores de la Universidad de Santiago, que han autorizado un apoyo institucional que ha favorecido tiempo y recursos —año sabático de por medio— para realizar investigaciones y escribir. También a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo y Fondecyt, que me ha financiado varios proyectos en Chile y otros países sudamericanos. Pero en especial al Instituto de Estudios Avanzados, a Raul Elgueta, a sus directores y equipo, porque sin ellos no hubiera tenido el espacio y el tiempo suficiente para escribir.

Muchas personas han contribuido con ideas, escritos e investigaciones y también conversaciones directas conmigo en algún congreso, en algún pasillo, o en mi casa. No puedo mencionarlas a todas. Menciono a María das Dores Machado, Roberto Cipriani, Juan Cruz, Néstor Da Costa, Renee de la Torre, Alejandro Frigerio, Eugenia Fediakova, Anita Gallardo, Emerson Giumbelli, Cristina Gutiérrez, Verónica Jiménez, Meredith McGuire, Fortunato Mallimaci, Gustavo Morello, Olga Odgers, Felipe Orellana, Ari Oro, Enzo Pace, Hugo José Suárez, Carlos Steil, Jim Spickard, Rodrigo Toniol y muchos más que por razones de espacio no podemos mencionar.

A Geoffrey Pleyers por haber aceptado prologar este libro y a José Miguel Pérez Valdivia, por su brillante colaboración editorial.

También agradezco a mi esposa Isabel y a mis hijos Cristián, Gabriela e Ignacia por su constante apoyo y paciencia con esta iniciativa.

A las editoriales CLACSO y Ariadna por haber aceptado esta publicación.

En fin, agradezco a tantas personas anónimas cuyos testimonios tejen, muchas veces en forma silente y subterránea, las interpretaciones que hago sobre las dinámicas del cambio en religiones, espiritualidades y visiones de mundo, en distintos rincones de América Latina.

El autor
Santiago, 20 de junio de 2025

“La desmonopolización de la religión es un proceso tanto estructural-social como socio-psicológico. La religión ya no legitima ‘el mundo’. En su lugar, distintos grupos religiosos buscan, por diversos medios, mantener sus submundos particulares frente a una pluralidad de submundos competidores”.

(Peter Berger, The Sacred Canopy.p176)

“La religión cambia no porque pierda vigencia, sino porque la sociedad cambia la forma en que le da sentido. El cambio religioso no es desaparición, sino transformación social, simbólica y cultural”.

(Epígrafe elaborado por el Chat GPT en base al presente libro)

Capítulo uno.

Introducción a las grandes transformaciones religiosas en América Latina en el siglo XXI

¿Cómo se está transformando religiosamente América Latina?

En la primera década del siglo XXI ya estaba claro que América latina estaba dejando de ser “un continente católico” como dijimos en un artículo en 2005 (Parker, 2005). Numerosos libros e informes habían ya analizado el rápido crecimiento de los evangélicos en las últimas décadas del siglo pasado. En 2014 el Pew Research Center (2014) entregaba el más completo informe acerca del cambio en las afiliaciones, las creencias y las prácticas religiosas en América Latina y el Caribe, en 18 países y en Puerto Rico, teniendo como base más de 30,000 encuestas. En dicho informe se anotaba que también habían crecido las personas sin afiliación religiosa, pero de acuerdo con datos recientes el incremento de los sin afiliación o “sin religión” ha sido mucho mayor aún.

¿Qué fenómeno es este en el que la gente deja de ser católica, algunos se vuelven evangélicos y otros “sin religión”? ¿Cómo se han dado estos cambios, cuáles han sido los principales actores sociales del cambio religioso? ¿Qué condiciones sociológicas han estado presentes? ¿Que contenidos principales han variado en las creencias, adhesiones a las iglesias, y en las opciones culturales y sociopolíticas? ¿Cómo se han operado estos cambios en la vida de millones de latinoamericanos, en sus religiones vividas, popula-

res, afroamericanas e indígenas? ¿Qué significado e impacto tiene todo esto en el marco de las transformaciones sociales y culturales en este cuarto del siglo que transcurre?

En lo medular: ¿Cómo se han transformado las creencias, prácticas simbólico-religiosas y espiritualidades en América Latina a la luz de los cambios sociales y culturales en las últimas décadas?

En este libro hemos procedido a un análisis detallado, cuantitativo, fenomenológico en varias ocasiones, de manera progresiva abordando las distintas categorías religiosas pero todas ellas miradas desde el punto de vista de los actores. Privilegiando en esta mirada los actores sociales, individuales o grupales, es decir los fieles “de a pie” y no los actores institucionales, es decir los actores eclesiales. Buscamos establecer un marco para entender los escenarios actuales y las posibles tendencias futuras en América Latina, donde la diversidad religiosa es cada vez más acentuada.

En el capítulo segundo nos detenemos al análisis de los cambios religiosos desde un punto de vista demográfico, social y propiamente religioso, revisando datos de censos, encuestas y estadísticas. El sujeto privilegiado aquí es el simple fiel, más que las transformaciones en las iglesias. Se busca entender cómo las adhesiones religiosas han ido variando en el tiempo y cómo es que se comprende en la historia reciente, en el siglo XXI, el giro desde un continente mayoritariamente católico a uno donde existe diversidad de afiliaciones religiosas.

El capítulo tercero analiza a los fieles en tanto que ciudadanos con opciones políticas, sobre el trasfondo de la relación religión y política, mediada tanto por las orgánicas político-ideológicas como por las orgánicas de las iglesias. Se analiza las relaciones entre opciones religiosas y opciones en el espectro político, las opciones democráticas, y cómo ellas han variado de manera importante a partir del cambio geopolítico que significó el fin de la Guerra Fría. El objetivo es entender el desacoplamiento religión-política que se observa bajo muchas dimensiones en estos últimos decenios.

Siguiendo con el análisis de los actores sociales y sus opciones simbólico-religiosas nos enfocamos, en el capítulo cuatro, a las masas y sus creencias y expresiones en el marco del campo religioso. Aquí nos detenemos en las variadas formas de religiones populares, desde la vigencia masiva del catolicismo popular, pasando por los evangélicos y los pentecostalismos populares y su expansión, hasta las variadas formas de religiones afrolatinoamericanas y, en fin, los sincretismos populares en auge. El objetivo ha sido exponer y entender cómo desde la mentalidad popular latinoamericana las expresiones diversas de fe popular constituyen factores de sentido y de identidad en medio de la modernidad, así como expresión de los anhelos populares más profundos.

Junto a los sectores populares y sus formas religiosas hemos analizado de manera especial y en profundidad, fenomenológicamente, a los sujetos indígenas y sus ancestrales expresiones simbólico-religiosas que definen sus identidades, en su interacción con la modernidad y las iglesias cristianas (católica y evangélicas). Hemos procurado, en el capítulo cinco, exponer en una descripción profunda algunos rasgos fundamentales que caracterizan el renacer de las cosmovisiones ancestrales y las formas actuales de sincretismos que encontramos entre ellas y el cristianismo, así como con nuevas espiritualidades y las religiones afroamericanas.

Las mujeres han sido protagonistas de la historia religiosa en este continente. Los sujetos religiosos, mirados en perspectiva de género, posibilitan entender las formas de dominación y discriminación de las mujeres, lo que ha generado tensiones y polémicas con y en las iglesias. Esto ha sido el objeto de análisis en el capítulo seis. Hemos buscado entender la forma cómo se está dando una corriente feminista y reformas eclesiales, generando un proceso de transición hacia una equidad de género en el campo religioso, no sin grandes contradicciones y dificultades.

Los creyentes “a mi manera” —ya sean católicos, evangélicos, “creyentes sin iglesia” o los llamados *nones*— son otro de los su-

jetos que hemos abordado en varios capítulos, especialmente en capítulos siete a nueve. Se trata de la búsqueda por comprender al nuevo tipo de creyente *desintitucionalizado* que busca elaborar sus propios sistemas simbólicos y rituales, con distintos grados de intensidad espiritual y alejados de las doctrinas canónicas.

En nuestro marco teórico, definimos religión en términos relacionales, como el conjunto de prácticas y creencias en torno a las relaciones entre los seres humanos y las realidades extra-sociales, extra-ordinarias. Relaciones semióticas, emocionales y racionales que motivan, orientan y condicionan el actuar humano en sociedad. Estas prácticas están mediadas semióticamente (signos, símbolos e iconos) e institucionalmente (doctrinas, normas, éticas y organizaciones religiosas). Preferimos no emplear el concepto de *sobrenatural* o de *trascendencia* para hablar de lo extra-social, lo extraordinario, dado que dichos términos están cargados de connotaciones filosóficas axiales. Tampoco empleamos el concepto de lo *numinoso* de Otto (1999) para no caer en el dualismo racional/irracional que connota el *mysterium tremendum et fascinans* que es lo numinoso.

Para Orsi (2005) la religión es una red de relaciones entre el cielo y la tierra, que involucra a los humanos con una serie de diferentes *figuras sagradas*. Rescato la idea de red de relaciones¹ — en términos de sociología relacional (Bajoit, 2015)— más que un sistema (Geertz, 1966), pero me refiero a los seres y realidades extra-sociales, suprahumanos, extra-ordinarios para no hablar de *figuras sagradas* ya que como hemos planteado en otros trabajos la dualidad sagrado/profano no nos parece pertinente para designar el fenómeno religioso en Latinoamérica (Parker, 1994). Orsi no quiere poner el énfasis en las creencias para hacerlo en las rela-

1 Tiene razón Frigerio (2018) cuando afirma que este enfoque es más adecuado para analizar los fenómenos religiosos más allá de las instituciones.

ciones entre sujetos-sujetos y sujetos-objetos. Consideramos que las creencias no deben ser abordadas desde una perspectiva cognitivista sino performativa, esto es, no existe creencia simbólico-religiosa sin estar ligada a, incluso formada por, una vivencia o experiencia de la realidad extra-ordinaria en la vida de la gente. Cada vez que mencionamos a las creencias debe considerarse esta perspectiva semiótica: la creencia mueve a la acción ritual en el contexto de un complejo icónico, sea actual o potencial. En una perspectiva integral, no logocéntrica, nunca la creencia simbólico-religiosa es sólo conocimiento o discurso retórico. Esta especificidad performativa-semiótica es lo que la distingue y diferencia de las creencias seculares que circulan en la vida ordinaria.

El mismo concepto convencional de religión ha sido cuestionado por su sesgo *occidentalocéntrico*. Como han señalado Nongbri y Smith, religión es una construcción conceptual originada en Occidente (Cox, 2016; Nongbri, 2013). Su definición ha sido, y sigue siendo, un asunto controvertido (Alatas, 1977; Cox, 2016; Schilbrack, 2021), frecuentemente asociada de manera implícita con una visión eurocéntrica del cristianismo. Un intento pertinente de definir la religión debe procurar ser objetivo y evitar los sesgos derivados de las particularidades de la sociedad occidental (Parker, 2006b; Spickard, 2017).

Se suele emplear, ahora, los conceptos de *cosmovisiones* o *espiritualidad* para referirse a realidades que se ubican en la periferia religiosa y que usualmente se llamarían religiones alternativas o simplemente magia. No se trata de un simple cambio de nombre sino de una perspectiva analítica e interpretativa distinta. Por esta razón nuestro enfoque pretende ser decolonial, superando un apego acrítico a las teorías sobre la religión recibidas desde occidente (Europa y EE. UU.) (Parker, 2024b).

Las creencias esotéricas, mágicas, chamánicas, o las mal llamadas “supersticiones”, son en realidad otras formas simbólico-religiosas de mirar y habitar el mundo y tienen tanta validez para el

análisis sociológico, como las formas oficiales y canónicas. Nuestro enfoque metodológico busca la neutralidad y evita ser normativo. Por ello preferimos hablar de creencias simbólico-religiosas, para referirnos al universo complejo y multifacético de creencias oficiales o no, convencionales o alternativas, que conforman los miles de expresiones espirituales de los variados grupos e individuos sociales. Religiosa porque involucran referencias a dimensiones extra-sociales, extra-ordinarias, pero con grados de institucionalidad y de sistematización doctrinaria; simbólicas porque siempre involucran —bajo formas muy diversas— signos, iconos y ritualidades que abren mundos simbólicos hacia otra dimensión, con otra densidad fenoménica.

En la era que vivimos, proyectados este siglo hacia el nuevo horizonte transhumano definido por la era de la IA, de una parte y el universo exoplanetario de otra, preguntarse acerca de los fenómenos religiosos no puede remitirse a repetir las mismas preguntas que nos hemos venido haciendo sobre lo religioso: si hay o no secularización, cuantos fieles son los “observantes”, como se inmiscuyen las iglesias en la política, en fin, cuántos nuevos bautizados tienen las distintas confesiones. Ahora, luego de la crisis de la modernidad racionalista y en el marco de las culturas postmodernas, con todos sus luces y sombras, pero acuciados por las graves contradicciones de nuestras sociedades, la pregunta acerca de las dimensiones más profundas del sentido humano, acerca de la espiritualidad y de cómo las inteligencias extrahumanas interactúan o van a interactuar con los humanos (Garg, 2025; Labra-Oyanedel, 2024) lo religioso deja de ser materia del análisis meramente institucional. Ya decía Tomás Luckmann (1967), hace mucho tiempo, que había que dejar de identificar a la religión con las iglesias para comprender las religiones contemporáneas. Es necesario dar el paso para preguntarse cómo lo espiritual está inspirando a lo religioso y como ello se da en los fieles, en las masas y en las elites culturales y eclesiales.

Todavía en medio de las ciudades más desarrolladas, modernas y cosmopolitas del continente Latinoamericano como Sao Paulo, México DF, Buenos Aires, Bogotá, Santiago, Ciudad de Panamá, Rio de Janeiro, no sólo “subsisten” las llamadas “supersticiones” (amuletos, astrología, adivinación, curaciones mágicas, maleficios, etc.) sino que parece que se reproducen al compás e imbricadas con los avances científico-técnicos (H. J. Suárez et al., 2021). Por otra parte, las religiones indígenas y sus prácticas ancestrales se han revitalizado por todas partes. Estas religiones entrelazan sus sueños y sus ritos en una comunión con la madre tierra, y tejen un tapiz que cada día evidencia más su aporte a la diversidad cultural latinoamericana. ¿Qué tiene que ver eso con las religiones instituidas, el catolicismo, los evangélicos? ¿Están creciendo las practicas neo-mágicas y neo-esotéricas? ¿Las religiones de los antepasados reviven en medio de la modernidad? Son algunas de las preguntas que recorren varios de los capítulos que siguen.

Para una adecuada comprensión de los fenómenos religiosos en América Latina en toda su diversidad no basta cuestionar el concepto convencional de religión que está demasiado asociado a las religiones mundiales (Masuzawa, 2005) y es por ende un concepto cargado que debe ser depurado. En otra oportunidad hemos desarrollado una crítica al eclesiocentrismo de la teoría sociológica de los clásicos (Marx, Weber, Durkheim, Mauss) acerca de la religión (Parker, 2010a).

Pero si observamos con detención todas y cada una de las manifestaciones y expresiones del fenómeno religioso en este continente, como hacemos en los capítulos que siguen, nos daremos cuenta de que tampoco basta afirmar que estamos transitando de la religión a la espiritualidad. Coincidimos con Ammerman (2013) en que la cuestión es más compleja y con Frigerio (2016) que la “nueva espiritualidad” es un asunto controvertido que debe ser clarificado.

De hecho, las teorías acerca de misticismo de Troeltsch (1931) o de las variedades de la experiencia religiosa de James (1902) son

un interesante aporte para salir de la teoría convencional demasiado asociada a las iglesias, y posibilitan comprender experiencias individuales, sin embargo, a nuestro juicio pecan de un sesgo individualista. El fenómeno religioso que observamos entre los pueblos indígenas latinoamericanos (capítulo cinco) y las connotaciones que se traspasan de ellos hacia las diversas formas de sincretismos en las religiones populares (capítulo cuatro) e incluso en los nuevos sincretismos neo-esotéricos (capítulo ocho) o en las creencias cósmicas (capítulo nueve), no puede ser catalogado sin más como “espiritualidad” con las herramientas conceptuales que nos proveen autores que analizan la realidad simbólico-religiosa en el Norte Global.

Gran parte del estudio sobre nuevas espiritualidades en esos contextos ha asumido implícitamente un meta-relato sociológico sobre el declive de las instituciones religiosas y el auge del individualismo religioso. Acompañando lo que se ha llamado el “giro espiritual” en los países del capitalismo avanzado, con las reveltas contraculturales de los 60 del siglo pasado, los sociólogos como Berger (1971) hablaban del avance de la secularización y la privatización; en Hábitos del Corazón, Bellah y colaboradores (1985), describen el auge del individualismo y la privatización de la religión. En época reciente los estudios de los sociólogos europeos del norte nos hablan de la expansión del paganismo (Skjoldli, 2024) y de espiritualidades *metamodernas* (Vliegthart, 2025).

Es claro que hay todo un campo de estudio en el rico y amplio mundo que existe “entre medio”, entre las religiones institucionales y las espiritualidades personales como han mencionado De la Torre y Frigerio (de la Torre, 2012; Frigerio, 2020). Claro que dichos estudios, en contextos latinoamericanos, debieran, para guardar pertinencia, escapar de la “falacia de un individualismo reificado (un individuo que elige “autónomamente” su religión, prescindiendo de ataduras e interacciones sociales religiosas significativas)” (Frigerio, 2020, p. 22).

Consideramos que hay que interpretar la diversidad simbólico-religiosa latinoamericana en el marco de la teoría de las modernidades múltiples (que profundizamos en el capítulo diez), lo que nos lleva a asumir el hecho de que si bien existen aquí fenómenos religiosos semejantes o análogo a los que se encuentran en otras áreas geoculturales del mundo, por ejemplo en Europa, en Asia o en África, en el marco de la historia cultural y modernidad específica de este continente, toda manifestación simbólico religiosa adquiere un significado, una semántica y una semiología propia con un sello “latinoamericano”. Así, como veremos en distintos capítulos, el catolicismo adquiere una expresión propia en los catolicismos populares latinoamericanos, tanto como los pentecostalismos, las religiones afrolatinoamericanas, e incluso las formas de sin religión o *nones* que tienen sus propias creencias en lo que hemos llamado *Nueva Era Latinoamericana* para distinguirla de la New Age de los países altamente desarrollados. El lector atento observará que subyacen a nuestros análisis e interpretaciones una serie de postulados teóricos, que por motivos de espacio y en beneficio de la economía de la exposición, hemos reservado para desarrollar en un próximo tomo que estamos preparando, sobre religiones y sociedad en América Latina desde una perspectiva decolonial.

Pero: ¿qué decir del enfoque teórico y metodológico de este tomo?

Miramos el fenómeno estudiado como fenómeno total, de manera comprensiva, es decir no sólo en una visión holística y comprehensiva, sino buscando, en una perspectiva neo-weberiana y empática, “la comprensión del sentido de la acción” (Weber, 1974). Por eso el análisis en los distintos capítulos buscamos abordar todas y cada una de las distintas facetas, dimensiones, aspectos del fenómeno del cambio religioso en el continente. Las opciones

ciudadanas y sus relaciones con lo religioso, las distintas religiones del pueblo y de los pueblos indígenas, las mujeres y la religión y la problemática de género, en fin, los jóvenes, los adultos, los sin religión, los *creyentes a su manera*.

Nuestro enfoque teórico general es comprensivo y crítico. No siendo neopositivista, ciertamente no validamos una perspectiva puramente cuantitativa. Por ello no estamos interesados en los *practicantes o los no creyentes* como se analizan y entienden convencionalmente. Nuestra opción metodológica es globalmente cualitativa, aunque operacionalmente mixta (Creswell, 2009; Davie, 2007), en el sentido que combinamos información que proviene tanto de censos, encuestas y estadísticas religiosas con estudios antropológicos y etnográficos, fuentes primarias, y también por cierto de literatura como fuente secundaria de tipo sociológico, antropológico e histórico. Nosotros mismos, durante más de dos décadas, hemos realizado trabajos de campo en varios países latinoamericanos como Argentina, México, Ecuador, Colombia, República Dominicana, Chile, y hemos tenido inmersiones en Brasil, Bolivia, Paraguay, Panamá, Perú, Costa Rica, Cuba, Honduras y Uruguay.

Lo simbólico-religioso tal como lo definimos aquí es un fenómeno diversificado que se ubica en un dinámico campo de complejas interacciones entre religiones y sociedad en América Latina durante el siglo XXI. Como objeto de investigación es “atravesado por líneas de fuerzas y flujos vitales que laten en la experiencia de los sujetos, los grupos, los colectivos y las instituciones religiosas y académicas” (Oro & Steil, 2024). Como un holograma que no tiene límites claros, es necesario abandonar la búsqueda de límites y relaciones objetivas ya que se presenta como un campo abierto de posibilidades “y no como un terreno delimitado por fronteras prohibidas de ser cruzadas” (Oro & Steil, 2024).

Como veremos, un abanico se abre en el panorama religioso y espiritual latinoamericano. En los diversos capítulos del libro vamos presentando los datos “duros” y luego matizando y profundi-

zando con datos “blandos”. Queremos ir penetrando en la densidad sociológica, antropológica, fenomenológica y existencial para interpretar lo religioso como fenómeno cultural (Geertz, 1973) avanzando a una nueva forma de comprensión. Una epistemología innovadora de lo religioso que se centra más en lo vivido que en lo instituido.

¿Cómo mirar de otra manera a la diversidad religiosa-espiritual objetivando el fenómeno desde las vivencias profundas de la gente y alejándose de los marcos interpretativos clásicos?

Ya Peter Berger afirmaba en sus últimos años que había que abandonar la teoría del dosel simbólico y abordar el pluralismo religioso (Berger, 2014). Sin embargo, demasiado obsesionada todavía con los procesos de secularización que han acontecido principalmente en Europa, la sociología de la religión predominante, que viene del Norte, se nos hace corta de vista, para abordar la diversidad religiosa creciente actual en América Latina. Aunque debemos reconocer y saludar aquí toda la renovación de las ciencias sociales de las religiones que hemos tenido estos años en el Sur, desde América Latina, renovación que nos ha inspirado en este libro en el cual debemos bastante a muchos colegas del continente, especialmente de la Asociación de Científicos Sociales de la Religión Latinoamericana.

La religión es uno de los principales componentes de una cultura y ella influencia cambios culturales, sociales y también políticos, así como es influida por ellos. Este libro intenta proponer una perspectiva de análisis de las transformaciones observadas en las religiones y en sus interacciones con las culturas en América Latina en las últimas décadas. Será un análisis sociológico multidimensional con aportes interdisciplinarios. No se trata de un análisis sociorreligioso —que se agota en dimensiones sociales de las iglesias y sus feligresías—; ni tampoco de un análisis del fenómeno religioso desde la ciencia política que privilegia las relaciones de las religiones con el poder, con el Estado, con las ideologías.

Buscamos tratar de describir, analizar y entender las profundas transformaciones de las religiones y sus proyecciones en el marco del dinamismo de cambios sociales que se vienen. ¿Cómo decrece el catolicismo y crecen otras alternativas? ¿qué significa la participación femenina en las religiones? ¿Qué religiones populares e indígenas están vigentes? ¿Cuáles expresiones de fe y espiritualidad están emergiendo? ¿Qué significa que las formas religiosas y espirituales “*post-axiales*” estén en auge en Latinoamérica?

Intentaremos responder estas preguntas y las que hemos hecho al inicio de este capítulo, en el transcurso de los que vienen. La información, conocimientos, literatura e investigaciones acumuladas y sistematizadas en el texto que se inicia, nos permiten responder de forma bastante satisfactoria y documentada todas estas preguntas. Sin embargo, dado que el tema y la realidad misma es vasta y además compleja y densa, no es posible decir que hayamos respondido a cabalidad todo lo que se está en interrogación. Intentamos iluminar la realidad en estudio con respuestas acabadas pero que también dejan ámbitos de esa realidad todavía pendientes para ser profundizados. Adicionalmente existe abundante literatura acerca de la realidad religiosa en América Latina. Algunas de las obras más destacadas son mencionada en la bibliografía y recomendamos consultarlas para tener un panorama más acabado de lo que estamos hablando.

Si con este libro podemos incentivar una nueva mirada hacia los cambios sociales, culturales y sus interacciones con las transformaciones religiosas, ocurridos en el continente, en lo que va corrido del siglo XXI, nos daremos por satisfechos. Con todo, la perspectiva que desarrollamos aquí es singular en el sentido de que proponemos un enfoque novedoso acerca de la totalidad de las expresiones diversificadas que encontramos en el panorama del conjunto cultural-religioso de los países latinoamericanos. No caben aquí ni las teorías clásicas acerca de la secularización ni las teorías convencionales acerca de las religiones. Se requiere profundizar

en perspectivas diferentes como las que desarrollamos en el último capítulo y conclusivo, que ofrece una interpretación más global acerca de las transformaciones religiosas en estudio, basada en la teoría de las modernidades múltiples.

Tiene razón Casanova (1994) cuando habla de la desprivatización de la religión en el mundo moderno. Las viejas teorías de la secularización que asumían y prescribían la privatización de la religión en el mundo moderno están ya superadas. Sin embargo, es necesario ir más allá. En este libro nuestro interés es analizar e interpretar los procesos de *desinstitucionalización* de la religión más que la desprivatización en el marco de la historia reciente de América Latina.

Desinstitucionalización como se verá en los distintos capítulos no quiere decir ausencia de instituciones religiosas: quiere decir referencia a las dinámicas de los diversos grados de institucionalización, a las dialécticas de proximidad - lejanía/resistencia a las instituciones religiosas. Desinstitucionalización en el caso latinoamericano, como analizaremos en los capítulos cuatro, siete, ocho y nueve, no significa alejamiento de lo simbólico-religioso-espiritual, sino que involucra una resignificación de creencias y prácticas de forma tal que ellas ya no tienen como referente exclusivo a las instituciones oficiales de las religiones.

Una de nuestras tesis en el libro es que, si bien la desinstitucionalización religiosa involucra procesos de mayor autonomía religiosa de las personas, asociada a procesos de subjetivación, no necesariamente significa privatización y acentuación del individualismo religioso en los contextos culturales latinoamericanos. Asociamos la desinstitucionalización al tránsito hacia un nuevo tipo de religiones que llamamos post-axiales como será explicado teóricamente en el capítulo de conclusiones.

Tomó tiempo escribir este libro. La primera idea surgió en 2016 a propósito de una pasantía de investigación en la Universidad Católica de Lovaina. Se trataba de una obra que fuera una

recopilación de trabajos ya publicados. Al actualizar información y lecturas, quedó claro que una revisión en profundidad de lo ya escrito era necesaria. Iniciada esta tarea, el trabajo quedó suspendido debido a mis ocupaciones como Vicerrector de Postgrado de la universidad entre 2018 y 2021. En esos años también la pandemia afectó nuestras prioridades. Al retomar el trabajo en 2022 y 2023, quedó claro que había que reescribir muchas cosas y, en muchos casos, escribir capítulos totalmente nuevos y actualizados con información fresca. Durante 2024 se maduraron nuevas ideas y aproximaciones, perfilando el trabajo final que ahora presentamos. Este recorrido redaccional explica por qué casi todos los capítulos tienen como insumos —en algunos de ellos principales— escritos anteriores míos, los que se mencionan en la primera parte de la bibliografía. También se empleó la IA como herramienta auxiliar en edición y traducciones. Con todo, debemos clarificar que todo lo que se dice en este libro ha sido redactado originalmente para esta publicación y son capítulos inéditos, habiendo pasado por una actualización pertinente para ofrecer un análisis y enfoque novedoso a los temas abordados.

La modernidad latinoamericana no ha eliminado lo simbólico-religioso, lo ha resignificado y diversificado. En América Latina, la fe y la espiritualidad no mueren: se transforman, se reinventan, se entrecruzan y mezclan. Las creencias diversas viven en el hogar y en la calle, en las culturas populares e indígenas, interactúan con las instituciones, la cultura y la política. Las distintas formas de creer y practicar en realidades extra-ordinarias viven en el espíritu de millones de creyentes (ceranos a las iglesias o lejanos a ellas) expresando anhelos de un mundo distinto cuya realización plena sea en este, o en el otro mundo. Hay en todas estas nuevas formas de creencia en tiempos modernos un irreductible carácter vivo, sincrético y culturalmente latinoamericano.

Si la diversidad es religiosa, lo es también espiritual. Estamos avanzando hacia un pluralismo espiritual en una era post secular

que desafía las categorías clásicas de comprensión de lo que es religión e invita a repensar las relaciones entre lo simbólico, lo espiritual y las instituciones religiosas. Esto no es sólo una temática que interese al círculo de los estudiosos de lo religioso. Lo que suceda con las transformaciones religiosas actualmente y en el futuro, tiene y tendrá incidencia en la evolución histórica, cultural y política del continente latinoamericano.

Capítulo dos.

¿América Latina ya no es católica?

Introducción

Las transformaciones religiosas en América Latina vienen siendo objeto de estudio desde hace varias décadas y ellas se centran en el decremento del catolicismo y el incremento de las adhesiones evangélicas. En 2005 publicamos un artículo titulado “América Latina ya no es católica, pluralismo religioso y cultural creciente” (Parker, 2005) que tuvo buena recepción precisamente porque describía una evolución observable. Ese texto no hacía sino aclarar de manera precisa una tendencia que ya se venía observando desde la década de los 80’ (Parker, 1993, 1998a). pero que luego se ha venido confirmando con absoluta evidencia (Pew Research Center, 2014): el continente latinoamericano que alguna vez fuera definido como “continente católico” ya estaba dejando de serlo.

Ya hacia fines de la década de 1980, los expertos afirmaban que América Latina se estaba “volviendo protestante” (Martin, 1990; Stoll, 1990a). Lo que era controversial dado que no había acuerdo en qué sentido y qué significaba aquello. Además, la denominación “protestante” con que la ciencia social y las encuestas los clasifican no ha sido bien recibida por los propios actores, especialmente el mundo evangélico latinoamericano, que prefiere que se le clasifique como *evangélico* ya que *protestante* recuerda más bien a las iglesias históricas de corte europeo. Estas, como la iglesia anglicana, luterana, metodista, reformada, presbiteriana, son iglesias llega-

das al continente más como comunidad de inmigrantes durante el siglo XIX y principios del XX que como iglesias misioneras, aunque también abrieron sociedades misioneras, con alcance limitado (Bastian, 2006; Prien, 1985) . Es importante aclarar que el término evangélico en América Latina puede referirse «a cualquier cristiano que no sea católico» (Stoll, 1990a) a diferencia del término tal como se emplea en Norteamérica².

Pero lo que si concitaba el consenso a fines del siglo XX era que los evangélicos crecían y los católicos decrecían. Si bien el crecimiento de los evangélicos es lo que ha concitado mayor atención y lo que se observaba con mayor claridad en esas décadas finiseculares (Bastian, 1997; Martin, 1990; Mondragón & Olivier, 2013) lo que se observa hoy, el crecimiento paralelo de los que declaran “ninguna religión” (Da Costa et al., 2021) (los *none*s) es el signo de que estamos ante una diversidad creciente en todos los niveles y sentidos en América Latina.

En efecto, las transformaciones religiosas en América Latina están marcadas por el incremento de la diversidad, el decrecimiento de católicos y el incremento de evangélicos y los no afiliados a religión alguna (Esquivel, 2017, 2024), por la diversificación institucional, y la desafiliación religiosa, la diversificación del catolicismo y la competencia entre iglesias y movimientos religiosos. A nivel de creencias y prácticas por la diversidad de éstas. Los cambios sociales, culturales y políticos que han tenido lugar en la región, han estado dándose como contexto de nuevas formas de expresiones sincréticas, y/o de origen local, como los cultos afroamericanos, los nuevos movimientos religiosos o nuevas expresiones con características místicas o esotéricas, y ha aumentado simultáneamente la revitalización de numerosas religiones in-

2 Según Stoll (1990a, p. 15), evangélico en Norteamérica se refiere a un individuo o grupo «conservador teológico que pone énfasis en la Biblia, en la salvación personal y en el evangelismo”

dígenas. Todas estas transformaciones no siempre son reflejadas por las estadísticas y los números y, como veremos, tenemos que hacer muchas veces una segunda lectura de ellos, en profundidad, para descubrir las diversidades ocultas.

Con todo, es efectivo, en una primera mirada, que los censos, encuestas y las estadísticas de muchos países latinoamericanos, nos dicen que la membresía católica ha disminuido en todas partes en los últimos 50 años, mientras que la membresía a otras religiones, evangélicas, independientes, sincréticas u otras de origen local permanece o crece, junto con los sin religión.

En el primer cuarto del siglo XXI, el crecimiento de las iglesias alternativas al catolicismo se mantiene. Mientras que no se puede poner en duda que las tasas de crecimiento proporcional del catolicismo se han estado revirtiendo sistemáticamente en los últimos cien años y en las últimas décadas ello se ha acentuado. De acuerdo a los datos que entrega el Latinobarómetro hacia 2023, los evangélicos y protestantes alcanzaban el 24,8% de la población latinoamericana; los no afiliados a religión alcanzaban el 14,9%; los que decían pertenecer a otras religiones 2,5%, los que adhieren a iglesias independientes, 1,2%; los agnósticos o ateos 1,2 % y los católicos al 53,8% (Latinobarómetro, 2023). A principios del siglo XX los católicos representaban el 92,3% de la población latinoamericana (Parker, 1993) y hacia 1960 todavía el 90 por ciento de los latinoamericanos se consideraba católico (Pew Research Center, 2014).

Las cifras y estadísticas es lo primero que se observa, y con razón, porque nos da una idea de las tendencias gruesas —a nivel de manifestaciones de superficie— que van definiendo la realidad. Pero ellas son sólo una de las dimensiones en un fenómeno que, como el religioso, tiene varias aristas y profundidades de distinta naturaleza. Por ello analizaremos en este capítulo la realidad religiosa de los 20 países de Latinoamérica basados principalmente en las cifras y datos estadísticos existentes para luego, en los

capítulos posteriores, proceder a un análisis de orden sociológico, histórico y cualitativo.

De acuerdo con los datos cuantitativos, y como veremos luego de acuerdo con los datos cualitativos, se puede afirmar que ha habido una transición desde aquello que se definía como un *continente católico* a lo que ahora es una realidad indiscutible: la creciente diversidad en el campo religioso de América Latina. Si se había hablado de pluralismo hace algunos años, incluso nosotros habíamos promovido esta interpretación, ahora podemos afirmar con mayor precisión, que de lo que se trata es del incremento de la *diversidad religiosa* que no siempre, ni necesariamente, significa un pluralismo sistemático e institucionalizado (Frigerio, 2018, 2020).

Hay que constatar que datos cuantitativos sobre religión en América latina han sido de reciente producción y elaborados por universidades, centros de investigación u organizaciones privadas. Desde el ámbito público los censos nacionales de población, en varios países latinoamericanos, no han incorporado la pregunta sobre afiliación religiosa, en varios casos de países latinoamericanos. Si lo han hecho, ha sido recientemente y empleando categorías bastante heterogéneas. Por una parte, no hay que olvidar que ha existido también una tradición de enfoque cualitativo en la sociología y antropología de la religión en América Latina, que permite abordar el fenómeno de las transformaciones en las identidades religiosas, las movibilidades y/o las pertenencias híbridas. Por otra parte, el análisis cuantitativo a partir de los datos disponibles, sobre todo del Pew Research Center y Latinobarómetro, permite un análisis longitudinal para dimensionar el cambio religioso en perspectiva (Esquivel, 2020).

¿Qué sentido tiene afirmar que la región ya no es católica, cuando la Iglesia Católica todavía goza en muchos países de un espacio privilegiado y su influencia es notoria en la sociedad? ¿Está el catolicismo realmente en declive en América Latina? ¿Está el

continente convirtiéndose al evangelismo? ¿Está la no-creencia avanzado en un contexto de secularización creciente?

En las páginas que siguen queremos mostrar cómo América Latina ha dejado de ser *católica* en el sentido tradicional del término. Las principales alternativas al catolicismo no han provenido (salvo las excepciones históricas de Cuba y Uruguay) del crecimiento de la no creencia y mucho menos del ateísmo. Con una presencia mucho mayor y evidente, los evangélicos son ahora un grupo de mucha significación, que en muchos casos han sustituido por entero a grandes poblaciones católicas. Pero esa clara presencia no autoriza a decir que el continente es ahora *evangélico*, más allá de que los evangélicos en algunos países centroamericanos sean ahora mayoría.

Decrecimiento de católicos e incremento de los evangélicos y otras opciones religiosas

Los países de América Latina siguen contribuyendo con un segmento relevante del catolicismo mundial. En 2020, América seguía siendo el continente al que pertenece el 48% de los católicos del mundo. De ellos, casi el 28% en Sudamérica³. El número de católicos bautizados a nivel global ha aumentado recientemente, pasando de 1.376 millones en 2021 a 1.390 millones en 2022, con un aumento relativo del 1,0%. Sin embargo, el ritmo de variación es diferente de un continente a otro: mientras que en África se produce un aumento del 3%, en América el crecimiento de católicos es solo del +0,9%⁴. Ya en la década 2010-2020 se había constatado que en aquella época el porcentaje de católicos de Sudamérica,

3 Anuario Pontificio 2022 y Anuario Estadístico Eclesiástico 2020

4 Anuario Pontificio 2024.

en el contexto global, descendía. Mientras la proporción de católicos del Sudeste de Asia y de África se elevaba (Norton, 2012).

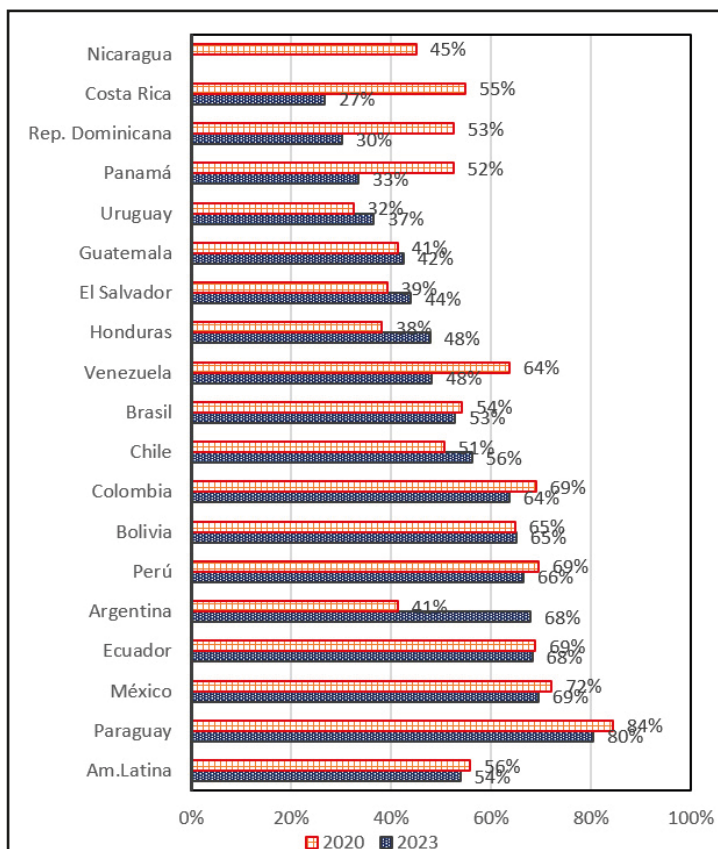
No puede afirmarse que América Latina haya dejado de ser *católica* y que se haya vuelto *protestante*. Pero tampoco puede sostenerse que América Latina siga siendo *católica* con las características, el sentido y la significación que lo fuera hacia principios de siglo XX (Parker, 2005) cuando los católicos representaban el 92,3 % de la población o cuando los católicos mantenían un porcentaje que se elevaba al 89,7% de la población hacia 1970 (Dussel, 1972; Parker, 1993; Prien, 1985).

Las cifras que entregaba el estudio del PEW Research Center para el año 2014 indicaban un 69% (Pew Research Center, 2014), mientras que para el año 2020 el Latinobarómetro cifró ese porcentaje en un 55,8% (Latinobarómetro, 2020) y para el año 2023, considerando 17 países, un 53,8% (Latinobarómetro, 2023). Las cifras comparadas, aunque con menos países encuestados, del World Value Survey de su ola de 2017-2022 entregaba un 52,9% (EVS-WVS, 2022), cifra que está sobrevalorada para todo el continente, ya que esas encuestas no consideraron a los países centroamericanos en donde la población evangélica es mucho mayor.

En las encuestas de Latinobarómetro se consulta ¿cuál es su religión? Si tomamos solamente los que declaran adherir al catolicismo, por países, tenemos para los años 2020 y 2023 que

Paraguay, México, Ecuador, Perú, Bolivia y Colombia resultan ser los países más católicos con porcentajes que superan 65%. En tanto los países centroamericanos y Uruguay con porcentajes inferiores al 50% resultan ser los países menos católicos en términos relativos (Latinobarómetro, 2020, 2023).

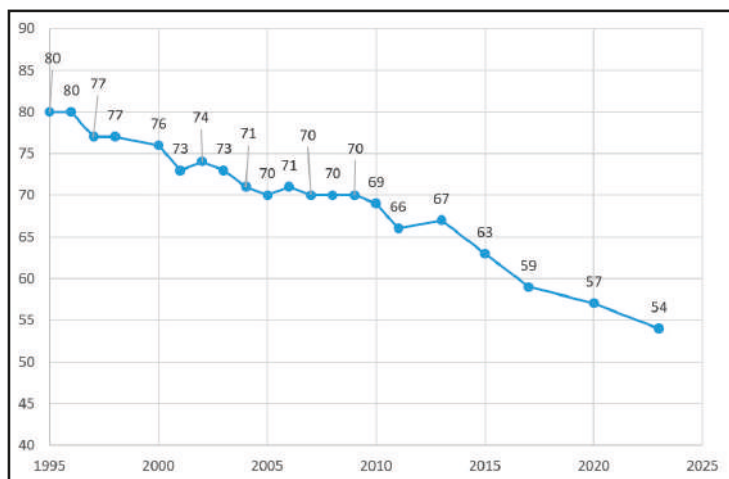
Gráfico 2.1 Adhesión al catolicismo 2020-2023



Fuente: Latinobarómetro 2020, N= 20.205 y Latinobarómetro 2023, N=19.205. Elaboración propia.

De acuerdo con la serie de datos obtenidos en las sucesivas encuestas de Latinobarómetro, para los 18 países encuestados, entre el año 1995 y el año 2023, tenemos el siguiente Gráfico 2.2:

Gráfico 2.2 Adhesión al catolicismo 1995-2023



Fuente: Latinobarómetro encuestas desde 1995 hasta 2023.
Elaboración propia.

Según esta encuesta de Latinobarómetro, como se observa en el gráfico 2.2, el catolicismo habría descendido como proporción media para todos los países encuestados, desde un 80% en 1995 a un 54% en 2023. Esto representa un descenso mayor que el 25% en sólo veintiocho años.

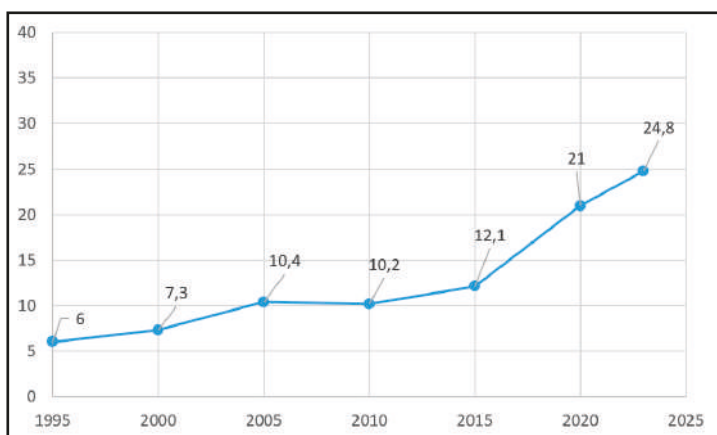
Todas estas cifras nos están indicando que prácticamente dos quintos de la población del continente, en términos proporcionales, ha dejado de ser formalmente católica entre principios del siglo XX y el primer cuarto del siglo XXI.

La proporción relativa de católicos se distribuye de manera diferente en las diversas subregiones del continente. De acuerdo a los datos del amplio estudio de PEW Research Center de 2014, México cuyo porcentaje de católico era de 69 % en 2014 reunía a casi 21% de los católicos de América Latina; Centro América con una media de casi 51% de católicos reunía sólo al 5,6%; los países del Caribe latinos por su parte tenían un promedio de 51% de católicos

y aportaban con el 4% del total y finalmente en América del Sur se concentra la mayoría de los católicos, con una media porcentual de 69,5% y agrupando al 69,4% del total de católicos latinoamericanos (Pew Research Center, 2014).

Lo más interesante y significativo del análisis de los datos es observar, como ya hemos dicho, que paralelo a la baja en el porcentaje de católicos, se da una subida en el porcentaje de evangélicos, por una parte, y de personas sin adhesión religiosa, por otra. En efecto, en estos años también ha subido porcentualmente aquellas personas que dicen no adherir a ninguna religión. Tomando los datos que provee la encuesta Latinobarómetro ya mencionada, tenemos un interesante cambio en el panorama religioso.

Gráfico 2.3 Evangélicos en América Latina



Fuente: Latinobarómetro encuestas de 1995, 2000, 2005, 2010, 2015, 2020 y 2023. Elaboración propia.

Como se observa en el gráfico anterior los evangélicos, tomando en conjunto aquí a los encuestados que dicen adherir a distintas iglesias evangélicas como a las iglesias protestantes (estos últimos son menos del 5%), crecen desde 6% (media para el continente)

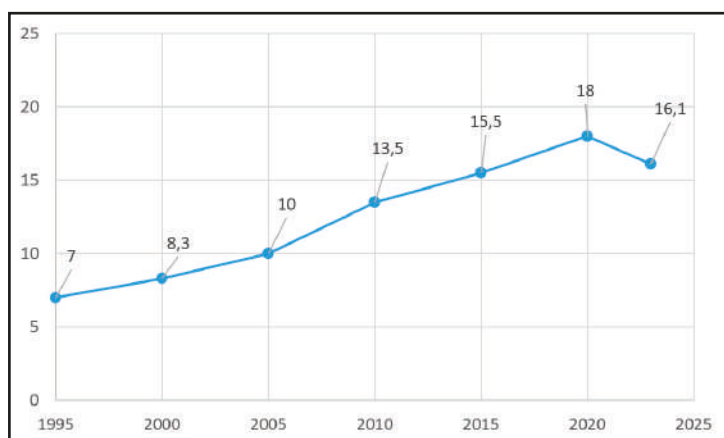
en 1995, hasta 24.8%, en 2023. Un incremento de un casi un 19% en un plazo de 28 años. Y como se observa el crecimiento del último quinquenio parece haberse incrementado. Es interesante anotar que más de la mitad de los que adhieren al credo y comunidades evangélicas son “convertidos” desde el catolicismo. PEW indicaba que a pesar de que el 84% de adultos creció en un hogar católico, sólo el 69% dice que sigue perteneciendo a la Iglesia. De toda la región, Colombia tiene el más alto porcentaje de católicos que se cambiaron al protestantismo con 74%, y Panamá el menor con 15%. Un punto que hay que tener en cuenta para entender el crecimiento del protestantismo, es que, en promedio, el 58% de los ex-católicos dice que se cambió porque “su nueva iglesia se acercó a ellos”.

En tanto los sin religión (categoría que incluye a los agnósticos, ateos y a los que declaran “ninguna religión”, siendo ésta la mayoritaria superando el 10% promedio) ha subido como indica el gráfico 2.3 desde un 7% en 1995 hasta un 18% en 2020, con una leve baja al 16,1% en 2023. No tenemos información acerca si este último descenso se debe a una tendencia o es circunstancial. El crecimiento de los “sin religión” es claramente menor que aquel de los evangélicos, siendo de 9% en veintiocho años, con una leve oscilación al alza en 2020. Este aumento de los agnósticos, ateos y sin religión no se entiende solamente como un alza entre personas que no creen en Dios o no profesan una religión, sino que también da cuenta de una creencia y práctica religiosa por fuera de las instituciones religiosas o, en otras palabras, un proceso de des-institucionalización religiosa (Da Costa et al., 2021; Esquivel, 2020). Es importante reconocer el hecho de que el lugar de la religión en el contexto socio-cultural de cada país latinoamericano va a moldear la presencia del ateísmo o la no afiliación religiosa. Por ejemplo, en un contexto del secularismo instaurado en las primeras décadas del s. XX, como es el caso de Uruguay (donde se combatió directamente la simbología religiosa), va a permitir

que la postura atea sea, de alguna forma, compartida o transmitida inter-generacionalmente. En cambio, en Perú (donde existe una marcada cosmovisión y simbología católica), el ateísmo se entenderá como una postura más bien solitaria y una forma de reacción a la religión compartida familiarmente. Aquí, cuesta transmitir y compartir una postura atea, con lo que esta se vivencia en solitario, con una presencia marginal como fenómeno social (Da Costa et al., 2021).

De esta manera, es posible afirmar que “el lugar que ocupa lo religioso en una sociedad influye fuertemente en las formas que toman las búsquedas trascendentales de las personas, y podría incluso decirse que las canaliza. Donde hay fuertes patrones culturales de censura de la religión es donde es posible encontrar más personas expresando una búsqueda de trascendencia fuera de las instituciones religiosas y por nuevos caminos espirituales” (Da Costa et al., 2021, p. 583).

Gráfico 2.4 Sin Religión

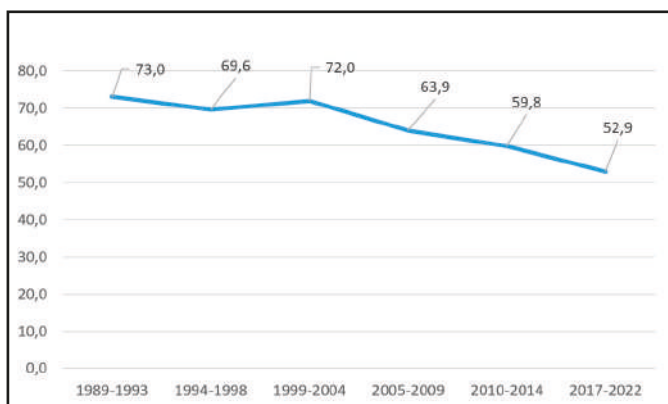


Fuente: Latinobarómetro encuestas de 1995, 2000, 2005, 2010, 2015, 2020 y 2023. Elaboración propia.

Sabemos que los datos de las encuestas son válidos —siempre que tengan metodologías sólidas como las que estamos citando—, pero se trata de un instrumento que está sujeto a variados factores, por lo que no se pueden tomar como foto (ni menos exacta) de la realidad. Sabemos por lo demás que estamos hablando de creencias religiosas, una realidad compleja, dinámica y cambiante. Una mirada a la información que entregan otros estudios nos permite tener una visión comparativa que completa un panorama global y que posibilita postular tendencias con mayor fiabilidad.

Los datos que entrega el World Value Survey son coincidentes con los que hemos analizado. Estas encuestas incluyen una muestra en una serie de tiempo con menos países, aunque no por ello menos significativos. Del análisis de la evolución de las adhesiones al catolicismo desde 1989 hasta 2022 tenemos el siguiente gráfico:

*Gráfico 2.5 Catolicismo en América Latina
(países escogidos) 1989-2022*



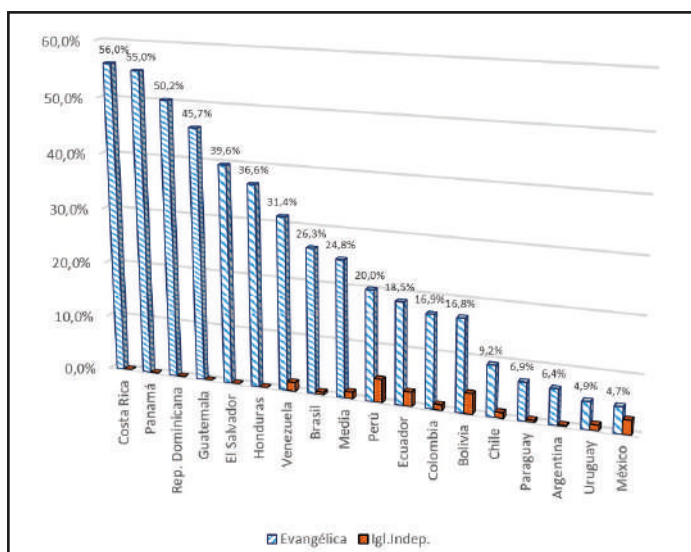
Fuente: WVS 2022. Encuestas en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, México, Perú y Uruguay. Elaboración propia.

Se trata de la media de quienes se declaran católicos, que va en descenso, en los datos de encuestas llevadas a cabo en Argentina,

Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, México, Perú y Uruguay. La serie está tomada en las “olas” de encuestas 1989-1993; 1994-1998 y siguientes hasta 2017-2022. Hemos trabajado directamente con la base de datos y no todos los países fueron incluidos en todas las olas por lo que se ha sacado la media en cada agrupación respectiva. La tendencia observada aquí es muy semejante a la observada con los datos del Latinobarómetro: entre 1989-1993 el porcentaje de católicos se eleva al 73% y desciende a 52,9% entre 2017-2022.

Los datos de Latinobarómetro para 2023 nos entregan a su vez más información acerca de los evangélicos (pentecostales, metodistas, evangélicos sin especificar y protestantes) y de los adherentes a iglesias independientes con base bíblica y de doctrinas escatológicas (Adventistas, Testigos de Jehová y Mormones).

*Gráfico 2.6 Evangélicos y otras confesiones no católicas.
América Latina 2023.*



Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestra de 17 países. N= 19.205.
Elaboración propia.

Estamos hablando de una media general para América Latina del 24,8%, hacia el año 2023, de adherentes a confesiones e iglesias con contenidos cristianos que no son católicas romanas. Como se observa en el gráfico 2.6 los países centroamericanos son los más evangélicos destacándose Costa Rica (56%), Panamá (55%), Rep. Dominicana (50,2%), Guatemala (45,7%), El Salvador (39,6%) y Honduras (36,6%). Los países con menor población evangélica resultan ser, en estas muestras, Paraguay (6,9%), Argentina (6,4%), Uruguay (4,9%) y México (4,7%).

Estos datos indican tendencias, pero no corresponden con exactitud a lo que se ha observado en otros estudios. Por ejemplo, los evangélicos en Chile, caso que conocemos bien, y de acuerdo con los Censos de Población, son una proporción mucho mayor que el 9,2% que entregan estos datos de encuestas.

Las cifras en torno a los protestantes y evangélicos en América Latina indican un claro crecimiento. Sin embargo, la proporción de los evangélicos latinoamericanos en el marco del movimiento cristiano mundial indica que son todavía un número menor que aquellos de América del Norte, África y Europa, siendo un número equivalente al de Asia (Johnson & Zurlo, 2024).

Hay que destacar que las iglesias protestantes históricas, como la iglesia luterana, reformada, anglicana, metodista, presbiteriana, bautista, adventistas, así como la iglesia ortodoxa constituyen iglesias minoritarias en América Latina, así como en relación con sus comunidades a nivel mundial. La presencia y expansión de las distintas denominaciones pentecostales, y este último tiempo, neopentecostales, contribuyen en el continente con un número mucho más significativo de evangélicos y da la tónica del tipo de religión en expansión de la cual estamos hablando.

En el marco del análisis del cristianismo global, todo indica que Latinoamérica está aportando crecientemente al protestantismo mundial. Ello se muestra con mayor evidencia en el campo

religioso latinoamericano. Especialmente los pentecostalismos que se han incrementado en número, como también por su presencia pública en el nuevo contexto de las religiones en el continente.

Clasificación de países según catolicismo relativo y diversidad religiosa creciente

A pesar del declive del catolicismo en muchos países sigue siendo la religión mayoritaria y la Iglesia católica sigue teniendo, aunque desafiada, una presencia hegemónica. Las transformaciones observadas en el campo religioso, en cambio, apuntan claramente hacia diversidades más acentuadas, y una mayor presencia de otras religiones no católicas caracteriza a la diversidad religiosa actual e identifica la situación de los países.

La clasificación de los países de acuerdo con los porcentajes de adhesiones a las distintas religiones es, sin embargo, una tarea que debe ser tomada con cautela ya que las cifras que entregan las encuestas e incluso los censos son un corte en el tiempo y su capacidad para captar la realidad tiene limitaciones. Las adhesiones religiosas de la gente son dinámicas y muchos factores influyen en el resultado de las encuestas por lo que éstas pueden variar grandemente de año en año y de muestra en muestra. Con todo, son indicadores de tendencias gruesas del cambio social y como tal deben ser miradas como un reflejo (aunque imperfecto) de la realidad.

Si se toman los datos disponibles de países, especialmente los que entregan PEW y Latinobarómetro para 2014 y 2023 (cuyas metodologías son compatibles y comparables), y se analizan por subregiones, se distinguen varios grupos de países en cuanto a presencia del catolicismo y de otras religiones, especialmente de evangélicos:

- a. Diversidad en avance: Países en los cuales hay una cifra más elevada de adhesiones al catolicismo entre los encuestados, países históricamente católicos, y donde esta religión se mantiene por sobre los dos tercios o sobre el 64%, a pesar de que se observa también una baja en las cifras. Tenemos a Paraguay, México, Ecuador, Argentina, Perú, Bolivia y Colombia. La dinámica de los cambios religiosos en esos países nos permite afirmar que existe una mayor probabilidad de que la situación se vaya diversificando más en países como Bolivia, Argentina y Colombia.
- b. Diversidad avanzada: Países en los cuales el catolicismo se eleva en torno a la mitad de la población. Aquí las situaciones son bastante variadas porque tenemos países en la costa caribeña como Venezuela y Honduras. Y por otro lado tenemos los casos de Brasil y Chile que cada uno tiene dinámicas distintas y propias. Las tendencias observadas permiten afirmar que, con toda probabilidad, la situación se diversificará en Chile y Venezuela, siendo ya bastante diversa en Brasil. Los datos que provee PEW permiten decir que los casos de Puerto Rico y de los hispanos en EEUU se asimilan a este grupo.
- c. Diversidad consolidada: Por último, tenemos a los resultados de encuestas que nos indican que en esos países el catolicismo ya esté siendo menos de la mitad de la población y el campo religioso está ampliamente diversificado. Es el caso de Uruguay en Sudamérica, por un lado, con elevados porcentajes de gente que no adhiere a ninguna religión y, por otro lado, países centroamericanos como Costa Rica, Panamá, Guatemala, El Salvador, Nicaragua a los que se agrega República Dominicana con cifras bajas de católicos y crecientes de población evangélica. Las tendencias nos revelan que probablemente la situación se va a diversificar más en varios de estos países. El caso de Haití que no fue considerado

en las encuestas mencionadas, por otros datos del WVS de 2010-2014, cabe plenamente en este grupo por su baja presencia de católicos y elevada presencia de evangélicos y de adherentes al vudú (F. Orellana, 2021). Un caso que tiene un perfil propio es el de Cuba que no ha sido cubierto por las encuestas, pero presumiblemente, por estimaciones variadas, cabe también en este grupo, dado que el catolicismo en este caso ya hace muchas décadas que dejó de ser mayoritario, la santería se reproduce ampliamente y en los años de la revolución, y durante décadas, se ha incrementado la no creencia.

Tabla 2.1 Países según tipo de diversidad religiosa (hacia 2023).

		PEW 2014	Latino- baró-metro 2023	Diferencia
	Media	69%	54%	15%
1	Paraguay	89%	80%	9%
2	México	81%	69%	12%
3	Ecuador	79%	68%	11%
4	Argentina	71%	68%	3%
5	Perú	76%	66%	10%
6	Bolivia	77%	65%	12%
7	Colombia	79%	64%	15%
8	Chile	64%	56%	8%
9	Brasil	61%	53%	8%
10	Venezuela	73%	48%	25%
11	Honduras	46%	48%	-2%
12	Nicaragua	50%	45%	5%
13	El Salvador	50%	44%	6%
14	Guatemala	50%	42%	8%
15	Uruguay	42%	37%	5%
16	Panamá	70%	33%	37%
17	Rep. Dominicana	57%	30%	27%
18	Costa Rica	62%	27%	35%
* DIVERSIDAD EN AVANCE				
** DIVERSIDAD AVANZADA				
*** DIVERSIDAD CONSOLIDADA				

Fuente: PEW (2014) y Latinobarómetro (2023).
Elaboración propia

Ahora bien, si estamos estudiando la diversidad religiosa no basta con constatar que el catolicismo ha dejado o está dejando de ser la religión mayoritaria en el continente latinoamericano. Es necesario proceder a un análisis comparativo que permita entender la diversidad religiosa como fenómeno entre países lo que presenta, sin duda, varios desafíos.

Los científicos sociales han conceptualizado de distintas maneras a la diversidad. Se entiende a menudo como el grado en que una sociedad se divide en distintos grupos; la composición de las minorías, su tamaño relativo y/o número absoluto; la influencia del grupo minoritario, es decir, su grado de visibilidad e incidencia en la sociedad civil; y las características del grupo dominante o el grado en que uno o más grupos dominan la sociedad. Cada uno de estos enfoques se puede aplicar al estudio de la diversidad religiosa (T. M. Johnson & Grim, 2013).

El Pew Research Center (Pew Research Center, 2014) ha desarrollado un índice para evaluar la diversidad religiosa en diferentes países. Ese estudio, en 2014, adoptó un enfoque directo examinando el porcentaje de la población de cada país que pertenece a ocho grupos religiosos principales, según datos de 2010. Esa investigación fue basada en datos de numerosos censos nacionales, encuestas y registros de población, recopilados y estandarizados.

Hemos tomado los datos del Latinobarómetro 2020 y hemos estandarizado la información enfocándonos en los grupos religiosos principales: católicos y evangélicos (incluyendo toda su diversidad y a los protestantes). Luego hemos considerado a los que declaran “ninguna” religión. Estos tres grupos son los que reciben siempre los porcentajes mayores. La población restante se agrupa en cinco categorías adicionales que, aunque reciben porcentajes menores, se han respetado como categorías separadas para fines de un análisis con mayor significancia. De esta manera tenemos de lado de alternativas religiosas: 1) la agrupación de las iglesias independientes (Testigos de Jehová, Adventistas y Mormones); 2) otras

religiones (que incluye judíos); 3) cultos afroamericanos (que son relevantes sólo en algunos países); y por otro lado, los alejados de las iglesias y cultos: 4) los creyentes que no pertenecen a ninguna iglesia y por último los 5) no creyentes, agnósticos y ateos.

Nos hemos remitido a las limitaciones de los datos de la encuesta Latinobarómetro que no entrega categorías adicionales: los adeptos de religiones populares, indígenas o tradicionales, y los adeptos de otras religiones y aquellos fieles de doble afiliación. Estas limitaciones de los datos restringen el análisis de los subgrupos dentro de los evangélicos y de las religiones distintas al cristianismo. Los datos de las muestras parecen ser escasos para el Islam, el Budismo, o las religiones orientales. En consecuencia, nuestro análisis para el ranking de diversidad se limita, por ahora, a las ocho categorías principales mencionadas anteriormente.

El resultado que se observa es sobre base de un cálculo siguiendo la metodología PEW (Pew Research Center, 2014) y se detalla en la columna de la derecha en la tabla que sigue.

Si comparamos estos resultados con el análisis que hicimos relativo al descenso del catolicismo podemos observar que los países se ubican según uno y otro análisis en los mismos subgrupos.

Tabla 2.2 Países según tipo e index de diversidad.

Tipo de diversidad	Index de Diversidad	Index
Paraguay	Paraguay	3,065
México	México	4,909
Ecuador	Colombia	5,338
Argentina	Perú	5,357
Perú	Ecuador	5,499
Bolivia	Bolivia	5,997
Colombia	Venezuela	6,088
Chile	Chile	6,649
Brasil	Costa Rica	6,914
Venezuela	Argentina	7,047
Honduras	Brasil	7,073
Nicaragua	Rep. Dominicana	7,122
El Salvador	Guatemala	7,212
Guatemala	Panamá	7,214
Uruguay	Nicaragua	7,238
Panamá	Honduras	7,330
Rep. Dominicana	El Salvador	7,584
Costa Rica	Uruguay	7,974
DIVERSIDAD EN AVANCE		
DIVERSIDAD AVANZADA		
DIVERSIDAD CONSOLIDADA		

Fuente: PEW 2014 y Latinobarómetro 2020 y 2023.
Elaboración propia.

Salvo los casos de Argentina y de Costa Rica, el resto de los países según índice de diversidad se ubica en el respectivo subgrupo de diversidad en avance, avanzada o consolidada. Más allá de que las discrepancias se pueden deber a muestreo, lo cierto es que la diversidad está en una situación dinámica y en proceso de transición. Existe una alta probabilidad que Argentina por su diversidad creciente (Frigerio, 2018, 2020, 2021) pase del grupo uno al segundo. En relación con este caso, se ha afirmado que:

En las últimas tres décadas se ha producido una serie de cambios en el mapa socio-religioso caracterizados por la disminución del costo de la “disidencia” respecto de la religión oficial fruto del debilitamiento de la iglesia católica como legitimadora cultural y religiosa con pretensión monopólica y la búsqueda de otros espacios de sociabilidad cristiana que respondieran a nuevas sensibilidades (Mallimaci, 2013, p. 30).

Esta tendencia se replica en otros países del Mercosur donde se aprecia un decrecimiento del catolicismo, junto a un aumento de los evangélicos y de los indiferentes religiosos.

La edad, la educación y los estratos sociales ¿cómo inciden en las adhesiones religiosas?

La religión ha sido históricamente un pilar fundamental en la configuración de las identidades y culturas en América Latina. Como hemos visto estas últimas décadas, la región ha experimentado transformaciones significativas en la distribución de las adhesiones religiosas, impulsadas por diversos factores.

Este apartado explora inicialmente cómo el cambio generacional, el acceso a la educación y las situaciones de clase, pueden estar influyendo en la composición religiosa de la población latinoame-

ricana, tomando como base los datos del Latinobarómetro 2023

Las preguntas que guían nuestro interés son: ¿cómo se distribuye la población en sus adhesiones religiosas de acuerdo con la edad, nivel educacional y tramos de ingresos? ¿Qué nos dice esa distribución?

A través del análisis de la edad, el nivel educacional y los estratos de ingresos⁵, se pueden revelar patrones que permitan comprender las dinámicas de cambios, ya sea acentuación de tendencias de transformación, diversificación hacia nuevas opciones de fe, secularización, y permanencia o cambio de tradiciones históricas.

Si tomamos los datos agregados que nos provee el Latinobarómetro de 2023 que incluye muestras de 17 países, tenemos los siguientes cuadros y gráficos.

Tabla 2.3. Religiones según tramo de edad.

Tramo de edad	Católico	Evangelíco	Igl.Independientes	Cultos afroamericano	Otra	Creyente sin iglesia	Ninguna	No creyente	Ns/ Nc	
15-25	49,1%	22,6%	1,0%	0,4%	0,5%	1,5%	20,5%	1,8%	2,5%	100%
26-40	53,0%	24,4%	1,2%	0,5%	0,8%	1,7%	15,6%	1,2%	1,4%	100%
41-60	56,3%	25,9%	1,3%	0,3%	0,9%	1,3%	12,1%	0,8%	1,2%	100%
61 y más	57,3%	26,5%	1,0%	0,3%	0,7%	1,0%	11,3%	0,7%	1,1%	100%
Dif. edades polares	8,2%	3,9%	0,0%	-0,1%	0,2%	-0,5%	-9,2%	-1,1%	-1,4%	

Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestra de 17 países, N=19.205.
Elaboración propia.

Como se observa en la tabla 3 las diferencias significativas en que la edad incide en la adhesión religiosa se dan en los católicos, los evangélicos, y los que declaran “ninguna” religión (*nones*). Bá-

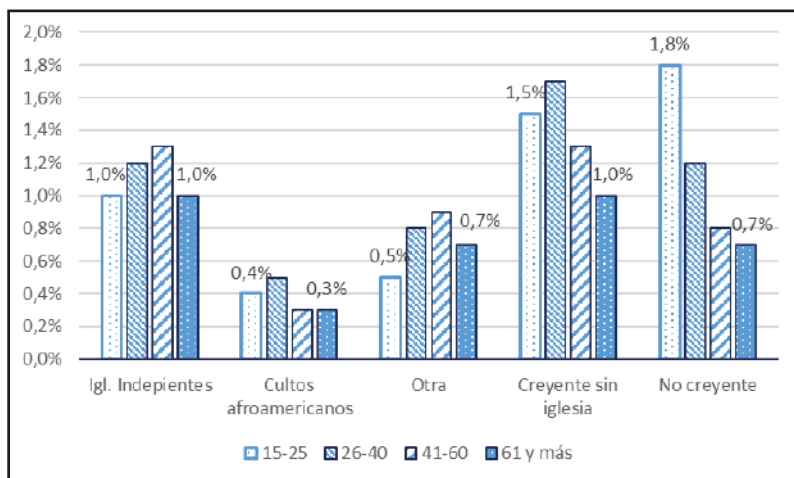
5 El cruce de religión por sexo será abordado en profundidad en el capítulo seis.

sicamente los católicos predominan más entre los adultos mayores (mayores de 61 años) y menos entre los jóvenes (15 a 25 años) e igual tendencia observamos entre los evangélicos, aunque ésta es menos pronunciada (sólo diferencia de 3,9% respecto a diferencia de 8,9% de católicos). Es necesario anotar que revisando los datos de esta misma encuesta para el año 2020 esta tendencia para los evangélicos era todavía inversa, como lo había sido durante décadas: en el año 2020 los evangélicos de tramos más jóvenes eran 22,7% en tanto los adultos mayores evangélicos eran un 17,1%. Sobre este punto comentaremos con mayor profundidad en el capítulo siete. En cuanto a los que no declaran ninguna religión la tendencia es a que sean los jóvenes los que declaran con mayor frecuencia no tener religión (20,5%) que los mayores de edad (11,3%). Aunque con cifras mucho menores esta misma tendencia se observa en los no creyentes (agnósticos y ateos) y es un rasgo de los cambios que vamos a analizar con mayor detención en el capítulo siete.

Existe una asociación estadística significativa (χ^2) y esto indica que las afiliaciones religiosas varían significativamente según la edad. Aunque la asociación es moderada (V de Cramer) la correlación se muestra fuerte (Spearman) y positiva para el catolicismo y una correlación negativa para personas sin religión.

Las asociaciones entre otras alternativas religiosas, como *Iglesias Independientes* o *Afroamericanas* no muestran una tendencia estadística clara. Esto se observa más claro en los datos por separado. El resultado se observa en el gráfico siguiente:

Gráfico 2.7 Otras alternativas religiosas según tramo de edad



Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestras en 17 países, N=19.205.
Elaboración propia.

Como puede verse en el gráfico 2.7 las diferencias por edad no suelen ser tan pronunciadas para los adherentes de iglesias independientes (Testigos de Jehová, Adventistas y Mormones) y para “otra religión” y cultos afroamericanos. Estamos hablando de porcentajes muy pequeños.

A pesar de los bajos porcentajes, parece existir una leve tendencia entre los no creyentes (agnósticos y ateos) y también entre creyentes sin iglesia a incrementarse entre los tramos más jóvenes de edad.

A partir de estos datos, se puede identificar tendencias en la afiliación religiosa según la edad. El catolicismo aumenta con la edad: los jóvenes tienen una menor proporción de adherentes católicos (49,1%) en tanto los adultos mayores tienen la proporción más alta (57,3%). Las afiliaciones evangélicas en esta muestra de 2023 también se incrementan con la edad (22,6% jóvenes vs 26,5% de adultos mayores). Hay una mayor proporción de personas sin reli-

gión en los jóvenes: los jóvenes, en un 20,5 no tiene religión, frente al 11,3 en adultos mayores. Estas tendencias están marcando un cambio generacional que será profundizado en capítulos posteriores (siete a nueve). Las generaciones más jóvenes muestran una mayor diversidad religiosa, un menor apego relativo al catolicismo, y a opciones evangélicas y una disminución general de afiliaciones religiosas.

En el cruce de las afiliaciones religiosas por nivel educacional las tendencias parecen ser aún más nítidas.

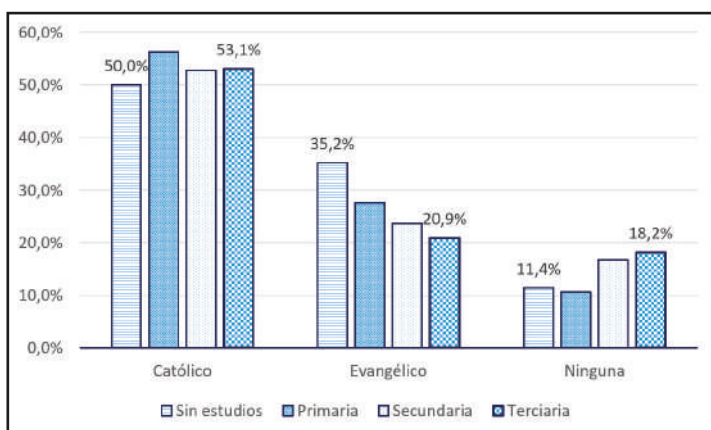
Tabla 2.4 Adhesiones religiosas según nivel educacional

	Cató- lico	Evan- gélico	Igl. Indep.	Cultos afroam.	Otra	Creyen- te sin iglesia	Nin- guna	No cre- yente	Ns/ Nc	
Sin estudios	50,0%	35,2%	0,6%	0,0%	0,5%	0,3%	11,4%	0,4%	1,6%	100,0%
Primaria	56,3%	27,6%	1,0%	0,2%	0,6%	1,6%	10,7%	0,4%	1,6%	100,0%
Secundaria	52,8%	23,7%	1,2%	0,5%	0,7%	1,4%	16,7%	1,3%	1,5%	100,0%
Terciaria	53,1%	20,9%	1,5%	0,4%	1,0%	1,5%	18,2%	2,0%	1,6%	100,0%

Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestra 17 Países N=19.205.
Elaboración propia.

Lo que en términos desagregados por grupos con mayor proporción de casos y con menor, se puede graficar de la siguiente manera (gráficos 2.8 y 2.9)

Gráfico 2.8: Religión católica, evangélica y ninguna, según nivel educacional



Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestra 17 Países N=19.205.
Elaboración propia.

Se puede observar con claridad que para el caso del catolicismo no parece haber mayor incidencia del factor educacional, lo que no sucede con los evangélicos y los *nones*. El catolicismo es relativamente estable en nivel educativo.

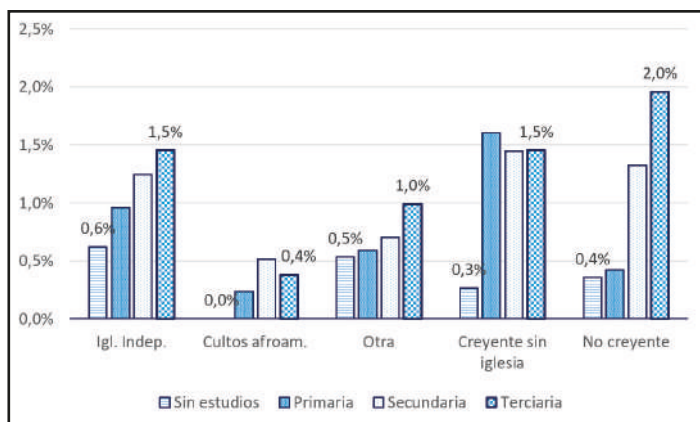
Para los evangélicos a medida que se baja en nivel educación se va incrementando su número. Los evangélicos prevalentes en personas sin estudios, (35,2%) y decrecen en la educación terciaria (20,9%).

Para los que declaran ninguna religión (*nones*) es una tendencia inversa: a medida que se incrementa el nivel educacional se incrementa su número, 11,4% sin estudios y sube a 18,2% en educación terciaria. Que las personas sin religión aumenten con el nivel educativo podría estar indicando cierto nivel de secularización.

Se evidencia una asociación significativa (Chi cuadrado) en este cruce de variables, aunque asociación moderada (V de Cramer). La correlación (Spearman) se evidencia en cuanto a los

evangélicos que mostrarían una correlación negativa y los no creyentes una correlación positiva.

Gráfico 2.9 Otras alternativas religiosas según nivel educacional



Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestra 17 Países N=19.205.
Elaboración propia.

Las cosas parecen ser claras de acuerdo con el análisis de porcentajes cruzados del gráfico 2.8 de Otras alternativas religiosas: para el caso de iglesias independientes, otra religión y no creyentes el nivel educacional influye directamente. En el caso de creyentes afroamericanos las cifras son muy bajas, y en el caso de creyente sin iglesias parece ser que la educación formal incide inversamente, aunque la tendencia es imperceptible. En cuanto al cruce por estratos de niveles socio-económicos tenemos:

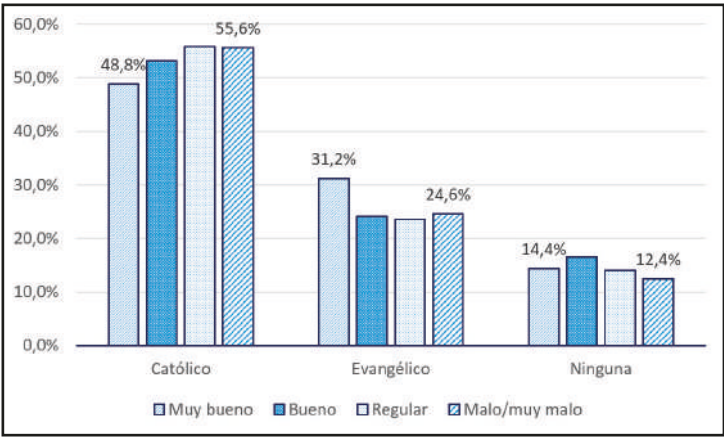
Tabla 2.5 Religión según nivel socioeconómico

Nivel so- cio-eco- nómico	Cató- lico	Evan- gélico	Igl. Inde- pen- dien- tes	Cultos afroam.	Otra	Cre- yen- te sin igle- sia	Nin- guna	No cre- yente	Ns/ Nc	Total
Muy bueno	48,8%	31,2%	0,9%	0,5%	0,8%	1,0%	14,4%	1,0%	1,5%	100,0%
Bueno	53,1%	24,2%	1,0%	0,3%	0,7%	1,2%	16,5%	1,5%	1,4%	100,0%
Regular	55,8%	23,6%	1,4%	0,3%	0,8%	1,7%	14,0%	0,9%	1,6%	100,0%
Malo/ muy malo	55,6%	24,6%	1,4%	0,5%	0,7%	1,8%	12,4%	0,7%	2,4%	100,0%

Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestra 17 Países N=19.201.
Elaboración propia

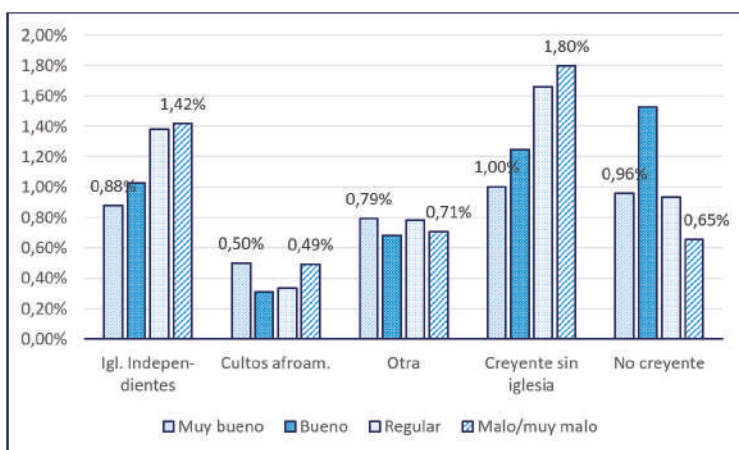
Los datos desagregados son los que se muestra en los gráficos siguientes:

Gráfico 2.10 Religiones principales según nivel socioeconómico



Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestra 17 Países N=19.201.
Elaboración propia.

Gráfico 2.11 Otras alternativas religiosas según nivel socioeconómico.



Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestra 17 Países N=19.201.
Elaboración propia.

Como observamos en los datos de la encuesta Latinobarómetro, la relación entre la religión declarada por los encuestados y su nivel socioeconómico percibido, nos indica que existe escasa relación entre el nivel socioeconómico y la adhesión religiosa.

El valor del chi-cuadrado (135.28) con un p-valor muy bajo ($p < 0.001$) indica que existe una asociación estadísticamente significativa entre el tipo de religión y el nivel socioeconómico declarado. Sin embargo, la magnitud de esta asociación, medida a través del coeficiente V de Cramer (0.048), es bastante baja. Esto sugiere que, aunque hay diferencias, la fuerza de la asociación es débil. En otras palabras, la distribución de religiones varía ligeramente según el nivel socioeconómico, pero esta variación no es sustancial en términos prácticos.

Mientras el catolicismo tiene una presencia más transversal, con una leve tendencia a mayor presencia en niveles socioeconómicos regular y malo/muy malo, los evangélicos muestran una

leve tendencia a mayor presencia en estratos socioeconómicos muy buenos. Estos datos no son consistentes con la literatura que sugiere una cierta tendencia de las religiones evangélicas o pentecostales a estar más presentes en sectores de menores ingresos. O bien hay un problema de distribución muestral en estas encuestas de 2023, o bien la realidad del mundo evangélico parece estar cambiando con la mayor presencia de neopentecostales e iglesias que predicán el evangelio de la prosperidad, cosa que analizaremos más adelante.

La tendencia de los *nones* es transversal, en cambio los creyentes sin iglesia y los adherentes de iglesias independientes parecen predominar entre sectores socioeconómicos regular y malo/muy malo. Los no creyentes tienden a ser levemente superiores en los estratos socioeconómicos buenos. No obstante, todos estos resultados deben ser tomados con cautela, ya que el bajo valor del coeficiente de Cramer invita a matizar cualquier afirmación fuerte sobre determinación religiosa por clase social. Es necesario profundizar en el estudio de la relación adhesiones religiosas y estratos socioeconómicos, con otros estudios cuantitativos, y complementarlos con investigaciones adicionales de tipo cualitativas.

¿Que nos dice en general estos datos de las muestras agregadas de poblaciones de dieciocho países de América Latina hacia el año 2023? Un análisis sintético de las tendencias más relevantes nos indica que el panorama es diferenciador para las distintas religiones mencionadas por los encuestados en los distintos países.

Para los católicos las influencias de factores como edad, educación e ingresos son relevantes pero diferenciales. El factor edad es el que tiene mayor incidencia: los católicos tienden a predominar entre personas de mayor edad y menos entre los jóvenes. El nivel educacional parece tener una leve incidencia en la adhesión al catolicismo: predominan levemente más entre personas con educación superior. En cuanto al estrato de nivel socioeconómico no

parece haber tendencia clara para los católicos, salvo leve inclinación para estratos de menores recursos.

En el caso de las opciones por el credo evangélico se trata de personas en las que predominan los de mayor edad, menores estudios y mayor ingreso. En cambio, para los *nones* tanto como para los no creyentes se trata de personas en que predominan los jóvenes, con mayores niveles relativos de educación y en estratos de ingresos relativamente más altos. Para los adherentes de iglesias independientes en cuanto a la edad siguen la distribución normal, tienen mayor nivel educativo relativo y se ubican en estratos de menor nivel socio-económico.

A partir de los datos analizados en los gráficos y cuadros estadísticos, examinaremos con mayor detalle, más adelante en los capítulos siete y ocho, las tendencias relativas a niveles educativos y generacionales y su impacto en las transformaciones religiosas. Ello nos permitirá tener un cuadro global más completo acerca de los cambios en la configuración del campo religioso y cultural que va mostrando la nueva relación religiones y sociedad latinoamericana en el siglo XXI.

Análisis de la diversidad religiosa comparada para algunos países latinoamericanos

Comenzaremos con un caso significativo, el mexicano, que es muy interesante dado que se trata de un país que históricamente ha tenido un campo religioso tensionado por corrientes laicistas, incluso desde antes de la revolución mexicana, luego por la guerra de los cristeros y por la restauración de un *modus vivendi* de la religión mayoritaria, el catolicismo, con el estado en décadas recientes.

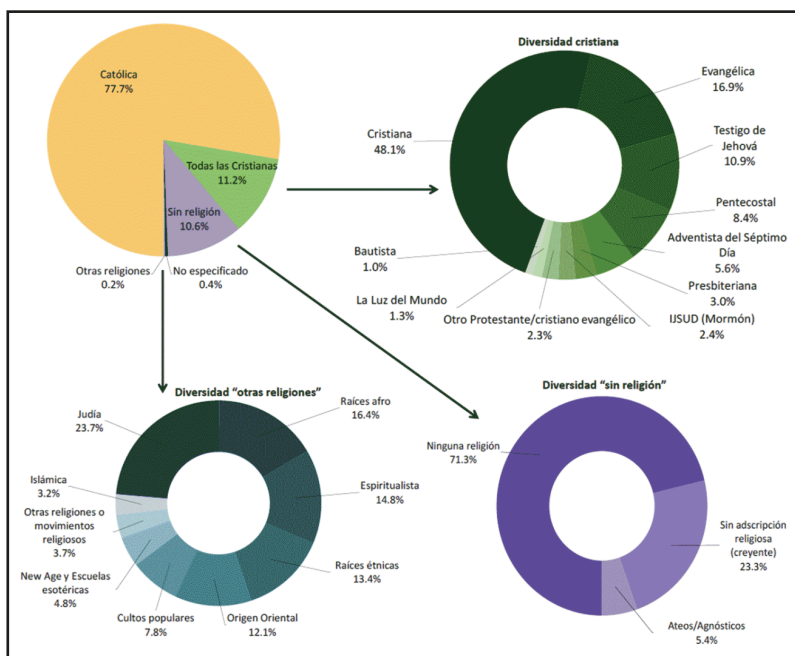
Nos basamos en un estudio de las investigadoras Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, publicado en 2021. Como se observa

en el gráfico 2.12, para el caso de México, se aprecia un aumento de la increencia, pero que no corresponde a un aumento del ateísmo, sino a una mayor presencia de los creyentes sin iglesia. Las tendencias religiosas del Censo 2020 muestran un decrecimiento del catolicismo, junto a un aumento de los cristianos/evangélicos/pentecostales y de los que se declaran sin religión, es decir, los no afiliados (de la Torre & Gutiérrez, 2021). Aunque, hay que identificar, el catolicismo sigue ostentando una importante presencia social en el rol cultural que desempeña en México, es decir, a través del peso de las tradiciones, en la cultura hogareña y familiar, las fiestas religiosas y la fe profesada a la Virgen y a los santos.

Por otra parte, se puede identificar, mediante el censo, que en el interior de la categoría global “sin religión” (10,6%) la presencia de los ateos (quienes no creen en Dios) corresponde a un 5.4%, quienes no tienen religión con un 71.3% y los *creyentes sin iglesia* con un 23.3%. Para estos últimos el modelo de iglesia se vuelve obsoleto y se rechaza para optar por una creencia autónoma (de la Torre & Gutiérrez, 2021).

En todas las categorías gruesas es posible identificar distintas “diversidades” como se observa en el gráfico 2.12: diversidad de alternativas cristianas y diversidad de *otras religiones*. Diversidad cristiana en categorías como *cristiana, evangélica, pentecostal, bautista, presbiteriana, luz del mundo, otros protestantismos, testigo de jehová, adventista, mormón*, etc. En cuanto a la categoría *otras religiones* tenemos la agrupación tan heterogénea de: “judía”, “raíces afro”, “espiritualista”, “raíces étnicas”, “origen oriental”, “cultos populares”, “new age y escuelas esotéricas”, “otros movimientos religiosos” e “islam”.

Gráfico 2.12 México: diversidad de alternativas cristianas y diversidad de “otras religiones”



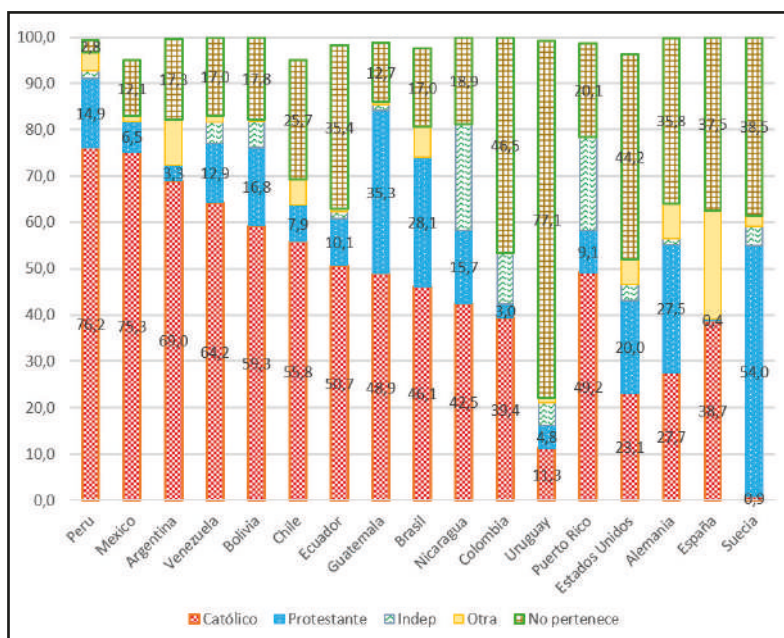
Fuente: De la Torre y Gutiérrez (2021).

Los datos de las encuestas de la World Value Survey de 2017-2022 (ver gráfico 2.13) ponen en evidencia que la situación de América Latina, —aquí tenemos una muestra de 12 países y hemos agregado a Puerto Rico— es específica y no se compara con las tres situaciones que se observan en países del Norte global⁶:

6 La información y el análisis que hemos realizado en estas páginas se basa principalmente en encuestas. En una búsqueda acerca de los censos realizados desde 1970 en adelante en América latina no se encontró un listado de países que hayan incluido la variable religiosa. Sin embargo, se menciona la inclusión de esta variable en los censos de población de algunos países como Colombia, Perú, México, Paraguay y Brasil. Y ca-

España un país que fue católico y ahora se ha secularizado; Suecia en el polo opuesto porque es un país nórdico protestante que también se ha secularizado. En una situación de pluralismo religioso similar, aunque con características propias, EE.UU. y Alemania que tienen porcentajes de población protestantes (20% y 27,5% respectivamente), pero también católicos (23,1% y 27,7% respectivamente) y sin afiliación cuyos porcentajes son grandes (44,2% y 35,8% respectivamente).

Gráfico 2.13 Diversidad religiosa en América Latina Comparada



Fuente: WVS 2017-2022. Elaboración propia.

... como el de Chile, donde este dato está interrumpido.

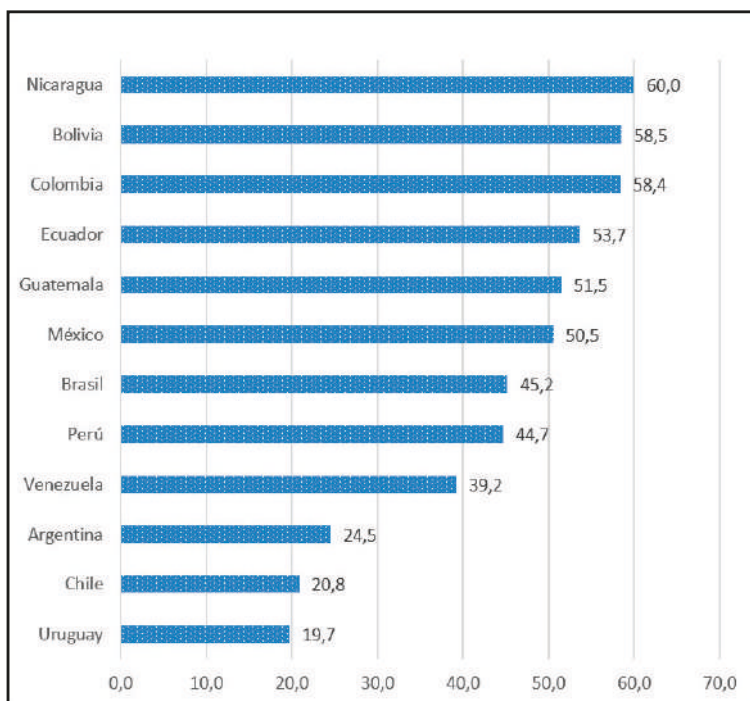
Debe recordarse que estos datos del WVS es una encuesta que se hace sobre muestras que van de 1000 a 2500 casos aproximados. No son datos censales y definitivos, pero entregan una tendencia interesante porque permiten ver que casi todos los países latinoamericanos seleccionados aquí comparten un fenómeno de diversificación creciente donde la presencia de evangélicos es característica, así como la de personas que “no pertenecen” a ninguna denominación. La nota de excepción es el caso uruguayo donde los sin religión históricamente le han dado a ese país el título de ser el principal *país laico* del continente.

En realidad, podemos afirmar que el caso de los países latinoamericanos no es el de una clara y abierta “diversidad total”, aunque tampoco de una diversidad como aquella que observamos en Alemania o en EE. UU. donde las alternativas comparten una distribución más o menos equilibrada: católicos, protestantes y sin religión. Se puede asegurar, con todo, por lo que hemos venido afirmando, que es un proceso que avanza. Incluso podría afirmarse que se orienta hacia una diversidad mayor que la observada en casos de países nórdicos como Suecia, Noruega o Finlandia, mayoritaria y hegemónicamente luteranos y ciertamente de países musulmanes del norte de África y del Medio Oriente cuya población sigue perteneciendo en forma mayoritaria, sin contrapeso, y está sometida a una sola religión mundial: el islam. También se observa, como hemos visto antes, que no estamos tampoco en un caso de diversidad con predominio de los evangélicos. Salvo los casos de Honduras y Guatemala cuya población evangélica hoy es igual o mayor que la población católica.

Brasil por sus dimensiones, población y densidad poblacional es un caso especial. En números absolutos, por una parte, es el país que tiene más católicos en el mundo y al mismo tiempo el cuarto país con mayor número de evangélico-protestantes a nivel mundial. Por tanto, es reconocido al mismo tiempo como un país que representa al catolicismo y que es uno de los más significativos para el protestantismo, a nivel mundial.

Otra dimensión relevante acerca de la diversidad religiosa y en términos comparativos es el grado de religiosidad declarada de la gente. Para ello tenemos los datos proporcionados por el WVS 2017-2022 encuesta que preguntó si acaso la religión era importante en la vida de la persona encuestada. El gráfico reúne los principales resultados para una muestra de 12 países latinoamericanos:

Gráfico 2.14 Religión “muy importante en la vida”.



Fuente: WVS 2017-2022. Muestras en 12 países. Elaboración propia.

Se trataba de una pregunta sobre “qué tan importante es la religión en su vida”, con alternativas cerradas donde las posiciones eran: “muy importante”, “algo importante”, “no muy importante”

y “nada importante”. Si tomamos solamente los resultados ubicados en las respuestas “muy importante” —indicador de alto grado de religiosidad— tenemos el gráfico 2.14 según países. Como vemos los datos indican la existencia de una gran variabilidad entre países latinoamericanos en cuanto a religiosidad declarada de los respondientes. Los países de mayor religiosidad serían Nicaragua, Bolivia, Colombia (media superior al 58%) y en el otro extremo, los países de menor religiosidad serían Uruguay, Chile y Argentina con una media aproximada de 21%. Es decir, hay allí una diferencia de más de 37% que es bastante significativa.

Una mirada simple a los datos nos sugiere la hipótesis de que el grado de religiosidad estaría siendo influido acorde con el grado de desarrollo/modernidad de cada país. Se trata de una propuesta clásica que es concordante con la teoría de la secularización: a mayor grado de modernización menor grado de religiosidad. Para explorar esta hipótesis hemos tomado en una tabla los valores de religiosidad obtenidos y comparados con los valores del Índice de desarrollo Humano para cada país que provee el Informe de Desarrollo Humano del PNUD para el año 2023 (PNUD, 2023).

Tabla 2.6 Religión según Índice de Desarrollo Humano

RELIGIOSIDAD SEGÚN IDH			
		Religiosidad	IDH Pnud 2023
1	Uruguay	19,7	0,809
2	Chile	20,8	0,855
3	Argentina	24,5	0,842
4	Venezuela	39,2	0,691
5	Perú	44,7	0,762
6	Brasil	45,2	0,754
7	México	50,5	0,758
8	Guatemala	51,5	0,627
9	Ecuador	53,7	0,740
10	Colombia	58,4	0,752
11	Bolivia	58,5	0,692
12	Nicaragua	60,0	0,667

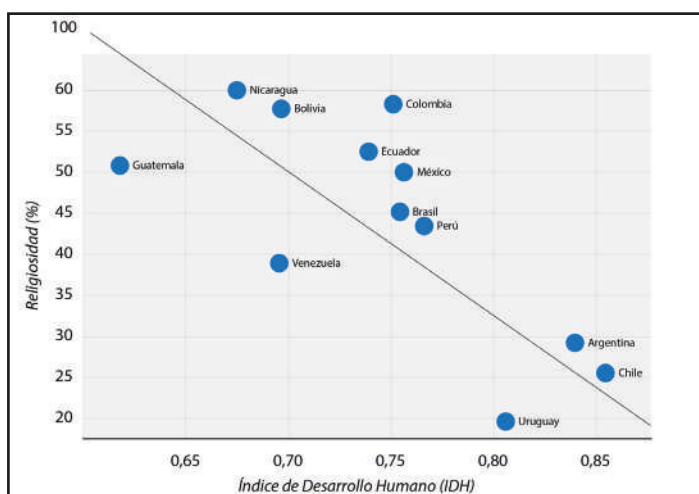
Fuente: WVS 2017-222 y PNUD (2023). Elaboración propia.

Como sabemos el desarrollo humano es un concepto multidimensional que busca una interpretación diferente del desarrollo basados en las teorías del crecimiento (Crocker, 2008; Sen, 2000). El índice de desarrollo humano (IDH) abarca el acceso a la educación, la esperanza de vida y el nivel de ingresos. En América Latina, el grado de religiosidad de la población muestra variaciones significativas y queremos verificar si está relacionado ello con el nivel de desarrollo humano alcanzado por cada país.

Los resultados del análisis estadístico revelan una correlación negativa significativa entre el IDH y la religiosidad ($r = -0.7596$, $\rho = -0.7273$), lo que indica que los países con mayores niveles de desarrollo huma-

no tienden a ser menos religiosos. Esta relación se ve reflejada en países como Uruguay y Chile, que presentan altos valores de IDH y bajos niveles de religiosidad, en contraste con Guatemala, Bolivia y Nicaragua, donde la religiosidad es más elevada y el IDH relativamente bajo. El gráfico es el siguiente:

Gráfico 2.15 Relación entre Religiosidad e Índice de Desarrollo Humano en América Latina por país



Fuente: PNUD (2023), Latinobarómetro (2023) y WVS (2022).
Elaboración propia.

La relación es más compleja, no es de causalidad simple y no todo cambio religioso es explicado por el índice de desarrollo humano. El coeficiente de determinación ($R^2=0.577$) indica que el IDH explica cerca de la mitad de la variabilidad en los niveles de religiosidad, aunque otros factores, como la historia nacional, la cultura local, la educación, los nuevos medios de comunicación (NTCI) y las estructuras socio-económicas, también pueden estar influyendo.

El análisis realizado confirma la hipótesis de que el desarrollo humano y la religiosidad están inversamente relacionados en América Latina. Sin embargo, esta relación no implica causalidad directa, sino que puede ser el resultado de cambios históricos y estructurales en la sociedad, donde un mayor acceso a la educación y mejores condiciones de vida reducen la dependencia de instituciones religiosas. Para comprender plenamente esta dinámica, sería necesario incluir variables adicionales como la escolarización, las políticas estatales hacia la cultura y la religión, y los cambios en la percepción social de la religión. Es clave analizar factores adicionales e incluir variables cualitativas para entender esta relación en profundidad.

Para continuar

Si se observan los datos que hemos venido analizando hay categorías que por representar porcentajes menores tienden a ser invisibilizadas: por ejemplo, “otras religiones” o los cultos espiritistas o de nuevos esoterismos inspirados en la New Age. Las poblaciones que adhieren al Judaísmo, el Islam, el Budismo, la fe Bahá’í, el Hinduismo, Shinto, otras expresiones y movimientos religiosos transnacionales (Gooren, 2019) están totalmente ausentes en los análisis estadísticos clásicos. Sin embargo, es importante destacar que existe literatura que ha abordado, sobre bases de investigaciones de mayor profundidad, las numerosas expresiones de la diversidad religiosa y, sobre todo, de las llamadas “minorías religiosas”, esto es las religiones locales, étnicas y de otros orígenes no hegemónicos y convencionales, en el campo religioso latinoamericano (Blancarte, 2019)⁷.

7 Una fuente relevante de datos pormenorizados sobre las distintas alternativas religiosas presentes en los países latinoamericanos puede

La categoría que aparece totalmente ausente es “religiones indígenas” aun sabiendo que este tipo de expresiones religiosas es muy relevante para poblaciones significativas de regiones o subregiones de México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile y en la Amazonia de Brasil, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Los propios cultos afroamericanos son mucho más extendidos en Brasil, Cuba, Haití, República Dominicana, Venezuela, Colombia, y algunos países centroamericanos, que lo que captan las encuestas del LatinoBarómetro, Pew, o World Value Survey.

Estos datos acerca de adhesiones religiosas son cuantitativos, es decir, solo clasifican las adhesiones subjetivas declaradas de los sujetos en el contexto de las preclasificaciones que ofrecen las encuestas en sus cuestionarios. Se trata de una metodología analítica que es básicamente cuantitativa con enfoque principalmente descriptivo y sociológico. Es una forma de aproximación externa, que mira a lo observable en la superficie del fenómeno religioso. Pero sabemos que éste es más complejo y que la diversidad que queremos profundizar no se manifiesta solamente en el nivel de las cifras, sino en su profundidad, que tiene hondas significaciones que sólo pueden ser entendidas con otro enfoque, con una metodología cualitativa, y con enfoque más etnográfico (Droogers, 2008) y el de una sociología interpretativa que es lo que vamos ahora a hacer en los capítulos siguientes.

En esta línea, el fenómeno del cambio en la concepción de Dios entre creyentes latinoamericanos se puede abordar más directamente a través de entrevistas en profundidad que buscan captar el testimonio del entrevistado. De esta forma, un fenómeno como “una creciente tendencia a la reelaboración subjetiva de la repre-

encontrarse en el sitio web de The Association of Religion Data Archives. Disponible en <https://www.thearda.com/world-religion/national-profiles>

sentación de Dios que incorpora la idea de Dios como fuerza vital o cósmica que se aparta de los significantes cristianos tradicionales” (de la Torre, 2003, p. 17) puede ser abordado empíricamente con una metodología cualitativa.

Antes de analizar desde el punto de vista cualitativo los distintos fenómenos religiosos que conforman el panorama que en este capítulo hemos descrito cuantitativamente, vamos a considerar los cambios sociopolíticos y culturales que han afectado a las religiones latinoamericanas este siglo XXI. El capítulo que sigue busca entonces ubicar las transformaciones de las expresiones religiosas y su interacción con los nuevos contextos ideológicos, políticos y culturales que se han dado en el giro de siglo y que definen una trayectoria en primer cuarto de siglo que presenciamos.

Capítulo tres.

Diversidad religiosa y nueva relación religión y política

Introducción

La relación entre religión y política en el siglo XXI ha sido principalmente alterada por el hecho de que se ha superado la *privatización* de la religión que fuese fundamental en la teoría de la secularización. Las corrientes religiosas han resurgido en la escena pública siendo compatibles con el sistema democrático, como bien muestra Casanova (1994). La diferenciación entre campo religioso y campo político se mantiene y no han disminuido las prácticas y creencias religiosas, pero ellas interactúan con el campo político de diversa manera a como estábamos acostumbrados a observarlas durante el siglo XX y emergen nuevas formas bajo las cuales las religiones ocupan el espacio público (de la Torre & Semán, 2021). Esto es particularmente cierto en el caso latinoamericano.

La presencia de lo religioso en el campo político latinoamericano ya no puede ser interpretada con esquemas reduccionistas. La religión ya no constituye otro factor ideológico en la escena política y tampoco es un simple dictado de los líderes eclesiásticos. La principal tesis que queremos ilustrar en este capítulo dice relación con que las identidades religiosas no se construyen a partir de premisas ideológicas, sino que a partir de premisas simbólico-culturales. Las identidades políticas tampoco se construyen más a partir

de opciones primordialmente religiosas sino a partir de opciones de valores e intereses seculares.

En una época marcada por las transformaciones post-Guerra Fría, por los procesos de globalización en las modernidades múltiples, y por el capitalismo periférico y en desarrollo de los países de la región, las creencias y prácticas religiosas de los fieles no parecen inspirar en forma directa opciones políticas. Los fieles —que son también ciudadanos en estas nuevas realidades— entremezclan fe y política de maneras inéditas.

Los movimientos y partidos políticos que en épocas pasadas se inspiraban en valores religiosos (no siendo ya confesionales como la democracia cristiana (Grenoville, 2011) han entrado en crisis y han adoptado posturas más pragmáticas. Los movimientos religiosos como la teología de la liberación de fines del siglo XX, que incidían de manera relevante en el campo político, también están en crisis. La re-configuración de los nuevos movimientos sociales entretejen vinculaciones complejas con valores de inspiración religiosa en el marco de una sociedad cuyo campo religioso y cultural es ahora como nunca diverso y plural.

En efecto, el clivaje político-religioso ya no pasa por las ideologías que marcaron gran parte del siglo XX. Las iglesias ya no son simples representantes de opciones conservadoras frente a las opciones liberales, progresistas y socialistas. El clivaje no es el de opciones creyentes de un lado frente a opciones laicistas y no creyentes del otro.

Hoy día se observa que las opciones de los creyentes se ubican en todas las posiciones del espectro político. Una vez superado el trauma de la Guerra Fría, en los procesos de democratización, los datos nos indican que las denominaciones religiosas no son factores relevantes en la conformación de las opciones políticas.

Las encuestas del World Value Survey de la década de 1990 realizadas en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, México, Perú, Uruguay y Vene-

zuela son reveladoras. Como analizamos en otro trabajo (Parker, 2012b), en esas encuestas la pertenencia a una denominación religiosa y las opciones en el espectro político (derecha a izquierda), la gran mayoría de los datos nos muestran que las tenencias gruesas de católicos, protestantes y evangélicos no es particularmente diferente de las opciones políticas expresadas por el promedio de la población.

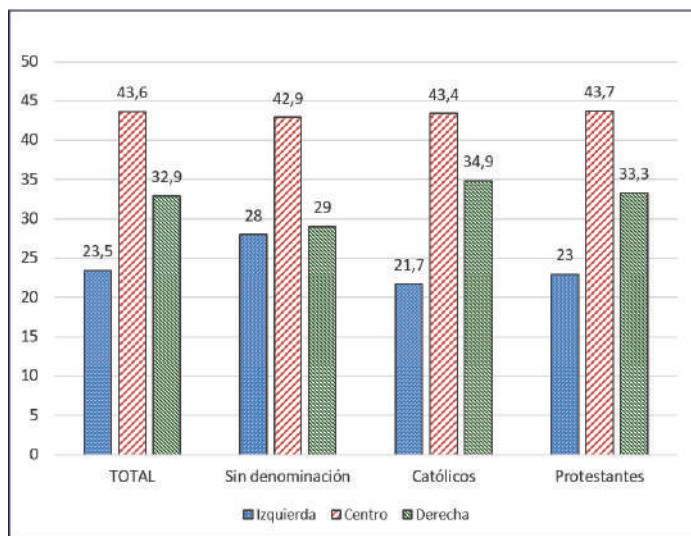
Esta relación entre afiliación religiosa y orientación política ha sido un tema recurrente en las ciencias sociales. Se ha postulado que ciertas religiones pueden inclinar a sus seguidores hacia posturas políticas más conservadoras o progresistas, dependiendo del contexto cultural e histórico. Como hemos dicho los datos de la Encuesta Mundial de Valores parecen desafiar esa hipótesis y así lo vuelven a confirmar los datos de la última oleada de encuestas (WVS 2017-2022).

Tabla 3.1 Opción política por religión.

	TOTAL	Sin denominación	Católicos	Protestantes
Izquierda	23,5%	28,0%	21,7%	23,0%
Centro	43,6%	42,9%	43,4%	43,7%
Derecha	32,9%	29.0%	34,9%	33,3%

Fuente: WVS 2017-2022 Muestra de 12 países, Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Uruguay y Venezuela. N=14049 (EVS-WVS, 2022).

Gráfico 3.1 Opción Política por religión



Fuente: WVS 2017-2022. Muestras en 12 países. N= 14019.
Elaboración propia.

Al analizar la distribución de preferencias políticas en función de la religión, observamos que los porcentajes de personas que se identifican con la izquierda, el centro o la derecha son relativamente similares dentro de cada grupo religioso. Por ejemplo, entre los católicos, el 21.7% se identifica con la izquierda, el 43.4% con el centro y el 34.9% con la derecha, lo que no difiere mucho de los protestantes o de aquellos sin afiliación religiosa.

Las pruebas estadísticas refuerzan esta observación: el bajo chi-cuadrado (1.496) y el p-valor alto (0.827) indican que no existe una relación significativa entre estas variables. Además, la V de Cramer (0.050) muestra que la fuerza de la asociación es casi nula. Esto sugiere que, al menos en esta muestra, la religión no es un determinante de la orientación política.

Desde una perspectiva sociológica, esto podría explicarse por el contexto en el que se realizó la encuesta, aunque también por una

relación entre religión y política que ha cambiado estructuralmente. Esta última explicación nos parece más plausible.

Es factible que el grado de secularización, la educación, la situación socio-económica o la exposición a diferentes ideologías, tengan un papel más preponderante en la configuración de las preferencias políticas. Pero es también posible y ello nos parece más plausible, que las decisiones políticas en el contexto de los cambios geopolíticos, ideológicos y tecnológicos del siglo XXI se hayan independizado de las opciones religiosas.

Esto es, aunque históricamente la religión ha sido vista como un factor clave en la orientación política, *los datos sugieren que su impacto ha disminuido significativamente* en la actualidad, al menos en los estudios del WVS en una muestra significativa de países latinoamericanos. Esto refuerza la idea de que las opciones políticas pueden estar más influenciadas por factores socioeconómicos, culturales o estrictamente ideológicos, que por la religión en sí misma.

Todo ello nos lleva a postular que el clivaje derecha-izquierda ya no sirve para comprender las posturas de los creyentes y tampoco sirve para comprender las posturas de las Iglesias.

Las identidades religiosas no se construyen a partir de premisas ideológicas, sino que a partir de premisas simbólico-culturales. Las identidades políticas tampoco se construyen más a partir de opciones primordialmente religiosas sino a partir de opciones de valores e intereses seculares.

En América Latina, las prácticas y creencias religiosas no están disminuyendo, sino diversificándose, lo que está relacionado con el hecho que la religión ya no está vinculada a una orientación política específica (como el conservadurismo), como lo estuvo durante gran parte de los siglos XIX y XX. Ya no existe una correlación estrecha entre posturas conservadoras y catolicismo, o las iglesias evangélicas afirmando posturas apolíticas o conservadoras (Lalive, 1968), o los ateos y agnósticos asociados a tendencias políticas progresistas o de izquierda, como lo fuera convencionalmente en

la época de la Guerra Fría y en general durante buena parte del siglo XX en el continente.

Las opciones políticas y religiosas de los fieles pueden llegar a coincidir, pero no necesariamente, con aquellas de las elites y de las dirigencias eclesiásticas.

Es cierto que hay abundante literatura que analiza las posturas de iglesias y grupos conservadores cristianos en su rechazo de la “ideología de género”, en el debate acerca de las orientaciones de género y los derechos reproductivos (Bárceñas, 2021; Corral & Henríquez, 2017). Ello será analizado con detalle más adelante en el capítulo seis. Pero este fenómeno que emerge en la escena pública, a veces con grandes titulares, no debe confundirnos acerca del hecho que analizamos: las orientaciones políticas de los fieles, más allá de sus jerarquías y del dictado de sus iglesias, tienden a seguir la distribución normal en el espectro político y no están sesgadas hacia posturas de derecha o izquierda, salvo coyunturas específicas y motivos ideológicos y no religiosos.

En lo que sigue analizaremos cómo ha variado el campo religioso Latinoamericano enfocándonos en lo que sucede con las opciones políticas de los fieles, y donde el enfoque convencional, desde la ciencia política, que analiza las relaciones entre las iglesias y el estado, las iglesias y el campo político partidista constituye sólo un marco de acción y no el objeto mismo del estudio.

Observamos la realidad religiosa y política latinoamericana desde la perspectiva teórica de la sociología comprensiva analizando los motivos y acciones de los principales actores del campo religioso, tanto instituciones eclesiales, como fieles-ciudadanos. La metodología básica consiste en un análisis de tipo histórico-sociológico que recoge fuentes primarias, bases de datos y encuestas a nivel continental, y se basa también en variados estudios a nivel de países.

El principal dato del cambio histórico es que el continente es hoy más diverso y plural que en el siglo XX, tal como lo hemos analizado exhaustivamente en el capítulo anterior. Las transforma-

ciones del campo político y en especial de los procesos democráticos han redefinido las identidades en un contexto de diversidad cultural creciente. Así veremos cómo el catolicismo, que fuese la fuerza hegemónica religiosa y cultural con su gran influencia en el campo político, ahora lucha por recomponer su posición simbólica predominante frente al creciente número de grupos evangélicos y a la diversidad religiosa y cultural acentuada.

Las temáticas que ha traído la agenda política en las primeras décadas del siglo XXI en casi todos los países desde México hasta Argentina han estado conflictuando a las iglesias en el aspecto moral y social. Los nuevos movimientos sociales, de género, de jóvenes, de tipo étnico, de orientación sexual, de pobladores y consumidores, de migrantes, ambientalistas, ecologistas, etc. conllevan connotaciones culturales mucho más fuertes (que opciones ideológicas clásicas) (Garretón, 2002) y en ocasiones levantan banderas que se oponen a los discursos de las iglesias (Pleymers, 2018, 2024). Son temáticas que son reivindicadas por parte importante de las sociedades civiles y gobiernos progresistas de la región, como los derechos indígenas, las libertades fundamentales, la no discriminación, el divorcio y el aborto, el matrimonio igualitario, la defensa del medio ambiente, en fin, temas para los cuales las iglesias con su clásico discurso y práctica social no estaban preparadas para enfrentar.

Diversidad religiosa en América Latina, debilitamiento de la “identidad católica”

El catolicismo ya no es la religión hegemónica ni monopólica que era hasta la mitad del siglo XX y para algunos países hasta fines del siglo XX, como apreciamos en el capítulo primero. Sigue siendo una Iglesia mayoritaria y en la mayoría de los países todavía goza de un estatuto (tácito, ya no legal) de privilegios; pero el cam-

po religioso (Bourdieu, 1971) latinoamericano es ahora plural y diverso⁸ y sus fronteras simbólico-semánticas ya no son cerradas.

En la historia latinoamericana la Iglesia Católica tuvo como contendores, en su lucha por la hegemonía religiosa y moral, a las iglesias protestantes históricas, a la cultura liberal y anticlerical durante el siglo XIX y hasta la mitad del siglo XX. Desde inicios del siglo XX tuvo como contendores a los movimientos socialista, anarquista y marxista (hasta la década de 1970).

En el contexto del siglo XXI, la Iglesia Católica de América Latina tiene como competencia en su lucha por la influencia en el campo religioso a las iglesias evangélicas y sobre todo a las iglesias pentecostales y a las de origen independiente, como los Mormones, Adventistas y Testigos de Jehová; en el campo cultural, a las poderosas influencias de las culturas seculares y/o neomágicas (esoterismos, espiritismos, New Age y sincretismos diversos) y de espiritualidades sincréticas (indígenas, afroamericanas), muchas de las cuales ya no obedecen a la influencia eclesial, así como a espiritualidades de cultos orientalistas (Camurça, 2018; Usarski & Shoji, 2019).

En la evolución histórica reciente, tal como vimos en el capítulo anterior, el catolicismo ha ido perdiendo influencia. Ello se debe a un conjunto de variables endógenas y exógenas. Por una parte, se observa una creciente debilidad institucional (menor proporción de sacerdotes y agentes pastorales consagrados); crisis de la teología de la liberación y las CEBs desde la década de los 80; conservadurismo creciente de la jerarquía católica sobre todo en aspectos morales; incapacidad para competir con las otras iglesias; acentuación del aparato y disciplina eclesiásticos en desmedro de flexibilidad misionera y un factor no menor, estas últimas déca-

8 Sobre el pluralismo y la diversidad religiosa y el catolicismo en América Latina ver Parker (Parker, 2012a, 2012b). Ver también la obra editada por F. Hagopian (2009a); revistas editadas por Siquiera y de la Torre (2008) y Levine (2005) y mis trabajos anteriores de 1993; 2008 y 2009.

das, la crisis eclesial por los abusos sexuales del clero (Lecaros & Suárez, 2024). Todo ello ha llevado a que la Iglesia Católica romana se aleje de las masas creyentes, incluso a pesar de que el papado de Francisco significó, en su primer momento, una recuperación relativa del prestigio de la Iglesia.

Más allá de esos factores endógenos que han contribuido al debilitamiento del catolicismo y del crecimiento evangélico⁹ –, hay un conjunto de factores sociales y culturales, *exógenos*, que han contribuido de manera decisiva a incrementar una diversidad religiosa y cultural en la sociedad latinoamericana.

Entre los grandes factores que han influido desde la década de los 80, para que la influencia y el poder de la Iglesia Católica hayan disminuido se pueden mencionar:

- a. La fuerte influencia de la *nueva economía* capitalista globalizada que promueve una cultura de consumo que es funcional a la difusión de valores contradictorios con la cultura católica tradicional.
- b. Las transformaciones en el *campo educacional* que han elevado las tasas de escolarización, niveles educativos y pluralizado las ofertas educacionales
- c. La influencia de los *medios masivos de comunicación* y las NTIC.
- d. La emergencia de la *interculturalidad* con nuevos movimientos sociales y en especial con el movimiento indígena.

9 Como hemos visto en el capítulo anterior, los evangélicos y en especial los pentecostales han estado ganando terreno sistemático en la población latinoamericana. Para profundizar sobre las Iglesias evangélicas y pentecostales en América latina ver: (Barrera, 2001; Bastian, 1993, 1997; Fediakova, 2011; Fediakova & Parker, 2009; Freston, 1995, 1998, 2012; Gooren, 2012; Gutierrez, 1995; T. Gutiérrez, 1996; Mafra, 2001; Mariz, 1995; Martin, 1990; Mondragón & Olivier, 2013; L. Orellana, 2011; Pérez Guadalupe, 2022; Stoll, 1990b; Wyncarczyk, 2009)

Todos estos factores no sólo han impactado al catolicismo, por cierto, sino que en realidad han transformado y están transformando las culturas latinoamericanas influyendo también en el propio campo político.

Factores del cambio político – religioso

Los países latinoamericanos han atravesado durante las dos últimas décadas por una serie de cambios sociopolíticos fundamentales. Las economías se han integrado a la globalización, se han logrado progresos en los niveles de vida, pero subsisten e incluso se agravan las desigualdades sociales y la violencia social. Los procesos de democratización desde mediados de los 80 han progresado, con altos y bajos. En el campo político ha habido una relativa estabilidad, interrumpida por crisis episódicas. El sistema de partidos se ha re- configurado, en el marco del desprestigio de los sistemas políticos y de la clase política.

Frente al período de predominancia de políticas y movimientos neoliberales en la primera fase democratizadora, en una segunda fase una serie de grupos políticos de una nueva izquierda y de centroizquierda estuvieron al frente de los gobiernos y procuraron avanzar en transformaciones sociales en el marco de proyectos desarrollistas o populares, con orientaciones de política exterior independientes y/o antiimperialistas, no sin apoyar políticas de crecimiento y estabilidad, favoreciendo economías *neoextractivistas*¹⁰. Las democracias latinoamericanas han vivido, sin embargo, procesos de desestabilización y el ascenso de movimientos populistas de derecha o izquierda, que se han sucedido en el poder marcando una época de incertidumbre política. El poder del Estado se

10 Luego vinieron fases con gobiernos de derecha y con gobiernos progresistas

ha visto limitado, a lo que se agrega una crisis de autoridad. Las protestas sociales y políticas desde 2010 en adelante, van de la mano con una ola de alternancias en el poder, no vista desde los inicios de la transición.

La ola de 19 alternancias en el poder de regímenes de orientación política distinta recién se viene a revertir en el 2024, con el triunfo de los oficialismos en las elecciones presidenciales de El Salvador, República Dominicana y México (Latinobarómetro, 2014). En ese contexto, los esfuerzos de las distintas alternativas progresistas se han visto alentadas por distintos movimientos de protesta, pero frustradas por la incapacidad de hacer avanzar sus reformas y transformaciones programáticas.

Durante la época de los regímenes autoritarios (década de los 70 y 80) las iglesias cristianas – católicas y evangélica – estaban enfrentadas a los regímenes autoritarios y su postura se marcaba en términos de si defendían los derechos humanos o bien apoyaban los regímenes dictatoriales.

Los principales argumentos de las iglesias que defendían los regímenes de Seguridad Nacional era la defensa de la civilización cristiana frente a las amenazas que representaba el comunismo y el socialismo. Los argumentos de las iglesias que se jugaron por la defensa de la libertad y los derechos humanos eran una teología encarnada que asentaba el compromiso social de la fe cristiana.

Durante la transición a la democracia en los 80' —luego de los regímenes autoritarios— las iglesias retornaron a sus actividades pastorales, aunque mantuvieron una serie de actividades sociales. En el campo católico, frente a la gran influencia adquirida por la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base la política vaticana bajo Juan Pablo II fue acentuar medidas disciplinarias y renovar el episcopado con nombramientos de Obispos del ala conservadora. El énfasis de la pastoral oficial pasó de los temas sociales a los temas morales. La política de Benedicto XVI fue de

continuidad con esta perspectiva, lo cual cambió con el papado de Francisco (desde 2013).

Las intervenciones de los evangélicos en política, sobre todo de parte de los “partidos” o “movimientos” evangélicos, en varios países (Brasil, Perú, Centroamérica), con discursos acentuadamente religioso/confesionales y moralizantes, han tenido que ver también con la defensa de sus derechos corporativos frente al Estado y a la Iglesia Católica en la arena política, buscando afirmarse en el competitivo y plural campo religioso y político.

Debe anotarse, que si bien en todos los países hay separación Iglesia-Estado no siempre en todos ellos las minorías religiosas se sienten tratadas con igualdad de derechos que la otrora hegemónica Iglesia católica. En la inmensa mayoría de casos las constituciones, leyes y normativas garantizan igualdad institucional para las iglesias y credos religiosos no católicos afirmando el principio democrático de separación de las esferas de lo público secular y del mercado y de las iglesias, así como el libre ejercicio de cultos. Pero en la práctica, y por medio de costumbres bien enraizadas en las tradiciones políticas nacionales, las iglesias y cultos no católicos se ven en desventajas, cuando no discriminadas. Es este mismo factor acerca del cual ahora tienen mayor injerencia las intervenciones en política contingente de parte de las iglesias evangélicas. Las iglesias católicas, por su parte, bregan por no ser despojadas de antiguos privilegios frente a las iglesias protestantes y evangélicas, llegadas a la esfera pública desde mitad de siglo XX. Es claro que las iglesias evangélicas buscaban salir de su “minoría de edad” y tener igual trato por parte del Estado laico.

Todo ello se da en el marco de una re-configuración de las sociedades civiles bajo la inserción a la globalización que ha modificado los referentes identitarios que anteriormente eran ideológico-políticos y ahora son político-culturales (Lechner, 2006). La transformación de las formas de acción colectiva dio origen a actores sociales fluctuantes, más ligados a lo sociocultural que a lo polí-

tico-económico y centrados en reivindicaciones por calidades de vida y por inclusión, más que en proyectos de cambio social global (Garretón, 2002).

En efecto los nuevos movimientos sociales tienen connotaciones locales y al mismo tiempo globales y ya no se construyen sobre la base de las diferenciaciones de clases sociales. Las referencias de estos movimientos ya no son en clave de lectura desarrollo/ subdesarrollo; dependencia / liberación sino que ahora afirman posturas antiglobalizadoras (Mc Michel, 2005) bajo la bandera de que “otro mundo es posible” rechazando el neoliberalismo desde perspectivas y estrategias diversas, afirmando en el marco de lo que Sachs (1992) llama el “localismo cosmopolita” la diversidad cultural, los derechos humanos y diversas reivindicaciones de identidades locales y particulares frente a las amenazas de un proyecto globalizador que afirma el crecimiento, el extractivismo y modelos inequitativos de desarrollo.

La autonomía de estos nuevos movimientos sociales surgidos bajo el autoritarismo al amparo de las Iglesias (Teixeira, 1993) — en variados países de la región— se ha manifestado poderosa en sus consecuencias en el plano religioso: con los procesos de democratización, la mayoría de sus dirigentes se han alejado de la Iglesia y se han vuelto receptivos a contenidos doctrinales liberales (como la aceptación del divorcio y el aborto) y nuevas espiritualidades y creencias sincréticas: donde ciertos elementos del catolicismo social se combinan con neoesoterismos y New Age (Tavares Gomes, 2000). Estamos ante movimientos que, a diferencia del sindicalismo clásico del siglo XX, de orientaciones anarcosindicalistas, populistas o socialistas que se declaraban irreligiosos, son movimientos que no se cuestionan para nada las convicciones religiosas y, muy por el contrario, algunos de ellos, sin llegar a ser confesionales, afirman valores inspirados en el cristianismo social o liberador.

En este contexto el sistema democrático con altibajos ha estado procurando satisfacer las demandas de sus ciudadanos. La agenda

ha sido económica y social, la religión no ha sido temática de interés público.

En el estudio de Latinobarómetro de 2008, se preguntó a los ciudadanos de 18 países cuáles derechos, libertades y seguridades garantizaba la democracia en sus respectivos países. La primera mención (en sus posiciones completamente garantizada y algo garantizada) fue en un 79% “libertad de profesar cualquier religión”, seguido de “libertad para elegir mi oficio o profesión” (68%), “libertad para participar en política” (63%) y “libertad de expresión siempre” (58%). Las ultimas menciones fueron para “justa distribución de la riqueza” (25%) y “protección contra el crimen” (24%). En el estudio Latinobarómetro 2023 los encuestados de 17 países, mencionaban “libertad de profesar cualquier religión” en un 70,2%.

Gráfico 3.2: La democracia garantiza....



Fuente: Latinobarómetro, 2023. Muestras en 17 países.
Elaboración propia.

Como vemos durante la primera parte del siglo XXI los ciudadanos latinoamericanos encuestados asocian el derecho a la libertad religiosa con las garantías democráticas. En general en estos años se sostiene la situación en la cual una mayoría de ciudadanos (al menos dos de tres) declara estar más bien conforme con las libertades religiosas.

La libertad religiosa es relevante para los ciudadanos y está asociada a la democracia, pero no constituye mayormente un problema que les inquiete. El sistema político democrático latinoamericano parece haber garantizado de mejor manera –a sus ciudadanos– la libertad religiosa por sobre la equidad de género, la justa distribución de la riqueza, la seguridad ciudadana y el empleo.

Con todo, es necesario anotar que el tema de la libertad religiosa tiene variaciones importantes de acuerdo a la situación histórica y política de los distintos países de América Latina. En la encuesta Latinobarómetro 2023 la media de aprobación de la pregunta sobre libertad religiosa en su posición “completamente garantizada” es de 43% y oscila entre 23 y 28% para Ecuador, Perú, Brasil, Colombia y Panamá, y entre 42 y 53% para Venezuela, Argentina, Costa Rica, Chile, Uruguay y El Salvador.

Por su parte, el prestigio de las iglesias ha decaído durante las últimas décadas (ver tabla 3.2 y gráfico 3.3). Efectivamente las denuncias de pedofilia y de corrupción —más relevantes las primeras en la Iglesia Católica, las segundas en iglesias evangélicas— han debilitado mucho la presencia de las iglesias en la esfera pública (Duhau, 2022; Lecaros & Suárez, 2024; Minguet-Civera, 2021).

Tabla 3.2 *Pérdida de Confianza en la Iglesia, 2000-2023*

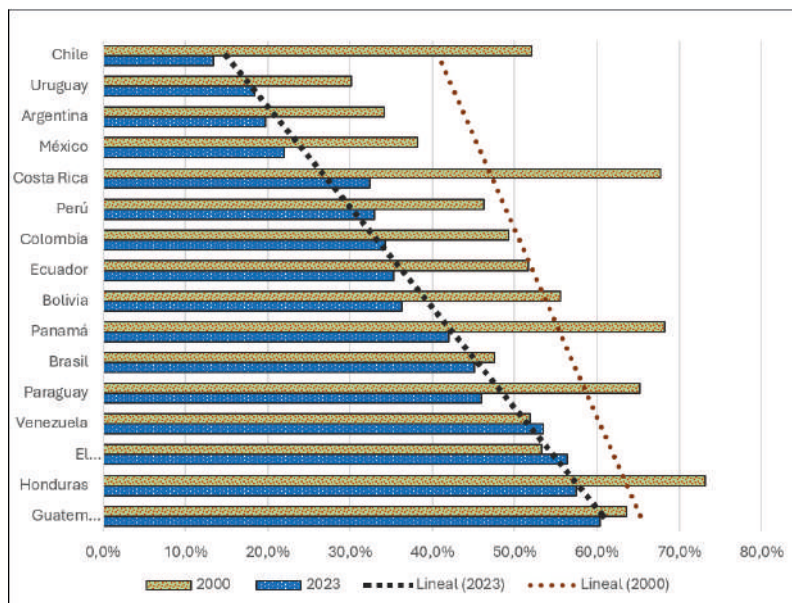
				Dif 2000-2023
LATINOBAROMETRO	2000	2010	2023	
Categoría confianza:	Mucha	Mucha	Mucha	
Total	52,0%	33,7%	38,3%	13,7%
1 Guatemala	63,6%	56,0%	60,4%	3,2%
2 Rep. Dominicana	s/d	45,0%	58,3%	
3 Honduras	73,2%	50,2%	57,5%	15,7%
4 El Salvador	53,3%	31,3%	56,4%	-3,1%
5 Venezuela	51,9%	32,0%	53,5%	-1,6%
6 Paraguay	65,2%	37,0%	45,9%	19,3%
7 Brasil	47,5%	44,1%	45,1%	2,4%
8 Panamá	68,2%	50,2%	42,0%	26,2%
9 Bolivia	55,6%	34,0%	36,3%	19,3%
10 Ecuador	51,7%	18,0%	35,3%	16,4%
11 Colombia	49,3%	39,5%	34,3%	15,0%
12 Perú	46,2%	28,7%	33,0%	13,2%
13 Costa Rica	67,7%	31,9%	32,4%	35,3%
14 México	38,2%	43,0%	22,0%	16,2%
15 Argentina	34,2%	20,0%	19,7%	14,5%
16 Uruguay	30,2%	11,0%	18,4%	11,8%
17 Chile	52,1%	16,3%	13,4%	38,7%
N=	18.038	22.687	19.205	

Fuente: Latinobarómetro (2023). Muestra de 17 países.
Elaboración propia

En general la posición “muchísima confianza en la iglesia” bajó de 52% a 38,8% en 17 países de América Latina. Como se observa la

pérdida de confianza en la iglesia ha sido mayor en Chile, Costa Rica, Panamá, Paraguay, Bolivia, Ecuador y México. Inexistente en Venezuela y El Salvador y muy baja en Brasil y Guatemala.

Gráfico 3.3: Pérdida de confianza en la Iglesia 2000-2023



Fuente: Latinobarómetro (2023). Muestra en 17 países.
Elaboración propia.

Durante años la influencia política de la iglesia católica frente a los estados latinoamericanos fue muy característica dada la enorme importancia y peso hegemónico que tenía esa iglesia en una sociedad que era mayoritariamente católica.

En algunas sociedades, dada las historias nacionales, se gestaron alternativas políticas de orientación demócrata cristiana como en Venezuela, Chile, República Dominicana, Costa Rica, El Salvador, Guatemala y Nicaragua. Estas opciones socialcristianas,

luego de la revolución cubana y el ejemplo del cura guerrillero Camilo Torres, fueron siendo secundadas por opciones de cristianos por el socialismo hacia fines de los 60. El surgimiento de la teología de la liberación —en una época de profunda renovación de la Iglesia católica postconciliar y post Medellín—, en los inicios de los 70, marcó un giro muy relevante que legitimó el hecho que cristianos adoptasen posturas de izquierda (Löwy, 2019).

La teología de la liberación tuvo su auge cuando las fuerzas ortodoxas del socialismo marxista ya estaban en crisis: hacia fines de los 70 e inicios de los 80. En esa época las alternativas de izquierda en Centroamérica eran encabezadas por el sandinismo heterodoxo, los socialismos reales ya venían en declive, se aceleraban las reformas de Gorbachov y todo cambiaba en los países del este europeo. Todo ello culminó en el año 1989 con la caída del Muro de Berlín.

Esas transformaciones religiosas influyeron en el campo político post Guerra Fría dado que la mirada crítica hacia la religión como “opio del pueblo” quedó irremediablemente superada por los acontecimientos. Por una parte, las alternativas cristianas revolucionarias se fueron legitimando en la misma medida en que fueron entrando en crisis las alternativas marxistas ortodoxas. Todo ello posibilitó una mirada totalmente distinta hacia los compromisos políticos de los cristianos de parte de las fuerzas progresistas (Löwy, 2019).

Por ello, en los contextos democráticos posteriores, en las décadas recientes, la intervención de las iglesias en la arena política latinoamericana ya no es del tipo clericalista como lo fuera durante el siglo XX. Ya no obedece a factores ideológico-religiosos sino mucho más a motivos de defensa de sus prerrogativas institucionales y a temas morales. Lo que puede explicarse, al menos parcialmente, por el crecimiento de las iglesias evangélicas que han ido abandonando posturas dualistas y de marginación social y política.

Esta intervención de las iglesias en las esferas públicas no son la reedición de intervenciones clericales típicas y características del siglo XIX y principios del XX, y más bien obedecen a la evolución de muchas iglesias evangélicas desde el tipo *secta* enfrentadas al mundo pecador a posturas tipo *iglesia* acomodadas en el mundo para mejor evangelizarlo. En efecto, en la tipología clásica de Troeltsch (1976), el concepto de secta es positivo ya que constituye un esfuerzo de renovación, de retorno a los orígenes del cristianismo y por ende en ruptura con el mundo pecador. Las iglesias en cambio —en ese enfoque— son instituciones conservadoras que contemporizan con el mundo.

En efecto, no se debe olvidar que en América Latina las iglesias han sido fundamentalmente conservadoras del orden moral y, a lo más, propiciadoras de reformas en el plano social. Nunca las Iglesias en la historia del cristianismo han sido revolucionarias, como si lo han sido los movimientos o grupos religiosos proféticos o milenaristas, o grupos y movimientos al interior de las Iglesias. Y la Iglesia católica, fundamentalmente desde la época colonial, ha sido un factor importante de estabilidad del orden social, moral y político en los países de la región.

Por lo mismo, en la medida en que las iglesias pentecostales o evangélicas han ido abandonando posturas originalmente sectarias en términos de condena radical del mundo, abandonando la huelga social de la que hablaba Lalive D'Epinay (1968), y en la medida en que se han ido transformando en iglesias que se acomodan al mundo, en esa misma medida han ido participando en el campo político como un actor más, sometidos a las influencias normales de todos los actores de las sociedades civiles (Pérez Guadalupe, 2022).

Las iglesias protestantes y evangélicas más bien han debido luchar por salir de su condición de minoría religiosa discriminada por el poder, y en esa medida sus líderes han debido insertarse en el mundo político para defender sus propios intereses e ideologías

religiosas¹¹ luchando contra la hegemonía católica y aliándose pragmáticamente con las fuerzas política que les garantice espacios de reconocimiento así sean corrientes autoritarias, liberales, centristas, populistas o de izquierda.

Nuevas realidades en la relación religión y política y diversidad de identificaciones

El declive del catolicismo en América Latina no ha sido impulsado principalmente por factores políticos, procesos históricos o crisis coyunturales. Más bien, ha estado marcado por transformaciones culturales que han cambiado la forma de pensar, actuar y sentir de las masas. Estas transformaciones incluyen nuevas formas de relacionarse con los bienes y su uso en un mercado que acentúa desigualdades y genera estilos de vida diversos, además de promover contactos internacionales y cuestionar normas morales tradicionales. Los medios de comunicación han contribuido conectando a las personas con una variedad más amplia de valores y culturas. A esto se suman mayores niveles de escolarización y una mayor pluralidad de opciones educativas, así como la consolidación de una sociedad pluricultural y diversa. Los movimientos sociales que reivindican derechos y aspectos de la vida opuestos a los valores tradicionales también han desempeñado un papel clave en este cambio. En efecto, todas las tendencias de cambio en términos de

11 Las iglesias, tanto la católica como las evangélicas, oscilan en sus posiciones en la arena pública entre la defensa de sus intereses institucionales, la defensa de los valores morales y la defensa de la justicia social. (Hagopian, 2009b). En el caso de los evangélicos los líderes político-religiosos, especialmente pentecostales y neopentecostales, estas últimas décadas, han enarbolado las banderas de la agenda moral (provida, profamilia) participando cada vez más en el campo político (Pérez Guadalupe, 2022) aunque sus proyectos de formar partidos confesionales hayan fracasado.

las corrientes culturales que hemos analizado han interactuado con las tendencias de cambio dentro del campo religioso (Davie, 2004; Debray, 1996; Frigerio, 1999; Pace, 1997; Parker, 2008c, 2009).

La presencia creciente de los nuevos movimientos indígenas, junto a las reivindicaciones de derechos para la mujer (Htun, 2009; World Bank, 2012) y las minorías étnicas (afroamericanos, inmigrantes) y diversidades sexuales (LGBTQ+) —que una cultura ambiente mucho más abierta estas últimas décadas ha ido legitimando— son un constante desafío a la ortodoxia católica y a los fundamentalismos evangélicos. Las contradicciones de la sociedad capitalista desde la década de los 90 han acrecentado la emergencia de movimientos y corrientes populistas y de la nueva izquierda latinoamericana, pero ahora ésta no está en contradicción con la religión. Lo novedoso es que ya no estamos ante movimientos cuya inspiración sea laica o irreligiosa como lo fuera en el siglo XIX y buena parte del siglo XX. Por lo mismo, los nuevos movimientos sociales que resisten a las injusticias se inspiran en ideologías heterogéneas y muchos aceptan, conviven o se nutren de forma implícita de teologías (de la liberación, feminista, ecologista, entre otras) o de espiritualidades (cósmicas, ecologistas, holísticas, anticonsumistas, antiglobalizadoras) sin que reproduzcan para nada orientaciones confesionales o neoconfesionales.

Las tendencias políticas de los fieles son hoy mucho más diversas y heterogéneas que antaño cuando se afiliaban con posturas ideológicas de la Guerra Fría. Para analizar este fenómeno debemos recordar que la relación religión y política, y la relación iglesia Estado, no puede ser comprendida en abstracto sino en el marco de los contextos históricos y nacionales. Dado que los países latinoamericanos tienen diferentes historias de sus religiones y de sus campos políticos es previsible que estemos ante un panorama muy diversificado (Bidegain, 2024; Parker, 2024b)¹².

12 Sobre religión y política en Latinoamérica, ver Parker (1996),

En cuanto a una temática clave de la relación religión y política estos años, a saber, la relación entre opciones religiosas y las opciones democráticas, es posible observar un cuadro bastante revelador.

Hacia la década de 1980 los regímenes autoritarios en América Latina fueron siendo reemplazados por regímenes democráticos. A pesar de que este continente ha desarrollado ya procesos democráticos durante los 90 y 2000, con altibajos y crisis, pero con cierta consolidación democrática hasta el presente, el riesgo del autoritarismo es un factor todavía presente y los nuevos populismos en las últimas décadas, y sus prácticas antidemocráticas, socavan ciertamente la legitimidad democrática.

Las encuestas Latinobarómetro han interrogado acerca del apoyo a los regímenes democráticos durante las últimas décadas¹³. El apoyo a la democracia oscila entre 61% en 1996; 53% en 2004, 61,4% en 2010 y últimamente baja a 48% en 2023. En tanto el apoyo al autoritarismo oscila entre 18% en 1996 y 15% en 2004 y 2009 y sube al 17,1% en 2023. Las actitudes de indiferencia en cambio – mucho más significativas como amenaza latente de deslegitimación democrática este último tiempo – van de 16% en 1996 a 21% en 2004, 17% en 2009 y crece a 27,9% en 2023 (Latinobarómetro, 2023). Esta información ciertamente es reflejo de gobernanzas democráticas inestables y frágiles en la región. Han surgido desafíos como la seguridad ciudadana, la violencia, la corrupción

Steil (2001), Oro (2006), Campos Machado (2006) y Da Costa (2009)

13 Encuestas en Argentina; Bolivia; Brasil; Chile; Colombia; Costa Rica; Ecuador; El Salvador; Guatemala; Honduras; México; Nicaragua; Panamá; Paraguay; Perú; República Dominicana; Uruguay y Venezuela. Pregunta: ¿Con cuál de las siguientes frases está Ud. más de acuerdo? La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno. En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser preferible a uno democrático. A la gente como uno, nos da lo mismo un régimen democrático que uno no democrático.

y la desigualdad que han alentado alternativas populistas. La confianza en los sistemas democráticos ha descendido. Los escándalos de corrupción y crisis del sistema político incapaz de avanzar en medidas sociales, han llevado a una creciente frustración entre la población, que a menudo se siente desilusionada con sus líderes.

En publicaciones anteriores, hicimos el análisis detallado de la encuesta Latinobarómetro de las últimas décadas hasta 2015 y del World Value Survey entre 1995 y 2004. Los principales resultados indican que la adhesión a denominación religiosa revela que el factor religioso no es predictor seguro de actitudes hacia la democracia o en contra de ella (Parker, 2012c, 2016)

Salvo una leve tendencia observada entre los ateos (que son una minoría) favorables hacia la democracia no había evidencia que los agnósticos, creyentes sin iglesia y no creyentes apoyen en mayor proporción significativa la democracia o al autoritarismo.

El análisis de la variable religiosa no arrojaba, en general, ningún resultado significativo: todas las adhesiones a religiones se distribuyen por país de la misma forma que la distribución media de apoyo a la democracia con variaciones insignificantes. Esto quiere decir que el hecho de ser católico o protestante no está influyendo en la respuesta: igualmente apoyan la democracia como todo el mundo en su país.

Para actualizar este análisis hemos tomado la información que entrega el barómetro de las Américas un estudio que realizan desde la Universidad de Vanderbilt. Los resultados de las encuestas del 2023, incluyendo 19 países y un n total = 28.846, son los que se observan en la tabla.

Tabla 3.3 Apoyo a la democracia según religión, 2023

RELIGIÓN	Apoyo a la democracia	Diferencia con media
MEDIA	62,8%	
Católicos	62,9%	0,14%
Protestantes	64,2%	1,44%
R.Orientales	65,2%	2,44%
Nones	66,3%	3,54%
Evangélicos	62,6%	-0,16%
Trad+Rel. Indígenas	71,9%	9,14%
Ag.+Ateos+No cree	72,8%	10,0%
Otra	60,3%	-2,46%
Espiritistas	83,0%	20,24%
REAGRUPADOS:	Apoyo	Dif.con media
EVANGELICOS	62,6%	-0,16%
CATOLICOS	62,9%	0,14%
PROTESTANTES	64,2%	1,44%
OTRA	69,3%	6,58%
SIN RELIG	72,8%	10,04%

Fuente: Barómetro de las Américas, 2023. Muestra de 19 países.
N= 28.846 (LAPOP, 2023). Elaboración propia

Como se observa la distribución por religión del cruce por “apoyo a la democracia” tiene diferencias menores para los católicos, protestantes, religiones orientales, evangélicos y otra.

Los creyentes sin religión (*nones*) apoyan un poco más la democracia (3,54%) y en cambio hay posiciones más favorables a la democracia de parte de las tradiciones indígenas (9,14%), agnósticos y ateos (10%) y espiritistas (20,24%).

El análisis estadístico con las categorías reagrupadas (tabla 3.3)

nos revela algo interesante. Existe una asociación ordenada entre religión y apoyo a la democracia (según Spearman Coef. 1; $p = 1.4 \times 10^{-24}$), indicando que algunos grupos tienden a apoyar más la democracia que otros. Es una correlación estadísticamente significativa. Sin embargo, la relación no es estadísticamente significativa según Chi-cuadrado ($=0,012$; $p=0,999$) y Cramér's V $=0,055$), lo que sugiere que la diferencia observada podría deberse al azar.

En conclusión, aunque los datos muestran un patrón de mayor apoyo a la democracia en personas sin religión y menor en evangélicos, la relación no es lo suficientemente fuerte como para ser concluyente. Ciertamente aquí intervienen otros factores como educación, edad, contexto político, etc. que deberían ser considerados en análisis multivariados adicionales. Esta información está alineada con lo que hemos venido afirmando en el sentido de que no existe un “voto confesional” (Pérez Guadalupe, 2022), los apoyos a la democracia no están canalizados por vectores religiosos sino por otros factores.

Al análisis precedente debemos agregar que las opciones religiosas de los partidos políticos y movimientos progresistas, populistas y de izquierda en América Latina ya no son antirreligiosas. Incluso se apoyan muchas veces en referentes, valores y símbolos religiosos lo que hubiese sido impensable en plena época de la Guerra Fría.

Así, por ejemplo, en un espectro diverso, tenemos a Luiz Inácio Lula da Silva (Brasil) (presidente 2003-2011 y 2023-presente) izquierdista y católico, que fue electo en medio de una campaña de odio y sobre todo– en el ámbito religioso, estimulado por Jai Bolsonaro también católico que echó mano de insidias religiosas durante la campaña electoral. Lula ha citado la Biblia y usado frases como “*Dios está con nosotros*” para conectar con los cristianos, resaltando la justicia social y los pobres y acercándose a evangélicos para contrarrestar la influencia de la derecha.

Hugo Chávez (1999-2013) el líder el “socialismo del siglo XXI” venezolano, usó un fuerte discurso religioso, llamando a Jesús “el

primer socialista” y comparando su lucha con la de Cristo. Inspirado en la teología de la liberación (Rincón Zerpa, 2009), afirmó seguir principios evangélicos. Al final de su vida, reforzó su fe cristiana y recurrió también a la santería.

Evo Morales, Presidente de Bolivia (2006-2019) del MAS (Movimiento al socialismo) combinó simbolismo religioso andino con elementos cristianos en su discurso. Aunque promovió el laicismo, revalorizó cultos indígenas como la Pachamama (Madre Tierra), desafiando la preeminencia católica en Bolivia sin ser antirreligioso. Presentó a los pueblos indígenas como “el pueblo elegido” y afirmó tener respaldo divino. Cristina Fernández, presidenta peronista en Argentina (2007-2015) usó referencias bíblicas y citó al Papa Francisco para justificar su visión de justicia social. En el debate sobre el aborto, defendió su legalización desde una perspectiva religiosa progresista.

Rafael Correa (2007-2017), católico practicante, líder de la “Revolución Ciudadana” en Ecuador, usó la Doctrina Social de la Iglesia para defender su modelo económico y promover valores cristianos como la solidaridad y la justicia social. Manuel Zelaya (Honduras, 2006-2009), Presidente progresista de Honduras. Utilizó referencias cristianas para justificar su lucha contra las élites, destacando su cercanía con la Iglesia católica y evangélicos. En el exilio, comparó su persecución con figuras bíblicas como Jesús. Su esposa, Xiomara Castro Presidenta de Honduras (2022-presente) ha mantenido una relación estratégica con sectores evangélicos y católicos, y en su discurso ha usado referencias cristianas enfatizando valores como la justicia social y la lucha contra la corrupción.

Gustavo Petro (Colombia, 2022-presente). Ha usado referencias a Jesús como líder revolucionario y defensor de los pobres, citando la Biblia para respaldar propuestas de justicia social y paz. En su posesión, destacó valores cristianos como solidaridad y amor al prójimo.

André Manuel López Obrador (AMLO), presidente progresista de México (2018-2024). Ha integrado referencias religiosas en su discurso político, desafiando el carácter laico del Estado mexicano (Barranco & Blancarte, 2019). Su programa de la “Cuarta Transformación” combina catolicismo social, críticas al neoliberalismo y gestos pro-religiosos, con influencias del liberalismo juarista y el socialismo cristiano (Albor, 2023, p. 109).

Es decir, estos líderes progresistas en América Latina han usado argumentos religiosos para legitimar políticas y ampliar su base de apoyo en sectores cristianos. En algunos casos esto ha sido visto como una contradicción con la tradición laica de la izquierda.

Es necesario comprender lo que hemos expuesto en el marco de una apreciación del carácter de la relación religión y política que hemos sugerido anteriormente.

El sentimiento simbólico-religioso de las masas tiene autonomía relativa respecto del poder y por ende de las elites políticas y eclesásticas que lo controlan. Este sentimiento tan necesario para las movilizaciones de los proyectos político-ideológicos o religioso-ideológicos se mueve en otro registro que aquel del poder. Por ello las elites políticas, tanto como las elites eclesiales, buscan movilizar, cuando no derechamente manipular, ese sentimiento religioso presente en las distintas expresiones de las religiones populares (que analizaremos en el capítulo siguiente). Esto permite comprender mejor la dinámica religión y política actual en el contexto latinoamericano.

Por una parte los programas políticos, y especialmente los populismos del siglo XXI ya no se presentan con esa combinación de ideología-religión que tuvieron los clásicos populismos del siglo XX como el peronismo, el varguismo o el aprismo (Vega, 1991). Pero, por otra parte, en su necesidad de apoyo de las masas y de apelación a los sentimientos, tan característico de los populismos como ha analizado Rosanvallon (2020), las religiones populares están allí disponibles para ser manipuladas por estos populismos

políticos, lo que permite comprender esa emergencia de apelaciones religiosas en el discurso populista tanto de los Bolsonaro, Jimmy Morales y Bukele, como de los AMLO, o los Maduro.

En todo caso en Latinoamérica, los gobiernos, por regla general, afirman la separación Iglesia Estado, en el marco de la afirmación de un Estado laico, no laicista, y buscan la ampliación del pluralismo religioso. Ahora los principales conflictos son de orden moral y de orden jurídico-institucional respecto a la libertad religiosa.

El primero es la confrontación por valores las orientaciones sexo-genéricas, el aborto y el matrimonio igualitario. El segundo es por las prerrogativas que busca mantener la Iglesia Católica frente a Iglesias evangélicas que ahora, con mayor presencia evidente en la sociedad, buscan reconocimiento y legitimidad institucional en el marco jurídico legal.

En torno a estas dos problemáticas se centran los conflictos entre iglesias y estado, las posturas de las iglesias y las búsquedas de las alianzas de parte de partidos y movimientos a la hora de obtener apoyos electorales y evitar el veto moral de las iglesias.

Por otra parte, los partidos políticos de inspiración religiosa como los antiguos partidos conservadores y los históricos Partidos Demócratas Cristianos en varias experiencias, tanto como los movimientos político-religiosos como la Iglesia popular y la teología de la liberación (Correa, 1986) ya no tienen la influencia de ayer y tampoco ofrecen valores de inspiración religiosa que incidan de manera efectiva en la arena política contemporánea.

Lo cierto es que en el contexto post Guerra Fría varios PDC han entrado en crisis y los que se han prolongado, se han pragmatizado y han abandonado las inspiraciones ideológicas que se basaban en el social cristianismo clásico.

Allí donde los centristas católicos se han aliado con la izquierda se han encontrado en una situación muy difícil. “En tanto han adoptado un criterio de apertura moderada frente a los temas de

valores, se han expuesto no sólo a la arremetida de la nueva derecha, sino también a las presiones de la misma Iglesia” (Santoni, 2012).

Nuevas identidades y factores cruzados, multivariados

Todas las tendencias mencionadas, el mercado y la nueva economía, los medios de información y comunicación, las transformaciones en el campo educativo y los nuevos movimientos sociales han estado influyendo en la transformación del campo religioso generando las condiciones para que los fieles católicos ya no reproduzcan en forma tradicional sus adhesiones a la fe recibida de sus padres y busquen otras alternativas. Los católicos, sin embargo, mantienen opciones políticas que siguen los patrones del grueso de la población en cada país. Los evangélicos, que como estudios en toda América Latina han mostrado (Pew Research Center, 2014), provienen, una parte de ellos, de las conversiones de católicos, han estado optando por posturas muy variadas dependiente de muchas circunstancias y factores.

Las opciones político-partidistas ya no son exclusivas y excluyentes y se combinan de diversas formas con opciones valóricas y culturales lo cual incide en las opciones de los creyentes y no creyentes. Las identidades políticas ya no vienen marcadas a fuego por tradiciones religiosas.

En general los nuevos movimientos sociales se han estado desarrollando sobre un nuevo escenario marcado por la interculturalidad (Ameigeiras & Jure, 2006; Fornet-Betancourt, 2007; García Canclini, 2001; Gutiérrez Martínez, 2006; Parker, 2006a, 2008a). La temática intercultural hoy en América Latina puede comprenderse a la luz de varios procesos histórico-culturales, pero principalmente es el resultado del movimiento étnico y social (Bastida Muñoz, 2001; Bengoa, 2000), por una parte, y del incre-

mento de las migraciones y de la diversidad religiosa creciente por otra.

El despertar indígena, en particular, ha significado ciertamente la revalorización de sus propias tradiciones religiosas (ver capítulo cinco más adelante) (Parker, 2002, 2008a) lo cual ha venido a revitalizar un campo religioso distinto y distante de las religiones e iglesias oficiales. En fin, conceptos en boga como «conflicto étnico», «multiculturalismo», «interculturalidad» y «cultura mestiza» reflejan, entre otros, la contribución de inmigrantes y grupos étnicos a la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas (Gutiérrez Martínez, 2006) que siempre fueron construidas sobre relaciones interculturales (negadas y colonizadas), pero que otra fueron autorrepresentadas como sociedades monoculturales: católicas, apostólicas, romanas y occidentales.

Por otra parte, si bien existe una fuerte cultura de consumo ésta influencia las opciones religiosas y políticas de manera indirecta. Es objetable la tesis que afirma que las opciones religiosas de los latinoamericanos obedezcan al sistema cómprese, úsese y bótese de la sociedad de consumo. Los bienes simbólico-religiosos son variables y pueden sustituirse, pero, en general, ello está relacionado con decisiones más fundamentales que afectan la vida de las personas (por procesos de conversión) y los cambios en las orientaciones de la fe y las creencias pueden ser radicales o superficiales, pero en todo caso no obedecen a la moda. Las interpretaciones corrientes ubican a la cultura de consumo, con su énfasis en el hedonismo, el cultivo de estilos de vida expresivos, el desarrollo de tipos de personalidad narcisista y egoísta como la tumba de la religión. Para Featherstone (1991, p. 207) la cultura de consumo genera simbolismos que tienen connotaciones religiosas por lo que lo sagrado, en este marco, se sostiene fuera de las religiones organizadas.

La búsqueda de autonomía personal —muy presente en la transformación de la relación de géneros, y por ello más evidente

entre las mujeres— se da no sólo en medios acomodados, sino incluso en medios populares (Hagopian, 2009a; Htun, 2009; Loaeza, 2009). Analizaremos la transición hacia la equidad de género y la religión en el capítulo seis. En los medios religiosos se asiste a un mayor protagonismo de los laicos, una autonomía creciente respecto de la autoridad eclesial y una búsqueda de personas con sentido religioso que va sobrepasando las fronteras de las creencias y rituales oficiales de las iglesias establecidas.

En nuevos contextos de redefinición de las adhesiones a experiencias comunitarias locales, estando ya superadas las referencias históricas y colectivas, el resurgir de búsquedas de dominio espiritual del cuerpo, en un ambiente de mayor sensibilidad por la naturaleza ecológica y corpórea, lleva aparejado un ambiente propio para la proliferación de espiritualidades sincréticas con componentes místicos, esotéricos e incluso mágicos, tipo New Age que analizaremos en el capítulo ocho (Carozzi, 1999; Guerreiro, 2003; Tavares Gomes, 2000).

Esta revalorización de la autonomía personal —sobre todo presente en las culturas juveniles— hace que se reafirmen tendencias anti-institucionales y el rechazo de las ortodoxias para permitir la libertad en las búsquedas de experiencias personales, lo que se da tanto hacia las iglesias como hacia los partidos políticos y las instituciones del estado.

En síntesis, las opciones religiosas de los ciudadanos no parecen ser una determinante fuerte de sus opciones políticas. Las múltiples variaciones de posturas políticas de los adherentes (o no) a distintas iglesias y confesiones parecen estar influenciadas por una cantidad de variables y no exclusivamente por sus convicciones y valores religiosos o no religiosos. Los factores religiosos influyen en algunos casos, pero como no son determinantes. Habrá que ver en cada situación nacional, histórica o coyuntural, y en los factores estructurales, cómo se comporta la variable religión frente a las opciones políticas.

La religión se ha independizado pues de sus connotaciones políticas de antaño. El catolicismo decimonónico asociado invariablemente al conservadurismo, los protestantismos asociados al liberalismo; radicales y progresistas asociadas invariablemente a posturas irreligiosas y anticlericales ya son cosa del pasado. El clivaje entre religión y política en el siglo XXI pasa por otros factores —principalmente ahora socioculturales— y su dinámica ya no obedece a las viejas tradiciones ideológico-político-religiosas de la sociedad anterior. La religión, per se, ya no constituye arma de la lucha ideológica entre progresistas y conservadores.

Esta predominante mediación sociocultural explica que los discursos religiosos de las iglesias se orientan con mayor frecuencia hacia las costumbres, los valores y la moral. Las prácticas religiosas de los fieles se han diversificado y autonomizado de las iglesias y los rituales y creencias religiosas corren por otros carriles muy distintos y separados de aquellos de la ideología o las opciones políticas. En tanto la iglesia puede estar condenando el aborto, el fiel puede estar apoyando partidos liberales y progresistas. Los comunistas que son fieles devotos en peregrinaciones de religión popular ya no son vistos como elementos exóticos y en el otro polo, son comunes los ateos que militan en partidos de derecha.

Autonomía relativa del núcleo simbólico del fenómeno religioso respecto del poder político

Se observará que en nuestra mirada de la relación religión y política, desde un punto de vista teórico y analítico, no hemos privilegiado en nuestro análisis de las transformaciones socioculturales y religiosas de fondo, un enfoque que privilegie a las iglesias y su relación con el estado, ni menos un análisis centrado en la relación de los partidos políticos y lo religioso. Más bien nuestro enfoque busca comprender las condicionantes socioculturales que estarían

a la base de los comportamientos y actitudes políticas de los fieles, tratando de comprender cómo sus adhesiones religiosas puedan estar influyendo en sus opciones.

Todo lo que hemos observado en términos histórico-políticos y bajo la mirada desde la perspectiva de la sociología de las creencias, nos lleva a elaborar, en términos teóricos, el siguiente enfoque para poder comprender estos fenómenos.

Postulamos que existe un núcleo simbólico y un núcleo de poder en toda manifestación religiosa. Esto está en un plano distinto al que proponía Durkheim (1968) como forma elemental de comprensión del fenómeno religioso, la diada sagrado-profano. Hemos fundamentado en otro trabajo que este dualismo sagrado-profano nos parece inconveniente e inadecuado para la comprensión de los fenómenos simbólico-religiosos en América Latina (Parker, 1994a).

El núcleo simbólico dice relación con las estructuras fundamentales de la significación religiosa en la cual se configuran halos mágicos, místicos y espirituales. Tienen que ver con la propuesta de sentido y las cosmovisiones y están asociados a las creencias, narrativas y prácticas rituales.

En cambio, el núcleo de poder de lo religioso tiene que ver con la división del trabajo religioso en el sentido de Bourdieu (Bourdieu, 1971) y de las teorías neoweberianas (Weber, 1974). Es decir, estamos hablando que toda configuración religiosa o mágico-religiosa requiere de estructuras de organización y jerarquía. Ya sea que se trate de estructuras simples en religiones periféricas, donde las divisiones del trabajo religioso son básicas como aquella del chamán, los iniciados y los simples fieles, o de estructuras complejas como en el caso de las grandes estructuras eclesiásticas con sus jerarquías (o hierocracias), normativas y leyes, éticas, sus textos sagrados, y que elaboran sus doctrinas u ortodoxias. Este núcleo de poder se manifiesta bajo formas culturales e ideológicas y puede, o no, estar aliado con el poder civil dominante. Cuando se trata de

estructuras ligadas a los poderes centrales también se configuran como centros religiosos que tienden a dominar a las periferias religiosas, generalmente religiones locales o étnicas (Parker, 2024b).

Ahora bien, lo que hemos expuesto en este capítulo nos permite afirmar que la mirada que se aproxima al fenómeno religioso exclusivamente como estructura de poder y como manifestación ideológica es reductiva ya que no da cuenta de las complejidades del fenómeno. Existe siempre la posibilidad de que los núcleos simbólico-religiosos escapen del control de los núcleos de poder religioso y por ende que gocen de autonomías relativas, más o menos acentuadas. Muchas expresiones religiosas o espirituales adquieren así un estatus de neutralidad: no tienen *per se* contenidos ideológicos o políticos. Son susceptibles de adquirir connotaciones político-ideológicas en el contexto socio-histórico en que se desenvuelven. Por ello, cuando estos núcleos simbólicos logran escapar de las condicionantes histórico-políticas como fue el caso luego del término de la Guerra Fría, es posible que aparezcan ligados a alternativas político-ideológicas incluso contrapuestas como formas de cristianismo reaccionarios frente a cristianismos revolucionarios. De aquí que los núcleos simbólicos se muevan en un ambiente de ambigüedad simbólico-política, lo que puede verse también como un ambiente líquido (Bauman, 2003), tanto más claro esto cuanto el conjunto de condiciones se ven influidas por los cambios de la sociedad postindustrial y su cultura post-moderna.

De aquí que lo religioso puede dar para ocupar un rol de legitimación de distintas opciones políticas e incluso contrapuestas, sin dejar de perder su capacidad de entregar un núcleo de sentido que movilizan los sentimientos religiosos y místicos de las masas.

La cualidad polivalente de la religión “hace que ésta signifique cosas y valores diferentes para distintos grupos, y permite que religiosidades de signos contrarios se combinen con posturas políticas encontradas, según la necesidad de diversos grupos de la sociedad” (Connaughton, 2010, p. 83).

Cuando la ciencia política analiza estos fenómenos con los marcos analíticos convencionales se equivoca ya que los procesos de interacción modernidad/democracia no tienen una correlación directa ni sencilla entre ellas y menos con la religión. Estos procesos propios de la modernización en el siglo que corre son susceptibles de combinatorias complejas y móviles. Y por eso no caben aquí enfoques desde el modelo teórico ilustrado que asocia mecánicamente modernización política con secularización. Por ello también se explica que diversos movimientos políticos y especialmente los populismos de variado signo, de derecha o izquierda, encuentren en las religiones un terreno fértil para sus manipulaciones ideológico-electorales. Pero al mismo tiempo, permite que las grandes mayorías reproduzcan sus creencias y rituales como en el caso de las religiones populares que analizaremos en el capítulo siguiente, más allá de cuales sean las coyunturas políticas y los vaivenes de los acontecimientos históricos de corto y mediano plazo.

Conclusiones

Las transformaciones observadas pueden deberse a múltiples factores, pero sin duda uno de los cambios fundamentales para comprender el cambio de paradigma en la relación religión y política y en el reacomodo de identidades anotados, está dada por el cambio de época, y específicamente por las influencias políticas y culturales de la post-Guerra Fría en América Latina, así como las grandes transformaciones comunicacionales, científicas y tecnológicas del primer cuarto del siglo XXI.

Los fieles no construyen sus opciones políticas basados en las referencias eclesiales, en las teologías, en el sentido misionero o en las culturas y tradiciones religiosas de sus iglesias. Se ha dejado atrás la asociación directa entre ser religioso y conservadurismo,

ser ateo y ser de izquierda. Las líneas divisorias son hoy complejas, múltiples y transversales.

Toda esta transformación en el campo religioso latinoamericano, la menor influencia relativa del catolicismo y la mayor diversidad y el pluralismo significan un desafío para la sociología y la ciencia política, que deberán evaluar estos cambios en términos de beneficios o dificultades para la gobernabilidad, el desarrollo del sistema democrático y el avance hacia una sociedad justa (McCarthy, 1993).

El secularismo radical todavía sostiene que la fe amenaza a la democracia liberal. Pero hace ya al menos un siglo que las iglesias cristianas se reconciliaron con el sistema democrático y – salvo integristas y fundamentalismos clericales marginales – han abandonado posturas teocráticas.

La política democrática es la forma cómo se resuelven los conflictos de intereses a través de la negociación, la deliberación y el compromiso. Las instituciones religiosas que reclaman la verdad absoluta y divina tienen dificultades para ese tipo de compromisos dado que pone en peligro sus propios principios. Por lo mismo, de parte de las jerarquías eclesiales – el magisterio encargado de la verdad – se puede esperar actitudes dialogantes, pero no se pueden esperar aperturas pragmáticas de largo aliento. Como es posible observar, los fieles no están sometidos a las mismas reglas de sus jerarquías. En ellos la diversidad de posturas es absolutamente tolerable.

La separación de la iglesia y el estado y la mantención de los principios de diferenciación entre estado, mercado y religión siguen siendo el corazón de un orden secular estable y democrático (Casanova, 1994). Ellos se mantienen como garantía del respeto de los derechos humanos fundamentales, incluyendo el respeto por el derecho a la libertad religiosa.

Las luchas por la democratización de las sociedades pluriculturales de América Latina tienen que ver con el respeto a las reli-

giones diversas y alternativas (las religiones indígenas, en muchos casos, las religiones afroamericanas en otros) respecto de la religión que fuese oficial (el catolicismo). Más que con el respeto o no de la libertad religiosa *per se*.

El derecho a la libertad religiosa garantizado constitucional y legalmente provoca conflictos precisamente porque muchas veces consagra pluralismos formales. Por lo mismo, aunque en el actual contexto histórico de América Latina sería absurdo afirmar que las religiones organizadas son incompatibles con la democracia, las tensiones de baja intensidad entre las autoridades religiosas y las autoridades del estado secular se mantendrán.

Para el caso norteamericano lo afirmado por Alexis de Tocqueville (2006) en el siglo XIX ha sido válido: el sistema democrático ha sido posible entre otras razones porque los ciudadanos compartían una fe común – la fe protestante principalmente – cuyos agentes libres observaban las claras fronteras entre las iglesias y el estado democrático. Las reservas de Tocqueville respecto de la realidad europea, particularmente en relación a las naciones católicas donde lo religioso fue visto como barrera a la democracia ya no se sostienen ni se sostendrá en una América Latina del siglo XXI donde el catolicismo ya no es fuerza hegemónica y la diversidad religiosa y cultural se ha implantado en la sociedad civil.

La existencia de un pluralismo religioso creciente podría ser un buen síntoma de avance democrático. Pero ello será así en la medida en que se desarrolle una gobernanza interreligiosa, exista la debida regulación y las distintas corrientes efectivamente promuevan una actitud de tolerancia y ecumenismo y no se encierran en posturas integristas o fundamentalistas (como ciertamente todavía es el riesgo en un número reducido de ellas). En cuanto a las opciones valóricas y morales las iglesias —la católica y la mayoría de las evangélicas— mantienen, en general, una postura conservadora y no es probable que adopten posturas li-

berales en el futuro próximo. Pero sus feligresías – de acuerdo con las encuestas de opinión – no siguen sus pasos.

La religión es un componente simbólico de primer orden en la construcción del sentido de la vida, pero en la relación religión y política ya puede decirse que las identidades religiosas no van acompañadas por identidades políticas. La autonomía de estas dos esferas de construcción de las representaciones sociales en la población latinoamericana obliga a que los análisis deban ser realizados sobre la base de las coyunturas históricas tomando en consideración la creciente diversidad cultural y religiosa.

Capítulo cuatro.

Las religiones populares latinoamericanas: presencia y vigencia de expresiones masivas y sincréticas

Introducción

Las religiones populares latinoamericanas en lo que va corrido del siglo XXI se han ido adaptando a los cambios y a los procesos de modernización y se han transformado en una realidad cuya presencia está marcando la escena sociorreligiosa en esta época. En efecto, las religiones en los pueblos latinoamericanos, como ya se ha dicho en otras publicaciones (Parker, 1993), ofrecen perspectivas socioculturales profundas y multifacéticas y su evolución ha moldeado y está redefiniendo la identidad cultural de América Latina. Este capítulo se aboca al análisis de las prácticas populares, del sincretismo, así como de las tensiones entre religiones oficiales y no oficiales, destacando cómo estas expresiones reflejan las complejidades sociales, culturales y espirituales de la región.

El cristianismo popular emerge como una manifestación vibrante de la fe, profundamente arraigada en la vida cotidiana de las comunidades. El catolicismo popular incluye rituales, devociones y creencias que combinan elementos cristianos con tradiciones indígenas y afroamericanas. La creciente influencia de las iglesias evangélicas, y sobre todo pentecostales, en los pueblos latinoamericanos, van redefiniendo el panorama religioso con sus prácticas dinámicas, sus devociones rituales masivas y su enfoque en la experiencia personal de la fe. Así mismo, es necesario explo-

rar el papel de las religiones afroamericanas que surgieron como formas de resistencia cultural y espiritual frente a la esclavitud y la opresión colonial y que han integrado cristianismo, tradiciones africanas, indígenas y espiritistas. Todas estas religiones no solo han sobrevivido, sino que se han transformaron y prosperado en el marco de las transformaciones que ha generado la modernidad latinoamericana.

En conjunto, este capítulo busca presentar un marco comprensivo para entender el cristianismo popular y las religiones afroamericanas no sólo como formas de expresión religiosa, sino también como vehículos de resistencia cultural, cohesión social y renovación espiritual en un contexto de modernidad y globalización.

El Cristianismo Popular en América Latina

Latinoamérica está marcada en su cultura histórica de larga duración por las religiones indígenas que precedieron la llegada de los conquistadores europeos, aunque en su mayor parte ellas han quedado subsumidas o relegadas a la marginación. El cristianismo llegó con los conquistadores españoles y portugueses a fines del siglo XV. Por ello este continente es y ha sido históricamente desde esa época un *continente cristiano*, aunque en realidad nunca lo ha sido en el sentido convencional. Fue durante cuatro siglos un continente mayoritariamente *católico* (aunque con una diversidad religiosa subsumida), pero últimamente ha dejado de serlo debido al incremento de las iglesias evangélicas, otras alternativas religiosas y los no creyentes, como vimos en el capítulo uno. Desde la conquista, que marcó con la cruz y la espada la cultura de los países conquistados, el cristianismo ha sido un factor de identificación cultural, no exento de controversias porque se asentó colonialmente sobre culturas y religiones prehispánicas.

Los pueblos latinoamericanos han conservado, y en muchas circunstancias revitalizado, su fe cristiana. El hecho es que el cristianismo popular se cuenta como principal expresión de los grupos mayoritarios, las clases y grupos negativamente privilegiadas, campesinos, pobladores, trabajadores, indígenas y migrantes, que desde sus particulares situaciones de vida cultivan una fe de variadas maneras y con rituales y manifestaciones muy características.

Muchos estudios acerca de las religiones populares en Latinoamérica (de la Torre & Martín, 2016; Parker, 1993, 1998c, 2020) nos dicen que ciertamente el cristianismo aporta un conglomerado de significaciones relevantes que se mezcla con distintas tradiciones y expresiones religiosas. El cristianismo popular es uno de los rasgos más característicos que define la identidad de esos pueblos en el contexto de las modernidades múltiples y de la diversidad religiosa actual.

En la actualidad la cultura latinoamericana está siendo sometida a variadas tensiones, debido a las transformaciones ocurridas en la sociedad dada la globalización y los procesos contradictorios de las modernidades múltiples. Las expresiones de la fe, las creencias y las prácticas religiosas se han visto modificadas. La Iglesia Católica ha visto disminuir su enorme poder que tenía históricamente desde la colonia. Las iglesias evangélicas se multiplican por doquier y crece la diversidad religiosa. Se observan corrientes secularizantes en todas las sociedades, especialmente en los grandes centros urbanos y en todos los países la influencia del mercado y de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación van sacudiendo a la gente de sus antiguas tradiciones. Sin embargo, el continente latinoamericano está lejos de ser un escenario donde la religión vaya desapareciendo y, por el contrario, en numerosos espacios y localidades las prácticas y creencias de signo cristiano están muy vivas, especialmente en ambientes mayoritarios y populares.

Los procesos de independencia, si bien dañaron la posición privilegiada del clero católico, no sustituyeron el régimen de cristian-

dad. Las variadas reformas liberales desde mediados del siglo XIX no minaron el poder del catolicismo. A pesar de que las iglesias evangélicas comenzaron a predicar activamente a inicios del siglo XX, no sería sino hasta fines de ese siglo que los avances misioneros se dejan sentir con fuerza en el panorama religioso. Toda esa trayectoria de misiones, conversiones y adhesiones, primero a la Iglesia Católica y luego a las iglesias evangélicas (Prien, 1985), con toda su dinámica de idas y venidas, coherencias e incoherencias, permite afirmar que la fe cristiana es hoy un elemento relevante en las identidades de los pueblos latinoamericanos.

A pesar de lo mucho que se ha dicho y escrito acerca del cristianismo popular latinoamericano, no siempre se dan definiciones claras y se analiza en forma consistente. En este contexto, cabe preguntarnos ¿a qué llamamos “cristianismo popular” en Latinoamérica? Analizaremos esta cuestión desde distintos ángulos.

Rituales masivos del pueblo: del Señor de *Qoyllur Rit’i* a la Virgen De Guadalupe

Existen hoy miles de expresiones religiosas en los distintos países latinoamericanos que podrían ser identificadas con el cristianismo popular, desde Norteamérica —incluyendo los latinos de EE. UU.— hasta la Patagonia austral, pasando por el caribe latino y Brasil. Pero nada mejor para introducirnos en el tema, que describir dos grandes manifestaciones masivas populares de esa fe, como lo son la devoción masiva al Señor de *Qoyllur Rit’i* (en Perú) y la multitudinaria peregrinación a la Virgen de Guadalupe (en México). Rituales que son características y a la vez emblemáticas, en que los devotos, con sus familias, expresan una fe singular que se remonta a historias centenarias y que siguen manteniendo en el día de hoy —en contextos, países, geografías y sociedades diversas— un significado profundo para la vida de esas personas.

La llegada del cristianismo a Latinoamérica tuvo un profundo impacto en la configuración sociocultural de los pueblos nativos. A pesar de que la cultura indígena fue subyugada, colonizada y en algunos casos exterminada, sus dimensiones místico-religiosas y su visión del mundo se integraron tanto de forma visible, como oculta, en la emergente cultura popular. Además, la influencia de la cultura africana, como resultado de la esclavitud, también contribuyó a la formación de una cultura mestiza y morena en América Latina. Esta compleja base sociocultural se encuentra en contraste con la cultura de las clases medias y las minorías privilegiadas, así como con la cultura globalizada de masas.

Señor de *Qoyllur Rit'i* (Perú): cristianismo sincrético de raíz incaica

El *Qoyllur Rit'i* es una festividad religiosa celebrada en el sur de Perú, cercana a la ciudad de Cusco. Consiste en un ritual prehispánico, relacionado con la fertilidad de la tierra, que se ha sincrétizado con el cristianismo, llegando a ser incorporada por la Iglesia Católica a su calendario, asociándolo a la festividad de Corpus Christi (Ceruti, 2008; Lanata, 2007; G. Salas, 2006). Es una de esas tantas celebraciones católico-indígenas de la región del Cuzco (J. Flores, 2009).

La Festividad del Señor de *Qoyllur Ri'ti* (Señor de la Estrella de Nieve) se lleva a cabo en la provincia de Quispicanchis, distrito de Ocongate. Se hace en las bases de la montaña de *Sinakara*, aunque la ceremonia principal se realiza al pie del nevado *Ausangate*, a 4.700 msnm y a temperaturas por debajo de los 0°C. Se lleva a cabo entre los meses de mayo y junio, la fecha es movable.

Dura varios días, con miles de fieles que llegan desde distintas regiones de Perú y otros países latinoamericanos. Este ritual se caracteriza por ser el epicentro de una serie de peregrinaciones

de fieles, campesinos, pastores, comerciantes y curiosos, desde diversos lugares hasta la hondonada del *Sinakara*, donde se sitúa el santuario, llevando consigo estandartes y elementos representativos de las comunidades participantes. En esta festividad se sintetizan elementos procedentes del catolicismo y del culto rendido a los dioses prehispánicos.

Es de las festividades más destacadas de los pueblos indígenas en América del Sur. Según la leyenda, el Niño Jesús, disfrazado de pastorcito, se le apareció a un niño nativo llamado Marianito Mayta, y rápidamente se hicieron amigos. Cuando los padres descubrieron a ambos vestidos con atuendos lujosos, alertaron al párroco local, Pedro de Landa. Este intentó retener al Niño, pero sin éxito, y en lugar del Niño apareció una piedra. Trágicamente, Marianito falleció instantáneamente y la imagen del Señor de *Qoyllur Rit'i* quedó grabada en la roca.

La peregrinación comienza cincuenta y ocho días después de la celebración del Domingo de Pascua, y en ella participan alrededor de 90.000 personas provenientes de los alrededores de Cusco. Durante la peregrinación, se lleva a cabo una procesión con cruces, se asciende a la cumbre nevada para realizar rituales y luego se descende.

Una vez congregados en el sitio, se llevan a cabo una serie de danzas típicas de los pueblos originarios del antiguo *Tahuantinsuyu*, como los *qhapaq qullas*, *ch'unchos* y *ukukus*, quienes portan símbolos sagrados relacionados con santos y la virgen. Estas danzas se realizan en forma de procesión, que transcurre desde la plaza principal hasta lugares designados como sagrados en la montaña, la cual es considerada un *apu* (dios de la montaña) de las comunidades (Sendón, 2010).

Hay una hermandad que organiza la peregrinación y establece las reglas. Los *ukukus* (osos) son los vigilantes del Señor, tanto como de *apus* y *apachetas* (montículos de piedras colocadas por los peregrinos, a manera de pecados expiados), y los que mantienen la

disciplina durante los actos litúrgicos. Un grupo de hombres fuertes, *Queros*, pobladores de la que quizá es la más pura comunidad quechua del Perú, disfrazados como *pabluchas*, personajes vestidos con prendas de alpaca que llevan máscaras de animales tejidas con lana, parte hacia las cumbres del nevado (6.362 msnm.) en busca de la Estrella de la Nieve que se encuentra encerrada en sus entrañas. De regreso a sus comunidades, estos fuertes pobladores llevan sobre sus espaldas grandes bloques de hielo para regar simbólicamente sus tierras con el agua sagrada del *Ausangate*.

Este ritual representa un espacio de sincretismo entre una festividad cristiana tradicional, como Corpus Christi, con los rituales de peregrinación y bailes propios de los pueblos de raíz incaica (Ceruti, 2008). Ha sido reconocido como patrimonio inmaterial de la humanidad por la UNESCO (2011).

Un caso paradigmático: identidad popular e historia en la devoción a la Virgen de Guadalupe

La peregrinación a la Virgen de Guadalupe, conocida también como la “Morenita del Tepeyac”, lleva cada 12 de diciembre entre seis y diez millones de fieles a visitar su santuario en Ciudad de México. El registro anual de visitas al santuario anota más de 20 millones de personas, siendo el santuario mariano más visitado en el mundo, solo superado por la Basílica de San Pedro, en el Vaticano.

Es un caso paradigmático, por su sincretismo mestizo en torno a la Virgen de Guadalupe (Chávez, 2006; Lafaye, 1985; von Wobeser, 2013). Según la narración mítica más antigua conocida en lengua *náhuatl*, la Virgen se le aparece a Juan Diego, un joven indio cristianizado, en el *Tepeyac* en 1531, diez años después de la conquista de Tenochtitlán. La Virgen envía a Juan Diego donde el arzobispo de México para informarle de su deseo de construir

un santuario en el *Tepeyac*, pero no es escuchado. Después de un tercer encuentro con la Virgen, Juan Diego muestra al Obispo las rosas que ella le ordenó coger en el desierto, y la imagen milagrosa de la Virgen aparece estampada en su manto, obteniendo así la aceptación del obispo.

Lo notable del relato mítico de la Virgen de Guadalupe es la combinación de elementos cristianos y prehispánicos. La Virgen se aparece en el *Tepeyac*, antiguo santuario azteca dedicado a *Tonantzín*, diosa de la tierra y la fertilidad. Esta combinación de representaciones en la figura de la Virgen/*Tonantzín* ofrece un sentido de identidad y protección a los indios en un contexto de invasión y opresión extranjera. La Virgen/*Tonantzín* se convierte en una aliada poderosa para los indios frente a la humillación y opresión de los “cristianos”. El mito de la Virgen de Guadalupe se fusiona con su funcionalidad reidentificadora y su significado en el plano del sentido de la vida y de la historia.

El prisma de lo que llamamos *cristianismo popular* nos permite acercarnos a la historia de la cultura latinoamericana desde otra perspectiva. La tensión cristianismo oficial y cristianismo popular no es una polaridad homogénea, su historia tiene sus matices y está jalonada de eventos significativos. En el caso que describimos el mito Guadalupe/*Tonantzin* se convierte en símbolo de la nacionalidad mexicana (Lafaye, 1985) y representa una aceptación- negación- ruptura- reconstrucción identitaria, con relación a España, durante la colonia e independencia y luego en relación al catolicismo oficial y oligárquico durante la construcción del Estado y la Revolución mexicana. La imagen colectiva de la Guadalupe perdura hasta nuestros días como símbolo de la identidad religiosa, cultural y nacional de los mexicanos y de América Latina, y es una prueba de cómo las influencias de las culturas populares son importantes también para las culturas oficiales.

La Virgen de Guadalupe tuvo un papel relevante como símbolo de identidad religioso-popular durante la Revolución Mexicana.

Aunque la Revolución tuvo una inspiración liberal-revolucionaria y, en gran medida, anticlerical, no todos los grupos y líderes revolucionarios fueron antirreligiosos. Madero, líder de la Revolución contra el Porfiriato, fue devoto de la Virgen de Guadalupe. Es cierto que varios líderes constitucionalistas fueron anticlericales, aunque líderes populares como Zapata y Villa, más allá de su anticlericalismo, mostraron respeto por la fe religiosa del pueblo y fueron devotos de la Virgen de Guadalupe.

A pesar de los cambios sociales y la modernización de la sociedad mexicana, la devoción a la Virgen de Guadalupe sigue siendo un elemento fundamental de la identidad cultural y nacional y un aliento para la lucha por la justicia para el pueblo mexicano (Flores, 2021). Incluso en Estados Unidos, la Virgen de Guadalupe ha desempeñado un papel importante en la reconstrucción de la identidad *chicana*, como se muestra en un mural en Nuevo México donde se representan varios iconos culturales y políticos junto con la Virgen de Guadalupe. Ella es un factor simbólico más permanente que otros elementos contruidos en torno a la patria republicana en México. Su devoción trasciende, llegando incluso a las comunidades de Estados Unidos y Europa (H. Suárez, 2023).

El Cristianismo Popular, Religión Popular con características propias

Cuando hablamos de cristianismo popular tenemos que situarlo como una de las formas de lo que llamamos *religiones populares*, y debemos revisar su carácter sincrético y la relevancia del imaginario femenino, que veremos más adelante.

Se entiende por religiones populares, las expresiones espirituales y religiosas de masas, en el contexto de religiones de salvación de los “negativamente privilegiados” (Weber, 1965), de las personas sencillas que de mil maneras expresan su fe en realidades

superiores o sobrehumanas, manteniendo un vínculo especial con estas experiencias, las que se observan en la vida cotidiana de las comunidades locales.

La definición conceptual de religión popular no es sencilla porque existen una variedad de formas y significados del concepto (Long, 2005). Hay una forma más generalizada en que las ciencias sociales coinciden en entender estas expresiones religiosas. Ella deriva del hecho de que se reconoce esta tendencia histórica en muchas religiones mundiales, cristianismo, islam, budismo, daoismo, hinduismo, shintoísmo, y el judaísmo. Junto a las formas convencionales, instituidas, organizadas y ortodoxas – la religión *oficial y central* – se desarrollan, en forma subordinada, más espontánea y menos orgánica, creencias y prácticas de la gente sencilla, de las masas, las llamadas *religiones populares* (Vrijhof & Vaardenburg, 1979) que son formas de religiones periféricas. Entre la religión *oficial* instituida, religión del centro, y las religiones populares, religiones periféricas, se da una relación de necesidad mutua y un juego de autonomías relativas y tensiones (Parker, 1996; Possamai, 2015).

Las religiones *oficiales* y populares interactúan de diferentes maneras, compartiendo muchas cosas, se sienten mutuamente atraídas y repelidas, a menudo se cruzan, difieren y toman distancias (Nickerson, 2008). Ambas se retroalimentan mutuamente, pero en una relación asimétrica porque la que define la forma correcta y ortodoxa de creer y practicar la religión es la religión oficial central. institucionalizada y hegemónica (Nickerson, 2008; Possamai, 2015; Vrijhof & Vaardenburg, 1979)

La religión popular puede entenderse como un conjunto de expresiones religiosas locales y masivas donde los simples laicos practican sus rituales heterodoxos y creencias relacionadas con un sistema religioso universal. En todas las religiones del mundo encontramos expresiones históricas de la religión popular, aunque con serias diferencias. En términos generales, se utiliza el concep-

to singular de religión popular. En términos conceptuales es un tipo ideal, aunque debe reconocerse el fenómeno histórico y empírico de las múltiples y multitudinarias formas de religiosidades y expresiones variadas. Es por eso que, si bien podemos emplear la expresión en singular, no debe olvidarse que siempre estamos hablando de realidades plurales.

La función social de la religión popular ha sido objeto de variadas interpretaciones. Para la sociología marxista dogmática la religión es el “opio del pueblo”. En algunas circunstancias ello es efectivo cuando predica la resignación de los oprimidos a su situación. Pero la funcionalidad del cristianismo popular puede ser variada, dependiendo de las circunstancias históricos-sociales: la fe del pueblo puede, en ocasiones, ser una forma de recuperar la dignidad perdida y de protestar simbólica o realmente en contra de la opresión (Parker, 2013). Ahora bien, por cristianismo popular nos referimos aquí a esa cantidad de expresiones, rituales, creencias y prácticas, de las masas populares *que se dan en el marco de las creencias y las iglesias cristianas*.

En el campo cristiano hay credos más propensos a permitir la conformación de formas populares, como en el catolicismo con una tolerancia mayor a la diversidad en la base. Otras iglesias dejan menos espacios, dada su doctrina, ética, pietismo, organización eclesial y tendencia misionera, como es el caso de las iglesias protestantes históricas donde las formas “populares” son casi inexistentes. En el caso del catolicismo popular sus formas y expresiones son más autónomas de la Iglesia y de los sacerdotes, en tanto en el cristianismo evangélico popular, y especialmente en los pentecostalismos, sus expresiones se desarrollan bajo dinámicas más cercanas a las iglesias y bajo el liderazgo de sus pastores.

Sobre la peculiaridad del Catolicismo Popular

Hemos dicho que una forma destacada de religión popular en América Latina es el catolicismo popular. En esas formas religiosas las tradiciones indígenas y católicas ibéricas a menudo se han mezclado en prácticas sincréticas, y en ciertas regiones, han sido influidas por tradiciones afroamericanas (Bidegain & Sánchez Soler, 2010; Fitó, 2009; Guanche, 2008; San Pedro Nieto, 2006). Desde la conquista y colonia el catolicismo contrarreformista fue implantado por métodos violentos o pacíficos, chocando o adaptándose con las múltiples religiones nativas, lo que dio origen, como hemos dicho, a diferentes tipos de catolicismo, la mayoría de ellos *sincretizados* con estas tradiciones precolombinas locales (Marzal, 2013).

De hecho, la diversidad religiosa latinoamericana y sus numerosas religiones populares específicas, derivadas directa o indirectamente del catolicismo, incluyen las tradiciones indígenas y las de origen africano. La diversidad de la *modernidad latina* (la forma latinoamericana de ser moderno con sus propias lógicas) incluye varios componentes que se mueven sobre un humus de una cultura popular donde el catolicismo de larga data ha tenido una impronta particular.

No hay duda de que el catolicismo popular sigue siendo una de las principales expresiones de creencia religiosa en el continente, siendo la fe mariana una de sus características. Hay numerosos santuarios a la Virgen María en toda América Latina, desde México hasta Tierra del Fuego. Se trata de expresiones devocionales de origen colonial mantenidas en medio de la modernidad. En cada país, que ha tenido una historia católica, la existencia de santuarios marianos ha sido no sólo una constante sino un factor identitario. Por una parte, es necesario mencionar los numerosos cultos a la Virgen surgidos de relatos míticos en la época colonial, relatos donde generalmente la aparición o la imagen se devela a gente sen-

cilla, de origen indígena o mestizos. Se trata de relatos anónimos, algunos de los cuales adoptados luego por la iglesia oficial. Nos referimos, por ejemplo, a las siguientes vírgenes cuyas datas de aparición son los siguientes años: Virgen de Luján (1630); Virgen de Copacabana (1583); Nuestra Señora de Aparecida (1743); la Virgen del Carmen de la Tirana (1540); Chiquinquirá (1586); Nuestra Señora de Los Ángeles (1635); Nuestra Señora de la Caridad del Cobre (1628); Nuestra Señora de la Presentación de Quinche (1585); Nuestra Señora de La Paz (1682); Nuestra Señora de Guadalupe (1531); Nuestra Señora de Suyapa (1747); Nuestra Señora de Caacupé (1603); Nuestra Señora de Andacollo (1549); Virgen de Ayquina (1646).

En la actualidad se celebran las festividades en torno a las distintas advocaciones de la Virgen, ya sea a varias mencionadas de origen mítico y colonial; como a varias devociones históricas de origen europeo traídas por la iglesia en el período republicano, sobre todo en el siglo XIX cuando el catolicismo luchaba contra las corrientes liberales y anticlericales, advocaciones adoptadas por las masas populares en esas épocas:

Se puede mencionar entonces a la Virgen de Guadalupe (México), a la Virgen de Caacupé (Paraguay), la Virgen de Caridad del Cobre (Cuba), la Virgen de Alta Gracia (República Dominicana), la Virgen de Aparecida (Brasil), la Virgen del Carmen de Maipú (Chile), la Virgen de Nuestra Señora de los Ángeles (Costa Rica), la Virgen de Nuestra Señora de Quinche (Ecuador), la Virgen de Luján (Argentina), la Virgen de Chiquinquirá (Colombia), la Virgen de Coromoto (Venezuela), la Virgen Nuestra Señora del Perpetuo Socorro (Haití), la Virgen del Rosario (Guatemala), Nuestra Señora de Suyapa (Honduras), la Inmaculada Concepción de El Viejo (Nicaragua), a la Virgen de Santa María de la Antigua (Panamá), Nuestra Señora de la Merced (Perú), o la Virgen de Copacabana (Bolivia). Estas devociones, en su mayor parte, fueron promovidas por la Iglesia, incluso en los primeros tiempos de la colonia, pero se

transformaron en fuentes de devoción popular, en muchos casos debido a acontecimientos “milagrosos” que relatan sus historias. Por lo mencionado, estas devociones tienen una significación mayor para los católicos populares, y se han convertido en espacio de confluencia con el culto proclamado oficialmente por la Iglesia católica.

Junto a estas expresiones próximas a lo *oficial* de la Iglesia Católica, existen manifestaciones de creencias autónomas y sincréticas, así como devociones y prácticas rituales propiamente populares. Se trata de ciertos personajes o lugares especiales que se transforman, por algún motivo extraordinario, en lugares de culto popular. Se va produciendo, por medio de las devociones reiteradas y peregrinaciones sucesivas y crecientes, un verdadero culto a un personaje elevado por el sentido común popular a una sacralidad, asimilable a lo que la Iglesia Católica oficial hace cuando *canoniza* a los *Santos*. Por ello hablamos aquí de *santos populares*, porque los *canoniza* el pueblo por su fe y devoción y no la Iglesia por sus normas canónicas y eclesiásticas. Aunque todas estas expresiones de cristianismo popular han surgido, más o menos espontáneamente, de la fe popular y no han sido bien miradas por el clero, algunas de ellas se encaminan hacia un reconocimiento y otras se desarrollan como formas heterodoxas y se alejan más de la Iglesia.

Entre las que se encaminan a una consagración institucional, manteniendo mayor cercanía a la Iglesia Católica oficial, se encuentran la devoción a José Gregorio Hernández, médico venezolano conocido por su rol social y que está en vías de canonización, o las veneraciones al Niño Jesús de Atocha en Colombia, al Niño Fidencio en México o a Antoninho da Rocha Marmo en Brasil, que veneran la pureza de la figura infantil, asociándolos a la imagen de Jesucristo en sus primeros años de vida. Por otra parte, existen creencias y rituales de parte de segmentos sociales marginados o automarginados de la sociedad, delincuentes, miserables, prostitutas, homosexuales, que criados en la fe católica, han generado

sus propios cultos. Ejemplos de este tipo de *santos populares* alternativos, son la devoción a Jesús Malverde en México, un delincuente elevado a la santidad popular como especie de Robin Hood protector de los pobres (Riobó, 2018) y la famosa devoción a la *Santa Muerte* una figura femenina de aspecto cadavérico, protectora de los ladrones y del crimen organizado, originada en México y que se ha expandido por toda la región (Hernández, 2016; Parker, 2020).

Los evangélicos pentecostales latinoamericanos y su cristianismo popular

El amplio panorama de las manifestaciones del cristianismo popular estaría incompleto si no hiciéramos referencia a las multitudinarias expresiones de los evangélicos en América Latina. Esparcidos por todo el continente, en algunos países centroamericanos siendo ya población mayoritaria, millones de habitantes de la costa, de la sierra, de las montañas, y de las grandes urbes viven su fe en el Evangelio de Jesús agrupados en miles de iglesias y congregaciones con mayor o menor comunión entre sí. Hemos dicho que estas últimas décadas el crecimiento de los evangélicos ha variado totalmente el escenario religioso latinoamericano del siglo XXI.

Desde la década de los 70' y 80' se nota un repunte en el crecimiento de los evangélicos, que luego la década de los 90' se reafirma (Gutierrez, 1995; Mondragón & Olivier, 2013; Pérez Guadalupe, 2022). Más de tres cuartos de los evangélicos hoy son pentecostales en este continente. Hacia el giro del siglo los pentecostales se multiplican y surgen nuevas corrientes llamadas *neopentecostales* lideradas por las denominadas *Asambleas de Dios* (Martín, 1991; Tec-López, 2020).

El aumento de los evangélicos en América Latina está fuertemente marcado por el crecimiento de las iglesias pentecostales

que comenzaron a surgir desde inicios del siglo XX especialmente en Chile, Brasil y otros países (Prien, 1985). Desde los inicios el llamado a seguir al *Espíritu Santo*, la centralidad en la Biblia y las asambleas rituales vívidas, llenas de expresiones entusiastas, cantos, hablar en lenguas, posesiones del espíritu y sanaciones milagrosas, convocaron a numerosas poblaciones, especialmente de sectores populares rurales y urbanos, que continúan convocando en esas comunidades carismáticas hacia una fe viva, entusiasta y comunitaria, que contrasta con la cultura individualista, materialista y competitiva, dominante en el capitalismo latinoamericano (Jungblut, 2015).

Por todas partes y en todos los rincones de las ciudades y del campo durante decenios se han multiplicado capillas y cultos evangélicos y pentecostales de variadas iglesias. Por ello su masividad, su convocatoria y su acelerado crecimiento en la población posibilitan hablar de un nuevo tipo de *cristianismo popular latinoamericano*. Por todas partes la convocatoria del proselitismo protestante ha calado en poblaciones necesitadas que se han convertido hacia comunidades en las cuales han encontrado acogida y una fe vida. Estas expresiones de los pentecostales se han desarrollado en cierta continuidad con las tradiciones religiosas populares previas y no asumiendo los contenidos, éticas y teologías propias de una reforma religiosa modernizante e ilustrada lo que ha dado pie para que se afirme que no han contribuido a la *modernidad religiosa* y a la democracia en el continente (Bastian, 1997).

Entre varios factores que han posibilitado la expansión del mundo evangélico en los países latinoamericanos, además de los impulsos misioneros venidos especialmente desde Norteamérica en la postguerra, están las transformaciones del Estado nacional. Desde fines del siglo XIX, en América Latina en general, existió un proceso de laicización del Estado, que posibilitó la proliferación de otros credos además del católico, el cual había mantenido el control monopólico del ejercicio público de la religión (Prien, 1985).

Lo anterior se comenzaría a hacer más notorio durante todo el siglo XX, donde las corrientes liberales y anticlericales fueron ganando espacios y con ellos las iglesias protestantes ganaron puestos y reconocimientos en el espacio público. Luego en la segunda mitad del siglo XX se incrementaría la actividad misionera de las iglesias evangélicas, muchas de ellas provenientes de EE. UU. o de los países protestantes europeos, otras con orígenes locales.

Si bien durante su desarrollo histórico han presentado diversos matices que derivan en un pluralismo de interpretaciones, junto a una creciente nivel de fragmentación, en general las iglesias pentecostales se caracterizan por, al menos, cuatro elementos transversales (Bolognesi, 2010). Primero, la centralidad de la Biblia en la prédica y práctica que, si bien se inspira en la reforma, ha traído interpretaciones amplias y no siempre flexibles, surgiendo, a veces, posturas fundamentalistas del texto sagrado. Segundo, una religiosidad viva y motivada por la emotividad de la posibilidad del contacto con Dios a través de trances y “posesiones”. Tercero, el fuerte y carismático liderazgo de los pastores de cada congregación, quienes cumplen ese rol motivado por revelaciones personales, carentes de una preparación intelectual elevada. Por último, el impulso misionero de evangelizar a toda la humanidad como imperativo categórico.

A su vez, la capacidad de mutación de las iglesias evangélicas ha permitido un avance hacia el *post-pentecostalismo*, el cual profundiza el rol evangelizador, derivando incluso en proyecciones políticas (García-Ruiz & Michel, 2014; M. Mansilla et al., 2017; Tec-López, 2022).

Uno de los elementos que ha incidido en el aumento de la cantidad de iglesias pentecostales se relaciona con la pérdida del control monopólico que había ejercido el catolicismo siglos antes sobre la religión, aunque esta mantiene algunos privilegios legales e impositivos en algunas regiones del continente (Beltrán, 2013). Este fenómeno se puede enmarcar en los procesos de diversificación

religiosa (Parker, 2005), así como en la profundización de la secularización en América Latina (Romero et al., 2020), lo que ha producido una mayor oferta religiosa.

Junto con las transformaciones sociales y jurídicas en el continente, que responden a los elementos contextuales que han incidido en el crecimiento del pentecostalismo, existen configuraciones propias al interior de las iglesias pentecostales que les permiten insertarse de manera paulatina, pero constante, en la sociedad. En un primer momento la experiencia de *pentecostés* es decir, el sentirse acogidos por el derrame del Espíritu Santo, posibilitó una espiritualidad dual según la cual el nuevo convertido era salvado de su situación inicial de pecado, pobreza, miseria, alcoholismo, delincuencia y dolor e integrado en una *Nueva Jerusalem* que es la congregación. Alejarse del mundo pecador era la consigna. Por ello se hablaba del “Refugio de las masas” (Lalive, 1968). Luego la experiencia de convivencia con la sociedad, y las interacciones con el mundo en el cual les toca misionar, los lleva a reducir su celo misionero dualista y a aceptar que también deben acomodarse en la sociedad para poder estar más presentes en ella y poder influir así con valores cristianos (implantar el reino de Cristo) esa construcción mundana.

Con todo, su entorno de nueva espiritualidad carismática se mantiene. Entre las diferencias con el catolicismo, una característica, que es un incentivo para unirse al pentecostalismo, es la forma en cómo se administra la gestión de los medios de salvación y la práctica cotidiana de los rituales, en lo que refiere tanto a una cercanía con el pastor como en la vivencia de la experiencia religiosa, materializada en el culto (G. Da Silva, 2007).

A esta mantención de un ritual vivo, se suma una práctica de “salida del templo”, en donde el culto y la práctica religiosa deja de estar constreñida a la edificación misma de la iglesia (C. Romero et al., 2020), para adquirir distintas modalidades de presencia pública (Giumbelli, 2013). A esta flexibilidad y variedad en las prác-

ticas se suma la autonomía que otorga el protestantismo a los sujetos, al eliminar la necesidad de mediación de un clérigo y entregar acceso directo y personal a la Biblia, generando una relación autónoma entre fiel e institución, permitiendo una interpretación propia del mandato divino. El éxito de los pentecostales, manifestado en su crecimiento en cuanto a fieles, radica en su dimensión emocional a la vez que moral, que pone al sujeto y su cuerpo como centro de la experiencia religiosa (J. Sánchez, 2018).

En el análisis de los pentecostales, se ha tendido vincular a este vertiente del cristianismo con la pobreza y el trabajo misionero (Mansilla et al., 2016). Esto se aprecia en su presencia en los sectores populares latinoamericanos, urbanos y rurales, la que se vio fuertemente incrementada hacia finales del siglo XX (Beltrán, 2013; Giumbelli, 2013; Mansilla & Orellana, 2015; C. Romero et al., 2020). Como vimos en el capítulo tres los evangélicos suelen ser más numerosos entre la población con menor educación y de estratos de bajos ingresos. El acercamiento hacia los más desposeídos se ha ido dando tanto en la instalación de templos en barrios humildes, como en la intención evangelizadora en la vía pública. La capacidad de readaptación frente a la crisis generalizada de las instituciones, así como la posibilidad de entregar una experiencia religiosa más cercana, le ha permitido a las y los pentecostales hacer frente a esa crisis, no solo manteniendo sus fieles, sino que acrecentándolos (Campos, 2020).

En este sentido se ha planteado que el pentecostalismo, a través del culto, cumple un rol social para los grupos más vulnerables, en cuanto a que el templo y su comunidad se presentan como un espacio que cubre necesidades sociales, ya sea de apoyo económico como de sustento emocional y social. Si bien para algunos autores, este fenómeno termina derivando en generar una necesidad por parte de los fieles para con la iglesia, ya que utilizan el culto como un espacio de catarsis (Moulian et al., 2013), otros investigadores plantean que, además de ser un espacio de consuelo y

enclaustramiento, también se convierte en un motor de movilidad social (Mansilla et al., 2016) cuando no de resistencia a la cultura materialista e individualista del capitalismo dominante.

La proliferación de denominaciones distintas para cada grupo evangélico ha supuesto un desafío para las ciencias sociales, ya que la independencia en la cual cada grupo va desarrollando su experiencia religiosa, produce que cada comunidad vaya generando interpretaciones con características propias, las que en conjunción con otros grupos de fieles va dando forma a manifestación regional del pentecostalismo. Considerando aquello, un grupo que ha sobresalido a nivel latinoamericano, es el ya mencionado *neopentecostalismo*, expresión religiosa equivoca que reúne muchos rasgos heterogéneos (Tec-López, 2022). Su corriente principal se basa en la “teología de la prosperidad”, concepción en la cual el éxito económico individual es un signo de Dios, de un buen quehacer. Se ha difundido por la región gracias a su inversión en medios de comunicación, lo que los ha llevado a acercarse a la política, dada su gran capacidad de llegada con distintos grupos sociales (Tec-López, 2020).

El crecimiento de los pentecostales en los sectores populares no solo radica en el trabajo evangelizador y en la importancia que se las ha dado en el ámbito político, sino que también por las similitudes con otras vertientes del cristianismo, como el catolicismo, que permite una mayor movilidad de los sujetos entre credos religiosos, ya que la experiencia religiosa no es tan distante entre un grupo y otro (C. Romero et al., 2020).

¿Ecumenismo en el cristianismo popular latinoamericano?

Las interacciones entre los creyentes populares católicos o evangélicos se da en forma cotidiana pero no suele dar pie a una

práctica interreligiosa explícita. Hay experiencias ecuménicas en sectores populares y se pueden observar cuando católicos y evangélicos se comprometen en movimientos sociales o en luchas sindicales. Pero ello sólo en casos contados origina un auténtico ecumenismo doctrinal o teológico.

Durante las últimas décadas las iniciativas de parte de gobiernos liberales o de izquierda en cuanto a pasar legislaciones por el divorcio, el aborto y los matrimonios del mismo sexo han levantado una resistencia de parte de las iglesias, pero sobre todo de los sectores más conservadores del catolicismo y de las iglesias evangélicas. Ello ha derivado en acciones conjuntas por la “defensa de la vida” contra las clases políticas. Si bien hay segmentos del pueblo católico y evangélico que siguen estas posturas no está claro que ello haya dado pie a encuentros verdaderamente ecuménicos.

Existe, sin embargo, una cierta cercanía entre el pentecostalismo y el catolicismo popular, en cuanto a que existen representaciones bíblicas, tradiciones sobre el mal, y figuras del diablo o del demonio, las cuales se presentan como “enemigos comunes” para los cristianos (J. Sánchez, 2018). Si bien podría generar esto encuentros, lo que se observa es todavía una gran distancia dado que la prédica pentecostal a nivel popular suele basarse en la crítica a la falla en la consecuencia de los católicos y a sus sincretismos. Estos, a su vez, en defensa de su identidad amenazada por las nuevas “sectas”, tienden a descalificarlos con epítetos y prejuicios.

La ausencia de corrientes de encuentro y ecumenismo en las bases populares entre católicos y evangélicos suele ser contrarrestada por el esfuerzo de algunas élites religiosas que buscan caminos de encuentro y diálogo interreligioso. La generación de espacios de confluencia se da en tres niveles: a nivel de ceremonias y ciertos rituales y eventos conjuntos entre distintas iglesias; la organización de instancias de diálogo intelectual más sistemáticos, y el esfuerzo conjunto de iniciativas de bien y solidaridad social entre los más necesitados.

El ecumenismo, entendido como un movimiento que busca la reconciliación y unión entre cristianos, basado en la experiencia religiosa compartida, ha tenido un cierto desarrollo en Latinoamérica. Las distintas iglesias cristianas, destacándose muchas iglesias protestantes y evangélicas y los católicos, han logrado tejer lazos comunes y construir espacios de conversación y debate, sobre posturas teológicas, a la vez que participan en encuentros o se hacen parte de la discusión pública. Pero estas reuniones e iniciativas permanecen en un nivel intelectual y elitista y no comprometen a las mayorías.

En el terreno de la práctica, de una acción social y de su reflexión teológica, es importante destacar el aporte de la teología de la liberación, la teología bíblica y la teología feminista. Desde la década de los 60' la influencia de la teología de la liberación promovió un ambiente de colaboración en el cristianismo, poniendo énfasis en la relevancia del trabajo con los pobres (S. Silva, 2009), lo que fue reafirmado durante la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968 (Bidegain, 2018). Desde 1982 distintas iglesias discuten y comparten posturas en el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), brazo del Consejo Mundial de Iglesias, promoviendo no solo la difusión del cristianismo, sino que también destacándose por su defensa de los derechos humanos (Paredes, 2013).

Las relaciones entre las iglesias protestantes, la iglesia anglicana, la iglesia ortodoxa y la comunidad judía son relevantes, aunque se trata de acciones de sectores minoritarios, y no tocan fundamentalmente a las expresiones del cristianismo popular dado que son iniciativas de clases medias y de radio limitado. Es importante anotar, en cambio, que entre ciertas iglesias evangélicas y en sus expresiones populares, la cercanía de su lectura e inspiración con el Antiguo Testamento les aproxima hacia los judíos en su referencia a la Torá. Se ha dado así una fuerte influencia de símbolos propios del judaísmo, como la *estrella de David* y la *menorá*, en un sector del pentecostalismo. Este fenómeno se originaría en el apoyo de

sectores del pentecostalismo estadounidense al Estado de Israel, al cual incluso se le asigna un rol profético, lo cual también ha permeado varias iglesias en América Latina (Aránguiz, 2022).

Rituales afroamericanos: de los negros y mulatos hacia rituales sincréticos más extendidos

El panorama de las religiones populares latinoamericanas, y sus dinámicas en el marco de las transformaciones de lo que corre del siglo, estaría incompleto sin mencionar a las *religiones afrolatinoamericanas*. Las experiencias generadas por la migración forzada de esclavos desde África a Brasil y varias regiones costeras del Caribe, y varios países del continente, da origen a las *religiones afrolatinoamericanas* o simplemente afroamericanas. En Brasil especialmente el *Candomblé* y la *Umbanda* (Fitó, 2009; Prandi, 2003, 2023) tienen sus raíces en los esclavos africanos de la época colonial. En Haití, Cuba y República Dominicana, y regiones caribeñas de Venezuela, Colombia y Panamá, se siguen practicando rituales y cultos afroamericanos. Este tipo de expresión se desarrollan también en regiones de Centroamérica y México, Ecuador, Perú y Bolivia e incluso en países con menor densidad de población de origen africano, durante la colonia, como Uruguay y Argentina. Se trata de expresiones religiosas que recuerdan a sus ancestros oprimidos, y que hoy en día son religiones seguidas por muchas personas, desempeñando un papel importante en el imaginario, identidad y cohesión popular. Son formas religiosas de resistencia que fueron durante siglos perseguidos por el poder estatal y por la Iglesia Católica, que hoy han sido reconocidas, aunque subsistan signos de prejuicios, racismo y estigmatización (Frau Ardon, 2017; Frigerio, 2024). Son expresiones que han sido ampliamente estudiadas por la academia (REDIAL, 2011) y aunque han sufrido cambios importantes en la dinámica histórica, gradualmente

transformándose de religiones de resistencia practicada casi exclusivamente por negros a religiones populares más extendidas (Prandi, 2022), todavía no tienen el reconocimiento social que merecen respecto a su relevancia en las culturas populares latinoamericanas.

Hablamos de expresiones religiosas que combinan la tradición africana (traída al sub-continente por los esclavos africanos entre los s. XVI-XIX) junto a la tradición católica, como acontece con la *Santería* (Juárez, 2018) o el Vudú (Richman, 2019). De igual modo, existen religiones que han nacido dentro de la región latinoamericana, o más específicamente en el contexto brasileño, y que luego han logrado una difusión regional o internacional. Es el caso del *Batuque* (Rodrigues, 2019), *Candomblé* (Serra, 2019) y *Umbanda* (Bahia, 2019), estas tres religiones ponen especial énfasis en la interacción con los espíritus en determinados templos (*terreiros*), siendo relevante la posesión y el sacrificio que se realiza a los espíritus (*Batuque*) y el reconocimiento que el cuerpo humano es un sitio habitado por las deidades o dioses (*orishás*) (Rodrigues, 2019). Estos espíritus consumen alimentos, por lo que éstos debe incluirse como ofrendas en los sacrificios. Con respecto a la posesión esta no es reconocida plenamente por el poseído, es decir, la persona no está consciente que está siendo poseída por el *orishá* (*Batuque*).

En el caso del *Candomblé* se concibe que los sujetos están bajo el control de uno o más dioses cuya identidad puede ser revelada a través de ritos adivinatorios y aquellos requieren de ofrendas y sacrificios animales para hacer la transmisión de la fuerza vital indispensable para la mantención de la salud y el bienestar (Serra, 2019). Cada sujeto está vinculado con uno o más dioses, cuya benevolencia es conveniente conseguir; ya que los dioses proporcionan *axé* (energía vital) y este puede adquirirse o perderse, siendo esto último la causa de desgracias. La retribución por la posesión de *axé* es mediante el sacrificio. Por otra parte, hay una diferencia importante entre el *Candomblé* y la *Umbanda* pues en esta última

la posesión se da por los espíritus de los muertos, en cambio en el *Candomblé* sólo seres divinos son los que poseen a los sujetos. Sin embargo, más allá de esta diferencia, ambas religiones son discriminadas producto de la intolerancia religiosa (Serra, 2019) o por ciertos grupos neo-pentecostales (Bahia, 2019).

El sincretismo religioso entre Catolicismo y *Candomblé* tiene sus orígenes en la adopción del Catolicismo por parte de los esclavos africanos y en la perpetuación de sus creencias de raigambre africana. Todo esto, porque la noción de exclusividad religiosa era extraña a la cosmovisión africana (Serra, 2019). Por otra parte, la *Umbanda* incorpora el culto a los espíritus (no dioses) que evolucionan mediante el retorno a la tierra y la posesión de sujetos y se reconoce como una religión típicamente brasileña puesto que se identifica su origen el mismo día que la República Brasileña fue proclamada: el 15 de noviembre en 1889 (Bahia, 2019).

Con respecto al *Vudú* se considera que los espíritus de los ancestros (*lwas*) tienen el poder de incidir en la vida de los sujetos inclusive más allá de las fronteras territoriales (Richman, 2019) y simbólicas. Existe un vínculo de herencia entre los espíritus y los sujetos, con lo que estos últimos no pueden venerar a un espíritu de manera azarosa, sino más bien los que se identifican con su linaje, y aquellos protegen o dañan a los miembros del grupo de descendencia (Richman, 2019). Se concibe que la adoración a los espíritus requiere cooperación y que es una acción compartida entre los miembros de un linaje, lo que se encuentra en oposición a las actividades individualistas, como la envidia y la codicia, propias de la hechicería (Richman, 2019). Por otra parte, en la *Santería* los *orishas* son el centro de devoción y corresponden a deidades intermediarias entre el dios creador (*Olodumare/Olofin*) y los sujetos. De igual modo, están asociados a distintos componentes de la naturaleza: árbol, viento, fuego, agua. “En Cuba muchas de sus representaciones iconográficas se vinculan con los santos católicos, de ahí el término de santería” (Juárez, 2018, p. 588). Junto a

ello, el *ashé* corresponde a una fuerza vital con la que el *Olodumare/Olofin* creó el universo y está presente en la totalidad de elementos del cosmos (Juárez, 2018). Esta energía se transmite por medio de rituales. Junto a ello, se constata una heterogeneidad en la composición socio-económica de los adeptos a la *Santería*.

Reginaldo Prandi (2022), sociólogo brasileño, junto con otros colegas, han estudiado en profundidad a las religiones afroamericanas en Brasil. Este autor nos ofrece un panorama completo de las mutaciones de las religiones de base africana en Brasil. El trabajo explora, además del sincretismo con la doctrina católica y la persecución por parte de las iglesias neopentecostales, los factores culturales, geográficos y socioeconómicos que moldearon el culto a los *orixás* en el país y produjeron un escenario que combina flexibilidad y resistencia, cambio y estabilidad, y abandono y memoria.

En *Brasil Africano: dioses, sacerdotes, seguidores* (Prandi, 2022) Prandi analiza las transformaciones de las religiones afrobrasileñas, como el *candomblé* y la *umbanda*, durante las últimas cinco décadas. Se trata de religiones, que se originaron entre descendientes africanos, pero ahora son mucho más los mulatos y con diversos orígenes, los que se reúnen como fieles en los *terreiros* —lugares de culto— para orar, danzar, sacrificar, suplicar y consultar a los *orixás*. Hoy se han superado las barreras raciales y regionales, practicándose ahora en todo Brasil.

Un factor clave en la transformación del culto a los *orixás* es el cambio territorial. En África, los *orixás* estaban ligados a espacios naturales específicos, pero en Brasil, estas conexiones se perdieron debido a la urbanización y a la modernización. Como ejemplo, *Iemanjá*, inicialmente diosa de ríos, en Brasil se convirtió en reina del mar. También destaca la ruptura de la extensa estructura familiar yoruba, que alteró la jerarquía del *candomblé*. En los *terreiros* brasileños, liderados generalmente por mujeres negras, se integraron diversos *orixás*, en contraste con el culto único de cada familia yoruba.

La *Umbanda*, surgida de la interacción entre el *candomblé*, religiones indígenas, *kardecismo* y catolicismo, desempeñó un papel crucial en la popularización de las religiones afrobrasileñas actuales considerándola como la “verdadera religión” brasileña. Incorporó elementos cristianos, como la moralidad y la caridad, venerando tanto a *orixás* africanos como a entidades locales, como *caboclos* y *bahianos*. Su alineación con valores cristianos le permitió conquistar un amplio espectro de practicantes, expandiéndose rápidamente por Brasil y compitiendo con el catolicismo.

Sin embargo, esta expansión no se sostuvo. Mientras las iglesias evangélicas modernizaron sus estructuras, con estrategias empresariales y representación política, los *terreiros* permanecieron como pequeñas comunidades vinculadas a tradiciones rituales y liderazgos familiares. Este contraste contribuyó a que las religiones evangélicas alcanzaran gran popularidad, mientras las afrobrasileñas comenzaron a disminuir, como muestran los censos.

A raíz de esto, el *candomblé* también comenzó a declinar. Gradualmente, se transformó de una religión de resistencia, practicada casi exclusivamente por negros, en una religión popular, reuniendo a negros y blancos, inicialmente de estratos sociales más bajos, pero luego de otros estratos. El análisis profundo de cómo factores sociales, económicos y culturales han remodelado las religiones afrobrasileñas, revela que se han convertido en una expresión viva y cambiante de la diversidad cultural de Brasil.

Lo más notable y que refleja el dinamismo y vitalidad de estas expresiones religiosas afrolatinoamericanas es que ellas, siendo en general de origen afrodescendiente, y de tipo minoritario, han logrado vencer los estigmas y la marginalización, se han expandido más allá de los estrechos círculos de parentesco y lazos étnicos originales y se han extendido hacia poblaciones que ya no tienen nada que ver con los antepasados africanos. Han atravesado, en cierta medida, un proceso de revalorización que va desde la desaparición de lo “negro” durante el siglo XX a la revalorización y reivindi-

cación de lo *afrodescendiente* (Frigerio, 2008) que han atravesado muchas sociedades latinoamericanas, incluso las que han tenido menor densidad de población de origen esclavo como Uruguay, Argentina y Chile (Frigerio, 2005; Klein, 2006). En años recientes, con los procesos globalizadores, estas religiones se han ido expandiendo de la mano de los procesos migratorios hacia fronteras transnacionales (Oro, 1994, 2002), apareciendo expresiones relevantes de cultos *afrolatinoamericanos* en México (Juárez Huet, 2014), EE. UU. e incluso Europa.

El Sincretismo en las religiones populares

Lo que venimos diciendo acerca de la religión popular como protesta simbólica contra la opresión (Parker, 1986, 1998b) puede comprenderse mejor en el análisis de las diversas formas de sincretismos que encontramos en el cristianismo popular y especialmente en la respuesta religiosa del mestizo, el indígena y el afroamericano: el sincretismo de las religiones cristiano-populares-latinoamericanas.

Durante el siglo XVI, en el proceso de conquista y colonización, hubo un rápido proceso de aculturación y colaboración con los colonizadores, lo que llevó a la disolución de las sociedades y las culturas indígenas. En los Andes se registra entre los siglos XVI y XVIII el surgimiento de formas de una “utopía andina” (Burga & Flores, 1982) en respuesta a la crisis y los cambios. Las vertientes indígenas, campesinas y mestizas planteaban lo indígena, con un retorno a lo incaico, como una alternativa a la dominación hispánica, recurriendo en ocasiones a la risa y la fiesta para burlarse de la historia de su derrota, a través de rituales que desacralizaban el sistema e idealizaban lo indígena.

La persecución de los *idólatras* durante la colonia y la sospecha acerca del *cristianismo sincrético* marcó la evolución de expresio-

nes rituales, artísticas, musicales y místicas de la producción religiosa indígena y mestiza durante el periodo colonial, el barroco americano (siglo XVI-XVIII) (Dussel, 1983). Los estudios indican que varias de esas manifestaciones perduran en los cristianismos populares actuales. Los antiguos dioses pervivían ocultos en los nuevos rituales y devociones, bautizados ahora como “cristianos”.

A partir de los desechos de su propia sociedad tribal y de las nuevas relaciones sociales que se le imponían coercitivamente, la mayoría del mundo indígena, en las antiguas civilizaciones mesoamericanas y andinas, respondió aceptando (con diferentes grados de motivación e internalización) el bautismo cristiano. El resultado fue el sincretismo que en muchas ocasiones posibilitó formas de resistencia cultural en medio de las tensiones transicionales en que se encontraba la sociedad indígena en proceso de mestización. Es el sincretismo que ha sido ampliamente estudiado por Marzal (Marzal, 2002) en las religiones indígenas y campesinas en las regiones andinas, ejemplo del cual ya hemos reseñado en la fiesta del señor de *Qollur Riti*.

Por su parte, una de sus características centrales de las *religiones afrolatinoamericanas* es su marcado sincretismo con el cristianismo (especialmente católico), el espiritismo, los rituales de los pueblos indígenas y, por supuesto, las tradiciones religiosas africanas, abriendo un abanico multicolor de ritos y formas de vida (Guanche, 2008). Por ello hoy no es posible entender la diversidad religiosa en América Latina sin el sincretismo (Spica, 2018).

Según Prandi (2022) hubo una metamorfosis de las religiones africanas originarias y ella operó sobre la base del sincretismo con los santos de la Iglesia católica. Para mantener el culto a sus *orixás* y ser parte de una sociedad dominada por la doctrina católica, los negros esclavizados asociaban sus entidades con los santos católicos —conexión que fue facilitada por la inmensa variedad de santos del panteón católico. A esos santos los fieles podían orar por

objetivos específicos, similar a la relación entre los devotos afrodescendientes y sus *orixás*.

En el catolicismo popular, los seres espirituales mediadores, que catalizan el sincretismo, son los santos (tanto los oficialmente sancionados como los que hemos calificado como *santos populares* como el Gauchito Gil, la Difunta Correa, San La Muerte y otros), que se cree que están más cerca de los humanos, incluso a veces, que Dios o Jesús. Como se ha dicho, en las religiones afro-brasileñas, hay un orden espiritual amplio que incluye a los *orixás* del *Batuque* (en sincretismo con los santos católicos), los guías espirituales de la *Umbanda* y los *Exus* y las *Pombagiras* de la *Quimbanda* (Frigerio, 2024). En Haití, por ejemplo, es característico que sus rituales expresen de forma sincrética una devoción a los santos católicos para venerar los espíritus del *Vudú* (Richman, 2019). Ahora bien, todos esos seres espirituales mediadores, cual más cual menos, siendo imágenes sincréticas o sin serlo, se ubican y adquieren pleno sentido en el marco de panteones sincréticos.

Tal como afirma Prandi las *religiones afrolatinoamericanas* generalmente son subestimadas en censos y encuestas (Prandi, 2022). Su invisibilización se debe a que muchos practicantes mantienen, en realidad, una doble afiliación bajo la cual se consideran católicos, muchos incluso *católicos practicantes* y adhieren a rituales del catolicismo oficial, pero también y en forma paralela, son asiduos practicantes de *terreiros* donde combinan sus creencias en la virgen y los santos con las creencias en deidades de origen africano o indígena.

Un muy buen ejemplo del sincretismo católico/afroamericano es la fiesta de palos o atabales en República Dominicana que constituye uno de las fiestas más difundidas de la religión popular dominicana. Se trata de una celebración que está enraizada en las tradiciones de las poblaciones de esclavos negros que llegaron con los colonizadores españoles a la isla.

Es una música y baile que se toca con los instrumentos del mismo nombre, tambores contruidos a partir de troncos. Los palos

son tres: el mayor, el menor y el alcahuete. Su práctica se asocia a las celebraciones en torno a las vírgenes y a los santos católicos. En algunas regiones del suroeste de la isla, estos tambores se conocen como *palos del Espíritu Santo*. El ritmo frenético genera un sentimiento místico-ritual y en ocasiones se producen posesiones. Se trata de una expresión ritual que vincula la música afrocaribeña con las creencias católicas, y la adoración de divinidades y que mantiene plena vigencia como tradición religiosa, cultural y popular en el país.

El sincretismo de las religiones populares, desde el punto de vista simbólico tiene una vertiente contestataria. Ya Roger Bastide (1971) había anotado esto en relación a las religiones afrobrasileñas, nosotros habíamos anotado esto en nuestro análisis de las múltiples manifestaciones e historia de las religiones populares en todo el continente (Parker, 1993).

A diferencia de Lévi-Strauss (1973), con quien por lo demás coincidió un breve tiempo en Brasil, Roger Bastide se interesó por los *sincretismos afrobrasileños*, explorando las dinámicas urbanas y culturales híbridas. Criticando la rigidez estructuralista, —recordemos que Lévi-Strauss buscaba desentrañar las estructuras elementales y puras de la significación— Bastide ve el sincretismo como creación de sentido, considerándolo una forma creativa de reinterpretación y resignificación cultural (Mary, 2024). En la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente se observa una tensión entre estructuras establecidas y resistencias del sincretismo, que originan experiencias místicas singulares.

Las religiones populares mantienen, como religiones periféricas que interactúan de diversos modos y formas con el centro religioso, modalidades de autonomía relativa, tanto desde el punto de vista de las representaciones y rituales (por medio de los sincretismos que se oponen a las ortodoxias) como desde el punto de vista de los agentes religiosos /líderes religiosos populares (o agentes para-eclesiales como les llama Suárez (2018) para el caso

del catolicismo popular), con sus formas de gestión religiosa más o menos autónomas de los aparatos eclesiales o centros religiosos oficiales.

Relevancia de la mujer y lo femenino en el cristianismo popular latinoamericano

Hay en el cristianismo y en las religiones populares latinoamericanas una imagen especial de lo femenino y un protagonismo de las mujeres, que muchas veces desafía al patriarcalismo que subsiste en las jerarquías eclesiales. Por una parte, las devociones populares y sus expresiones rituales cuentan con una mayor adhesión de las mujeres. Ellas llenan espacios de culto, peregrinaciones, asambleas, templos y predicaciones públicas. Por otra parte, en muchas comunidades, congregaciones y *terreiros*, se observa un liderazgo femenino que otorga vitalidad a las múltiples formas de expresiones religiosas comunitarias. En las comunidades católicas, monjas y laicas ejercen roles de liderazgo. En las comunidades evangélicas, las pastoras y las *dorcas* son líderes notables. En los cultos afroamericanos, destacan los liderazgos de las *Mai de Santo*. Estas figuras femeninas contrarrestan el protagonismo autoritario y patriarcal que, muchas veces, ejercen los hombres en dichas iglesias, cultos y comunidades.

La fe vivida y la confianza en la protección de la Virgen es para muchas mujeres una forma de superar la culpa y así trasgredir las estrictas nociones de lo que debe ser una *buena mujer católica* mientras conservan los aspectos vitales del catolicismo (Castañeda-Liles, 2018). La fe en la Virgen de Guadalupe, por ejemplo, genera una estética de solidaridad (Flores, 2021) donde los movimientos sociales la invocan como símbolo que posibilita recuperar la dignidad y reivindicar a la mujer luchadora y los ideales de justicia social. La relevancia de las mujeres en las religiones populares la-

tinioamericanas y en general en las expresiones diversas de prácticas de fe y creencias, será profundizada en el capítulo cinco.

Conclusiones: relevancia y vigencia de las religiones populares en América latina

La manifestación del cristianismo popular en todos los países latinoamericanos, en su vertiente católica como evangélica, es un rasgo distintivo de la cultura y de la sociedad en este continente. Así también son relevantes las expresiones religiosas populares que no se consideran estrictamente cristianas, como es el caso que hemos analizado de las *religiones afrolatinoamericanas*.

La fe cristiana popular – bajo sus diversas formas y expresiones – incluso sincréticamente, e implícita en numerosos cultos afroamericanos e indígenas, se desarrolla en la vida cotidiana de la gente y tiene un trasfondo sociocultural en la misma cultura latina de América con todos sus contenidos, sentidos, sonidos, colores y olores. Puede afirmarse que estas expresiones populares forman parte de una cultura dinámica que no sólo se adaptan a los procesos de modernización en el contexto latinoamericano, sino que forman parte misma de esos complejos y paradójales procesos en el contexto de las modernidades múltiples.

Junto con la enorme cantidad de carismáticos (ya sean pentecostales o católicos)¹⁴, existen un gran número de devotos de rituales populares. Estas expresiones religiosas y místicas, incluso muchas de ellas con ribetes mágicos, florecen en la cultura lati-

14 El estudio de PEW Research Center de 2014 establece que cerca del 50% de la población latinoamericana encuestada afirma que, en sus cultos o servicios religiosos, rezar por una sanación milagrosa, hablar en lenguas y profetizar, es algo frecuente (86% de los protestantes y 49% de los católicos respondían afirmativamente). Ver PEW Research Center (2014)

noamericana junto con sus carnavales, las barras y la afición por el fútbol, y el gusto por las celebraciones y las fiestas, como contrapartida y contraste a la tristeza, el sufrimiento y la violencia. Las expresiones de fe de los católicos y evangélicos populares, como manifestaciones de religiones vividas de los latinoamericanos (Morello, 2020) están guiadas por una lógica simbólica de acción, una “otra lógica” (Parker, 1993) que ha sido ignorada, minusvalorada y relegada por las élites latinoamericanas con sus códigos inspirados en Occidente. La fe popular más que cognición y doctrina es sentimiento, símbolo y ritual. Por ello hasta el día de hoy muchas de las expresiones de la fe popular son vistas por la cultura dominante con desatención, desprecio e incluso vergüenza.

El cristianismo popular latinoamericano, no sólo presente en los países latinoamericanos sino también en esos millones de latinos que habitan en EE.UU. y en la diáspora del mundo, contribuye a moldear las identidades de los diferentes grupos cuya posición en la sociedad está negativamente privilegiada (Parker, 1998a). El cristianismo como religión de salvación les dice algo a la gente en su sufrimiento y su desencanto, en su necesidad de encontrar respuestas y esperanza. El cristianismo popular que encierra el mensaje del amor y el respeto, y de la dignidad de todos los hijos de Dios, a menudo acompaña formas de resistencia cultural de pueblos, criollos, indígenas, afrodescendientes, mestizos, gentes de orígenes diversos, cuyos códigos culturales no son occidentales. Lo hacen ante una modernización capitalista que estropea sus tradiciones. La religión popular contribuye entonces a resistir las diversas formas de capitalismo con sus abusos, explotador y discriminador, restaurando la dignidad y la esperanza en la gente común. Estas formas religiosas populares no siempre sobreviven y en algunos casos se revitalizan no sin problemas y desafíos. Los propios procesos modernizadores amenazan viejas tradiciones, pero al mismo tiempo obligan a generar *nuevas tradiciones*.

Ayer las viejas generaciones peregrinaban a pie, hoy vemos nuevas generaciones que lo hacen en bicicleta. Ayer se reunía la comunidad a celebrar en las amplias casas rurales, hoy se buscan nuevos espacios en ocasiones abigarrados en la gran urbe, ayer las prédicas eran orales, ahora se siguen muchas predicas por teléfonos móviles o internet, en fin, no siempre las generaciones mayores entienden la cultura y la fe de los jóvenes y su cultura digital, pero éstos buscan *a su manera* reconectarse con aquellas viejas prácticas y creencias, aunque ahora *remasterizadas*.

La revisión crítica de las manifestaciones actuales de la diversidad religiosa latinoamericana, el creciente desarrollo de manifestaciones carismáticas y la pervivencia de formas de cristianismo popular, y de expresiones *afrolatinoamericanas*, esas expresiones de “religión vivida”, no solo tienen que ver con la crisis de muchas iglesias y la desafección hacia las instituciones, sino también con la influencia de una cultura *post-moderna*, de nuevos lenguajes simbólicos, rituales y prácticas orientadas al afecto y al cuerpo, cuyo vector ha sido el propio y contradictorio proceso de modernización. Lo que el cristianismo popular, y en general las religiones populares latinoamericanas, están mostrando en muchos aspectos, plantea preguntas y sugiere nuevas formas de interpretar los fenómenos religiosos en el mundo cuya globalización tensionada se bifurca en distintas modernidades.

Muchas de las expresiones religiosas populares, aun cuando inscritas en tradiciones vinculadas a religiones mundiales como el catolicismo que constituyen sus centros, tienen rasgos propios de religiones locales y étnicas, por su fuerte arraigo territorial, y su privilegio de lo inmanente y lo instrumental por sobre la trascendencia y el idealismo. Por ello pueden ser consideradas como religiones periféricas. Algunas de ellas son formas minoritarias y marginalizadas, como los (mal llamados) “cultos afroamericanos”, otras son formas extendidas como los pentecostalismos, otras formas mayoritarias como el catolicismo popular, pero todas

ellas operan sobre la base de una lógica de religiones locales y subordinadas. En ese sentido comparten ciertos rasgos con las religiones étnicas, esto es, las religiones indígenas latinoamericanas de las cuales nos ocuparemos en el capítulo que sigue.

Capítulo cinco.

La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina

Hablar de las religiones indígenas en América Latina implica adentrarse en un cuadro vasto y diverso, cargado de riqueza cultural y espiritual. Estas expresiones, presentes desde la llegada de los primeros *homo sapiens* al continente, reflejaban una profunda conexión con la naturaleza, los ciclos de la vida y la cosmovisión propia de cada pueblo. Sin embargo, la conquista y colonización europea, desde el siglo XV, marcó un antes y un después en estas tradiciones.

La conquista hispano-lusitana no sólo impuso una dominación política y económica, sino también cultural y religiosa, estableciendo el catolicismo como religión oficial durante más de 300 años mediante métodos persuasivos o coercitivos. Las creencias indígenas fueron perseguidas, condenadas como idolatría o herejía, aunque algunas sobrevivieron de forma clandestina o se sincretizaron con el catolicismo.

Tras la independencia, los pueblos indígenas continuaron marginados, siendo excluidos de las identidades nacionales. Los censos de principios del siglo XX reflejaron esta exclusión, al declarar una América Latina mayoritariamente católica, ignorando las creencias indígenas que sobrevivían en la penumbra. No obstante, a fines del siglo XX, surgieron movimientos étnicos que recuperaron y visibilizaron las tradiciones ancestrales. La conmemoración

de los 500 años del llamado “descubrimiento” en 1992 marcó un punto clave en la denuncia de la opresión histórica y en la reivindicación cultural y espiritual indígena.

Hoy, las religiones indígenas, también llamadas espiritualidades o cosmovisiones indígenas, ocupan un lugar renovado en el panorama cultural latinoamericano. A pesar de los desafíos, su resurgimiento refleja la resistencia, resiliencia y adaptación de los pueblos originarios, demostrando que estas espiritualidades siguen siendo características en el tejido cultural del continente.

¿Religiones, espiritualidades o cosmovisiones indígenas?

Lo primero que haremos en este capítulo es clarificar en qué sentido hablamos de “religiones indígenas” que es un concepto equívoco. Ninguna expresión religiosa está más invisibilizada en América latina que las religiones indígenas. Ellas constituyen una realidad innegable y muy relevante del panorama religioso y cultural del continente y, sin embargo, tal como observamos en el capítulo dos, los registros de censos, estadísticas y encuestas no mencionan siquiera la categoría “religión indígena” o “religión originaria o nativa” y cuando lo hacen aparecen datos marginales que rápidamente se incluyen en la categoría “otra”. Incluso los escasos datos que existen acerca de las adhesiones religiosas en regiones densamente pobladas por indígenas lo curioso es que, junto con anotar un crecimiento de las adhesiones evangélicas y a iglesias independientes, los “sin religión” constituyen un número nada despreciable (Garma & Hernández, 2007; Gutiérrez Portillo, 2019). Esto puede deberse a varios motivos: legado colonial, neocolonialismo actual, discriminación sistemática, deficiencias en las clasificaciones censales y encuestas, inhibición o autorrepresión, o bien, diferencias epistemológicas acerca de lo que se

entiende por religión indígena. Sin duda todos los factores que hemos mencionado están actuando.

En el capítulo cuatro vimos que muchas expresiones religiosas populares, especialmente manifestaciones del catolicismo popular, son en realidad prácticas de grupos indígenas bautizados en épocas coloniales o recientes. Estos adoptaron un catolicismo sincrético que conserva varias tradiciones, creencias y rituales ancestrales. Excepto los pueblos en aislamiento de la Panamazonía (CIDH, 2013, 2019; Huertas, 2002), todos los pueblos indígenas han tenido contacto, en diversos grados, con la sociedad moderna, por lo que sus tradiciones ya no conservan los elementos originales, ni menos una “pureza” inexistente.

Describir las religiones de los pueblos indígenas es complejo debido a la gran cantidad de pueblos y grupos étnicos en el continente, aunque no es el objetivo de este capítulo. En 2009, la UNESCO registraba 552 pueblos y 420 lenguas indígenas en uso, representando el 6% de la población continental, alrededor de 30 millones de habitantes (Sichra, 2009). Se identificaron 99 familias lingüísticas, como Arawak (41 lenguas), Tupi-Guaraní (38), Maya (30) y Caribe (34), además 99 pueblos sin lengua indígena, que solo usan español o portugués. La diversidad cultural, lingüística y religiosa es amplia. Y se constata una alta vulnerabilidad ya que más de un quinto de las lenguas está en peligro de extinción (FILAC, 2020). Sin embargo, existe incertidumbre sobre cuántos pueblos indígenas hay, ya que un mismo pueblo puede recibir nombres distintos en diferentes países o haber sido asimilado al punto de no ser considerado como tal. En años recientes, algunos pueblos han sido nuevamente reconocidos debido a procesos de decolonización y reetnificación.

Existe abundante literatura principalmente antropológica y etnográfica, y también histórica, sociológica y filosófica sobre las religiones indígenas de Mesoamérica, Sudamérica y el Caribe, la cual no tenemos espacio para referir aquí. El estudio de estas cul-

turas presenta el desafío de la “traducción” de lenguajes y significados desde perspectivas externas, lo que implica superar sesgos etnocéntricos. Nuestra aproximación, aunque no exenta de limitaciones, busca ser empática, crítica y autocrítica.

En esta línea hay que decir que estas religiones indígenas han sido estudiadas bajo categorías externas, con paradigmas occidentales que imponen esquemas coloniales. Una mirada decolonial permite comprender mejor las dinámicas de interacción, resistencia y asimilación frente a las religiones hegemónicas, especialmente el cristianismo. La propuesta de una mirada decolonial que considera las relaciones centro-periferia en el campo religioso es, por tanto, una aproximación crítica que permite comprender mejor las dinámicas de interacción, resistencia y asimilación de estas tradiciones frente a las religiones hegemónicas, especialmente el cristianismo.

Dado lo que hemos planteado, una clasificación adecuada no debería basarse en criterios nacionales o lingüísticos (Sullivan, 1988) ni en clasificaciones religiosas convencionales, sino en el grado de asimilación o resistencia de estas tradiciones frente a las religiones dominantes. Categorizar estos grupos según su contacto con la sociedad moderna y su nivel de adaptación permite visualizar la diversidad de situaciones que enfrentan los pueblos indígenas en América Latina.

Se trata de comprender a las expresiones indígenas en tanto religiones étnicas y locales en una interacción y dialéctica con las religiones centrales y hegemónicas: es decir con las religiones mundiales establecidas, en el caso latinoamericano, con el cristianismo en su vertiente católica o evangélica. Hay que destacar de entrada que las religiones indígenas, en tanto religiones étnicas, que se remiten al pueblo específico configurando identidad étnica, a diferencia de las religiones mundiales y universalistas como

el cristianismo¹⁵, carecen de estructuras complejas, de tipo eclesial, sus creencias no están canónicamente establecidas en libros sagrados, en dogmas o teologías, se trata de tradiciones orales y su división del trabajo religioso se basa generalmente en el rol del chamán y los líderes tradicionales. Sus creencias no permite clasificarlas como religiones universalistas y de salvación, es decir no son religiones axiales, y por ello no tienen actividad misionera. Son religiones holísticas que constituyen elementos centrales de las identidades étnicas particulares.

Desde este punto de vista hay tres grandes consideraciones que debemos hacer: a) La comprensión de que “religión indígena” es un concepto occidental equívocamente atribuido a las expresiones místico-cosmovisionales de los pueblos nativos; b) la clasificación de estos pueblos debe hacerse de acuerdo al grado de asimilación y/o resistencia-distancia con las formas centrales, convencionales y dominantes de religión y c) el análisis de los factores simbólico-religiosos de los distintos grupos indígenas debe hacerse en el marco de su situación neocolonial y de resistencia en la búsqueda de respeto de sus derechos en el marco de las sociedades nacionales latinoamericanas en este cuarto de siglo.

Una adecuada clasificación siempre debe entenderse como una propuesta a ser luego contrastada con los datos de realidad. Distinguimos así, de forma esquemática, y con propósito heurísticos, a fin de estimular futuras investigaciones, análisis y etnografías, una tipología simple de las religiones indígenas en América Latina:

15 Para una profundización de la dinámica centro-periferia religiosa en el marco de la Teoría Axial ver Parker (2024b)

Tabla 5.1: Tipología básica de Religiones Indígenas en América Latina

Tipo de Religión (R) Indígena	Subtipos	Característica principal	Lengua	Relación con el centro religioso	Principales áreas en que se encuentran
Rs de pueblos aislados		Expresiones religiosas ancestrales	Hablan lengua nativa	Ninguna influencia cristiana	Pan amazonía
Rs de pueblos marginalizados		Expresiones religiosas autóctonas que conviven cristianismo y otras religiones	Hablan lenguas nativas	Influencias puntuales de misiones cristianas	Áreas rurales empobrecidas, territorios indígenas que hablan sus lenguas
Rs de pueblos en resistencia		Reivindicaciones religiosas propias	Bilingües	Resistencia al cristianismo colonialista	Áreas focalizadas de resistencia indígena (en territorios indígenas)
Rs cristianas-indígenas	Catolicismo indígena	Sincretismo acentuado	Bilingües y grupos que han perdido sus lenguas	Total convivencia con el catolicismo dominante	Áreas rurales y/o urbanas masivas, marginadas
	Comunidades evangélicas indígenas	Elementos sincréticos en tensión	Bilingües y grupos que han perdido sus lenguas	Coexistencia conflictuada de tradiciones y cristianismo	Áreas rurales y/o urbanas masivas, marginadas

Fuente: Elaboración del autor.

La clasificación de las religiones indígenas, como formas de religiones étnicas y locales de tipo periférico, acorde con los grados de asimilación o distancia con las religiones centrales nos posibilita distinguir al menos cuatro grupos (Ver Cuadro tipológico): las religiones de pueblos en aislamiento (Amazonía) que conservan sus tradiciones ancestrales sin contacto con el cristianismo; las religiones de pueblos indígenas marginalizados (en áreas rurales y territorios indígenas delimitados donde hablan sus lenguas) que tienen relaciones fluidas con iglesias cristianas o independientes misioneras; los grupos étnicos en menor número, que han sido “cristianizados”, pero que ahora han iniciado procesos de resistencia en áreas focalizadas y levantan las banderas contra el cristianismo como religión colonizadora; en fin los pueblos indígenas “cristianizados”, siendo el grupo indígena-católico con expresiones sincréticas, uno de mucha significación y distinguiéndose de los grupos indígenas evangélicos que se han convertido a una nueva fe que cuestiona sus antiguas tradiciones. Se trata de poblaciones indígenas asimiladas que incluso en algunas áreas ni siquiera se consideran “indígenas” (dada la sobrecarga de prejuicios y discriminaciones) sino “campesinos” en vastas regiones de Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Colombia y otros países.

Ahora bien, lo más relevante es anotar que las “religiones indígenas”, cualquiera sea su tipo y características, y las hay muchas y muy diversas, no se clasifican ni menos autclasifican como tales, como “religiones indígenas”. Esta cuestión tiene antecedentes en la historia.

Antes que el antiguo debate acerca de si los grupos indígenas en América latina tienen “religiones” es necesario recordar que occidente negaba, en un principio, que los habitantes de las Indias Occidentales incluso tuviesen “alma”. En el siglo XVI, este debate giró en torno a si los indígenas eran seres racionales con alma y derechos o si, por el contrario, debían ser considerados inferiores y, por tanto, sometidos a la tutela y esclavitud de los europeos (Col-

menares, 2021; Fiorani, 2013). La controversia tuvo implicaciones directas en la justificación de la colonización y en las políticas de evangelización y trato hacia los pueblos indígenas.

Aunque figuras como Las Casas y Vitoria, promovieron ideas humanistas (Cunill, 2012) y el reconocimiento de los derechos indígenas, las posturas de Ginés de Sepúlveda y otros, justificaron la opresión y el dominio español. Este conflicto de ideas influyó en el desarrollo del derecho internacional y en la percepción occidental de los pueblos indígenas hasta la actualidad. En todo caso, aunque se consideró finalmente a los indígenas seres humanos y súbditos de la Corona, sus creencias, prácticas y tradiciones religiosas, fueron consideradas idolátricas y herejes. Las políticas colonialistas en materia religiosa – que combinaban represión inquisitorial con prácticas paternalistas y misioneras – marcaron a fuego, incluso hoy, una cultura de discriminación que se extiende hacia las creencias ancestrales consideradas “primitivas”, “irracionales”, sencillamente “mágicas”. Las religiones indígenas, religiones étnicas y locales, quedaron así consagradas en la periferia y sometidas.

Las ciencias sociales contemporáneas, junto con el reconocimiento de que el concepto de “religión” es un invento de la modernidad occidental (Nongbri, 2013), está hoy más consciente que el estudio antropológico de las religiones indígenas desde el siglo XIX en adelante estuvo signado por el evolucionismo eurocéntrico colonialista. La antropología clásica calificó de “animistas” a las religiones indígenas, concepto empleado por Taylor (1871) para designar creencias y prácticas inferiores y “primitivas” respecto a las religiones establecidas (el cristianismo)¹⁶.

16 El concepto de “animismo” fue acuñado por el británico Edward B. Taylor en su obra *Primitive Culture* (1871). Taylor definió el animismo como la creencia en seres espirituales y lo consideró la forma más primitiva de religión. Según su teoría, el pensamiento religioso comenzó con la atribución de vida y conciencia a los elementos de la naturaleza (árboles, ríos, montañas, animales, etc.) y a los antepasados fallecidos. Este con-

En esta problematización del propio concepto de “religión indígena” es necesario aclarar que este término, lejos de reflejar la autopercepción de los pueblos originarios, responde a una construcción occidental que busca encasillar sus manifestaciones espirituales dentro de categorías preconcebidas.

De hecho, las expresiones místico-cosmovisionales de los pueblos indígenas no necesariamente se ajustan a la idea de “religión” tal como se entiende en la modernidad occidental, lo que genera distorsiones al momento de su estudio y clasificación. El empleo de palabras que han sido usadas convencionalmente puede ser engañoso y puede traicionar el significado pertinente. Por tanto, en este libro cada vez que mencionamos “religión indígena” ha de entenderse que lo hacemos en un sentido no occidental, como sinónimo de “espiritualidad” o de elementos cosmovisionales, lo que profundizaremos en el acápite que sigue.

El concepto de “religión” proviene de la matriz cristiana-occidental, ha contribuido a la preservación del universalismo occidental (Masuzawa, 2005) y se trata de un concepto ajeno a las cosmovisiones indígenas. La jerarquización del campo religioso sobre la base de la escisión centro-periferia, determinó que lo espiritual y religioso verdadero residía en el cristianismo (misiones católicas y luego protestantes) y se determinó que lo no cristiano (lo indígena, en este caso) era una visión y expresión de segunda categoría, que no era “verdadera religión” y debía someterse o ser sometida.

Muchos pueblos indígenas emplean otros términos para referirse a aquello que la sociedad externa llama “religión indígena”.

cepto es inadecuado en la sociología de la religión, en la actualidad, para designar a los elementos espirituales de las cosmovisiones indígenas ya que está sobrecargado de connotaciones negativas y neocoloniales tanto por la aproximación antropológica evolucionista clásica mencionada como por las doctrinas y ciencias religiosas de parte de las iglesias cristianas que también adoptan una visión despectiva y condenable del llamado “animismo indígena”.

Ellos prefieren el término de “espiritualidad” para caracterizar su identidad en términos de creencias y prácticas ancestrales (Shaheed, 2022)¹⁷. Pero también acuden a conceptos como “cosmovisión” “tradición” o simplemente “cultura”. Adicionalmente es necesario aclarar que, a diferencia de las religiones mundiales (Cristianismo, Islam, Hinduismo, Budismo, Judaísmo, etc.) sometidas a los procesos de secularización, que llegan a distinguir los campos de especialización y diferenciación funcional, las espiritualidades indígenas, como veremos, no se desarrollan en un campo específicos sino que refieren a toda la realidad en forma holísticas y sus vivencias abarcan toda esa realidad “encantándola”. Además, se trata de visiones, vivencias y prácticas espirituales o místico-cosmovisionales que no son homogéneas, sino que están localmente expresadas y por medio de una diversidad muy rica de elementos simbólicos y semióticos, local, corporal y territorialmente definidos, por lo que no se pueden homogeneizar con un discurso universalizante sobre ellas. Muchos de esos pueblos adhieren a sistemas de creencias de distinto tipo y que ellos mismos no consideran necesariamente “indígenas”.

17 Amhed Shaheed, el Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, en la Asamblea general de Naciones Unidas en octubre de 2022, afirmaba al respecto: “Muchos pueblos indígenas prefieren el término “espiritualidad” para caracterizar su identidad en materia de religión o de creencias. Entre los motivos de esa preferencia figuran: a) la falta de una traducción equivalente para “religión”, b) la delimitación entre su “religión” (por ejemplo, el cristianismo, el islam) y sus creencias indígenas o c) el legado contaminado de las “religiones” que han sido instrumentalizadas para infligir graves violaciones de derechos contra ellos.” (Shaheed, 2022, p. 11).

Espiritualidades - cosmovisiones indígenas y su alteridad con los marcos referenciales occidentales

De acuerdo a lo dicho entonces, el estudio de las espiritualidades indígenas debe hacerse en el marco de sus cosmovisiones. Pero aquí también hay aclaraciones necesarias. Tiende a concebirse a una cosmovisión bajo categoría “occidentalocéntricas”: esto es, desde una mirada positivista que enfatiza los componentes cognitivos de esas cosmovisiones. Cosmovisión se asimila fácilmente a “conocimiento indígena”. La literatura especializada, particularmente en el hemisferio norte, ha discutido durante décadas la relevancia del conocimiento indígena para el desarrollo (Jessen et al., 2022), enfatizando sus funciones técnico-prácticas (Teves & Pasarin, 2020), lo cual es problemático (Agrawal, 1995). Por otra parte, hay una corriente desde la filosofía y la antropología contemporánea que tiende a descalificar el concepto de “cosmovisiones indígenas” dado que postulan que debe hacerse un “giro ontológico” ya que se trata más bien de ontologías distintas, es decir, distintas realidades. Al respecto consideramos que debe superarse una visión conductista y cognitivista acerca de la cosmovisión, así como resulta innecesario entrar en el debate acerca del giro ontológico ya que nos desvía de lo central de nuestra reflexión: el debate acerca de las “religiones indígenas”¹⁸ tal como han sido deficientemente tratadas desde la mirada convencional de las ciencias religiosas y la sociología de la religión.

18 Todo el amplio debate acerca del giro ontológico en antropología y filosofía deriva de consideraciones metafísica, epistemológicas y metodológicas y plantea preguntas relevantes, pero adentrarse en el debate mismo no viene al caso desde la perspectiva de la sociología de la religión, que es la de este libro, ya que nos aparta del tema central que nos ocupa: la clarificación de lo que entendemos por “religiones indígenas”. Sobre el debate del giro ontológico ver Boidin, 2023; Descola, 2015; Holbraad & Pedersen, 2017; Ruiz Serna & Del Cairo, 2016; Tola, 2016; Viveiros, 1998; y Wright, 2018.

Cosmovisiones Indígenas

Las cosmovisiones representan una forma de comprender y de actuar la relación entre la humanidad y la naturaleza (Dryzek, 2005; Hannigan, 2006). Una cosmovisión es un conjunto de proposiciones (sean verdaderas o no) que se sostienen (de manera coherente o no) sobre la composición fundamental del mundo (Naugle, 2002). En este caso, entendemos la cosmovisión no en su sentido ilustrado occidental y clásico, sino en su sentido hermenéutico y desde una perspectiva latinoamericana. Las cosmovisiones no deben ser comprendidas como un producto exclusivo del pensamiento racional; ellas son el resultado también de las experiencias de vida y de las estructuras mentales en las que están encarnadas (Dilthey, 2015). Las cosmovisiones indígenas se comprenden mejor como un hecho experiencial más que como un hecho meramente intelectual (Montemayor, 2000), superando la visión occidental que las descalifica como “míticas”.

Las cosmovisiones indígenas (Sullivan, 1988) incluyen un conjunto de elementos que van desde los mitos de origen y cosmogonías, la visión del tiempo y el espacio, la visión del pasaje y el territorio, la naturaleza, sus ecosistemas y seres vivos, la auto-comprensión de lo humano en el mundo, el parentesco, la muerte y el fin de los tiempos, y el conjunto de prácticas rituales o cosmo-prácticas (De Munter & Bustos, 2022).

Las cosmovisiones indígenas contemporáneas son tradiciones orales, no canonizadas, que no existen ni han existido jamás en estado “puro”. Como afirma Descola a propósito de las creencias achuar, la metempsicosis no constituye un cuerpo unitario de creencias normativas y de hecho es objeto de múltiples e idiosincráticas interpretaciones (Descola, 1986). Y en la realidad en ocasiones varios aspectos de las cosmovisiones han sido sincretizados con el cristianismo, con ocultismos y elementos filosóficos modernos. También los recientes procesos de reivindicación identita-

ria y territorial van modificado estas cosmovisiones (H. Romero & Sambolín, 2019). Se trata de cosmovisiones vivas, múltiples y complejas cuya aprehensión es siempre un desafío hermenéutico.

No tiene sentido sintetizar aquí los principales elementos y morfologías de las cosmovisiones y espiritualidades indígenas lo que tomaría cientos, sino miles de páginas (Sullivan, 1988). Analizamos, de modo paradigmático, la concepción indígena acerca de la naturaleza que es una cuestión central de toda cosmovisión y que divide aquellas de los pueblos nativos de las cosmovisiones (religiosas o científicas) occidentales.

La visión holística de la naturaleza

Mirada la visión de la naturaleza, desde una perspectiva emic¹⁹ es muy relevante hacer notar que muchos pueblos indígenas y muchos expertos en derechos indígenas destacan la visión unitaria por la cual los pueblos indígenas se distancian del dualismo cartesiano y en particular del dualismo naturaleza/cultura.

Desde tiempos coloniales la visión de misioneros y cronistas era la de la naturaleza vista desde la modernidad. La visión que proponía la misión cristiana a los pueblos originarios era, en efecto, la de la modernidad. Por una parte, la visión teológica de que la naturaleza era una creación de Dios y estaba allí para ser conocida y para alabar al creador y servir al hombre (Acosta: *Historia Natural y Moral de las Indias*, 1589); por otra, la visión filosófica que surgía

19 Aquí la perspectiva metodológica es relevante. Desde una perspectiva emic, se busca entender cómo los propios sabios y expertos indígenas explican su cosmovisión sobre los espíritus o deidades, usando su propio lenguaje y marcos conceptuales. Desde una perspectiva etic, más bien se aplica una teoría antropológica general para categorizar sus creencias como, por ejemplo, “animismo” o “totemismo”. La perspectiva emic es comprensiva y decolonial, la etic neocolonial.

con la modernidad (Bacon: *Novum Organum*, 1620), establecía que la naturaleza estaba “allí” para ser dominada por el ser humano en su beneficio. Se trata del dualismo naturaleza-sociedad que según Bruno Latour (1993) es la “constitución de la modernidad”. La modernidad reclama que la naturaleza (objetiva) está separada de la sociedad (historia/subjetividad) aunque constantemente esa dualidad se supera produciendo “híbridos” y, sin embargo, de acuerdo a ese autor, la constitución moderna simultáneamente encubre esos híbridos reforzando la ilusión de la separación.

Los indígenas en su cosmovisión andina, quechuas y aymaras, no comparten esa visión metafísica. Para ellos la naturaleza se confunde con el concepto de *Pachamama*, idea totalmente ajena al pensamiento occidental y que conserva esa alteridad hasta nuestros días. Si en el pensamiento occidental dualista la naturaleza se distingue claramente de la cultura, para los indígenas todos los fenómenos están interrelacionados y los humanos están entretreídos en una red holística de vida con los fenómenos no humanos. Y en esta visión de la “madre tierra” no existe una distinción entre cultura y naturaleza, tan propia por lo demás, tanto de la teología moderna, como del pensamiento científico y secularizado de la modernidad.

Por ello, un acontecimiento central propio del colonialismo y que repercute hasta hoy en el trato y abordaje neocolonial de las religiones indígenas fue implantar el concepto occidental de naturaleza y eliminar el concepto de *Pachamama* (Mignolo, 2011).

Para ilustrar lo dicho y como no es posible analizar todas las cientos de cosmovisiones, revisemos someramente, a modo de casos paradigmáticos, algunos elementos comovisionales de aymaras y mapuches para comprender mejor cómo es que se da esta visión integral, no dualista, donde los elementos de la naturaleza están interpenetrados con seres y energías.

Se describen fenomenológicamente elementos básicos de la cosmovisión de los *Aymara*, pueblos que habitan principalmente

en Bolivia, Perú y Chile; y los *Mapuche*, pueblos que habitan regiones meridionales, en Chile y Argentina.

Elementos de la cosmovisión andina Aymara

El pueblo Aymara ha sido ampliamente estudiado por la antropología (Gundermann, 2018). Constituyen una de las comunidades andinas que habitan principalmente quebradas, cordilleras y altiplanos en el sur de Perú, el oeste de Bolivia y el norte de Chile. Han experimentado procesos de migración y modernización, por lo que también residen en grandes ciudades y puertos (Gundermann & González, 2008).

Su cosmovisión se basa en un profundo respeto por el entorno natural, que sustenta sus principales actividades tradicionales: la ganadería y la agricultura. Toda la vida personal y comunitaria se orienta en función de la relación entre los humanos y las *espiritualidades y divinidades de la naturaleza*, las cuales dan sentido y legitiman los procesos de reproducción social y vital (Grebe, 2006).

Su cosmovisión se estructura en tres dimensiones ecológicas verticales (Valdivia, 2006): *Arajpacha*, el mundo superior, morada del sol, la luna, la luz y la vida, donde nace el sol y hacia donde se dirigen las oraciones; *Akapacha*, el mundo intermedio, donde viven los seres humanos, los animales y las plantas, junto con agentes sobrenaturales como los *Achachilas* (espíritus ancestrales), la *Pachamama* (Madre Tierra) y otros espíritus protectores, y *Manqhapacha*, el mundo inferior, que simboliza la oscuridad, la muerte y el pasado, y se localiza hacia el oeste, donde las aguas desaparecen. En *Arajpacha* habitan los espíritus benévolos, Dios y los santos. En *Akapacha*, los humanos comparten el mundo con los *Achachilas*, la *Pachamama* y otros espíritus tutelares. En *Manqhapacha* residen los espíritus malignos, como el *Saxra* (diablo) y el *Anchanchu* (demonio de las minas), quienes ocupan lugares como cuevas y ríos (Llanque, 2007).

Akapacha, el mundo intermedio o “aquí y ahora”, es el eje de la existencia humana y se divide en tres dimensiones fundamentales (Gleisner & Montt, 2014). *Mallku*: cumbres de la cordillera, representadas por el cóndor. Simboliza el espíritu de las montañas, la jerarquía social y la vida que el agua proporciona; *Pachamama*: Madre Tierra, fuente de vida, fertilidad y abundancia, a quien los humanos rinden tributo con ofrendas (*tinku*), y *Amaru*: serpiente que habita en quebradas y ríos, representa el agua, la vida y la fertilización de la *Pachamama*.

El principio fundamental de la cosmovisión aymara es el equilibrio, considerado como el camino hacia la sabiduría. Se busca la armonía entre *Arajpacha* (mundo superior) y *Manqhapacha* (mundo inferior), con el propósito de alcanzar el conocimiento en *Akapacha*.

El concepto de *Tinku* es clave en esta cosmovisión, pues representa la *reciprocidad* entre los aymara, la comunidad y su entorno. También son de gran importancia los *Achachilas*, espíritus protectores de las comunidades que residen en montañas y cerros. El agua, elemento vital en la cordillera y en el desierto, ha sido venerada a través de rituales que garantizan su respeto y preservación (Choque & Pizarro, 2013; Yañez & Molina, 2011). En la cosmovisión aymara, el mundo es un universo interconectado y holístico, en el que los humanos no buscan dominar la naturaleza, sino coexistir con ella en armonía (Pacheco, 2018).

Se incluyen también algunos valores fundamentales en la sociedad aymara como el *Ayni*, filosofía de reciprocidad y ayuda mutua en la comunidad; *Ayllu*: estructura social y territorial que define la comunidad en los “etnoterritorios” (H. Romero & Sambolín, 2019); *Yanantin*: principio de dualidad complementaria, donde los opuestos interactúan de manera inseparable (Mamani, 2019) y *Animu*: fuerza vital presente en todos los seres: humanos, animales, plantas y la tierra misma (Pacheco, 2018).

Según esta visión, la *Pachamama* y los *Apus* (montañas sagradas) no solo son elementos geográficos, sino manifestaciones de

una fuerza espiritual que conecta a los seres humanos con su entorno. Los aymara practican rituales para honrar a estos espíritus y fortalecer su relación con el medioambiente. Estas ceremonias incluyen *pagos y ofrendas* a la *Pachamama* y a los *Apus*, como el soplado de hojas de coca para predecir el futuro y la ofrenda de bebidas a la tierra en señal de gratitud. Estos rituales han disminuido con el tiempo, especialmente debido a la *sincretización religiosa con el cristianismo*, aunque en comunidades tradicionales aún se realizan con gran devoción.

Elementos de la Cosmovisión Mapuche y la Naturaleza

A pesar de algunas diferencias en tradiciones, rituales y léxicos, todos los subgrupos mapuche en el *Wallmapu* (territorio mapuche extendido) comparten el idioma *Mapuzungun* (ya sea hablado o reconocido como lengua ancestral) y elementos fundamentales de una cosmovisión común.

Los elementos de la cosmovisión se transmiten a través del lenguaje (*Mapuzungun*) y de las mitologías (*Epew*) (Gálvez et al., 2012). La naturaleza está impregnada de *energías y seres con los que es necesario interactuar*, lo que implica una visión no antropocéntrica en la que las divisiones entre lo natural y lo humano son porosas o incluso inexistentes (Sánchez de Jaegher & Céspedes, 2018).

Para los Mapuche, los animales, plantas, ríos, montañas y humanos poseen espíritu: una esencia que les da vida y aliento. La naturaleza es vista como un ser vivo compuesto por *gñen* (espíritus guardianes) y *newen* (energías), los cuales interactúan con los humanos (Grebe, 2006).

Por ello, los rituales espirituales ancestrales mapuche, como el *We Tripantu* (renovación del ciclo anual), convocan a todos los *gñen y newen*, los guardianes de los espacios. El significado indíge-

na de la naturaleza debe entenderse dentro de una cosmovisión en la que la Madre Tierra, los árboles, los animales, el viento, el sol, la luna, el agua, los hombres y las mujeres son miembros de una gran familia (Grebe, 2006). Los hombres y mujeres deben vivir con respeto, pues forman parte de un todo (*Küme Mogen*, “buen vivir”). Este principio incluye la idea de *Itxofill Mogen*, que hace referencia a la vida en todas sus formas. Similar a la biodiversidad, este concepto implica vivir en armonía con la naturaleza (Sánchez de Jaegher & Céspedes, 2018).

Algunos lugares del territorio mapuche tienen un valor cultural y espiritual especial, como los *menoko*, *trayenko*, *guillatuwe* y *Tren-Tren*. Los *Menoko* son fuentes de agua sagradas, donde crecen plantas medicinales; los *Trayenko* son cascadas consideradas moradas de los *gñen*; los *Guillatuwe* son espacios tradicionales de oración y *Tren-Tren* son cerros sagrados vinculados a mitos sobre la lucha entre las serpientes del agua y la tierra.

Estos lugares no son considerados “patrimonio cultural” en el sentido occidental, sino *espacios sagrados habitados por entidades espirituales*. En conflictos ambientales recientes, se ha apelado a la existencia de estos sitios para detener proyectos extractivos. Por ejemplo, en Chile, dos proyectos hidroeléctricos fueron bloqueados por tribunales debido al impacto que tendrían en espacios sagrados mapuche (Melin et al., 2017).

El eje de la filosofía mapuche es *Tayiñ Mapu*, que hace referencia a la tierra. Sin embargo, este concepto no se limita al suelo o subsuelo, sino que abarca el planeta y el cosmos, el mundo habitado por el “pueblo de la tierra”. Todo es *mapu*: el lugar donde se vive, se trabaja y se produce. Los principales componentes de *Tayiñ Mapu* son: *Nag Mapu*, la tierra, *Wenu Mapu*, el cielo, *Minche Mapu*, el mundo subterráneo, *Puel Mapu*, el este, origen del *Mapuche-gen*, *Lafken Mapu*, el oeste, donde habita el agua (*ko*), *Pikum Mapu*, el norte, donde nacen las tormentas y *Willi Mapu*, el sur, asociado al buen tiempo y a las ideas positivas.

Dentro de esta cosmovisión, el *Meli-Witxan-Mapu* representa los cuatro espacios cósmicos. Estos están representados en el *kultrún*, un tambor ceremonial utilizado por los *machi* (sanadores y guías espirituales). El *kultrún* simboliza la visión mapuche del cosmos, la Tierra y el sistema solar (Ñanculef, 2006). El sol (*Antü*) es el principal elemento de la naturaleza. Su recorrido marca el *mogen* (vida) de los Mapuche, desde su nacimiento en *Puel Mapu* hasta su ocaso en *Lafken Mapu*. El amanecer es particularmente importante, pues representa el origen y la renovación de la existencia.

Cosmovisiones Indígenas: Holísticas, Relacionales, Comunitarias y Ancestrales

La relación entre la humanidad y la naturaleza en estas cosmovisiones se basa en principios holísticos y relacionales, que sostienen una visión de coexistencia y equilibrio con el medioambiente y que remite a tradiciones ancestrales. La idea central es que los seres humanos y los elementos naturales no están separados, sino que forman parte de un mismo sistema interconectado (Achig, 2019; Cruz, 2018; Grim, 2009) donde coexisten seres y energías que se intercomunican, por diversos medios.

En la cosmovisión indígena, el *buen vivir* implica principios de reciprocidad y redistribución, aplicables tanto a la comunidad humana como a la naturaleza. El bienestar no se mide por la acumulación de riqueza, sino por la capacidad de garantizar que todas las formas de vida prosperen en armonía (Achig, 2019).

Un aspecto clave de esta visión es el sesgo de género en la relación con la naturaleza. La figura de la Madre Tierra (*Ñuke Mapu* o *Pachamama*) representa valores femeninos de protección, fertilidad y equilibrio. En este contexto, las mujeres indígenas han asumido un papel fundamental en la defensa del medioambiente, luchando contra el extractivismo y la degradación de sus territorios.

En las cosmovisiones indígenas, términos como *Tayñ Mapu* en idioma mapuche o *Pachamama* en aymara, no tienen equivalencias directas en los conceptos occidentales de “tierra”, “recurso natural” o “capital natural”. Para los pueblos indígenas, estos términos representan *valores espirituales, comunitarios y sagrados*, imposibles de traducir al lenguaje del mercado (Parker, 2017a).

Todos estos elementos básicos, y muchos otros de semejante naturaleza entre los pueblos sudamericanos y mesoamericanos, que conforman una creencia y sentimiento místico-cosmovisional, están presente y estructuran, semántica y semióticamente, las distintas expresiones de religiones indígenas, incluso como trasfondo en aquellas variantes de los cristianismos indígenas, con todos sus sincretismos.

El despertar indígena latinoamericano

En una reflexión de continuidad con la perspectiva decolonial relativa a las cosmovisiones indígenas, el análisis de los factores simbólico-religiosos dentro del contexto neocolonial y de resistencia de los pueblos indígenas es esencial para comprender sus luchas actuales. En un escenario donde las sociedades nacionales continúan imponiendo estructuras políticas, económicas y culturales que marginan a estos grupos, sus expresiones religiosas se convierten en un espacio de reivindicación identitaria y de lucha por derechos colectivos. En este sentido, la religión deja de ser un elemento espiritual neutral para transformarse en un elemento simbólico de resistencia frente a la opresión histórica que han sufrido y es lo que analizaremos en los acápites siguientes en cuanto a la religión y el despertar indígena en el siglo XXI.

El despertar indígena en América Latina ha sido un proceso largo que se ha hecho más visible desde los años 90 (Stavenhagen, 2000). Su origen se remonta a los años 80 con la aparición de

organizaciones indígenas asociadas a ONG e iglesias, pero cobró fuerza con el aniversario de los 500 años de la llegada de los conquistadores. Mientras España celebraba el evento como un hito de política internacional, los movimientos indígenas proclamaban los “500 años de resistencia indígena” (Bengoa, 2000), rechazando las celebraciones del “Descubrimiento de América”.

En países como Guatemala y Nicaragua, el movimiento indígena coincidió con procesos revolucionarios. México captó la atención mundial con el levantamiento del EZLN en Chiapas, mientras que en Colombia surgió el movimiento Quintín Lame. Ecuador vivió dos levantamientos indígenas en 2000 y 2001, y Bolivia experimentó movimientos sociales liderados por aymaras, quechuas y guaraníes, que desafiaron al gobierno y redefinieron la cuestión indígena. En Perú, las asambleas anuales de la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas se consolidaron como espacios de discusión clave. En Chile, los mapuches recuperaron tierras ancestrales, mientras que en Brasil, los pueblos indígenas lograron reconocimiento en la defensa de sus territorios amazónicos.

Desde la sociología, surge la pregunta: ¿Este movimiento étnico se acompaña de un despertar religioso y una reivindicación de antiguas creencias? Las evidencias sugieren que sí: la espiritualidad indígena ha jugado un papel crucial en la reafirmación de su identidad amenazada estas últimas décadas como escribimos en otra oportunidad, ideas que aquí retomamos (Parker, 2002).

Irrupción indígena y religión

El auge del movimiento indígena en la política latinoamericana desde los años 90 ha transformado las discusiones sobre Estado y democracia (Lee Van Cott, 1994), y ese movimiento ha introducido un nuevo componente en el campo religioso.

Desde el levantamiento del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en Chiapas, México, en enero de 1994, hasta la marcha de miles de indígenas en rechazo de la violencia y la inseguridad en el mismo San Cristóbal de las Casas (Chiapas), en enero de 2025²⁰, la religión se ha mantenido como un elemento de fondo que influye en las identidades y reivindicaciones étnicas este siglo.

La visibilidad de las tradiciones religiosas indígenas se ha incrementado. En 2001, al conmemorarse los seis años de los Acuerdos de Paz en Guatemala, sacerdotes mayas tuvieron un papel destacado en las ceremonias oficiales. Actualmente en la década de 2020, ritualidades como el *Inti Raymi*, o el *We Tripantu*, son ahora reconocidas a nivel nacional e internacional.

Tanto el *Inti Raymi*, como el *We Tripantu* son ceremonias y rogativas indígenas a la madre tierra con ocasión del solsticio de invierno. Es la celebración indígena del año nuevo a fines del mes de junio. En las culturas andinas, quechuas, aymaras, diaguitas, *lin-can antay* (en Perú, Ecuador, Bolivia, Colombia, Chile, Argentina) celebran el *Inti Raymi*, una celebración de orígenes prehispánicos e incaicos vinculada al culto solar, al *Inti* (dios sol). Actualmente revitalizada en muchas regiones donde predominan poblados indígenas. Incluyendo una gran ceremonia en el Cuzco, que es objeto también de interés turístico.

20 El 25 de enero de 2025 miles de indígenas de las etnias, tojolabal, tzotzil, tzeltal, zoque, mam, chuc, chol, cachique, avanzaron de forma pacífica por las calles de San Cristóbal de las Casas hacia la catedral. Era una marcha de rechazo a la violencia en un contexto donde persisten los asesinatos y desapariciones en el estado, además de la incursión de grupos criminales en varios municipios incluyendo el reciente (20 de octubre de 2024) asesinato del Padre Marcelo, un defensor de los indígenas. Los manifestantes portaban banderines de variados colores, con la imagen de la virgen María, además de pancartas de paz. La marcha fue organizada por organizaciones católicas, junto a organizaciones defensoras de los derechos humanos indígenas y ambientalistas (Agencia EFE, 2025)

En la cultura mapuche, en Chile y Argentina, se ha venido recuperando el *We Tripantu*, o *Wüñoy tripantu*, que significa ‘el retorno del sol’ como lo ha estudiado Elisa Loncón (Loncón, 2009). El *We tripantu* es un día sagrado para los mapuches, el día más corto del año en que empieza a retroceder el invierno, propiciando un nuevo año agrícola y de vida. Esta celebración, con rogativas tradicionales, la encontramos hoy en numerosas comunas, en áreas de población mapuche, incluso en el calendario oficial de algunas fiestas Municipales.

Las comunidades indígenas han empezado a liberarse de los prejuicios inculcados por los misioneros cristianos, quienes consideraban sus rituales como “paganos” o “demoníacos”. En una investigación en comunidades mapuches en Chile (2001), se registró un porcentaje relevante de indígenas que se identificaban con la “religión mapuche” (11%), cifra elevada en el marco de una situación en la cual la religión mapuche es de tipo chamánico y no está institucionalizada. Se trata de sectores “evangelizados” tanto por misiones católicas y anglicanas, como por misioneros pentecostales y adventistas, que anteriormente no habrían osado jamás hablar y reconocer en público que profesaban la “religión mapuche”.

En general la mayor visibilidad de los rituales indígenas en las diversas prácticas religiosas de las comunidades es un fenómeno cualitativo que muestra un nuevo clima de respeto y reconocimiento de antiguas tradiciones. El chamanismo indígena, por lo demás, está siendo valorizado en sus potencialidades de curación y en su dimensión espiritual, en el marco de nuevas corrientes mágico-religiosas que no siguen patrones occidentales.

La situación religiosa y las iglesias entre los pueblos indígenas

El panorama de marginación social, económica y cultural de los pueblos indígenas de América Latina es similar en todas las naciones de este continente. Los mapeos existentes en diversos países, México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina de las zonas donde se concentra el mayor porcentaje de población por debajo de la línea de pobreza y los territorios en los cuales hay una mayor densidad de población de origen indígena tienden sorprendentemente a coincidir (Bastida Muñoz, 2001; Bengoa, 2000; Bustelo et al., 2023; Hall & Patrinos, 2010)

Los pueblos indígenas enfrentan problemas comunes en diversas regiones, como la usurpación de sus territorios por colonos, terratenientes o narcotraficantes, así como la baja calidad de las tierras, o las grandes inversiones en infraestructuras que afectan sus territorios. Además, sufren la falta de acceso a servicios básicos como salud, educación, alimentación y vivienda. También son víctimas de agresiones físicas y culturales, muchas veces con respaldo estatal. En varios casos, como en Guatemala, Chiapas, la Amazonía, Colombia y Perú, se ven afectados por conflictos armados, guerrillas y/o grupos paramilitares.

En estos contextos desde el punto de vista religioso ha sucedido un fenómeno relevante: El crecimiento explosivo de los grupos evangélicos —pentecostales, neopentecostales, nuevas iglesias—. Esto ha sido así, indistintamente en territorios en los cuales usualmente el catolicismo había tenido una influencia importante, o bien en territorios en los cuales los procesos de misiones y evangelización habían sido superficiales o insuficientes. Dada las renovaciones conciliares del catolicismo la iglesia comenzó a preocuparse de una manera distinta de las comunidades indígenas y a defender sus derechos desde la década del 70' en adelante. Pero los conflictos especialmente de tipo socioambiental movilizaron a las comu-

nidades indígenas y a su vez fueron impactando a las iglesias evangélicas que hacia fines del siglo XX comenzaron varias de ellas a abrazar la causa indígena (Andrade, 2002).

El Estado ha tenido, generalmente una política “indigenista” que sólo buscaba la asimilación del indígena a la cultura oficial. Actitud bastante deficiente que ha debido ser modificada por la presión del indianismo. Durante los 90, en prácticamente todas las naciones latinoamericanas, se ha ido produciendo un reconocimiento legal y constitucional, de los derechos de los pueblos indígenas, aunque todavía falta su implementación en muchos casos (Martínez Espinoza, 2015).

Desde la adopción de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007, el reconocimiento de los derechos indígenas en Latinoamérica ha mostrado diferencias notables entre los países (Becerra Valdivia, 2022). Bolivia y Ecuador destacan con avances significativos: Bolivia se declara un estado plurinacional, mientras que la Constitución ecuatoriana de 2008 reconoce derechos colectivos como la autodeterminación y el uso del derecho consuetudinario.

Colombia y Perú también han registrado progresos relevantes. La Constitución colombiana de 1991 garantiza la autodeterminación y la justicia indígena, convirtiéndose en un modelo en la región. Por su parte, la Constitución peruana de 1993, junto con leyes posteriores, protege derechos como la jurisdicción indígena y los conocimientos colectivos. En contraste, Argentina, Brasil, Guatemala, México y Venezuela han logrado un reconocimiento más moderado, con avances en educación bilingüe y participación política indígena. Finalmente, Chile mantiene un reconocimiento básico, con un marco legal limitado y, desde que se perdió el Plebiscito Constitucional, en 2022, sin un enfoque integral sobre la autonomía o los derechos colectivos relacionados con la tierra.

Las iglesias y las misiones cristianas internacionales han mantenido una actitud que durante muchos años estuvo caracterizada

por oscilar entre el paternalismo y el colonialismo. Sin embargo, esa actitud ha tendido a cambiar desde fines del siglo XX y en el siglo XXI.

Durante la década de los setenta, en el contexto de las reformas impulsadas por las Iglesias, se produjo un cambio significativo en la relación entre los misioneros católicos y las comunidades indígenas, motivado por las Conferencias de Obispos de Medellín (1968) y Puebla (1979). Estas reuniones promovieron actividades “liberadoras” que fomentaron primero el respeto y, posteriormente, la inserción de los misioneros en los movimientos indígenas autóctonos. Ejemplos emblemáticos de esta transformación se encuentran en la labor de Monseñor Proaño en Riobamba, Ecuador, y Monseñor Samuel Ruiz en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Además, desde etapas tempranas, líderes católicos progresistas impulsaron iniciativas como las Ligas Campesinas Guaraníes en Paraguay, con el objetivo de apoyar a las comunidades rurales indígenas.

Por otro lado, las misiones cristianas internacionales, muchas con iglesias madre en Estados Unidos, llevaron su labor a los territorios indígenas tratándolos como “tierras de misión”, vistas como espacios paganos que debían ser convertidos al cristianismo. Los métodos de enseñanza y catequesis aplicados hasta tiempos recientes mostraron un fuerte sesgo etnocéntrico, sin respetar las particularidades culturales, los hábitos y las costumbres indígenas. Se confundió, en muchos casos, “cristianización” con “civilización” lo que implicaba imponer una política de *tabula rasa*. Este enfoque ha sido rechazado con fuerza en años recientes por los movimientos de reivindicación étnica.

Un buen ejemplo lo ofrecen los menonitas que colonizaron en pleno siglo XX una importante área de Paraguay, usurparon las tierras de los pueblos chaqueños, cerraron territorios de caza y subsistencia, y con sus misiones y escuelas impusieron su modo de vida occidental (Meliá, 2009). Otro ejemplo fue el Instituto Lin-

güístico de Verano un controvertido centro protestante que buscaba la traducción de la Biblia en idiomas nativos y tuvo problemas en varios países latinoamericanos acusado de intervencionismo norteamericano.

En muchos casos las misiones católicas han incurrido en prácticas semejantes, con justificaciones de marcado sesgo “nacionalista” por cuanto se justifican como defensoras del “catolicismo” tradicional “hispanico” de los indígenas que debe ser respetado y defendido de la amenaza del “protestantismo extranjerizante”, de los misioneros norteamericanos.

En este sentido las comunidades indígenas han sido el blanco y el campo de batalla religiosa que se libra hoy en un campo religioso latinoamericano diversificado (Parker, 1998a; Stoll, 1993) cada vez más atravesado por un conflicto entre el catolicismo que no quiere perder su secular hegemonía y los evangélicos que estas últimas décadas pretenden arrebatarla.

Con todo, las Iglesias —católica y varias evangélicas—, siguiendo su tradición de lucha por la justicia (aunque con ciertas limitaciones internas) (Crahan, 2002), han desempeñado un papel relevante en la organización de los pueblos indígenas, brindándoles formación y fomentando líderes comunitarios. Su intervención ha sido especialmente importante en contextos de conflicto armado, donde las poblaciones indígenas han sido las principales víctimas.

Un caso emblemático es el de Guatemala, donde la Iglesia, particularmente la católica, jugó un rol pacificador y defensor de los derechos humanos en territorios indígenas convertidos en zonas de guerra. De manera similar, en Bolivia, la Iglesia Católica ha actuado como mediadora en conflictos entre el Estado y los pueblos indígenas, sin importar la orientación política del gobierno de turno. Así fue en año 2000 (Crespo, 2000; Regalsky, 2006), en el conflicto del agua, que allanó el camino para el ascenso de Evo Morales, líder indígena. Posteriormente, en 2011, medió entre las comunidades indígenas y el gobierno de Morales ante la controversia

por la construcción de una carretera en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isidoro-Sécore (TIPNIS) (Almaraz, 2018).

En Colombia, la Iglesia tuvo un papel relevante en los diálogos de paz entre el gobierno y las FARC. Allí distintas organizaciones religiosas han trabajado con las comunidades indígenas para fomentar el diálogo y fortalecer organizaciones populares dedicadas a la paz, destacando el trabajo de los claretianos con los Embera Wanana. En Chile, la Iglesia Católica ha intervenido en el conflicto entre el Estado y las organizaciones mapuches en la Araucanía, especialmente entre 2017 y 2018. En este contexto, ha condenado la violencia, pero también ha defendido el respeto a los derechos de los pueblos indígenas.

Nuevo liderazgo... ¿rol de la religión?

Las actividades de las Iglesias han contribuido, en forma decisiva, en todos los contextos y territorios indígenas de América Latina, a formar nuevos líderes. Las misiones entre los indígenas tienen una viaja data: se remontan a los albores del proceso de conquista y está entretejida por la polémica inicial respecto al trato que correspondía dar a los indígenas conquistados. Ya hemos mencionado los debates lascasianos (Cunill, 2012; Dussel, 1983)

En la línea de los defensores de indios la Iglesia católica giró en su política misionera hacia los indígenas en los albores del Concilio Vaticano II (1962-1965). En efecto la actividad se viene realizando desde los años sesenta, pero con mayor claridad la presencia que abandona códigos etnocéntricos y neocoloniales se desarrolla desde los grupos vinculados a la Teología de la Liberación y que luego ha sido sucedida por la teología India (Cabrero, 2014; Irrarrázaval, 1996; Tomichá, 2013), desde la década de los setenta en adelante. Varias iglesias evangélicas y pentecostales también han adherido a esta perspectiva.

La formación de líderes indígenas en las escuelas, conventos y parroquias de la Iglesia católica, tanto como en misiones y congregaciones protestantes, tendrá repercusiones importantes y paradójales en la toma de conciencia étnica.

La mayor escolarización de los líderes jóvenes les hace más conscientes, pero al mismo tiempo genera actitudes fundamentalistas en la conciencia étnica: muchos líderes jóvenes son más intolerantes con las Iglesias cristianas —católicos, protestantes y pentecostales— porque las acusan de prolongar el “colonialismo cultural y religioso de occidente”, siendo la evangelización un arma de colonización. Sus padres, en cambio, tiende a ser más condescendientes y aceptan sus creencias sincréticas —una mezcla de catolicismo popular y viejos rituales y creencias ancestrales— como fuente de su propia identidad tradicional.

El liderazgo indígena ha tomado distancia de los referentes políticos tradicionales y se ha autonomizado. Es un liderazgo alternativo que no busca protagonismo personal sino colectivo, a fin de empoderar al pueblo para que surja un liderato comunitario y solidario. Un porcentaje no despreciable de líderes indígenas fue formado, como ha sido mencionado, en las Iglesias, en las décadas del sesenta al ochenta y en su esfuerzo de autonomización trabajan ahora en forma independiente de las instituciones religiosas, aun cuando saben emplear sus antiguas redes en cuanto recursos y acceso al poder requieren sus estrategias.

La búsqueda del liderazgo alternativo se hace fuera de toda inspiración religiosa explícita, pero no es menor la influencia que en estos líderes suelen tener las autoridades religiosas tradicionales de sus propias comunidades.

En la historia indígena de las últimas décadas, no han sido menores los acontecimientos que han llevado a líderes indígenas a protagonismos sobresalientes legitimados incluso en sus propias tradiciones espirituales y cosmovisionales. Un caso significativo es el ecuatoriano. La segunda semana de enero de 2000, unos 25

mil indígenas tomaron la ciudad de Quito. Antonio Vargas, el líder indígena, fugaz presidente del Triunvirato que encabezó el levantamiento de militares e indígenas ese 21 de enero de 2000, que depuso al presidente Jamil Mahuad en Ecuador, consideraba que su misión estuvo inspirada “espiritualmente”. Como en los históricos levantamientos indígenas de la época colonial en los cuales los chamanes jugaron un papel de relevancia, alentando el mesianismo anticolonial, iniciando el siglo XXI todavía los chamanes y religiosos inspiran levantamientos, claro que ahora se trataba de luchar por mejorar y perfeccionar la democracia.

Vargas, moreno, bajito, barba rala y ojos pequeños, negros y vivaces, declaraba en una entrevista:

“Hay que ver la parte espiritual, porque algunas veces sólo se ve el aspecto folclórico. Esa parte espiritual ya nos había dicho, unos seis meses antes, lo que iba a pasar. Nos dijo, por ejemplo, que no iba a haber muertos, que todo iba a ser pacífico, y el discurso de nosotros siempre fue sin violencia...” (Avilés & Velásquez, 2002)

En esa ocasión esa alianza entre militares e indígenas incluía también a otras fuerzas de la sociedad civil entre las que se contaba a la Asociación de Iglesias Indígenas del Chimborazo (de tipo evangélicas) (Andrade, 2002).

Todo esto nos está indicando que la formación entregada por las Iglesias ha generado un proceso de maduración de un liderazgo autónomo que ha llegado incluso en varios casos a independizarse de la propia Iglesia de origen.

Curación ritual, rol chamánico y reafirmación de la identidad étnica

Frente a los nuevos liderazgos es importante destacar que se renuevan las autoridades tradicionales indígenas y entre ellas tiene un papel destacado los chamanes, sacerdotes y curanderos de las religiones ancestrales.

La curación ritual en comunidades indígenas suele actuar, no tanto como medio directo de resistencia cultural, sino mucho más como medicina tradicional y medio de reafirmación de la identidad étnica. La medicina tradicional (Menéndez, 2022), de tipo chamánico, tiene profundos antecedentes en las culturas precolombinas. Existe una larga narrativa de los des-encuentros entre la mentalidad inquisitorial ibérica y la medicina de los pueblos indígenas colonizados (Aguirre Beltrán, 1963). Curanderos y brujos fueron ambos condenados por sus pactos con el diablo. Pero todavía la sociedad mestiza confunde y amalgama esos roles que en las comunidades originarias están diferenciados.

La medicina tradicional indígena perdura en las áreas mesoamericanas, de tradición maya, como los Tzotzil y Tzeltal (López & Méndez, 2006). Ella se sigue practicando por los médicos tradicionales y la población en general. De origen prehispánico, tiene como eje rector su cosmovisión y descansa sobre bases mágico-religiosas. La medicina tradicional históricamente se ha enriquecido con los conocimientos de los españoles, de los africanos, tradiciones ocultistas, y en tiempos recientes con algunos conocimientos de la medicina alopática. Es decir, en la actualidad estamos ante un sincretismo médico que pervive conservando la salud en muchas comunidades originarias. A pesar de que los fines de sanación son pragmáticos, la intervención de factores sobrenaturales y mágicos es relevante, en la etiología, diagnósticos y terapias y los rituales curativos incluyen plantas medicinales, elementos orgánicos y minerales, así como amule-

tos y rituales con oraciones, rogativas, exorcismos y encantamientos.

En sociedades indígenas contemporáneas los agentes de curación indígenas (chamanes, médicos tradicionales) conviven en un sistema simbólico-ritual orientado hacia la salud, las condiciones de vida y el bienestar (Vega Cacabelos, 2020), incluso en ambientes urbanizados y modernos con otros agentes (Boccaro, 2011). Así con a) curanderos, santiguadoras, parteras, médicos tradicionales y/o adivinadores no indígenas (Parker, 1992), así con b) sacerdotes y pastores de las iglesias cristianas y finalmente también, en los sistemas de salud intercultural con c) médicos, enfermeras y técnicos en salud primaria.

En comunidades indígenas de Sudamérica, por ejemplo, entre los mapuche de Argentina y Chile, las técnicas mágico-religiosas de curación chamánicas están intrínsecamente vinculadas con formas sincréticas de rituales cristianos, de origen católico o evangélico. La curación ritual posibilita una alternativa frente a las limitaciones de la medicina profesional-occidental; genera una base común de reafirmación del poder chamánico —la *machi* (chamán mapuche)— en un contexto ritual y posibilita que los miembros de las comunidades se reconozcan en tanto que mapuches en la medida en que reconocen estos rituales de curación como expresión privilegiada de sus identidades étnicas.

En una gran urbe metropolitana como Santiago de Chile la actividad ritual central de los migrantes mapuche, el *nguillatún*, actividad que debe realizarse en un espacio consagrado, el *nguillatuwe*, en tanto es liderado por un *machi*, en un terreno en medio de la ciudad constituye una actividad fundamental en el proceso de re-etnificación (Curivil, 1999), es decir, de recuperación de la identidad étnica en medio de la marginación y la segregación laboral, social y racial en la gran urbe (Parker & Moreno, 2015). De esta manera el chamanismo indígena se renueva y actualiza incluso bajo condiciones sociológicas muy ajenas a aquellas que le

dieron origen ritual: la comunidad rural del sur. Pero al renovarse, posibilita renovar también el sentido de pertenencia étnica en sujetos que ya han abandonado esas comunidades y viven en condiciones ajenas en medio de una sociedad capitalista urbana altamente modernizada.

Así, la medicina tradicional indígena como medio de salud y de identidad étnica, se reproduce en el marco de las movilidades y migraciones internacionales en el continente. El caso de los sanadores itinerantes kallawaya (Girault, 2011), originarios de Bolivia, es ejemplificador. Desde la época colonial y hasta nuestros días, han difundieron, ahora incluso desde Panamá hasta Buenos Aires (Nasti, 2015), su conocimiento médico nacido del encuentro de varias tradiciones (Pukina, Arawak, Aymara, Quechua).

Defensa de la actividad chamánica frente a la sociedad global

La actividad chamánica de muchos pueblos indígenas, en tanto centro de autoidentificación étnocultural, está siendo amenazada por muchos factores de la cultura global contemporánea (Boccaro, 2011). Entre ellos el mercado y el campo religioso aparecen como ámbitos de acción conflictivos (Houtart, 2001).

Destacan por una parte los desafíos que provienen del propio campo religioso por cuanto la mayoría de los grupos evangélicos de inspiración pentecostal se difunden entre las comunidades indígenas denunciando las “brujerías” y “supersticiones” de la actividad chamánica aborígen, atacando en particular las prácticas “demoníacas” que deben ser superadas por la “conversión al Evangelio” y a sus cultos oficiados por el Pastor.

Pero el desprestigio de los chamanes puede provenir también de la “comercialización” de sus curaciones y magias, por parte de un mercado que no trepida en convertir antiguas tradiciones rituales

en productos “novedosos” de “sanación mágica y posmoderna” en el más puro estilo de los sincretismos New Age que van incorporando estas tradiciones a esta contracultura del consumo simbólico.

Se trata de la política cultural de “folklorización” de lo “indígena” para venderlo en un mercado turístico globalizado. El ensalzar “la grandeza de la cultura precolombina”, al mismo tiempo que se trata de obviar la realidad indígena del presente (porque presenta poco interés) permite a los países latinoamericanos conciliar la celebración del patrimonio prehispánico con la discriminación del indio actual. En las guías turísticas del “Circuito Maya” se ofrece al europeo o norteamericano un paseo por bellas playas, por antiguas ruinas mayas y un tequila margarita en un bar típico. Se invita a «sumergirse en las tradiciones mágico-religiosas ancestrales de los pueblos indígenas que han logrado perdurar a lo largo de los siglos...” (Duterme, 1998, pp. 27–29).

Los chamanes buscan reivindicar su cultura ante los intermediarios que se aprovechan comercialmente de ella. Los chamanes de las comunas tsáchilas, descendientes de los chibchas (costa ecuatoriana) (Kinito, 1999) denuncian a los llamados chimberos (término que en la jerga local significa “falsos”), intermediarios entre turistas y algunos chamanes indígenas. En 1999, decenas de tsáchilas protestaron ante sus autoridades locales, denunciando que la presencia de los chimberos estaba “desvirtuando las raíces culturales del chamanismo”.

Territorios/tierras, desarrollo y valores espirituales

El problema de las tierras y el derecho al desarrollo autónomo se han transformado, en lo que va del siglo XXI, en una cuestión central en la movilización de los pueblos indígenas.

Hoy en día, estos pueblos se ven enfrentados a un sinnúmero de problemas generados por la aplicación de modelos de desarrollo

—generalmente bajo el paradigma neoliberal— ajenos a su visión del mundo, a sus valores y procesos de autogestión. La mayoría de los conflictos que se producen en los territorios donde habitan pueblos indígenas son, en realidad, luchas por el control de recursos naturales, como la madera, los minerales, el petróleo y la biodiversidad.

Un porcentaje relevante (entre 30 y 40%) de los conflictos socioambientales que se dan en los países América Latina ocurren en territorios indígenas. Proyectos de infraestructura, mineros, energéticos, proyectos productivos, cultivos ilícitos, tráfico ilegal, contaminaciones, emisiones y residuos, sobreexplotación, etc. sumado a la violencia directa como crímenes, asesinato de líderes, narcodelincuencia, violencia paramilitar, policial o guerrillera, someten a las poblaciones indígenas a duros desafíos.

Las respuestas de las comunidades indígenas son de variado tipo e involucran factores religiosos en varias dimensiones: a) por la expresiones simbólico-religiosas en las acciones de defensa, protesta y resistencia; b) por la alianza con grupos e iglesias cristianas en la defensa de los derechos humanos y c) por la reafirmación de rituales, rogativas y acciones chamánicas que refuerzan identidad y devuelven cohesión a comunidades amenazadas o afectadas.

La lucha de los pueblos indígenas por reconquistar tierras históricas usurpadas por la colonización occidental, y por preservar el medio ambiente, la ecología y la biodiversidad de su hábitat está siendo desarrollada, en muchos casos, sobre la base del trasfondo de una cosmovisión indígena para la cual, como hemos visto, las tierras y la naturaleza tienen connotaciones sagradas.

Con ocasión de la Tercera Conferencia Mundial de Comercio a principios de 2000 en Seattle (EE. UU.), un conjunto de organizaciones indígenas emite una declaración frente a las amenazas de inversiones no sustentables en tierras indígenas, de la comercialización de productos y patentes de recursos naturales, biológicos y genéticos, de los territorios y comunidades indígenas, de los

posibles abusos y manipulación por parte de las biotecnologías, y afirman:

“Los pueblos indígenas, indudablemente, son los más perjudicados por la globalización y los acuerdos de la OMC. No obstante, creemos que somos también nosotros quienes podemos ofrecer alternativas viables al crecimiento económico dominante, al modelo de desarrollo orientado a la exportación. Nuestros estilos de vida y culturas sustentables, nuestro *conocimiento tradicional, cosmogonías, espiritualidad, valores de colectividad, reciprocidad, respeto y reverencia hacia la Madre Tierra* son cruciales en la búsqueda de una sociedad transformada donde prevalezcan la justicia, la equidad y la sustentabilidad” (Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas, 2000)

Como hemos visto en páginas anteriores las cosmovisiones indoamericanas están profundamente sumergidas en fundamentos espirituales y míticos. A pesar de los prejuicios occidentales y de sus análisis históricos y científicos, las culturas latinoamericanas continúan viéndose como pueblos con procesos significativos que surgieron en sus comienzos desde eventos y seres sagrados (Sullivan, 1988).

El concepto de “tierra” en la cosmovisión indígena posee profundas connotaciones míticas y espirituales que van más allá de una simple percepción material. En estas visiones del mundo, existen múltiples planos de realidad y distintos tipos de espacios, cada uno con sus propias cualidades y significados. Más allá de su diversidad, estos espacios reflejan el sentido profundo de la existencia en sus múltiples formas. En este contexto, la consciencia humana, enriquecida por la imaginación, es capaz de percibir diferentes tipos de seres en sus respectivas formas y dimensiones. Así, la tierra no es simplemente un espacio físico, sino un territorio “habitado” por entidades de distintas naturalezas con las que las personas pueden interactuar. Desde esta perspectiva, la naturale-

za es vista como un ente vivo, con espíritu propio, y no como un objeto inerte o una mercancía que pueda ser explotada, vendida o comprada en el mercado.

Por ello la convergencia del movimiento indígena y de los movimientos ecologistas (Toledo, 1997) tiene que ver con las connotaciones ecologistas de la visión indígena de los territorios en que habitan. Pero dichas connotaciones provienen precisamente del carácter sagrado que le atribuyen a la naturaleza y a los seres que la habitan (Davis & Ebbe, 1993).

Las comunidades emprenden acciones de protección y recuperación de entornos naturales “...porque para nosotros la ecología implica mejorar nuestras condiciones de vida y, claro, rescatar nuestros valores tradicionales” declaraba un dirigente indígena ecuatoriano.

Los impactos ambientales y sociales negativos de los proyectos de inversión en tierras que los indígenas consideran “sagradas” constituyen una seria amenaza para la sobrevivencia física y cultural de esos pueblos. En muchos países de la región los grandes proyectos de prospección y extracción minera, de hidrocarburos, agroforestal, están asociadas con violaciones de los derechos humanos, corrupción y violencia contra comunidades indígenas²¹.

En Chile las grandes inversiones en represas hidroeléctricas en el río Bío Bío por parte de la empresa ENDESA, estuvo por más de 15 años en conflicto con las comunidades pehuenches que habitan la precordillera, quienes se resistieron a que sus tierras ancestrales fueran inundadas bajo las aguas alegando la existencia de cementerios sagrados y de áreas destinadas a sus rituales en dichos territorios.

Los conflictos territoriales entre el Estado, empresas y los pueblos indígenas en América Latina, que persisten con intensidad hasta el día de hoy, se ven ciertamente agudizados a causa

21 Al respecto ver Arellano (2024) BiodiversidadLA (2025)

de las cosmovisiones indígenas para las cuales la naturaleza y los ecosistemas están habitados por seres con los cuales los humanos interactúan. Esta “visión encantada” que tienen estos pueblos indígenas de la naturaleza encierra una sabiduría milenaria que contrasta con la lógica mercantil y empresarial de las inversiones productivas y de infraestructuras de los modelos extractivistas.

Perspectivas de las espiritualidades indígenas

La cuestión cultural de hoy se plantea en el marco de tendencias contradictorias y mutuamente necesitadas: la globalización universalizante y la persistencia de las identidades locales particularizantes. En el marco de la dinámica que generan las modernidades múltiples cada región geocultural desarrolla sus estrategias para lidiar con esas tensiones. Los pueblos indígenas, como ningún otro, están sometidos a las tensiones que produce este choque de tendencias en su búsqueda de reafirmación de sus identidades en perspectivas decoloniales. Lo religioso, como hemos visto, es un factor clave en dicha dinámica ya que ha constituido un elemento decisivo en las políticas coloniales desde los centros, pero está siendo también un elemento muy relevante en las reivindicaciones de identidad y autonomía indígena desde las periferias.

Aun cuando las culturas permanecen ancladas en sus contextos regionales y locales, es difícil aceptar que las tradiciones permanecen intactas (Portella, 2000), y los propios conceptos de lo que se considera “lo propio” ya no es la simple reproducción de elementos del pasado, sino que constituye una relectura de elementos actuales y pasados a partir de las necesidades y códigos de la cultura en que viven los sujetos en cuestión.

Nuestra sociedad jamás había conocido tal ritmo de cambios y tal desafío a las tradiciones.

Resulta muy difícil encontrar hoy día tradiciones religiosas indígenas “puras” en el sentido de que persistan núcleos inmutados de tradiciones religiosas precolombinas. Lo que se encuentra es el resultado de largos procesos de colonización, relecturas y *sincretizaciones*, resultado de varios siglos, que permanecen como sedimentos y que constituyen una base para la conformación de nuevos modelos religiosos sincréticos, en medio de culturas indígenas fuertemente sometidas a procesos de aculturación y modernización y en búsqueda de reconstruir sus identidades marcadas por sus cosmovisiones.

En otro contexto histórico la relación entre etnia y religión tuvo formas de articulación distinta: en muchos casos la resistencia indígena americana contra los conquistadores españoles y portugueses adquirió claro sentido mesiánico e incluso milenarista (Parker, 1993). En tiempos recientes se ha observado que algunos grupos indígenas radicalizados adoptan posturas de resistencia anticolonial respecto a las iglesias cristianas, llegando en algunos casos a atentados contra las mismas.

Nada indica que en el actual rol que juega la religión en el despertar de los pueblos indígenas latinoamericanos estemos frente al resurgir, ni del milenarismo ni del fundamentalismo. Los procesos de recuperación de los viejos rituales y creencias, de reivindicación de las cosmovisiones originales, distanciándose a veces de las propias iglesias, otras veces en el marco de nuevos sincretismos con el cristianismo, parecen darse sobre la base de un proceso de racionalización relativa a la reivindicación de una lógica sociocultural indígena americana no occidental, pero no necesariamente antioccidental. La batalla es política y étnica, es por el reconocimiento de los derechos indígenas, de su carácter de pueblos con autonomía, de sus tierras ancestrales, de sus propias formas culturales. La lucha busca resistir la dominación del capitalismo globalizado que no respeta a las minorías étnicas.

Las diversas formas religiosas en medio de los movimientos indígenas son contradictorias y el campo religioso está dividido.

Católicos, evangélicos, protestantes, adventistas, anglicanos, pentecostales, testigos de jehová y otros se disputan la adhesión religiosa de las diversas comunidades. Pero los antiguos sacerdotes y chamanes indígenas siguen actuando y revitalizando, en forma lenta pero consistente, en forma abierta o encubierta, los rituales y creencias mágico-religiosas que contribuyen a reafirmar una identidad étnica propia. Las antiguas religiones de las altas culturas precolombinas (de Mesoamérica o Los Andes) con su elevado, complejo y paradójico sistema mítico, ritual y sacerdotal no podrán jamás ser resucitadas. Pero en el imaginario colectivo de los indígenas latinoamericanos del siglo XXI, una parte de las enseñanzas, creencias y sabidurías de sus antepasados seguirán ofreciendo un sentido, una cosmovisión, una forma de entender la naturaleza y a la sociedad y una forma de sanación y de salvación que es diferente a la racionalidad y cosmovisión propia del occidente cristiano. Con toda probabilidad estamos ante un lento proceso de nueva sincretización de creencias y rituales, proceso del cual emergerán diversas formas de expresiones religiosas indígenas, pero con una característica: la descalificación de las religiones autóctonas motejadas de “paganas” o “demoníacas” ya no será aceptada con facilidad y en cambio habrá una tendencia a su revalorización cada vez en forma más clara para las nuevas generaciones. De esta manera la religión forma parte de un proceso de recuperación de una identidad indígena amenazada ciertamente por los procesos de globalización en el marco de las modernidades múltiples.

La discriminación hacia las místicas-cosmovisionales indígenas está lejos de haberse superado. Existen hoy —al momento de escribir este texto— sólo cuatro de las 20 naciones latinoamericanas que reconocen las creencias religiosas y espiritualidades de los pueblos indígenas u originarios (Sánchez Sandoval, 2024). Ello es un gran reto dada la diversidad étnica que caracteriza al continente.

La necesidad de replantear las categorías con las que se estudian las religiones indígenas en América Latina responde a un

esfuerzo por reconocer su complejidad y su agencia dentro de la estructura social y la dinámica histórica. Una mirada decolonial permite superar las visiones simplistas y exógenas, para entender estas manifestaciones espirituales como procesos dinámicos en constante diálogo con las religiones hegemónicas y los contextos sociopolíticos en los que se insertan.

Capítulo seis.

Religión y género en América Latina: avances y desafíos

Una vez que hemos analizado las religiones populares y las religiones indígenas abordamos ahora la temática multidimensional del género y la religión en América Latina contemporánea. En pocas áreas ha habido tantas transformaciones en América Latina como en el tema género y diversidad sexual en lo que va corrido del siglo XXI. Estos temas están asociados a cambios en diversos ámbitos de la vida social, cultural y política, e interactúan de múltiples maneras con lo religioso y de manera particular y, en ocasiones decisiva, como veremos.

Los estudios de Género y las inequidades de género en América Latina

La equidad de género ha emergido como uno de los desafíos sociales más cruciales durante las últimas décadas. América Latina ha sido testigo de grandes movilizaciones feministas y sociales desde mediados del siglo XX, que han cuestionado las estructuras patriarcales arraigadas en la región. Estos procesos también han afectado las creencias y el devenir de las iglesias en estos países, así como las iglesias y las creencias han reaccionado frente a ellos.

Los estudios sobre género, diversidad y masculinidades, y trabajos desde teorías feministas en América Latina se han multiplicado (Araujo & Prieto, 2008; Felitti & Gutiérrez Martínez, 2015; Madrid et al., 2020; Vargas Valente, 2008). Estos estudios destacan cómo las construcciones sociales de género se han ido transformando, aunque todavía las dinámicas de poder y privilegio, ligadas a los esquemas de la dominación masculina (Bourdieu, 2000), siguen vigentes retrasando la construcción de una sociedad con efectiva equidad de género (ONU Mujeres, 2023).

Entendemos por género aquí al sexo socialmente construido. Rubin (1996) lo define como el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el que se satisfacen esas necesidades humanas transformadas. En otras palabras, los sistemas de género/sexo son los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anátomo-fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y en general al relacionamiento entre las personas sexuadas (De Barbieri, 1993).

El género está ligado, entonces, a las expectativas sociales y al contexto donde se desarrolla una persona, y no necesariamente a su sexo (Paletta, 2015). En términos sociológicos el género alude a las tramas de relaciones sociales que determinan las relaciones de los seres humanos en tanto personas sexuadas, relaciones mediadas por sistemas normativos y de poder.

Los sistemas sexo/género no se reducen al binarismo masculino/femenino ya que se estructuran más allá de las hegemónicas heterocisnormas de cada sociedad. Se han analizado cómo diversas sociedades tienen distintos modelos de sistemas sexo/genéricos (Gómez, 2009). Por ello en las sociedades contemporáneas el tema del género no se reduce a cuestiones de equidad sino también se asume como el abordaje de la diversidad sexo-genérica.

En sociedades en las cuales las transformaciones culturales van haciendo emerger en la escena pública a las disidencias sexo-génericas que no se ajustan a la heterocisnorma, se van incrementando el empleo de siglas como LGBTIQANB+ (Lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersex, queer, asexuales, no binaries y otrxs).

La idea tradicional e históricamente hegemónica es el binarismo, es decir que solo existen dos géneros: hombre y mujer. De acuerdo con ello se entiende por heteronormatividad a una norma y forma de ver el mundo que sólo considera “normal” las relaciones entre dos sexos, dos géneros, hombres y mujeres. Se legitima a la heterosexualidad como la única orientación sexual aceptada social y culturalmente (Cruz Galindo, 2020; Núñez, 2016) y se excluye otras orientaciones sexuales que caen en las sexualidades periféricas que se alejan del círculo imaginario de la sexualidad “normal”.

El binarismo de género descrito no es por cierto la única forma de ver el tema. De acuerdo a las teorías *queers* (Fonseca Hernández & Quintero Soto, 2009) también existen identidades no binarias, que son aquellas que no encajan dentro del binarismo masculino y femenino. En términos de identidad de género, la mayoría de las personas, incluidas las personas transgénero, se identifican como hombres o mujeres, pero hay algunas que no encajan dentro de estas dos categorías: las personas no binarias.

América Latina es una región donde las expectativas de género tradicionales han sido históricamente arraigadas, aunque estas están en constante evolución. El modelo de género, de relación y de familia que sigue patrones patriarcales y androcéntricos continúa vigente en muchos aspectos, aunque es notorio que durante estas últimas décadas del siglo XXI esos modelos están puestos en cuestión por procesos de contestación.

Más allá de cuestiones relativas a la identidad de género, la violencia de género y la discriminación, son problemas graves y persistentes (Casamérica, 2022). La violencia sexual afecta a muchas

mujeres, especialmente indígenas y/o en situaciones de crisis y conflictos armados, lo que las obliga a abandonar sus comunidades (Leth, 2022; Juárez et al., 2021). Los feminicidios y la violencia contra personas LGBTIQ+ son comunes, exacerbados por el poder de los grupos criminales. Las mujeres defensoras de derechos humanos también enfrentan persecución. Además, existen importantes desigualdades en salud y oportunidades para las mujeres, quienes son más vulnerables en situaciones de migración. La participación de las mujeres en el ámbito laboral y político sigue siendo limitada debido a la desigualdad de género, a pesar de avances en acceso a la educación. Aún queda mucho por hacer para lograr la igualdad de género en la región.

La Lucha por la Equidad de Género en América Latina: Avances y Desafíos

La lucha por la equidad de género en América Latina se remonta a más de medio siglo e incluso encuentra antecedentes en el siglo XIX. Pero estas últimas décadas se han observado significativas movilizaciones feministas y sociales que han desafiado las profundas raíces del patriarcado en la región. Se puede mencionar a las manifestaciones en Argentina, Brasil y México, así como la revolución de las mujeres en Chile en 2018 (Ponce Lara, 2020), y las intervenciones performáticas de *Las Tesis* en 2019 que se repitieron en las más importantes capitales de América Latina y el mundo (Martin & Shaw, 2021). Además, cada 8 de marzo se convierte en un punto de encuentro para masivas movilizaciones que han sido cruciales para visibilizar las desigualdades y la discriminación que enfrentan las mujeres en todas las esferas de la vida.

Estos movimientos no solo han sido esenciales para exponer la violencia de género, sino también para impulsar debates más amplios sobre los derechos y la equidad. A lo largo de las últimas dé-

cadass, ha surgido un enfoque inclusivo hacia la equidad de género, que abarca no solo a las mujeres, sino también a las diversidades sexo-genéricas y las masculinidades (Madrid et al., 2020). Esto ha permitido el crecimiento de estudios que examinan cómo las construcciones sociales de género están en proceso de transformación. Sin embargo, las dinámicas de poder ligadas al patriarcado siguen siendo un obstáculo importante, lo que ralentiza el camino hacia una verdadera equidad. A pesar de los avances logrados, el cambio sigue siendo limitado y los esquemas de dominación continúan siendo una realidad persistente en la sociedad latinoamericana.

En el contexto global, la modernización ha jugado un papel crucial en la transformación de los roles de género. Sociedades agrarias han dado paso a sociedades capitalistas industriales y, posteriormente, a sociedades postindustriales, trayendo consigo cambios en las actitudes hacia la igualdad de género. La modernización ha traído nuevas actitudes hacia los roles sexuales, el empoderamiento femenino y el igualitarismo. Se van superando así las normas patriarcales que en el pasado restringían el rol femenino a los hogares y a criar hijos, limitando su acceso en el ámbito laboral, educativo y en actividades sociales, culturales e incluso religiosas (Kumar et al., 2025).

Este fenómeno ha sido particularmente visible en países más desarrollados, donde las mujeres jóvenes tienen acceso a mayores oportunidades educativas y laborales, lo que ha impulsado su independencia y ha contribuido al declive de la religiosidad entre las nuevas generaciones. El proceso de secularización en estas sociedades del Norte Global ha debilitado los valores religiosos tradicionales, que en muchas culturas influyen fuertemente en las normas de género (Inglehart & Norris, 2003).

Sin embargo, a pesar de estos avances en las sociedades capitalistas postindustriales, la religión sigue desempeñando un papel relevante en la perpetuación de las desigualdades de género en sociedades periféricas y más tradicionales. En muchas naciones de América

Latina, la religiosidad y las creencias conservadoras continúan influyendo en la división de roles de género tanto en el hogar como en el ámbito laboral y político. Las actitudes hacia las mujeres y las normas sociales siguen variando considerablemente entre diferentes contextos religiosos, siendo particularmente fuertes en países donde la situación socio-religiosa sigue patrones tradicionales.

En el balance global, aunque se han logrado avances importantes en la lucha por la equidad de género, América Latina sigue enfrentando numerosos desafíos. La secularización y la modernización han permitido algunos progresos, especialmente entre las generaciones más jóvenes y en los países más desarrollados y de modernidades avanzadas, pero las dinámicas de poder patriarcales y las influencias religiosas tradicionales continúan siendo obstáculos (Felitti & Gutiérrez Martínez, 2015). La lucha por una verdadera equidad de género sigue siendo una tarea pendiente que requiere una transformación más profunda de las estructuras sociales, políticas y culturales de la región.

En el análisis de las desigualdades de género en América Latina resulta muy relevante el análisis de las masculinidades hegemónicas (Madrid et al., 2020) ya que es fundamental para entender la persistencia de esas desigualdades. Estas formas de masculinidad no solo perpetúan la subordinación de las mujeres, sino que también refuerzan las normas patriarcales que excluyen y marginan a otras identidades de género, incluyendo a los hombres que no se conforman a los modelos tradicionales. Las investigaciones sobre género han demostrado que, para lograr un cambio estructural significativo, es necesario cuestionar las formas de poder que legitiman y perpetúan estas desigualdades.

Por otra parte, mirando a la realidad latinoamericana, existen variaciones significativas en los roles de género en las distintas naciones, dentro de las diferentes culturas, subculturas y comunidades influenciadas por factores históricos, religiosos y socioeconómicos.

En este contexto es relevante anotar, como hemos dicho que, en las últimas décadas, ha habido un crecimiento significativo en los movimientos feministas y LGBTQ+ en toda América Latina, que han luchado por la igualdad de género, los derechos reproductivos, la igualdad salarial y la inclusión de personas LGBTQ+ en la sociedad y en la política.

Ha habido avances significativos en el ámbito político y jurídico, en términos de igualdad de género en América Latina, incluyendo leyes y políticas para proteger los derechos de las mujeres y la comunidad LGBTQ+, aunque subsisten, como se ha mencionado, desafíos importantes, como la violencia de género, la discriminación y la desigualdad de oportunidades.

Análisis crítico de la relación entre género y religión

En este contexto sociohistórico, el análisis sobre la equidad de género, la importancia de identificar las estructuras de dominación patriarcal y la incorporación de enfoques interseccionales —como raza, clase y orientación sexual— en los estudios de género han contribuido significativamente al avance del conocimiento sobre este fenómeno en América Latina. Sin embargo, desde una perspectiva sociológica, aún no se ha profundizado en una dimensión fundamental de la construcción social del género: el papel de la variable religiosa (De Franco & Dias, 2024). Por otra parte, uno de los desafíos centrales que enfrentan los estudios de género en la región es la necesidad de decolonizar el conocimiento y desarrollar teorías que sean sensibles a las realidades locales (Segato, 2015).

Durante demasiado tiempo, las conceptualizaciones del género han estado dominadas por las perspectivas del Norte global, que a menudo no reflejan las experiencias vividas en América Latina. La incorporación de nuevos enfoques interseccionales sobre las

interrelaciones género-religión se hacen cada vez más necesarias, para abordar la complejidad del tema y sus desafíos en la región.

Con todo, se han ido multiplicado, en la última década, estudios sociales sobre religión y género. Se ha ido superando así la división entre los estudios de género/feministas y las investigaciones en ciencias sociales de la religión que no obstante, son intrínsecamente complementarios (Bandeira et al., 2021). Esos trabajos han ido proponiendo un análisis interdisciplinario renovado que articule ambos campos y sus respectivas metodologías. El estudio de la intersección entre género y religión (Bárcenas, 2014; Marcos, 2007) en América Latina es de gran relevancia (Marcos, 2012), aunque aún requiere mayor atención.

Las iglesias cristianas en América Latina, en su larga trayectoria histórica, han establecido un orden moral que se impone como guía y norma en la sociedad con relación a las conductas individuales, el sistema familiar, las orientaciones de género y las prácticas sexuales y reproductivas. Tradicionalmente el catolicismo, desde la colonia, moldeó con sus orientaciones a la sociedad contribuyendo a una biopolítica que definía roles de género conforme a un patrón heteronormado regulando procesos sociales como la natalidad, la fecundidad y la nupcialidad. De esta manera el cristianismo (catolicismo y protestantismo evangélico), ha influido en las normas de género, reforzando a menudo estructuras convencionales. No obstante, el feminismo y las teologías feministas (Vargas Valente, 2008; Vera & Valderrama, 2017) han cuestionado estas tradiciones, ofreciendo interpretaciones más inclusivas y equitativas.

Durante los años setenta, tanto en América Latina como en otras regiones como Estados Unidos y Europa, grupos de mujeres cristianas desarrollaron lo que se conoció como “teología feminista”. Este nuevo enfoque no sólo era una crítica a la cultura dominante, sino que también impulsaba una práctica activa en los movimientos de liberación de las mujeres (Gibellini, 1998). En la década de los ochenta, se consolidó la teología feminista de la libe-

ración, enfocándose en la crítica al androcentrismo y la opresión patriarcal. Esta corriente teológica se centraba en la experiencia de las mujeres, destacando sus perspectivas culturales, biológicas e históricas, invisibilizadas por la teología tradicional.

Esta teología feminista en América Latina tuvo pues, una evolución significativa desde sus comienzos dentro del marco de la Teología de la Liberación (TdL). En una primera etapa, las mujeres teólogas y biblistas se identificaban plenamente con la TdL, pero con el tiempo, comenzó a surgir una incomodidad respecto a la mentalidad patriarcal presente en esta corriente (Ress, 2012). A medida que crecía la conciencia feminista, estas mujeres comenzaron a desafiar las bases patriarcales de la antropología y la cosmología teológicas, demandando una reconstrucción total de la teología desde una perspectiva feminista.

Investigadoras como Rita Segato (2007) y Elizabeth Maier (2011) exploraron entonces cómo las tradiciones religiosas han perpetuado normas de género que refuerzan el patriarcado y la subordinación de las mujeres. Estas autoras han analizado cómo la estructura de la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas a menudo defienden modelos tradicionales de familia y roles de género, que limitan la autonomía y los derechos de las mujeres.

En época reciente una variada literatura aborda las intersecciones entre género, religión y feminismo en América Latina (Riba & Mattio, 2013; Schickendantz, 2004; Teles, 2005). Marcela Lagarde (2015), una antropóloga feminista, que ha estudiado cómo las doctrinas religiosas han influido en la percepción de la feminidad, destacando el “cautiverio de las mujeres”, donde las normas sociales y religiosas restringen a las mujeres a roles limitados.

El feminismo y las teologías feministas han sido cruciales para cuestionar las estructuras patriarcales (Vélez Caro, 2016), con figuras como Ivone Gebara (2012) y Marcella Althaus-Reid (2005) proponiendo nuevas interpretaciones teológicas que promueven la justicia y la equidad. Gebara critica el sesgo masculino en la teo-

logía católica, mientras que Althaus-Reid desafía las concepciones tradicionales del pecado y promueve una teología inclusiva en cuanto a diversidad sexual y de género.

Estas corrientes feministas en el campo cristiano se han enfrentado a la corriente dominante en las iglesias de América Latina. Ellas han sido hegemonizadas por culturas patriarcales, y se han destacado por su resistencia a los cambios en igualdad de género (Vaggione, 2020). Las corrientes hegemónicas del catolicismo y el protestantismo evangélico han promovido valores conservadores, rechazando reformas legales en derechos reproductivos y sexuales, apoyándose en interpretaciones bíblicas literales para justificar roles de género tradicionales (Lamas, 2003). Variadas iglesias también han tenido influencia política, movilizando a sus comunidades en contra de las agendas feministas y de derechos humanos, y oponiéndose a temas como la educación sexual integral y los derechos LGBTQ+.(Bárcenas & Delgado, 2021).

Estas investigaciones acerca de las relaciones entre género y religión nos permiten apreciar el alcance del problema. En efecto, los estudios acerca de las estructuras de dominación patriarcal nos permiten profundizar en los alcances que tienen las normas, visiones y valoraciones religiosas en la reproducción de los esquemas convencionales y en el retraso del cambio de actitudes hacia una apertura hacia la equidad de género y el respeto de la diversidad.

La religión y la dominación patriarcal

Todo el debate actual se remonta a los orígenes de las mismas tradiciones religiosas principales. La relación entre religión y género existe desde los primeros tiempos del *homo sapiens*. Varios autores mencionan una etapa prehistórica anterior al poder patriarcal, ubicada entre la Edad de Piedra y los inicios de la Edad de

Bronce. Aunque existe un debate no zanjado aún, varios autores coinciden en hablar de un período que se destaca por la valoración de lo femenino como principio sagrado y el reconocimiento a las mujeres como fuentes de vida, responsables de la fertilidad, la agricultura y la artesanía, descubridoras de los ciclos lunares, medicinas naturales, y con roles de sacerdotisas, magas y diosas. Estas afirmaciones son controvertidas ya que no existe consenso entre los investigadores. En efecto, muchos autores, consideran al “matriarcado original” como un mito; para otros, existió hasta que apareció el patriarcado a lo largo del periodo neolítico (Patou-Mathis, 2020).

En todo caso, es claro que el concepto de matriarcado ha sido históricamente malinterpretado y distorsionado por la visión patriarcal occidental desde perspectivas coloniales. Actualmente los estudios contemporáneos definen al matriarcado como sociedades equitativas y centradas en la madre, basadas en valores como la economía del don, la toma de decisiones por consenso y la justicia social (Mann & Goettner-Abendroth, 2020).

El patriarcado parece haber emergido como parte de la nueva organización social con la revolución agraria y la división del trabajo que surgió en esa época (Gil, 2019). Y con esta transformación se habría dado también una reorientación de los mitos, creencias y prácticas religiosas. La transición de un mundo mayormente ginolátrico a uno androlátrico puede haber ocurrido mediante transformaciones socioculturales, político-económicas y psíquico-sexuales. El descubrimiento de la intervención del hombre en la concepción se dio junto al sometimiento de deidades femeninas por masculinas (Guadarrama & Valdés, 2021).

Posteriormente, surgió la propiedad privada y su defensa violenta mediante la guerra. La conciencia humana se habría transformado hacia una dualidad jerárquica: «lo patriarcal sobre lo matriarcal, lo masculino sobre lo femenino, la conciencia grupal sobre la unitaria. Lo mental sobre lo intuitivo, lo productivo sobre

lo espontáneo, y la acción exterior sobre la receptividad» (Fuentes, 2001, p. 64).

Este cambio cultural y corporal reprimió a las mujeres y sus valores en tanto “género femenino” con repercusiones simbólicas y sociales universales. El cambio social, según estas teorías, alteró la percepción del placer y el dolor. Según Eisler (1999, p. 23) la cosmovisión se revirtió, difamando lo que antes se adoraba: naturaleza, sexo, placer y el poder sexual femenino creador y sustentador de la vida.

En el estudio de la evolución hacia las sociedades patriarcales se ha revisado la prehistoria, y autoras como Badinter (1986) cuestionan la historiografía dominante sobre épocas antiguas y reconsideran las ideas establecidas sobre la evolución humana. Estas revisiones confirman la hipótesis de Engels (2017): las sociedades patriarcales surgieron a través de un largo proceso en las sociedades neolíticas. Factores como el descubrimiento del papel masculino en la gestación, el aumento de la productividad agrícola, la sedentarización y el uso de metales para fabricar armas fueron clave para la organización de la dominación masculina. Las estructuras de parentesco cambiaron de matrilineales a patrilineales (Badinter, 1986; De Barbieri, 1993).

El monoteísmo que comenzó a extenderse en Mesopotamia hacia la Edad de Bronce reflejándose en los relatos veterotestamentarios es una expresión de la estructura social patriarcal de todas las sociedades de la región en aquella época. El arquetipo de grupo social en sus instituciones familiares, sociales y políticas está dado por Abraham el “padre de muchos pueblos” que de hecho es la figura central en la primera religión monoteísta, el judaísmo, inspiradora luego del cristianismo y del Islam. No existen evidencias que las estructuras patriarcales de antaño permanezcan tal cual, en nuestros días, pero desde el método histórico y la hermenéutica latinoamericana (Chinchilla, 2014), se puede afirmar que los textos sagrados, ya sea la Biblia, la Torah o el Corán, escritos en

el contexto de sociedades patriarcales, encierran en sus relatos y sobre todo en sus códigos semánticos, muchos elementos de una visión de mundo que no favorece precisamente a las mujeres. Las escrituras están llenas de imágenes vinculadas con el patriarcado, lo que está bien documentado, lo que no quita que también den pie a nuevas interpretaciones teológicas despatriarcalizantes (Trible, 1973).

Con el avance de las sociedades y en especial ya entrada la fase de evolución con las religiones mundiales a partir de los siglos IV a VI ac durante la Era Axial (Bellah & Joas, 2012; Eisenstadt, 1982; Jaspers, 1948) se acentuó una era de discriminación hacia los roles femeninos llegando incluso a demonizarlos. De aquí que todas las religiones axiales tengan, históricamente hablando, un sesgo patriarcalista. La caza de brujas, que fue acrecentada durante la alta edad media, es una práctica muy arraigada en las culturas patriarcales tradicionales. En culturas anteriores al patriarcado, las mujeres controlaban su cuerpo y tenían conocimientos sobre embarazo, aborto y fertilidad. Estas prácticas sobrevivieron en Europa hasta los siglos XIII al XVI, cuando la iglesia y la inquisición persiguieron y mataron a mujeres que practicaban partería, curación o adivinación, acusándolas de brujería. La caza de brujas fue un genocidio de mujeres que se extendió por todo el mundo, que relegó a las mujeres al ámbito reproductivo y que según algunas autoras, posibilitó incluso el surgimiento del capitalismo en la modernidad (Federici, 2010).

En la actualidad las corrientes teológicas críticas cuestionan un patriarcado legitimado religiosamente:

“Las religiones son hoy uno de los últimos, más resistentes e influyentes bastiones en el mantenimiento de un tercer tipo de patriarcado, que yo defino con el nombre de un grupo musical español de rock: extremoduro. Se trata de un sistema de dominación múltiplemente discriminatorio de las mujeres, las niñas y los niños,

homóforo, basado en la masculinidad sagrada como fundamento de la inferioridad de las mujeres y de su dominio por parte de los hombres. Y ello por voluntad divina y conforme al orden natural. Como afirma la pensadora feminista Mary Daly: “Si Dios es varón, el varón es Dios”. (Tamayo, 2019).

La modernidad capitalista secularizante y el dominio sobre la mujer

El racionalismo surgido de la revolución ilustrada, con el nacimiento del capitalismo mercantil, margina a la mujer y seculariza a la naturaleza. Carolyn Merchant en *The Death of Nature* (1980) sostiene que el cambio de paradigma de la revolución científica de los siglos XVI y XVII originó la sustitución de la visión orgánica de la naturaleza como femenina y viva, por una visión mecanicista. En el siglo XVII, con el auge del racionalismo moderno, la naturaleza dejó de ser concebida como un ente sagrado y viviente, desligándose de lo divino. En su lugar, comenzó a entenderse como una entidad cuantificable y sujeta a leyes matemáticas, donde sus fenómenos podían explicarse a través de principios geométricos y aritméticos, lo que facilitó su manipulación y explotación sistemática (Velasco, 2016, p. 202). Para legitimar este nuevo modelo científico experimental, se recurrió al modelo de dominación del hombre sobre la mujer (Guadarrama & Valdés, 2021).

El dualismo racionalista justifica la marginación de la mujer y la secularización de la naturaleza. El dualismo jerárquico-dicotómico sustentó concepciones del cuerpo y la vida como duales: naturaleza/cultura; cuerpo/mente; materia/energía; femenino/masculino. En el imaginario patriarcal moderno, las mujeres han sido colocadas en el extremo inferior de ese dualismo. La mujer vinculada a la naturaleza y la naturaleza feminizada y desacralizada.

En tanto la modernidad ilustrada desarrollaba el paradigma colonizador de las mujeres y la naturaleza, secularizándolas, los paradigmas religiosos – el cristianismo en occidente – volvían a legitimar la dominación sobre la naturaleza y las mujeres, sacralizando esta dominación.

Así la síntesis paradójal del paradigma científico y capitalista, con el paradigma cristiano (colonizador), atentaron contra la naturaleza y las mujeres. Para el capitalismo, el medio ambiente es un instrumento de producción y materia prima para el enriquecimiento de quien tenga poder. Para el cristianismo dominante, la naturaleza —y la mujer— representa tentación y peligro, el lugar del pecado: una realidad externa a dominar y “salvar” (Mena, 2013, p. 85). La ética cristiana tradicional no consideró otra relación humana con la tierra que no fuera en términos de conquista, explotación o propiedad de sus recursos, un modelo similar al de la relación entre hombres y mujeres (Guadarrama & Valdés, 2021).

La paradoja en torno a la feminización de la religiosidad

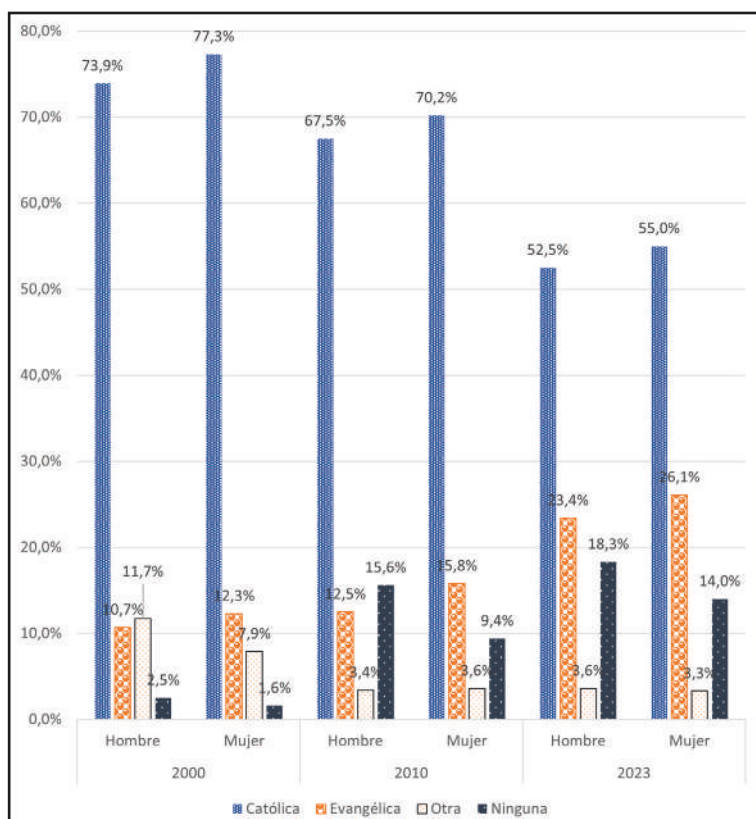
A pesar de la modernidad y el capitalismo acentuaron la dominación de la mujer, paradójicamente con el propio avance de la modernidad y los procesos secularizadores, las mujeres han evidenciado una mayor participación en prácticas religiosas, en tanto los hombres se han ido inclinando hacia la no creencia y el ateísmo. En América Latina hay abundante evidencia. A esta mayor participación femenina en el ámbito religioso se le ha denominado la feminización de la religiosidad (Blasco, 2005).

Los enfoques críticos hacia la religión han postulado que en el campo religioso (Bourdieu, 1971) las relaciones de poder favorecen a los agentes consagrados (sacerdotes y pastores) en un enmarque tradicional que todavía es patriarcal. Lo cual consagraría una doble dominación: por una parte, la ilustración clásica postula que

hay una dominación de la conciencia humana por un sistema dogmático deductivo que impide la emancipación de la razón (Alvear Téllez, 2011); y por otra parte los feminismos contemporáneos critican la dominación patriarcal presente en el sistema clerical que somete a las mujeres al dominio de los hombres-sacerdotes-célibes (Alonso Seoane, 2019).

A pesar de estas dos tendencias críticas que cuestionan la participación femenina en la práctica religiosa y en las iglesias, los datos sociológicos nos indican que las mujeres son quienes históricamente con mayor frecuencia adhieren a una religión y toman parte en las prácticas religiosas y en las iglesias cristianas en América Latina (ver Gráfico 6.1).

Gráfico 6.1: Religión según sexo



Fuente: Latinobarómetro (2024). Muestras en 17 países.
Elaboración propia

Como se observa la tendencia a que las mujeres adhieran más tanto al catolicismo como al evangelismo se mantiene, a pesar de los cambios en las adhesiones globales entre el año 2000 y el año 2023 para 17 países de la región encuestados. A su vez los no creyentes, o que no declaran ninguna religión, mantienen una tendencia contraria: son más los hombres que las mujeres en los tres periodos encuestados.

Hay aquí un patrón sociológico ya que: a pesar de los cambios en la composición religiosa durante estos años, la diferencia entre sexos se mantiene estable, y las mujeres revelan una tendencia sostenida en el tiempo a vincularse en mayor medida a la fe.

Esta brecha persistente puede tener múltiples causas, entre las cuales la persistencia de roles tradicionales entre género; los espacios de socialización diferenciados para las mujeres y los hombres que generan redes de religiosidad/espiritualidad diferenciada; y procesos de secularización diferenciados que afectan más a los hombres.

Estos datos no son los únicos ya que la literatura confirma que, aunque los patrones culturales y religiosos cambian con el tiempo, las mujeres continúan mostrando una inclinación más fuerte hacia la fe y la práctica religiosa.

¿Significa esto que todavía las mujeres están sometidas incuestionablemente a la cultura del dominio masculino en el campo religioso?

Como podremos analizar en las páginas que siguen, no es el caso, dada la creciente participación crítica y protagónica que se observa de parte de mujeres —desde sus inspiraciones de fe— en todos los ámbitos socio-religiosos y en la arena pública. Entonces ¿qué tan efectivo es este panorama de dominación que subyuga a las mujeres en el ámbito religioso? ¿Existe espacio en el campo religioso cristiano para el avance de procesos de equidad de género que contribuyan a empoderar a las mujeres? ¿Qué factores favorecen u obstaculizan esta transición hacia la equidad de género y el respeto a la diversidad sexual en el campo religioso? ¿Qué factores enmarcan esa transición?

Una respuesta no-convencional se traduce en una paradoja: mientras más las mujeres participan en prácticas religiosas menos se someten a la cultura sacerdotal-patriarcal. Sostenemos que esta paradoja es sólo aparente. Afirmamos que, más allá de una caricatura maniquea del problema, estamos en presencia de todo

un complejo proceso histórico de transición hacia la equidad de género, donde las estructuras patriarcales tradicionales están siendo cuestionadas, las mujeres han comenzado un progresivo proceso de emancipación y autonomía y todas las instituciones sociales (la familia, el estado, la escuela, la religión) están siendo sometidas a dinámicas y vaivenes interseccionales que apuntan en el sentido del cambio epocal (Inglehart & Norris, 2003; ONU Mujeres, 2023).

Por ello, en este proceso transicional, la feminización de la religiosidad no necesariamente significa la permanencia y reproducción de pautas tradicionales de dominación, aun cuando todavía en muchos sectores de la sociedad así sucede.

Protagonismo Femenino en el Campo Religioso Cristiano

Intentando responder, al menos en parte, todas las preguntas que nos acabamos de hacer, vamos ahora a analizar el protagonismo de las mujeres en el campo religioso como una de las tendencias que están marcando las transformaciones que hemos venido observando.

El análisis de las diferentes formas de enmarque del protagonismo femenino cristiano deberá hacerse en el marco global de los avances en la materia (Alonso Seoane, 2019). En América Latina, el protagonismo femenino en el ámbito religioso ha experimentado importantes avances, desafiando las estructuras patriarcales que predominan en las jerarquías eclesiales, tanto en la Iglesia Católica como en las iglesias evangélicas. Estos procesos no han sido fáciles ni homogéneos y han tomado lugar de manera dispareja en los distintos países y contextos.

Si pudiéramos generalizar, con todo, se observa que las mujeres en el campo religioso latinoamericano, sobre todo a partir del auge de los movimientos feministas, en las últimas décadas del siglo XX e inicios del siglo XXI, han comenzado a tomar las iniciativas y a

movilizar su agencia, no sin dificultades y tensiones, para avanzar en procesos hacia la equidad de género y el respeto de sus derechos.

Este proceso se ha desarrollado de distintas formas, a distintos niveles y en distintos espacios. De forma referencial, y sin orden de prioridad, podemos establecer tipológicamente los siguientes movimientos:

- La creciente participación de mujeres en el mundo protestante y pentecostal (Mazartiegos, 2019; Manríquez, 2023).
- La emergencia de espacios de acogida a temáticas de género y diversidad sexual en las iglesias (Bárcenas, 2014; Mazartiegos, 2024).
- Los movimientos católicos de mujeres por reivindicar los derechos sexuales y reproductivos (Red Católicas, 2021)
- Las nuevas formas de espiritualidad femenina en el marco del campo cristiano (Sarrazin & Mira-Sarmiento, 2022).
- Las perspectivas que abre el trabajo de las teologías feministas ecuménicas (Ortega, 2024; Vélez Caro, 2016)
- La presencia mariana, con nuevos enfoques, en el mundo católico popular (Vuola, 2012).

El feminismo ha venido influyendo estos años en las iglesias protestantes, promoviendo un modelo de mujer que busca la emancipación y participación en el espacio público (Campos Machado, 2005; Manriquez, 2023). Estudios como el de Jean Pierre Bastián (1987) destacan cómo los movimientos feministas ayudaron históricamente a incorporar a las mujeres en la educación universitaria y en actividades económicas, aunque esta emancipación a menudo enfrentaba límites, ya que la mujer continuaba excluida de espacios de poder político. No obstante, congregaciones como la Iglesia Luterana, la Iglesia Metodista y otras, han permitido que las mujeres asuman roles de liderazgo, incluyendo la ordenación

de obispos (Gómez Acebo, 2017), lo que representa un avance significativo hacia la igualdad de género en el ámbito religioso.

En las iglesias evangélicas y pentecostales el patrón dominante sigue siendo el de la predominancia masculina. Son escasas las iglesias en que las mujeres acceden al rol de “pastoras”. Sin embargo, también en estas iglesias las mujeres comienzan a adquirir roles y una participación diferente llegando incluso a ser las animadoras principales de la comunidad, más allá de las estructuras dominantes. La mujer no recibe oficialmente el rol de pastora, pero ejerce un conjunto de funciones que coadyuvan en ese rol de liderazgo en tanto que esposa de pastor, predicadora, co-pastora, madres y visitadoras sociales (Mansilla & Orellana, 2014) en la comunidad eclesial.

En muchas iglesias evangélicas, pentecostales y también adventistas, las *dorcas* se destacan por sus labores y servicios múltiples, pilares de la comunidad, “obreras activas en la obra del Señor”, círculo de “damas de Dios” (Araya, 2019). El nombre *dorca*, de origen bíblico, puede cambiar en las distintas iglesias, congregaciones y misiones, pero sus funciones siguen siendo las mismas: visitas hospitalarias, prédica callejera y promoción de cultos, labores domésticas en el templo, cocina y atención en eventos, y una labor muy significativa de sanación (R. Andrade, 2008; Mazariégos, 2024).

De esta manera en las iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales y populares, la participación femenina sobresale respecto de la masculina. Aunque finalmente las mujeres son generalmente excluidas de la toma de decisiones, el espacio comunitario-femenino, les es funcional, al reforzar la tolerancia, la fe y la esperanza, para enfrentar la difícil realidad que significa vivir en zonas de pobreza y marginalidad (Orellana, 2009).

En el campo católico, donde todavía predominan patrones patriarcales de relaciones de género, las mujeres han desempeñado un papel central en las expresiones de fe, especialmente populares,

llenando los espacios de culto y liderando actividades en sus comunidades. Este liderazgo femenino ha sido clave para la vitalidad de las expresiones religiosas comunitarias, donde destacan el liderazgo de monjas, catequistas, laicas consagradas y líderes comunitarias (Bidegain, 2009). Ellas también han tenido protagonismo en actividades de cuidado solidario con la situación vulnerable de las mujeres (violencia intrafamiliar, explotación sexual, discriminación y marginación) y la acogida en temas de diversidad sexual.

No puede hablarse de género y de participación de las mujeres en el campo católico sin mencionar la devoción a la Virgen María. Como ha dicho Sonia Montecino (Fleming, 2009) para los estudios de género en América Latina “el peso del manto mariano nunca ha pasado inadvertido. Ya sea por un rechazo al mismo o bien desde su lectura como espacio de poder simbólico y sincrético, ha servido para interpretar los discursos identitarios y las conductas femeninas y masculinas”.

El marianismo es un concepto relacionado con el rol de género femenino en las culturas hispanoamericanas, en particular en América Latina. Se deriva del destacado papel de la Virgen María como símbolo de pureza, sacrificio y virtud, contrastando con el machismo que representa los valores masculinos (Stevens, 1974). Sobre el marianismo se podían escribir libros enteros. Se trata de un concepto polivalente y encierra una historia controvertida desde distintos puntos de vista, históricos, teológicos, ideológicos, políticos, de fe e institucionales.

El concepto marianismo en un polo viene de la teología católica convencional que exalta la devoción a la Virgen María, nada menos que la *Madre de Dios* (M. A. Sánchez, 2015). En el otro polo el marianismo es visto como una creencia y práctica religioso-cultural que justifica el sacrificio y la sumisión a la dominación patriarcal y por ello considerado la otra cara del machismo (Stevens, 1974).

Existe toda una corriente feminista que sostiene que el marianismo gira en torno a la veneración de virtudes femeninas como

la armonía en las relaciones interpersonales, la fuerza interior, el autosacrificio, la familia, la castidad y una moralidad estricta que marcan la sumisión y la aceptación del machismo en los hombres. El marianismo, que aglutina ideas tales como la pasividad femenina, la abnegación, la pureza sexual, el autosilencio, sería un factor de alienación y generaría un problema de salud mental.

En lecturas alternativas del marianismo, desde las teologías feministas, se ve a la Virgen María (Silveira, 2017) como mujer histórica, madre luchadora, profetiza, lideresa de la comunidad primitiva que lucha, al pie de la cruz, y luego encabezando la comunidad en Pentecostés contra la persecución y por la defensa de la igualdad y la vida (Azcuy, 2020; Novoa & Pirela, 2022). La nueva lectura desde un enfoque novedoso incluso decodifica las imágenes tradicionales de Dios (codificadas en un marco patriarcal) desde esta perspectiva descubriendo así “el rostro materno de Dios” (Boff, 1979).

Las distintas representaciones de la Virgen María en América Latina han desempeñado roles controvertidos, vinculándose en la religión oficial al nacionalismo y los estados-naciones, pero en otra dimensión, a la religión popular. Mientras que han sido símbolo del desarrollo nacional y de conflictos entre el Estado y la sociedad, para el pueblo han representado una figura cercana y maternal, mediadora en lo cotidiano y en la identidad colectiva.

En el campo católico, a través de figuras como la Virgen de María en sus distintas advocaciones, como vimos en el capítulo tres, las mujeres encuentran un símbolo de resistencia, superando las nociones restrictivas sobre su rol en la sociedad mientras mantienen aspectos esenciales de la fe católica. Existen numerosos casos en que el culto mariano contribuye a la sumisión y a la resignación de las mujeres y de los hombres. Pero ello depende de los contextos y de los grupos sociales de los cuales hablamos.

Este culto, en su advocación a Guadalupe, por ejemplo, genera una estética de solidaridad que reivindica la lucha por la dig-

nidad y la justicia social (Flores, 2021). Hemos estudiado varias devociones a la Virgen en el norte de Chile, siendo la Virgen de la Tirana la más emblemática, y sistemáticamente ellas contribuyen a reforzar una fe que es una fuente de esperanza en condiciones de vulnerabilidad, un factor de identidad y no está desligada de la lucha social (Guerrero, 2019; Parker, 1987).

No sin dificultades, las mujeres han desafiado las estructuras patriarcales en el ámbito religioso de América Latina, ocupando espacios de liderazgo y espiritualidad, impulsadas tanto por los movimientos feministas como por una religión popular que reivindica la justicia social y la equidad de género. Este protagonismo femenino ha generado un impacto significativo en la transformación de las prácticas religiosas, ofreciendo nuevas oportunidades de desarrollo y autonomía para las mujeres dentro de sus comunidades. Pero las dificultades para avanzar en estos espacios de protagonismo femenino subsisten.

A inicios del siglo XXI, un estudio en un barrio marginal sobre *Perspectivas de Género en el Movimiento Evangélico de Chile* (Montecino & Obach, 2001) mostró que la religión evangélica funciona como un mecanismo de cambio y cohesión social, permitiendo a hombres y mujeres redefinir sus roles en contextos de precariedad. Los roles de género se transforman con tensiones: los hombres evangélicos adoptan nuevas responsabilidades familiares dentro de un modelo aún jerárquico, mientras que las mujeres encuentran dignidad y empoderamiento en la iglesia, aunque en constante negociación entre autonomía y sumisión.

Un estudio de 2023 sobre la Iglesia Metodista en Santiago, en sectores de clase media, reveló un creciente protagonismo femenino en el liderazgo y toma de decisiones, pero dentro de un marco restrictivo (Manríquez, 2024). La autoridad femenina sigue estructurada bajo una matriz patriarcal, donde las mujeres lideran en lo comunitario y en el cuidado, mientras que los hombres dominan lo formativo y discursivo. No obstante, su participación

en lo administrativo y teológico-político adquiere cada vez mayor relevancia en el espacio público.

Autonomizándose del dominio patriarcal, tanto en la sociedad como en las iglesias, los movimientos de mujeres y sus liderazgos, han iniciado la crítica e impugnación del dominio androcéntrico en los espacios eclesiales, tanto en las jerarquías, como en las condiciones de las actividades religiosas y eclesiales.

En la mayor presencia pública de la mujer religiosa es necesario anotar su movilización en defensa de los derechos humanos en la época de los regímenes autoritarios y en época reciente, su rechazo al abuso sexual del clero. A propósito del escándalo público por el conocimiento de los casos de los abusos sexuales del clero —mayoritariamente masculinos— (Lecaros & Suárez, 2024; Parker & Pérez Valdivia, 2024) las mujeres se han movilizado de manera especial recogiendo una sensibilidad creciente de rechazo al abuso sacerdotal-patriarcal.

De esta manera el proceso de transición hacia la equidad de género no está exento de conflictos, sean intraeclesiales o extraeclesiales. Se avanza con altibajos y retrocesos. La tendencia convencional subsiste en muchos ámbitos de las comunidades lo cual hay que estudiar todavía con mayor detención. La Iglesia católica muestra pasos tímidos hacia una mayor participación femenina, mientras algunas iglesias protestantes históricas como metodistas, anglicanas, episcopalianas, luteranas, se abren al liderazgo femenino llegando a ordenar mujeres Obispas. La diversidad de confesiones evangélicas y pentecostales muestran un panorama muy diverso: en algunas iglesias predominan patrones totalmente conservadores, en otras más liberales y participativos. Por ello el encuadre de la participación femenina es distinto lo que deja espacios muy diversificados de autonomía y agencia a las mujeres cristianas en las comunidades y en la sociedad (Hagene, 2006). El estudio de estos encuadres es fundamental.

Los Feminismos contra las iglesias y en las iglesias

Las corrientes feministas han luchado desde mitad del siglo XX, en los países desarrollados primero, luego en los países latinoamericanos, y en estos últimos principalmente en este siglo, en contra de la dominación de género. Como movimiento social y político, ha buscado la igualdad de derechos y oportunidades para las mujeres cuestionando a las estructuras patriarcales que han dominado históricamente la sociedad. Como se ha dicho estas estructuras patriarcales están enraizadas en instituciones religiosas, incluidas las Iglesias cristianas. Ellas han sido lideradas y controladas por hombres, lo que ha llevado a una perpetuación histórica tanto de la heteronorma como del patriarcalismo en sus enseñanzas y prácticas.

En este contexto no extraña escuchar, en los círculos de mujeres, las voces de lideresas que hablan de dejar atrás la violencia simbólica en las iglesias.

“Cuando hablamos de violencia simbólica en las iglesias, hablamos de violencias sutiles que afectan nuestra participación en las iglesias y las sociedades. Nadie nos golpea, manosea o violenta física o sexualmente dentro de las iglesias, más, sin embargo, los discursos y las prácticas ad intra, justifican la naturalización de la violencia que se traduce en: infravaloración, subordinación, ninguneo, etiquetas denigrantes” (Gareca, 2020).

Hay críticas a las estructuras patriarcales en las iglesias que surgen desde sectores confesionales moderados, de las mujeres en las iglesias, pero que son retroalimentadas por grupos feministas más radicales que cuestionan la existencia misma de las iglesias y la fe. En efecto, en esta lucha contra las religiones establecidas y su papel en la perpetuación del patriarcalismo, surgen corrientes de feminismo radical, feminismo extremo (Rosales & Rosolino,

2020) que cuestionan y critican abiertamente estas instituciones y sus enseñanzas.

Estos feminismos extremos buscan una transformación radical de la sociedad y rechazan la opresión basada en el género y cualquier sistema que perpetúe esta opresión, incluyendo las religiones tradicionales.

Numerosas son las iniciativas, tanto en la Iglesia católica como en las Iglesias evangélicas, para reconocer la dignidad de las mujeres y reivindicar la igualdad de género, buscando también una creciente participación de las mujeres en las estructuras y jerarquías eclesiales. Incluso muchas iglesias protestantes históricas, así como iglesias evangélicas de tradiciones recientes, han transformado en forma relevante sus estructuras concediendo a las mujeres un rol mucho más protagónico. Mayor dificultad ha habido, en el ámbito de la diversidad sexo-genérica. Estos cambios, como hemos visto, en gran medida han sido fruto de una lucha ecuménica de las mujeres y de las diversidades por liberarse de las tradiciones y estructuras patriarcales en el marco de sus comunidades.

El caso de la Red Ecuménica de Teólogas La Paz (RETLP) es un buen ejemplo de un grupo de mujeres que van “tejiendo juntas” una nueva iglesia y librándose de las viejas cadenas y atavismos que impedían su liberación (RETLP, 2024). En el mundo católico las mujeres “católicas por el derecho a decidir” (Red Católicas, 2021), un movimiento feminista organizado en casi todos los países latinoamericanos lleva ya treinta años luchando por los derechos humanos y los derechos de las mujeres en la iglesia y en la sociedad.

“particularmente los vinculados a la sexualidad y reproducción humana, y a una vida libre de violencias de género y discriminación. Promovemos la laicidad del estado, la justicia social y las transformaciones culturales desde la mirada de las teologías progresistas y con un enfoque feminista interseccional” (Católicas Por el Derecho a Decidir, 2022).

Pero más allá de los feminismos confesionales más explícitos, existe todo un movimiento masivo y menos visible, de mujeres de Iglesias, de tendencias moderadas, que abogan por iglesias más inclusivas, con una real participación de las mujeres y una perspectiva de aceptación de la diversidad. Durante los llamados del Papa Francisco a celebrar el Sínodo en el año 2024, las católicas, por ejemplo, se organizaron en el movimiento del camino sinodal, tejiendo juntas por una nueva iglesia, abogando por “una Iglesia de iguales desde las mujeres” (Teología Feminista, 2023).

Resistencia de las Iglesias frente a la llamada “Ideología de Género”

El auge de los movimientos feministas y el avance en el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales ha desencadenado una fuerte resistencia por parte de las corrientes conservadoras de las iglesias en América Latina. En este contexto, la llamada “ideología de género” se ha convertido en el eje central de las disputas entre las corrientes progresistas que buscan la igualdad de género y los sectores religiosos que defienden un “orden moral” tradicional. Las iglesias, especialmente las cristianas, juegan un papel clave en este enfrentamiento.

De esta manera las cosas se han venido polarizando, las iglesias y los sectores conservadores de la sociedad han venido denunciando las “ideologías de género” e internamente acosando y reprimiendo a los sectores que acusan de desviación o traición de los dogmas de la iglesia (Bárcenas & Delgado, 2021). Mientras, en la vereda opuesta, los movimientos feministas y de luchas por los derechos de las minorías denuncian la intolerancia, el prejuicio, la represión y la alienación a que somete la mentalidad conservadora y patriarcal a toda la sociedad (no sólo a las mujeres en la propia iglesia).

Las iglesias defienden el derecho a la vida de todo ser humano desde su concepción hasta su muerte natural. Lo cierto es que el derecho a la vida, que no sólo protege a las personas de la muerte, sino toda forma de maltrato o violencia, que haga su vida indigna, está consagrado por numerosos tratados internacionales²². En esto los derechos humanos también coinciden en la defensa de la integridad de las personas. El derecho a la vida así entendido como un piso sobre el cual se basan los derechos humanos fundamentales está sometido, sin embargo, a apreciaciones valóricas diferentes que provienen de visiones de mundo, valóricas y jurídicas, distintas y sobre todo en temas que conciernen a la reproducción y el embarazo. Por una parte, en una lectura convencional provida se afirma que el derecho a la vida es contrario al aborto, al suicidio, a la pena de muerte, al homicidio voluntario (salvo en el caso de legítima defensa), a la eutanasia y a la promoción o el uso de drogas sin finalidad terapéutica. Por otra parte, desde ópticas valóricas que ponen énfasis en la libertad personal y corporal, se reivindica el derecho de las personas y especialmente de las mujeres, a decidir por sí mismas, legitimando prácticas como el aborto o la eutanasia. Esta perspectiva proelección (de la mujer en el caso del aborto) afirma que la mujer debe tener el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, incluyendo la decisión de continuar o no un embarazo, especialmente en contextos de riesgo, violación, o inviabilidad fetal. Varios organismos internacionales han argumentado que prohibir el aborto puede

22 Ver Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) – 1948 (Artículo 3); Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) – 1966 (Artículo 6); Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José) – 1969 (Artículo 4); Convención sobre los Derechos del Niño (CDN) – 1989 (Artículo 6); Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares – 1990 (Artículo 9); Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad – 2006 (Artículo 10).

constituir una violación de los derechos humanos de las mujeres²³.

Esta confrontación valórica tensiona el legítimo derecho a la diferencia en el seno de la sociedad democrática. La polarización en torno a estos temas —que involucran la vida privada, pero de gran relevancia pública— tiene consecuencias insospechadas cuando se defiende una opción provida utilizando su influencia para reforzar estructuras patriarcales que se ven amenazadas por los avances feministas.

En el contexto de esta disputa político-moral entre el progresismo y el conservadurismo, la religión se convierte en una herramienta para legitimar el “orden moral” defendido por las iglesias conservadoras, en oposición a lo que etiquetan como “ideología de género”. La “ideología de género” es un término peyorativo que se utiliza para desacreditar los esfuerzos feministas y de igualdad de género (Martínez et al., 2021).

El feminismo, como movimiento social y político, ha cuestionado las bases patriarcales de la sociedad, muchas de las cuales están profundamente enraizadas en las enseñanzas y estructuras de las iglesias cristianas. Estas instituciones, históricamente dominadas por hombres, han legitimado una visión de la masculinidad como superior, subordinando a las mujeres y a la diversidad sexual. Como señala Tamayo (2019), las religiones representan uno de los últimos bastiones de un patriarcado “extremoduro”, que perpetúa la discriminación y el control masculino bajo el amparo de una su-

23 Ver Comité de Derechos Humanos de la ONU, (General Comment No. 36 on Article 6 (Right to life) of the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), 2018; ONU Mujeres, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW), 1979. Especial énfasis se hace en relación a superar la discriminación contra las mujeres en materia de salud sexual y reproductiva y de prácticas coercitivas de embarazo, aborto y esterilidad, promoviendo, cuando sea necesaria, la despenalización del aborto en forma parcial o total.

puesta voluntad divina. Esta resistencia se ve reflejada en la violencia simbólica que se manifiesta en las iglesias, donde, aunque no hay violencia física directa, los discursos y prácticas justifican la subordinación y la infravaloración de las mujeres, tal como describe Gareca (Gareca, 2020).

En el debate actual, las iglesias conservadoras han adoptado la “ideología de género” como un enemigo común para movilizarse en el espacio público. Este término peyorativo es utilizado para desacreditar los esfuerzos por promover la igualdad de género, los derechos reproductivos y la aceptación de la diversidad sexual. En América Latina, este fenómeno ha ido de la mano con el crecimiento del neoconservadurismo y los movimientos neopentecostales, que han consolidado su poder político y religioso, integrando un discurso fuertemente antigénero. Estos grupos ven la expansión de los derechos sexuales y reproductivos como una amenaza a su visión del mundo y buscan instaurar políticas que refuercen su moralidad conservadora (Bárcenas & Delgado, 2021).

La reacción de los sectores conservadores de las iglesias, reafirmando lecturas ortodoxas tanto de la Escrituras como de las tradiciones teológicas y filosóficas, retornando a la justificación por la ley natural, se va tornando cada vez más militante. Las iglesias inspiradas en estos relatos que buscan la conservación de un orden moral y normativo generan un conjunto de acciones, condenas, intervenciones públicas, movilizaciones sociales y lobby ante iniciativas de gobiernos y parlamentos, lo que va generando una respuesta cada vez más vigorosa, a su vez, de parte de los diversos grupos feministas. De esta manera la contingencia se ha ido polarizando en torno al género.

La reivindicación creciente que la sociedad liberal y las corrientes feministas hacen del divorcio, el aborto, el matrimonio igualitario y la diversidad sexo-genérica, va gatillando, a su vez, el incremento de las acciones de la nueva derecha cristiana donde confluyen los sectores católicos conservadores e integristas y los

sectores evangélicos fundamentalistas y neoconservadores. En el fragor del debate se ha ido fortaleciendo el sector de los neoconservadurismos y sus intentos por resistir las disputas por el reconocimiento de los derechos de la disidencia sexual, relacionados con el cuerpo, la sexualidad y los modelos de familia. Para las expresiones más integristas y fundamentalistas de las iglesias se trata de una lucha por la supervivencia de una visión del mundo y de las propias instituciones religiosas (Bárcenas, 2021).

Es claro que, en el espacio público latinoamericano, los discursos y estrategias de los neoconservadurismos, desde diversas tradiciones religiosas y coordinadas geográficas, se generan a partir de la construcción de un enemigo común denominado “ideología de género”. Ello permite conformar una tradición “ecuménica” transnacional que se encuentra en la oposición al avance del reconocimiento de los derechos. Ese punto de acuerdo les permite tejer estrategias comunes (Bárcenas, 2021).

El activismo de las iglesias evangélicas, en particular, ha crecido considerablemente en la última década, como vimos en el capítulo dos, pasando de ser “refugios de masas” (Lalive, 1968) a consolidarse como fuerzas políticas influyentes. A través de la participación electoral y la formación de partidos políticos, estos grupos buscan frenar los avances feministas y consolidar un orden social basado en sus principios religiosos. El neopentecostalismo, con su énfasis en la prosperidad y la guerra espiritual, ha sido una herramienta clave para movilizar a los creyentes en contra de lo que consideran una amenaza a los valores familiares y cristianos (Siepierski, 1997; Tec-López, 2020). En este contexto, las iglesias se han convertido en actores clave en la lucha contra la “ideología de género”, utilizando su influencia para moldear políticas públicas que restrinjan los derechos de las mujeres y de la comunidad LGTB+.

En contraposición, los feminismos radicales han desafiado abiertamente estas instituciones religiosas, cuestionando su papel en la perpetuación del patriarcado. Estas corrientes feminis-

tas no solo critican las enseñanzas religiosas que subordinan a las mujeres, sino que también proponen una transformación radical de la sociedad, que erradique la opresión de género en todas sus formas. En este sentido, el feminismo no solo busca la igualdad de derechos, sino también la deconstrucción de las estructuras que permiten la dominación masculina, incluida la religión (Rosales & Rosolino, 2020).

En conclusión, el debate en torno a la “ideología de género” refleja una tensión profunda entre las corrientes progresistas y conservadoras en América Latina. Las iglesias, aun cuando no todas en forma unánime y con sectores internos disidentes, en su intento de preservar sus influencias, se han erigido como actores clave en la resistencia a los avances feministas, utilizando tanto discursos religiosos como estrategias políticas para reforzar un “orden moral” patriarcal. Frente a esto, los movimientos feministas continúan desafiando estas instituciones, en una lucha por la igualdad de género que no solo se libra en el ámbito político, sino también en el plano cultural y espiritual.

Contribución de la Mujer a la Diversidad Cultural y Religiosa desde las culturas populares en América Latina

La mujer ha desempeñado un papel central en la diversidad cultural y religiosa de América Latina, con una presencia destacada en la cultura popular, las artes, las tradiciones y la espiritualidad. A lo largo de la historia, las mujeres han sido protagonistas en la preservación y transmisión de las tradiciones orales, artesanales, culinarias, textiles y en prácticas de sanación, contribuyendo significativamente a la identidad cultural de la región. Además, su participación en rituales y creencias populares ha sido crucial para mantener vivas las expresiones religiosas comunitarias en diferentes contextos, tanto en el catolicismo como en las iglesias

evangélicas y en otras variadas expresiones incluyendo, por cierto, a las religiones indígenas y afroamericanas.

Estas contribuciones reflejan la importancia de las mujeres no solo como guardianas de la cultura, sino también como líderes comunitarias y religiosas que desafían los esquemas patriarcales aún presentes en las jerarquías eclesiales (Castañeda-Liles, 2018). Este desafío – a diferencia de los feminismos y las teologías feministas que son corrientes desde las clases medias e ilustradas– proviene de las propias formas culturales y religiosas de mujeres en medios populares y por ello obedece a sus propias formas simbólico-religiosa más que a discursos completamente elaborados contra el patriarcado.

En el cristianismo popular latinoamericano, las mujeres han encontrado un espacio de protagonismo que, en muchos casos, desafía la autoridad patriarcal. En diversas comunidades, se observa un liderazgo femenino vigoroso, donde monjas, laicas y pastoras lideran procesos de fe y resistencia cultural. Estas mujeres llenan los templos, peregrinaciones y predicaciones, siendo las principales impulsoras de la vitalidad religiosa en sus comunidades. Es muy relevante, por ejemplo, el papel de las mujeres en los bailes religiosos populares en muchos rincones de América Latina (Guerrero & Basaure, 2023). En este sentido, la devoción a figuras como la Virgen María ha servido como un punto de resistencia y empoderamiento para las mujeres.

La fe vivida y la confianza en la protección de la Virgen es para muchas mujeres una forma de superar la culpa y el aguante (resistir a toda costa) y así trasgredir las estrictas nociones de lo que debe ser una buena mujer católica mientras conservan los aspectos vitales del catolicismo (Castañeda-Liles, 2018). Esa fe en la Virgen de Guadalupe genera una estética de solidaridad (Flores, 2021) donde los movimientos sociales la invocan como símbolo que posibilita recuperar la dignidad y reivindicar a la mujer luchadora y a los ideales de justicia social. Se va superando así una imagen

mariana tradicional que propugna el sometimiento de la mujer al varón, la Virgen que acata la voluntad de un Padre autoritario (patriarca), y se va recuperando y reinterpretando tradiciones no patriarcales en el marco del cristianismo.

El feminismo, por su parte y como hemos visto, ha cuestionado profundamente las estructuras patriarcales que históricamente han enajenado la mentalidad religiosa de las masas y en especial han legitimado la sumisión religiosa del pueblo y de las mujeres. En esta lucha entre progresismo y conservadurismo, la religión se ha utilizado a menudo para legitimar un “orden moral” que refuerza las desigualdades de género. Sin embargo, las corrientes feministas han desafiado abiertamente esta visión, proponiendo una revalorización de lo femenino y de la naturaleza. En algunas vertientes del cristianismo, como vimos, ha habido esfuerzos por reinterpretar figuras religiosas desde una perspectiva más inclusiva y equitativa, destacando el papel de la Virgen María, María Magdalena y el Espíritu Santo como representaciones del rostro femenino de lo divino (Aquino & Tamez, 1998). En esta nueva mirada las elites progresistas, tanto del feminismo como de la teología, han venido mirando a la religión popular y redescubriendo una lectura respetuosa de las traducciones femeninas populares —a veces milenarias— en código mariano.

En conclusión, la contribución de las mujeres —y en especial las mujeres del pueblo— a la diversidad cultural y religiosa en América Latina ha sido profunda y multifacética. Desde su papel en la preservación de las tradiciones hasta su liderazgo en comunidades religiosas y su participación en movimientos feministas, las mujeres han desafiado —muchas veces de forma latente o encubierta— las estructuras patriarcales y han promovido una visión más equitativa de la espiritualidad y la justicia social. Estas contribuciones continúan moldeando la identidad cultural y religiosa de la región, ofreciendo un camino hacia una sociedad más inclusiva y respetuosa de la diversidad.

Valorización de la espiritualidad femenina

En América Latina, la transformación de la espiritualidad de las mujeres, especialmente en ciertos círculos de clases medias, ha seguido un camino paralelo, aunque propio, a lo que vivieron sus congéneres del Norte global. De hecho, la teología feminista latinoamericana se desarrolló principalmente desde la experiencia cotidiana de las mujeres pobres en las Comunidades Eclesiales de Base, donde la práctica de la teología de la liberación estaba conformada mayoritariamente por mujeres. Esta teología feminista no solo abordaba la opresión cultural y la violencia doméstica, sino que también resaltaba la importancia de la naturaleza y su vínculo con la vida, generando un discurso liberador desde las experiencias de las mujeres del sur (Ress, 2012).

Las feministas han revitalizado creencias que honran a la Diosa Madre y a Gaia, destacando la importancia de una espiritualidad que respete tanto a la tierra como a la feminidad. Este enfoque espiritual no solo desafía las concepciones tradicionales de género en las religiones patriarcales, sino que también propone una forma de vida más equilibrada y justa. En este sentido, la teología feminista de la liberación plantea una lógica de vida basada en principios de igualdad, justicia y desarrollo integral, buscando “la plena integridad humana para cada persona, verdadera autonomía y autodeterminación, desarrollo integral, satisfacción universal de necesidades básicas, participación efectiva y equilibrio ecológico» (Aquino & Tamez, 1998, p. 20).

En ese contexto a principios de la década de 1990, se propuso y desarrolló la creación de una espiritualidad inclusiva en un movimiento llamado «Teología ecofeminista holística o ecofeminismo holístico». Estamos hablando aquí, no de formas de religión popular, sino de teologías y espiritualidades que se desarrollan en ambientes de clases medias, y entre gente que tiene niveles educativos iguales o superiores a la media en un ambiente cultural abierto.

Efectivamente el feminismo ha sido un medio para cuestionar y confrontar las normas de género tradicionales sostenidas por las instituciones religiosas en América Latina. Las teologías feministas han surgido como una respuesta crítica dentro de las propias tradiciones religiosas, cuestionando las interpretaciones patriarcales de los textos sagrados y proponiendo lecturas que defienden la justicia, la equidad y los derechos de las mujeres. Así también han revalorizado el papel de las mujeres en las comunidades religiosas. Estas teologías han sido fundamentales para ofrecer nuevas formas de espiritualidad que reconocen y valoran las experiencias de las mujeres (Felitti, 2021).

En las experiencias históricas estas teólogas de la liberación, por una parte, fueron descubriendo, en lo individual y lo colectivo, las limitaciones de la teología androcéntrica y comenzaron a abrir y transformar su perspectiva de lo sagrado y la praxis de la espiritualidad femenina. Por otra parte, más allá de la vivencia espiritual de las mujeres ilustradas y de sectores intelectuales, a nivel de base y en los territorios, se ha comenzado a destacar la riqueza de la espiritualidad vivida por la inmensa mayoría de mujeres en sus condiciones familiares y laborales, especialmente en medio de las exigencias que impone la sociedad a sus vidas cotidianas. Se trata muchas veces de una espiritualidad (Estévez López, 2012) que está más allá de lo que convencionalmente se llama “la religión”.

De hecho a nivel popular, según lo que hemos visto anteriormente en este capítulo y en el capítulo tres, se puede afirmar que las mujeres han ocupado un lugar fundamental en la espiritualidad popular (Parker, 1993, 2024a), creando una religión centrada en el amor, la misericordia y la devoción, con un enfoque más comunitario y menos jerárquico que el de las estructuras patriarcales tradicionales. Esta religiosidad femenina popular, arraigada en la contemplación de la vida y el misterio, contrasta con la religión institucional, que sigue manteniendo rasgos masculinos y coercitivos. La espiritualidad femenina ha sido una vía para

que las mujeres se apropien de su fe y cuestionen las estructuras de poder, al tiempo que reafirman su identidad religiosa dentro de una sociedad en proceso de transformación (Felitti, 2021; Valcarcel & García Somoza, 2019; Sarrazin & Mira-Sarmiento, 2023).

En este contexto, conceptos como “la religión” se vinculan con dogmas e instituciones rígidas dominadas principalmente por hombres, las cuales han ejercido violencia sobre las subjetividades (A. Ramos, 2016). En contraste, la espiritualidad se presenta como la búsqueda de una conexión con energías y realidades extra-ordinarias por parte de individuos libres y desinteresadas, lo que permite atender a sus propias inclinaciones y contribuye al proceso de “crecimiento personal” (Semán & Viotti, 2015, p. 87), sin necesidad de pertenecer a una organización o seguir a autoridades específicas (Aupers & Houtman, 2012; Woodhead, 2010).

Pero esta espiritualidad femenina, además de vitalizar la fe, contribuye al encuentro de la propia identidad de género. En efecto, como afirma McGuire (2008) la espiritualidad generizada implica un proceso continuo de práctica mente-cuerpo-espíritu mediante el cual la autoidentificación de género del individuo puede ser expresada, producida y transformada. En México, por ejemplo, la espiritualidad de la feminidad sagrada se ha vinculado a la resignificación de la Neomexicanidad (de la Torre, 2018). Por otra parte, la experiencia de los círculos femeninos busca crear nuevas representaciones de la feminidad a través de rituales espirituales que fomentan la experiencia física de “espiritualidades generizadas” (de la Torre, 2021)

Longman (2018), reflexionando sobre la experiencia de los círculos de mujeres en Europa, sugiere que la espiritualidad femenina, en particular, puede entenderse como una expresión “post-secular”, no solo por el uso de conceptos con connotaciones religiosas (“sacralidad”, “magia”, “espiritualidad”, etc.), sino también porque constituye una crítica a la modernidad secular, a

la que se le atribuye haber generado la desconexión con lo sagrado y el desencantamiento del mundo.

En los últimos años, los círculos de mujeres han ganado relevancia como espacios en los que se explora una espiritualidad femenina particular, desligada de las estructuras tradicionales y los movimientos feministas establecidos. Estos círculos, estudiados en Colombia y otros países, permiten a sus participantes reflexionar sobre su espiritualidad y su relación con la individualización, un proceso que ha marcado la modernidad. Sin embargo, es importante destacar que muchas de las participantes en estos espacios no se identifican con la etiqueta de “feministas” ni buscan asociarse con una agenda feminista explícita. En su lugar, prefieren explorar temas como “lo femenino” y “lo masculino” sin adherir a proyectos políticos o colectivos reconocidos, como afirman Sarrazin y Mira-Sarmiento (2022).

El concepto de espiritualidad que emerge en estos círculos está profundamente vinculado con la libertad individual y la autonomía femenina. Las participantes hablan de temas como la “transformación personal”, “el autoconocimiento” y “la sanación”, conceptos que, en su conjunto, reflejan una búsqueda por la libertad de las mujeres frente a estructuras históricamente dominadas por la masculinidad. En este sentido, la espiritualidad femenina se convierte en una forma de resistencia y emancipación, un espacio donde las mujeres pueden reivindicar su individualidad y libertad en un contexto en el que las instituciones sociales y religiosas han sido, durante siglos, limitantes para las mujeres.

La teología feminista de la liberación, a nivel de los círculos intelectuales, también aporta un enfoque interesante a la relación entre espiritualidad y autonomía femenina. Aquino y Támez (1998) plantean que esta teología se fundamenta en los principios de igualdad, justicia y autodeterminación, promoviendo una vida basada en la satisfacción de las necesidades básicas, el desarrollo integral y la participación efectiva. En este marco, la espirituali-

dad no es solo una búsqueda interna, sino una práctica social que impulsa la equidad y el equilibrio ecológico, ofreciendo una visión integral de lo que significa ser una mujer libre en un mundo que, aún hoy, sigue marcado por la inequidad de género.

En este contexto es interesante asociar la idea de autonomía a la reivindicación de la praxis del “cuidado” en la teoría feminista, en parte debido a su trascendencia social. Como hemos visto el tema del cuidado está muy presente en la praxis femenina en las iglesias.

Como señala Judith Butler (2016), la vulnerabilidad y la dependencia son características intrínsecas del ser humano, y el cuidado es el medio a través del cual se sostiene la vida. Sin embargo, el reconocimiento de esta interdependencia también plantea ciertos desafíos (Vieira, 2024). Según Amaia Pérez Orozco (2015), el cuidado no es una actividad individual, sino un acto colectivo que hace posible una vida digna. El cuidado convierte una vida posible en una vida cierta sobre la base del reconocimiento de la interdependencia.

Esta idea refuerza la importancia de los cuidados en la vida social, pero también expone los riesgos de sobredimensionar el término o de sentimentalizar la mirada feminista, como advierte Mari Luz Esteban (2017).

En conclusión, los círculos de mujeres representan una búsqueda de espiritualidad propia, donde se redefine la relación entre lo femenino, la libertad individual y la emancipación frente a las estructuras patriarcales. Si bien muchas participantes evitan identificarse con movimientos feministas explícitos, su trabajo dentro de estos espacios contribuye a la creación de una espiritualidad femenina que desafía las concepciones tradicionales de poder y autoridad. Además, el concepto de “cuidado” se entrelaza con estas reflexiones, resaltando la importancia de la interdependencia y el reconocimiento de las vulnerabilidades compartidas, elementos fundamentales en la construcción de un feminismo que promueve la autonomía y la justicia social.

Perspectivas: estudios de género y ciencias sociales de las religiones

Como afirman Bandeira, García Somoza y Mazo (2021) la distancia entre los estudios de género y feministas y las investigaciones en ciencias sociales de la religión ha establecido una barrera entre dos enfoques de investigación que, sin embargo, son (y que deben ser agregamos nosotros) inherentemente complementarios. Las reservas que existían entre ambos campos dificultaban, por un lado, la inclusión de la complejidad y los matices de las prácticas, creencias y el papel de las instituciones religiosas en los estudios de género y feministas, mientras que, por el otro lado, se evitaba integrar una perspectiva de género en los estudios de ciencias sociales de la religión por temor a introducir sesgos.

Hace una década era claro que los estudios de género y feministas no tomaban en cuenta a lo religioso. Había lo que Vuola (2015) llamaba una *ceguera feminista* hacia lo religioso por considerarlo opresivo. Hoy se busca superar el sesgo secularista en los estudios de género para comprender una dimensión clave en la experiencia femenina: la dimensión mística-religiosa, esto en una mirada amplia (no necesariamente en su dimensión institucional).

Uno de los problemas principales de Latinoamérica reside en la distribución desigual de riqueza y poder, y el otro, muy vinculado, en la arrogancia antropocéntrica del poder patriarcal. Es un paradigma que, junto con amenazar a la naturaleza y sus ecosistemas, amenaza a las mujeres, anula los valores del amor, la diversidad, el cuidado y la paz e incapacita que prosperen las formas sanas y sustentables de la convivencia social (Parker, 2020).

Resulta imperativo incrementar el conocimiento sobre género y religión para comprender y luego orientar procesos sociales que posibiliten avances en equidad y diversidad de género en la sociedad actual. La integración de enfoques interseccionales que analicen la relación entre género y religión resulta cada vez más

indispensable para comprender la complejidad del tema y afrontar los desafíos que plantea en la región. Hace falta todavía en forma complementaria escribir sendos capítulos acerca de la espiritualidad masculina y de las espiritualidades de las diversidades sexuales. Se necesita una mirada más matizada e interdisciplinaria que distinga entre la religión institucional y la religión vivida en temas de género, integrando en esos análisis interseccionales lo religioso para comprender mejor su impacto en la construcción de identidades y en la agencia femenina.

La transformación hacia una sociedad más igualitaria y sustentable en América Latina no puede ocurrir sin confrontar la influencia de las estructuras religiosas en la vida pública y privada. Estamos presenciando una gran transformación en la relación género y religión en el continente. La transición hacia la equidad y diversidad de género en el campo religioso latinoamericano se da en forma multidimensional y tensionada, y aunque pausada, se avanza en esa perspectiva.

Capítulo siete.

Sobre *nones* y *creyentes a mi manera*, patrones generacionales y educacionales en las transformaciones religiosas

Introducción

El cambio religioso experimentado en los últimos treinta años nos está ofreciendo un panorama muy característico. Una de las transformaciones relevantes como vimos en el capítulo uno es el decremento de católicos y el incremento muy importante de los evangélicos. Pero tan relevante como esta transformación, que ha sido tan decisiva desde fines del siglo XX, es el notorio incremento, en este siglo XXI, de los “sin religión” que, como vimos, incluye a los que declaran “ninguna religión” (media de 14,9% para toda Latinoamérica, Latinobarómetro, 2023) y a los agnósticos y ateos (media de 1,2%, en la misma fuente). Aquí claramente el fenómeno del incremento de los que declaran “ninguna religión” es muy relevante porque desafía las interpretaciones clásicas que afirmaban que, en América Latina, el proceso de secularización era inexistente o mínimo en comparación con el patrón observado en Europa y países desarrollados. Recordemos que esta categoría de sin religión subió de 7% en 1995 a 16,1% en 2023, es decir 9% en 28 años, lo que históricamente es un cambio importante.

Usualmente a las personas que en las encuestas declaran que no tienen religión (“ninguna religión”), los análisis sociológicos

los han identificado con los *nones* ampliamente estudiados en ambientes de países desarrollados y especialmente en EEUU. (White, 2014; Smith et al. 2024; Smith et al. 2024 b; Balazka, 2020; Gagné, 2024). Analizaremos en este capítulo el caso de los que declaran ninguna religión para analizar si las interpretaciones acerca de los *nones* que nos viene de la literatura del Norte Global resulta pertinente. Esta exploración supone ampliar el campo de mirada hacia otros fenómenos, semejantes pero distintos a los *nones*, como aquellos que hemos estudiado de los creyentes que declaran formas de religiosidad no institucionales, los “creyentes a mi manera” y las nuevas formas de búsquedas religioso-espirituales.

Este tipo de personas con adhesiones religiosas que buscan distanciarse de las iglesias, forman parte de las peculiares formas que adquiere la gran transformación religiosa, la emergencia de formas de *creencias desinstitucionalizadas* (Mallimaci & Giménez, 2007). Intentamos analizar con mayor detalle algunos de los factores que han incidido en este cambio, especialmente veremos los patrones generacionales y educacionales. Ampliamos y profundizamos aquí las hipótesis interpretativas básicas que ya habíamos presentado en la década del 2000 y en particular dos trabajos, uno publicado en Brasil y otro en EE. UU. (Parker, 2008c, 2009). Para el desarrollo de los argumentos de este capítulo basaremos nuestro análisis en información disponible con evidencias de estudios para toda la región latinoamericana y en datos obtenidos de diversos estudios particulares realizados en Chile.

Buscando factores que intervienen en el cambio socio-religioso que mencionamos, nos hemos encontrado con el factor educacional por lo que revisaremos la información disponible en función de posibles explicaciones, al mismo tiempo que de argumentaciones que posibiliten generalizaciones predictivas acerca de estos cambios.

Religión por edad en América latina: incidencia generacional en la gran transformación

Durante décadas se ha venido debatiendo en los ámbitos académicos acerca de si la teoría de la secularización es válida para interpretar los cambios ocurridos en América Latina. El debate por cierto tiene sus antecedentes en la producción académica que se ha generado en el Norte Global acerca de la situación religiosa en Europa donde sí se han constatado indicadores claros de procesos de secularización. Pero dado que esa situación europea parece ser bastante especial en relación a lo que sucede en el resto del mundo, autoras como Grace Davie (2002) han calificado esa situación como la del “excepcionalismo europeo”. Esto es, los procesos de modernización no serían factores directos y unicastales de procesos de secularización – como ha sucedido en Europa y como predice la teoría clásica de la secularización – sino que habría relaciones particularizadas entre procesos de modernización y procesos de secularización y Europa sería un caso excepcional ya que procesos de modernización en otras regiones no conducen inevitablemente al declive de la religiosidad. Se toma al caso norteamericano como contraejemplo para refutar a la teoría de la secularización original (Berger et al., 2008). Se dice que durante muchos años en EE.UU. no se veían síntomas de secularización, no al menos en términos de los países altamente secularizados como Francia u otros países europeos. En este sentido la teoría de las modernidades múltiples tiene su corolario en la teoría de las secularizaciones múltiples (Parker, 2024b).

Ahora bien, el panorama religioso en EE.UU. está cambiando (G. A. Smith et al., 2024b) y se observa cómo disminuyen las adhesiones a las distintas religiones (principalmente protestantismos y catolicismo) y cómo se va incrementando progresivamente con los años los *nones*.

Como han planteado Voas y Chavez (2016) EE.UU. ya no es un contraejemplo de la teoría de la secularización. En EE.UU., la re-

ligiosidad ha estado disminuyendo durante décadas, y ese descenso ha sido generado por los mismos patrones generacionales que han impulsado la disminución de la religiosidad en otras partes de Occidente: cada nueva generación es menos religiosa que la anterior. La tendencia reciente en religiosidad en este país central, de capitalismo altamente avanzado, está siendo muy similar a aquel patrón seguido con anterioridad por todo el mundo occidental. Dicen los autores: “La historia común es una disminución impulsada por el reemplazo generacional”.

Es decir, uno de los indicadores privilegiados de que estarían ocurriendo procesos de secularización en una sociedad sería el factor generacional: la medida en que las nuevas generaciones ya no siguen los patrones religiosos de sus padres y comienzan a adoptar otras formas religiosas o bien a desertar definitivamente de toda adhesión religiosa. Para analizar este fenómeno en Latinoamérica veamos los datos que nos proporcionan las encuestas regionales.

El centro de estudios Latinobarómetro realizó encuestas nacionales en 17 países²⁴ en los años 2000, 2010 y 2023. Los resultados globales (la sumatoria de los 17 países) en cuanto al cruce de adhesión religiosa y tramos de edad son los que se observan en tablas 7.1, 7.2 y 7.3 y sus respectivos gráficos.

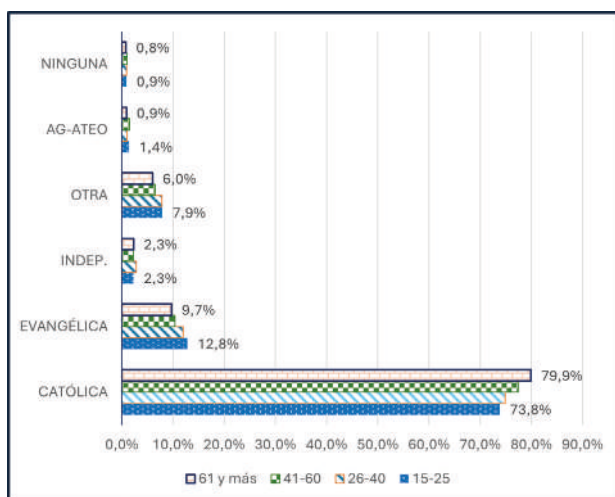
24 Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay, Venezuela.

Tabla 7.1 Religión según edad. Encuesta Latinobarómetro del año 2000 (16 países)

	Tramos de edad			
Religión	15-25	26-40	41-60	61 y más
CATÓLICA	73,8%	74,9%	77,4%	79,9%
EVANGÉLICA	12,8%	12,0%	10,4%	9,7%
INDEPEND.	2,3%	2,8%	2,2%	2,3%
OTRA REL.	7,9%	7,8%	6,5%	6,0%
AG., ATEO	1,4%	1,0%	1,5%	0,9%
NINGUNA	0,9%	0,9%	1,0%	0,8%
Total	99,1%	99,4%	99,0%	99,6%
N=	4.369	5.997	4.771	1.901

Fuente: Latinobarómetro 2020. Elaboración propia

Gráfico 7.1 Religiones según edad. América Latina 2000



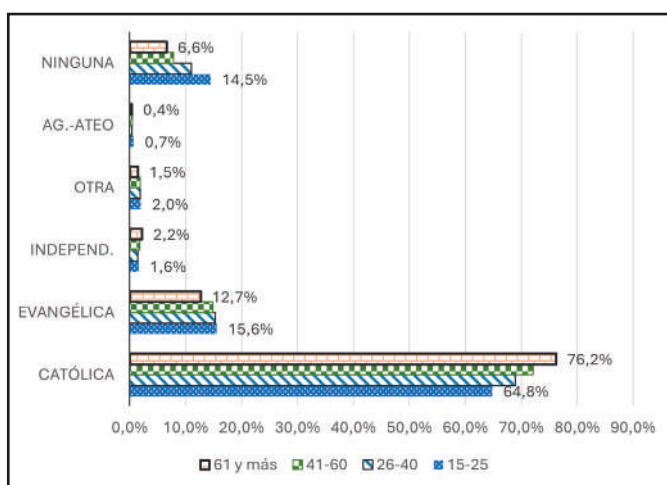
Fuente: Latinobarómetro 2000. Muestras en 16 países.
Elaboración propia.

Tabla 7.2 Religión según edad. Encuesta Latinobarómetro del año 2010 (17 países)

Religión	Tramos de edad			
	15-25	26-40	41-60	61 y más
CATÓLICA	64,8%	68,9%	72,1%	76,2%
EVANGÉLICA	15,6%	15,3%	14,9%	12,7%
INDEPEND.	1,6%	1,4%	1,8%	2,2%
OTRA REL.	2,0%	1,9%	1,9%	1,5%
AG.,ATEO	0,7%	0,4%	0,5%	0,4%
NINGUNA	14,5%	11,0%	7,8%	6,6%
Total	100%	100%	100%	100%
N=	4.508	6.594	5.437	2.664

Fuente: Latinobarómetro 2010. Elaboración propia

Gráfico 7.2 Religiones según edad América Latina 2010.



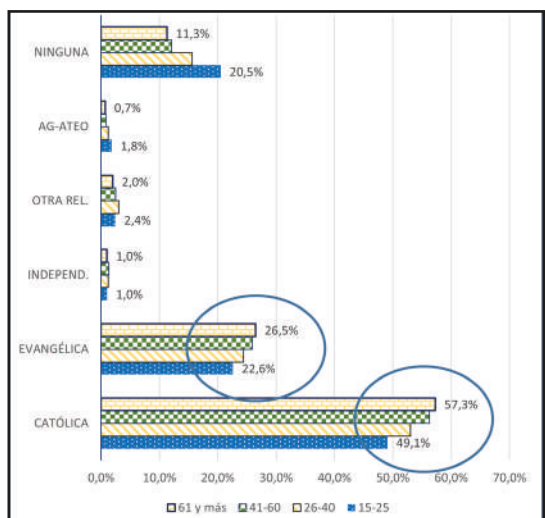
Fuente: Latinobarómetro 2010. Muestras en 17 países.
Elaboración propia.

Tabla 7.3 Religión según edad. Encuesta Latinobarómetro del año 2023 (17 países)

	Tramos de edad			
	15-25	26-40	41-60	61 y más
CATÓLICA	49,1%	53,0%	56,3%	57,3%
EVANGÉLICA	22,6%	24,4%	25,9%	26,5%
INDEPEND.	1,0%	1,2%	1,3%	1,0%
OTRA REL.	2,4%	3,0%	2,5%	2,0%
AG., ATEO	1,8%	1,2%	0,8%	0,7%
NINGUNA	20,5%	15,6%	12,1%	11,3%
Total	100%	100%	100%	100%
N=	4.169	6.159	5.799	3.079

Fuente: Latinobarómetro 2023. Elaboración propia

Gráfico 7.3 Religiones según edad. América Latina 2023



Fuente: Datos de Latinobarómetro (2023).
Elaboración propia.

Como se podrá observar en las tablas y los gráficos ha habido cambios muy importantes. Ya habíamos visto en el capítulo uno que los datos muestran una disminución de la adhesión católica, con un aumento de grupos evangélicos y no afiliados a religiones.

Un análisis estadístico de los datos muestra que la relación entre la edad y la religión ha sido significativa en todos los años analizados ($p < 0.05$). Además, esta relación ha cambiado con el tiempo, como lo indica un aumento en el valor de Chi-cuadrado, de 53.74 en el año 2000 a 232.38 en 2023. Sin embargo, la intensidad de esta relación sigue siendo baja, aunque ha aumentado ligeramente (V de Cramer pasó de 0.03 a 0.06). Esto sugiere que la edad influye en la religión, aunque no es el único factor que determina las creencias religiosas de la población.

Con el paso del tiempo, la religión ha disminuido en las generaciones más jóvenes. La relación entre la edad y las adhesiones religiosas se mantiene a lo largo de los años, pero la intensidad de esta relación ha crecido ligeramente, lo que refleja un cambio en las tendencias religiosas de la población

Es decir, en general, los jóvenes tienden a ser, con el tiempo, menos religiosos que los adultos mayores. Esta afirmación se ve verificada, en cuanto a la importancia de la religión en la vida de las personas, ya que las encuestas del World Value Survey (2017-2022) entregan resultados que son coherentes con aquellos que hemos analizado del Latinobarómetro, en relación a incidencia del factor edad.

Examinamos ahora, cómo los distintos grupos etarios perciben la importancia de la religión, utilizando datos de la Encuesta World Value Survey (2017-2022) para 12 países de América Latina (Ver tabla 7.4).

Tabla 7.4 Latinoamérica: importancia de la religión en la vida por tramos de edad 2017-2022

Religión en la vida:					
Tramos de edad:	Muy importante	Algo importante	No muy importante	Nada importante	Total ²⁵
16 a 29 años	41,1%	30,4%	20,2%	8,1%	100
30 a 49 años	46,0%	30,0%	16,5%	7,3%	100
50 años y más	51,5%	27,5%	13,3%	7,4%	100

Fuente WVS 2017-2022. Encuestas en 12 países de América Latina: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Uruguay, Venezuela. (N= 16.312) (EVS-WVS, 2022).
Elaboración propia

Los datos muestran que *las personas mayores consideran la religión más importante que los jóvenes*. En el grupo de 50 años y más, 51.5% calificó la religión como “muy importante”, mientras que en el grupo de 16 a 29 años, este porcentaje cae al 41.1%. En contraste, la proporción de personas que consideran la religión como “no muy importante” o “nada importante” es mayor en los jóvenes.

La relación es estadísticamente significativa (Chi-cuadrado significativo, $p < 0.05$), aunque moderada (V de Cramer moderado, 0.2 - 0.3), lo que implica que la edad tiene un impacto en la percepción de la religión, a menor edad, menor importancia de la religión, aún cuando hay otros factores que también influyen en la religiosidad.

Esto indica que, para las nuevas generaciones, en términos generales, el atractivo de lo religioso resulta bastante menor que para las generaciones de mayor edad. En síntesis, a) en las últimas décadas, América Latina ha experimentado cambios en las adhesiones religiosas, influenciados por un conjunto de factores, entre los cuales el factor generacional que aparece como relevante y b)

25 Se incluye No sabe y No contesta que no se muestran en la tabla

la tendencia parece ir en el sentido de que, a mayor edad, mayor religiosidad e inversamente a menor edad, menor religiosidad.

Si bien los resultados estadísticos muestran que la asociación entre edad y religión es significativa pero moderada, el análisis cualitativo de las tendencias gráficas ofrece una perspectiva más clara sobre los cambios en la adhesión religiosa en América Latina. La tendencia en el catolicismo: disminución continua, pero con mayor impacto en jóvenes.

El catolicismo muestra una disminución constante a lo largo de los tres períodos analizados, en todas las edades, pero el declive es más acentuado en los jóvenes. En 2000, el 73.8% de los jóvenes se identificaban como católicos, en 2010 el 64.8%, y en 2023 solo el 49.1%. Aunque el catolicismo sigue siendo mayoritario en los grupos de mayor edad, la diferencia generacional se ha acentuado, y su influencia se ha reducido significativamente en los jóvenes. Esto podría estar marcando una tendencia a futuro.

Este cuadro sugiere que *las nuevas generaciones están menos dispuestas a identificarse con el catolicismo*, quizás debido a la percepción de la Iglesia como una institución rígida o menos relevante en el mundo moderno, quizás debido a la crisis de los abusos eclesiales, u a otros motivos de descontento con la institución.

La pérdida de fieles entre los jóvenes podría deberse, por otra parte, a cambios en las estructuras familiares o a una menor socialización religiosa en el hogar. La tendencia se acentúa en 2010 y 2023, lo que indica que el catolicismo no ha logrado frenar su declive entre los jóvenes, mientras que entre los adultos mayores se mantiene más estable.

Esto refleja que la Iglesia católica no ha logrado adaptarse lo suficiente a los cambios culturales y sociales que impactan a los jóvenes, lo que ha llevado a una fuga constante de fieles. Las nuevas generaciones, al no encontrar en el catolicismo respuestas a sus inquietudes o valores, han optado por otras alternativas religiosas o por alejarse completamente de la religión.

Cambio en la distribución generacional de los evangélicos

El evangelismo ha sido una de las fuerzas religiosas más dinámicas en América Latina, atrayendo a segmentos importantes de la población, como vimos en el capítulo tres. No obstante, los datos muestran un cambio en su distribución etaria: mientras que en 2000 y 2010 los evangélicos eran mayormente jóvenes (entre 15 y 25 años), en 2023, la tendencia se invierte y los adultos mayores de 61 años se convirtieron en su grupo más numeroso.

Esto sugiere que el evangelismo, aunque sigue en expansión, puede estar experimentando dificultades para atraer a las nuevas generaciones. Su mensaje y estrategias de conversión parecen haber resonado más con personas mayores en los últimos años. Se podría estar produciendo un *envejecimiento de la comunidad evangélica* y un menor atractivo del evangelismo entre las nuevas generaciones que estarían abandonando, por motivos diversos, la religión institucional. ¿Estaría la comunidad evangélica experimentando ahora la que ya experimentó la Iglesia católica hace algunas décadas, desde el punto de vista generacional?

Las generaciones jóvenes que eran evangélicas en 2000-2010 parecen haber mantenido su fe a medida que envejecieron, pero no la han logrado transmitir a las nuevas generaciones con la misma intensidad.

Un factor a considerar es que las iglesias evangélicas han tenido un conjunto de prácticas de servicios y misioneras, con éxito, hacia adultos y personas mayores, generando redes de apoyo comunitario y espiritual en edad avanzada, lo que sería un factor adicional que impulsa el crecimiento en ese grupo etario.

El avance de personas sin religión entre los jóvenes

Uno de los hallazgos más notables es el crecimiento del número de personas sin religión, especialmente en el grupo de 15 a 25 años. Mientras que en el año 2000 esta categoría era marginal (sólo 0,9%), en 2023 se convirtió en una proporción importante, superando el 20%. Este fenómeno indica que las nuevas generaciones están optando por un alejamiento de la religiosidad institucionalizada, ya sea el catolicismo o las iglesias evangélicas o independientes.

Diversos factores pueden explicar este cambio multidimensional: la influencia de la educación (y en algunos países la expansión de la educación superior), el acceso a las tecnologías de la información, la globalización secularizante y el individualismo del mercado, todos factores que han cobrado fuerza en los últimos años.

Además, en términos del campo religioso, las generaciones más jóvenes han crecido en contextos donde la religión no es una imposición social, permitiéndoles explorar otras formas de espiritualidad o, en muchos casos, rechazar por completo la afiliación religiosa. Y por último, el declive del catolicismo también esté contribuyendo a esta tendencia, pues muchos jóvenes no buscan un reemplazo religioso, sino que optan por identificarse como agnósticos, ateos o simplemente sin afiliación religiosa.

La gran transformación en términos histórico-generacionales con lo religioso, que podría estar ocurriendo es que las nuevas generaciones se están desentendiendo de las iglesias —la religión institucional— y están en una búsqueda nueva de sentido, ya sea por medio de nuevas creencias y prácticas (no institucionales o alejadas), o bien por medio de búsquedas no religiosas, como el ateísmo o el agnosticismo. Nuestra tesis es que el vector de búsqueda de sentido que tiene mayor significancia y evidencia entre los jóvenes va por el lado de nuevas formas de creencias y prácticas desinstitucionalizadas más que por búsqueda directamente a-religiosas o

irreligiosas como el agnosticismo o el ateísmo. En términos de la dinámica sociológica las nuevas generaciones están comenzando a girar en torno a alternativas religiosas (o seculares) periféricas en tanto se van alejando de prácticas y creencias religiosas centrales.

Esto nos lleva ahora a explorar estas alternativas religiosas que se alejan de los centros: tres grandes categorías de análisis del fenómeno que, como veremos, no son necesariamente encuadres analíticos mutuamente excluyentes: la categoría de sin religión (*nones*) a la cual ya aludimos en el inicio; la categoría de “creyente a mi manera” y las nuevas formas de creencias místico-esotéricas. En este capítulo analizamos las dos primeras, en el capítulo que sigue analizamos la última.

Sobre los “sin religión” o *nones*

A primera vista, los datos sobre el crecimiento sostenido de los “sin religión” parece hacernos pensar que estamos de retorno con las tesis clásicas de la secularización, es decir, que, dada la mayor modernización de las sociedades latinoamericanas, habría una tendencia al incremento mayor de alternativas alejadas de la religión e incluso de tipo antirreligiosas. Así parece indicar el hecho de que en los datos observados, y en los cuales coinciden diverso tipo de encuestas regionales, se incrementan con más velocidad los “sin religión” tal como observamos en el capítulo uno y en las tablas y gráficos que acabamos de analizar. Sin embargo, nuestra tesis central aquí es que la gran transformación no proviene de un proceso de secularización directo, monocausal y clásico, sino de un complejo proceso de cambios religioso-culturales y estructurales por medio del cual los alejamientos del centro religioso no necesariamente significan alejamiento de “lo religioso”.

Comencemos diciendo que en los estudios religiosos, sobre todos en los países desarrollados y especialmente anglosajones (Ba-

lazka, 2020; G. A. Smith et al., 2024a; Wilkins-Laflamme, 2021), el término **nones** se refiere a las personas que no están afiliadas a ninguna religión organizada. El concepto de *nones* no es unívoco (Balazka, 2020) y es necesario decir que encierra muchas realidades.

Esto incluye a individuos que se identifican como ateos, agnósticos, secularistas, o aquellos que simplemente no siguen ninguna tradición religiosa en particular (Mora Duro, 2021). También se incluye muchas veces, a los espirituales pero no religiosos (*Spiritual But Not Religious*, SBNR) (Alper et al., 2023). Siendo estas categorías levemente diferentes a aquellas que se suele emplear en encuestas en América Latina. El término *nones* precisamente proviene de las encuestas en inglés sobre afiliación religiosa, donde los encuestados seleccionan *nones* (ninguna en español) como respuesta.

Algunos de los aspectos claves en torno a los *nones* en los estudios del Norte Global, a) es que denota creencias diversas, no todos los *nones* son ateos. Algunos pueden creer en un poder superior, pero rechazan la religión institucional; b) es una tendencia en crecimiento ya que el número de *nones* ha ido en aumento, especialmente en las sociedades occidentales, debido a la secularización, la desconfianza en las instituciones religiosas y los cambios en los valores culturales, c) Los *nones* en países desarrollados suelen tener puntos de vista sociales y políticos diferentes a los de los grupos religiosos institucionales, inclinándose hacia el apoyo a la gobernanza secular y políticas progresistas y d) los *nones* que han sido estudiados en esos contextos suponen un cambio generacional. Las generaciones más jóvenes, como los Millennials y la Generación Z, son más propensas a identificarse como *nones* en comparación con las generaciones mayores.

En general el crecimiento de los *nones* es una tendencia significativa en los estudios religiosos contemporáneos, reflejando cambios de tipo secularizante en las relaciones religión y sociedad es-

pecialmente en países occidentales desarrollados (Lalazka, 2020). En América Latina también se ha hecho estudios en años recientes sobre el tema de los no afiliados o no religiosos (Bravo Vega, 2024; Da Costa et al., 2021; Mallimaci & Giménez, 2007; Rabbia, 2017).

Retornando a nuestra realidad latinoamericana podemos afirmar que un análisis en mayor profundidad y desde una perspectiva comprensiva de los datos sobre auto-clasificación de la población en las categorías disponibles en las encuestas nos lleva a fundamentar la tesis de que, si es que hay proceso de secularización en estos espacios de realidad, éste es, en todo caso, cualitativamente distinto al que observamos en los países desarrollados. ¿Por qué decimos esto?

En primer lugar, recordemos los datos que hemos observado en el capítulo uno y al inicio de este capítulo (ver cuadros y gráficos): los no religiosos se han incrementado en todos los países de América Latina estas últimas décadas.

Tabla 7.5 Los “Sin Religión” en América Latina

	Total
Creyente no pertenece	1,4
Agnóstico	0,3
Ateo	0,9
Ninguna	14,9

Fuente: Latinobarómetro (2023). N=19.205.

Elaboración propia

El año 2023 los no religiosos, categoría que estamos asimilando a los *none*s de países desarrollados, en este caso, guardando las diferencias, en América Latina alcanzaban según las encuestas Latinobarómetro el 17,5% de la población, siendo la subcategoría más importante la de “ninguna religión” alcanzando el 14,9% y

los agnósticos y ateos, las categorías de menor frecuencia con una cifra relativa de 0,3% para los primeros y de 0,9% para los segundos, para todo el continente (los 17 países encuestados). Por cierto, estas cifras están muy diferenciadas de acuerdo a los distintos países: los países con más alta cifra de “ninguna religión” eran, Uruguay (47,3%), Chile (29,3%) y República Dominicana (18,5%). Los países con menores cifras eran Paraguay (0,2%), Bolivia (6,1%), Perú (6,8%) y Ecuador (8,2%). Quedando en una posición intermedia Honduras (14,9%), Colombia (14,2%), Brasil (13,6%) Venezuela (13,6%).

Lo interesante es anotar que, en la gran mayoría de los países, y en las cifras promedio para la totalidad de todos ellos, los agnósticos y ateos, eran muy poco significativos. Cifra promedio para todo el continente, 1,2%, de agnósticos y ateos. Salvo para los ateos en casos como Argentina (5,8%), México (1,8%), Bolivia (1,7%) y Uruguay y Chile ambos con 1,3%. Cabe mencionar que en nuestras investigaciones cualitativas en Chile y en estudios en profundidad en Uruguay desarrollados por Da Costa (Da Costa, 2017), hay una clara distinción entre los que se autoclasifican en “ninguna religión”, a veces llamados los “no afiliados” o “incredyentes”, y los que directamente se clasifican como “ateos o agnósticos”, Por lo general estos últimos declinan todo tipo de vinculación con lo religioso y una mayoría argumentan un discurso antirreligioso.

En relación con esto último cabe hacer una comparación entre los datos disponibles para América Latina y aquellos disponibles para Europa en las encuestas del World Value Survey.

Los datos que nos entrega esta encuesta mundial están clasificados de forma distinta a los que hemos analizado anteriormente dado que sólo distingue entre las categorías: persona religiosa, persona no religiosa y ateo, en una pregunta cerrada. Para la ola de encuestas 2017-2022 tomamos los casos de 12 países de América Latina y 14 países de Europa (ver tabla 7.6).

Tabla 7.6 No religiosos y ateos. América Latina y Europa

	América Latina	Europa
Persona no religiosa	26,6%	34,9%
Ateo	2,7%	10,7%
Total	29,3%	45,7%

Fuente: WVS 2017-2022. Elaboración propia

Se observa claramente que los *nones* (persona no religiosa más ateos) de América Latina son una cifra mayor que en los datos anteriores (aquí son 29,3% y antes teníamos 17,5%) pero ello puede deberse a que estamos comparando preguntas distintas. La pregunta del Latinobarómetro es sobre identificación religiosa en tanto aquí estamos ante una pregunta acerca de si la persona, más allá de su propia autoidentificación, se considera una persona religiosa o no. Lo relevante para nuestro análisis y lo que si es factible de comparar, es que las encuestas en Latinoamérica y en los 14 países europeos son las mismas y la pregunta ha sido formulada de manera homogénea.

Claramente se observa entonces que Europa hay mucho más respondentes que se identifican como ateos (10,7%) que los latinoamericanos (2,7%) e igual cosa sucede con la identificación como una persona no religiosa. Los europeos se califican a sí mismos como no religiosos (34,9%) en una proporción mucho más elevada que los encuestados de este lado del Atlántico (26,6%).

Aquí ya estamos ante una situación en la cual el nivel de religiosidad en Europa dado por el indicador de presencia de *nones*, es menor que en América Latina, en donde encontramos menos *nones*, relativamente hablando, que allá. Indicador de que existen procesos de secularización diferenciados y específicos.

En relación al factor generacional, miremos ahora a los datos de los sin religión (*nones*) de las encuestas del Latinobarómetro (en la tabla 7.7), cruzados por tramo de edad, incluyendo aquí a to-

das las categorías relacionadas con *nones*: creyente, no pertenece a iglesia; agnóstico; ateo y ninguna religión.

Tabla 7.7 Los “sin religión” según edad, en América Latina²⁶

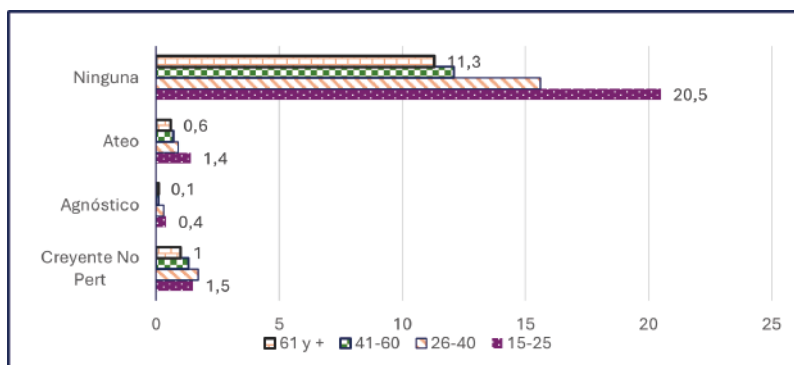
Categoría:	15-25	26-40	41-60	61 y +	Total
<i>Creyente No Pertenece</i>	1,5%	1,7%	1,3%	1%	1,4%
Agnóstico	0,4%	0,3%	0,1%	0,1%	0,3%
Ateo	1,4%	0,9%	0,7%	0,6%	0,9%
Ninguna	20,5%	15,6%	12,1%	11,3%	14,9%

Fuente: Latinobarómetro 2023, Muestra de 17 países, N= 19.205.
Elaboración propia

En primer lugar, como vimos, en la muestra de 17 países de la encuesta periódica Latinobarómetro, el cambio más notable en adhesiones se observa porque las generaciones más jóvenes ya no están adoptando necesariamente la religión de sus padres – a saber, para la mayoría, el catolicismo, en seguida el evangelismo – y más bien están orientándose por varios caminos: hacia las categorías “ninguna religión” (20,5%) o bien hacia “creyente sin pertenencia a una iglesia”. En una tendencia más leve se orientan hacia el ateísmo o hacia el agnosticismo (Ver tabla 7.7 y gráfico 7.4).

²⁶ Los porcentajes columna son valores que representan el porcentaje que cada celdilla ocupa en su respectiva columna con base en el total de cada grupo etario (15-25 = 4169; 26-40 = 6159; 41-60 = 5799, y 61 y más = 3079) en el contexto de la muestra total de casos.

Gráfico 7.4 Nones por edad



Fuente: Latinobarómetro (2023). Muestras en 17 países.
Elaboración propia.

Se ha afirmado que América Latina, la religión sigue desempeñando un papel fundamental en la vida de muchas personas, pero ¿Cuán efectivo es esto en relación a los que se consideran que no están asociados a ninguna religión institucional, es decir a los *nones*?

Dado que el panorama religioso ha cambiado precisamente por el crecimiento del grupo de los *nones*, aquellos que no se identifican con ninguna religión organizada. y especialmente entre los jóvenes ¿significa esto que el secularismo de corte radical o irreligioso tiende a predominar? A fin de responder esta pregunta hemos tomado los datos del WVS que tienen preguntas relativas a la valoración que la persona tiene de la religión en su vida. La pregunta precisa era cuán importante es la religión en su vida.

Tabla 7.8 Persona religiosa según importancia de la religión en la vida²⁷

Persona	Religión en la vida		Total	N=
	Importante	No Importante		
Religiosa	85,4%	14,3%	99,7%	11299
No Religiosa (<i>nones</i>)	55,5%	44,3%	99,8%	4246
Ateo	23,9%	75,5%	99,4%	435
N=				15980

Fuente WVS 2017-2022. Encuestas en 12 países de América Latina: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Uruguay, Venezuela. (N= 15.980).
Elaboración propia

Un análisis estadístico basado en los datos de la Encuesta Mundial de Valores (2017-2022) permite explorar cómo la identidad de religiosidad influye en la percepción de la importancia de la religión en la vida.

Los resultados son claros: existe una relación significativa entre identificarse como religioso, no religioso o ateo y la importancia que se le asigna a la religión. Quienes se identifican como religiosos otorgan una alta importancia a la religión (85.4%), mientras que los *nones* (personas no religiosas) muestran una división más equilibrada (55.5% la consideran importante y 44.3% no). En contraste, entre los ateos, la gran mayoría (75.5%) considera que la religión no es importante en sus vidas.

Desde un punto de vista estadístico, el análisis de Chi-cuadrado confirma que estas diferencias son significativas ($p < 0.05$). La medida de la fuerza de la asociación (V de Cramer, 0.37), indica

27 En esta tabla, la categoría de “No religiosos” se considera equivalente a la de los *nones*.

*No se incluye No sabe y No contesta.

que la relación es moderada, es decir, la identidad de la religiosidad influye en la percepción de la importancia de la religión, aunque otros factores también desempeñan un papel importante.

Es muy importante destacar que entre los *nones* encuestados más de la mitad de ellos (55,5%) afirman que la religión es muy importante o importante en sus vidas ¿Estamos aquí ante creyentes sin adhesión a iglesias pero que tienen sus formas propias de espiritualidad? Esta es una explicación plausible, pero con los datos que tenemos no es posible responder de forma categórica.

Religiosidad y espiritualidad son dos conceptos que han sido ampliamente utilizados pero que son altamente ambiguos porque hay muchas definiciones y varias que están en disputa (Frigerio, 2016). Lo que parece claro es que se trata de dos realidades distintas, pero que están relacionadas y no son mutuamente excluyentes (Zinnbauer et al., 1997). Para fines de este libro consideramos que la religiosidad se asocia más con la adhesión a doctrinas, prácticas organizadas (como la asistencia a la iglesia) y creencias tradicionales; en tanto la espiritualidad está vinculada a experiencias personales de conexión con lo trascendental, creencias individuales y prácticas no convencionales.

Un estudio comparativo entre jóvenes en Italia y Uruguay (Breskaya & Pereira Arena, 2024), el país más secularizado de América Latina, muestra que entre los participantes del estudio, los uruguayos muestran mayor creencia y una ligera mayor participación en la oración privada y asistencia a servicios religiosos que los italianos. Además, la identidad espiritual es más fuerte entre los *Nones* religiosos en Uruguay que en Italia, donde el ateísmo es más común. ¿Son los *nones* latinoamericanos más religiosos que sus pares europeos?

Para profundizar hemos analizado comparativamente cómo se comportan los *nones* (persona no religiosa) con los datos que la misma encuesta entrega de Europa.

*Tabla 7.9 Personas no religiosas: comparación de religiosidad
Europa-América Latina*

Importancia de la Religión en la vida					Total	N=
Personas no religiosas	Muy importante	Importante	No muy importante	Nada importante		
América Latina	29,6	30,6	31,6	8,2	100	3910
Europa	2,8	10,4	45,8	41,0	100	7449

Fuente: Datos de World Value Survey, 2017-2022, Procesamiento del autor. Muestra: Países de América Latina: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Uruguay, Venezuela (N= 15.980). Países de Europa: Croacia, Francia, Grecia, Países Bajos, España, Bulgaria, Italia, Suecia, Austria, R. Checa, Alemania, Noruega, Reino Unido, Portugal (N= 21.317).

Elaboración propia

En América Latina, los no religiosos están distribuidos en todas las categorías con una notable presencia en “Muy Importante” e “Importante”. En Europa, en cambio, la gran mayoría de los no religiosos consideran la religión “No muy importante” o “Nada importante”. La diferencia es drástica: en América Latina, casi el 60% de los no religiosos aún consideran la religión como relevante en su vida (sumando “Muy Importante” e “Importante”), mientras que en Europa este grupo es apenas un 13.2%.

Estos resultados reflejan distintos procesos históricos y culturales que han moldeado la secularización en cada región. Europa ha experimentado un proceso de secularización profundo, resultado de factores como la Ilustración, la modernización y la consolidación de estados laicos. Esto ha llevado a una disminución del papel de la religión tanto en la vida pública como en la individual. En contraste, América Latina sigue siendo una región con fuertes raíces religiosas, donde las estructuras sociales y culturales continúan influenciadas por el cristianismo, en particular por el catolicismo y el crecimiento de movimientos evangélicos.

El análisis estadístico refuerza esta interpretación: el chi-cuadrado ($\chi^2 = 3189.29$, $p < 0.001$) muestra que las diferencias entre ambas regiones son altamente significativas. Además, el valor de V de Cramer (0.53) indica que la asociación entre región e importancia de la religión es de magnitud moderada a fuerte. Esto sugiere que ser no religioso en América Latina no implica necesariamente una desvinculación total de la religión, mientras que en Europa la identidad no religiosa está más asociada a un rechazo o indiferencia hacia la religión.

Aquí es donde las diferencias observadas en términos cuantitativos deben ser interpretada en términos de diferencias cualitativas. Cualquier que haya vivido varios años y conocido contextos de secularización en Europa y América Latina sabe que en ambos casos las experiencias vitales son muy diferentes. Por experiencia propia, las formas en que viven las personas sin religión en un país como Chile, un buen ejemplo de país latinoamericano con un grado de secularización mayor, están atravesadas de momentos en los cuales se experimentan vivencias y rituales intensos, en casos extracotidianos como un matrimonio civil (no religioso), una enfermedad grave o el funeral, donde el halo religioso aflora, independientemente de que no hayan explícitamente signos asociado a las iglesias, las referencias al ethos cristiano (directo, indirecto, sincrético) están allí. Ese sentimiento religioso implícito entre los no religiosos chilenos, en el caso de los no religiosos belgas sencillamente no existe. Allí los sentimientos profundos están reprimidos por rituales revestidos de formalidad y las ocasiones rituales en que se expresan sentimientos son encubiertas por una proxemia con variadas dosis de respeto y diplomacia, pero racionalizadas y frías. Es decir, el ambiente secularizado europeo ha sido racionalizado en la caja de hierro weberiana, el ambiente secularizado chileno permanece enmarcado por la cultura latina con connotaciones religiosas (aunque ya no atado a las normas y formalidad de la institución eclesial, ni necesariamente a la tradición fuerte del

cristianismo oficial). ¿Podríamos decir que el ambiente secularizado latinoamericano permanece “encantado”? Una apreciación de este tipo nos parece excesiva.

En conclusión, el significado de ser “no religioso” varía según el contexto. En América Latina, la religión sigue teniendo un peso importante incluso entre quienes no se identifican con ella, mientras que en Europa la secularización es más marcada. Esta diferencia subraya la necesidad de entender la religión y a los procesos de secularización como fenómenos culturalmente situados, y por ende, en un marco de interpretación como el que provee las modernidades múltiples, es decir, procesos religiosos cuya interpretación no son homogéneas a nivel global.

Es decir, concluyendo, *a diferencia de Europa, los “nones” en América Latina no son necesariamente secularizados en su totalidad*. Un porcentaje significativo aún considera la religión como un aspecto relevante en sus vidas, lo que sugiere que, más que una pérdida total de religiosidad, podría tratarse de un distanciamiento de las instituciones religiosas tradicionales. El auge de los *nones* en América Latina no implica una completa desvinculación de la espiritualidad o la religión, sino una redefinición de sus significados en la vida personal. Este fenómeno seguirá evolucionando en los próximos años y merece un análisis más profundo para entender sus implicaciones sociales, culturales y políticas

Queda claro, y variados estudios en Chile y en México²⁸ lo corroboran, que la categoría “sin religión” o “no religioso”, en contexto latinoamericano, no puede nunca confundirse o asociarse a la categoría “agnóstico o ateo”. Además de los datos analizados más arriba, estudios cualitativos realizados por nosotros nos han mostrado que, en la generalidad de los casos, los denominados “sin

28 Ver estudios de Patricia Fortuny-Loret de Mola (1999) y de Cristina Gutiérrez y Renée de la Torre (2008) para México y del autor para Chile.

religión” o bien “indiferentes” son, de hecho, personas que creen en realidades superiores – son “creyentes” – pero que generalmente no están dispuestas a verse involucradas con “la religión” que, por cierto, asocian a las iglesias establecidas. En este punto es dónde la sociología de las creencias se intersecta y – a veces – contradice a la sociología de la religión, entendida estrechamente ésta como sociología de las iglesias.

Ello significa que esas personas creen en Dios y en la mayoría de las creencias cristianas básicas (han nacido y han sido socializadas en una cultura cristiana), incluso pueden tener su propia “espiritualidad”, y al mismo tiempo se distancian de las iglesias, de sus doctrinas, de su ética y de su clero, por considerarlos alienantes, represivos o anacrónicos o sencillamente “aburridos”. Por contraste, los “ateos” son generalmente un porcentaje muy pequeño de este grupo de personas jóvenes que niegan, por motivos fundados y sistemáticos, la existencia de lo sobrenatural.

Estos datos evidencian una realidad que se aleja de lo previamente conocido y que en la década de los 60’, en el siglo pasado, cuando el cambio cultural conllevaba la tendencia a la secularización, se interpretaba pronosticando un elevado porcentaje de ateos y de afiliaciones antirreligiosas, dado que así se observaba en las encuestas y en aquellos procesos políticos movilizadores de la izquierda, especialmente en su vertiente socialista de esos años (Smith, 1982).

Los creyentes “a mi manera”

Estamos en presencia de una diversidad de opciones en las adhesiones religiosas y esos cambios no se reflejan en los censos y las encuestas. Hay una categoría de creyentes que si uno googlea la red aparece con frecuencia: son los creyentes “a mi manera”, cristianos a mi manera, católicos a mi manera...La red esta llena de

mensaje de predicadores y pastores (en especial del mundo evangélico) que reprenden a los “cristianos a mi manera” y les llaman a seguir “la manera de Dios” enseñada, por cierto, en la Biblia. Estos discursos se han hecho habitual en las redes sociales cristianas y esos mensajes virtuales se multiplican.

Desde fines del siglo pasado, en la década de los 90, hemos venido estudiando a la figura del creyente “a mi manera” (Parker, 2008c, 2009). Esta categoría de adherente religioso no existe como categoría oficial de censos y encuestas y tampoco es una categoría que suele emplearse en las estadísticas de las iglesias, por razones que parecen evidentes. Se trata de una categoría “emic” surgida en nuestras investigaciones cualitativas: al principio fueron católicos entrevistados que se declaraban “católico a mi manera”. Luego fueron siendo detectados discursos de evangélicos que se declaran “soy cristiano a mi manera”. Estas categorías, como veremos, comparten varios rasgos con aquella de los “creyente sin iglesia” o bien con los “creyentes a manera” (más asociados a *nones* creyentes) y tiene relación con la categoría anglosajona “*spiritual but not religious*” aunque ante esta última clasificación tiene distintas connotaciones y se trata de una clasificación ajena y “etic” para el público latinoamericano. Con esto es necesario aclarar que esta categoría no es mutuamente excluyente con la de “ninguna religión” tal como la hemos analizado anteriormente, son distintas, pero en algunos puntos se intersectan borrando las diferencias.

La frase creyente “a mi manera” se refiere generalmente a la actitud de algunas personas que, aunque identificándose como cristianos, católicos o evangélicos, interpretan o practican su fe de una forma que puede ser diferente a las enseñanzas tradicionales e institucionales. Esto refleja una búsqueda personal de conexión con lo divino, al manejar conceptos de fe a su manera. En efecto, muchas personas expresan creer en Dios, o entidades sobrenaturales, pero bajo sus propias condiciones y formas simbólicas.

Se insiste en el análisis interpretativo en asociar este tipo de manifestaciones religiosas no convencionales con el individualismo que tiende a predominar en ambientes modernos y secularizados, especialmente entre los jóvenes (Da Costa, 2017; Funes, 2021). Es cierto que como dice Beck (2001) el individualismo es un indicador de modernidad. El personaje central de la sociedad moderna es el individuo capaz de escoger y decidir por sí mismo, como autor de su propia vida.

Sin embargo, tanto en el fenómeno de los *nones* como en el caso de los creyentes “a mi manera” latinoamericanos, se trata no sólo de prácticas y expresiones religiosas y/o espirituales individuales, que sí lo son.

Es cada vez más frecuente que este tipo de creyentes, que buscan alejarse de las instituciones oficiales, participen, e incluso en ocasiones organicen, ceremonias y rituales que siguen patrones no convencionales alejados de las liturgias oficiales de las Iglesias sobre todo en ocasiones vitales y sensibles de la vida, como en matrimonios y funerales. Funes (2021) ha encontrado evidencias en Argentina y México que, a diferencia de las interpretaciones extremadamente individualista de la vida religiosa, gente que se aparte de las instituciones de manera discursiva mantiene prácticas colectivas y están influenciadas por sociabilidades y contextos nacionales. Es decir, también nos encontramos con prácticas comunitarias “a mi manera”, que no son escasas, y que deben ser reconocidas y estudiadas con mayor atención.

En este sentido el creyente “a mi manera” de ambientes latinos del Sur Global, parece tener semejanzas, pero también diferencias con el *Sheilaismo* del que nos habla Robert Bellah en *Habits of the Hearts* (Bellah et al., 1996). El concepto de *Sheilaism* remite al creciente *individualismo religioso* en la sociedad estadounidense contemporánea. Es una forma de espiritualidad personalizada que refleja la tendencia a alejarse de las religiones organizadas y a construir su propia creencia individual, pero apartándose tam-

bién de toda forma comunitaria. Esto último no parece ser el caso latinoamericano.

A fines de la década de los 90 percibimos que los Censos Nacionales en Chile (1992 y 2002) no incluían ninguna categoría que permitiera captar el fenómeno de creyentes que optaran por búsquedas religiosas distintas a las oficiales e institucionales. En la pregunta acerca de la religión el padrón censal sólo admitía declarar iglesias (católica, evangélicas y otras religiones), pero las otras categorías eran “indiferente” o “Ateo”. No existía una alternativa para las personas que, por una parte, no quieran ser identificadas con una iglesia, pero, por otra parte, no quieran ser consideradas antirreligiosas o ateas.

En relación con este tipo de creyentes, en esos años realizamos investigaciones sobre afiliación religiosa dónde exploramos nuevas categorías (Tabla 7.10).

Tabla 7.10 Autoidentificación religiosa en Chile – 1999-2005 (%)

Muestra	Estudiantes secundarios 1999	Estudiantes Universitarios (2002)	Región Metropolitana (2004)		Est. univ. nacional (2005)
Edades	16-20	17-29	18-29	18-99	17-29
Católico	29,1%	25,8	26,7	37,4	30,1
Católico “a mi manera”	31,0%	31,5	29,9	29,0	25,8
Creyente “sin religión”	15,1%	24,5	21,6	13,9	17,1
Evangélico	14,6%	4,4	5,5	8,7	5,7
Protestante	2,3%	0,8%	0,6	0,5	1,0
otra religión	2,1	1,9	3,2	2,6	2,4
Judío	0,8	0,4	0	0	0,7
Ateo	2,1	5,7	8,0	4,3	6,4
no creyente	3,1	5,0	4,6	3,7	10,8
Total	100	100	100	100	100

Fuente: Encuesta Estudiantes Secundarios, 1999, muestra de colegios en la Región Metropolitana y Concepción; Encuesta Estudiantes Universitarios, 2002, muestra representativa de una gran universidad Estatal en Santiago; Encuesta Población de Región Metropolitana de Santiago, 2004, muestra representativa **del total de población de la región**; Encuesta Nacional de Estudiantes Universitarios, 2005, muestra representativa del total de estudiantes de las 25 principales universidades de Chile. Todas investigaciones del autor.

Como observamos, entre 25% y 30% de los estudiantes secundarios y universitarios declara ser “católico” sin reparos. Entre 26% y 31% de los estudiantes secundarios y universitarios se autoidentifica como católicos “a mi manera”, sugiriendo que toman distancia del catolicismo oficial y eclesiástico. Es importante mencionar que entre 15% y 25% de los estudiantes secundarios y universitarios se identifica como “creyentes sin religión”, mientras

que sólo 5% de los estudiantes secundarios y 11% a 17% de los estudiantes universitarios se identifican como “no creyentes o ateos”.

Para hacer una interpretación válida es necesario aclarar que las muestras de estudiantes secundarios y universitarios no son representativas del país entero; y sólo la encuesta de la región metropolitana de 2004 es representativa de la población regional total y nos permite hacer un análisis comparativo. Con todo, hay algunas tendencias generales a ser mencionadas. Los universitarios y/o jóvenes de la región, tienden a ser más ateos que sus pares secundarios. Y lo más interesante asociado al tema que estamos tratando: entre un cuarto y un tercio de la población encuestada en cada caso se declara “católico a mi manera”.

Este es un porcentaje muy elevado. En realidad, representa la mitad o casi la mitad de la población que se define como “católica”.

Las personas identificadas como “*creyentes sin religión*” o “*a su manera*” muestran una mayor desconfianza hacia las instituciones religiosas, definiendo su identidad en un marco ajeno a la Iglesia.

El estudio de la Región Metropolitana de 2004 refleja esta tendencia: quienes se declaran “católicos” expresan mayor confianza en la Iglesia y su jerarquía (46% confían en los sacerdotes), mientras que entre los “católicos a su manera” este porcentaje disminuye al 26%. En contraste, el 53% de los *creyentes sin religión* desconfía de los sacerdotes católicos, evidenciando diferencias significativas en los datos estadísticos. Estos resultados sugieren que la categoría “*sin religión*” no implica rechazo total a la fe, sino una postura crítica frente a la Iglesia católica, diferenciándose de su estructura oficial sin negar creencias en Dios y valores cristianos.

Datos complementarios, aunque disímiles y heterogéneos, provienen de las encuestas nacionales de juventud en Chile. En la Encuesta Nacional del año 2000 se incluyó la categoría “creo en Dios, sin iglesia”. Los jóvenes que son “creyentes”, pero no se identifican con alguna iglesia, son un 26,3% de la muestra total (N = 3710), 29,4% hombres y 23,2% mujeres. En la IV Encuesta Na-

cional de Juventud (2003, n = 7189), que tenía otra clasificación para la afiliación religiosa, el 23% de los encuestados afirmaron que “yo no me siento cerca de ninguna religión”, pero sólo 4,5% declararon ser “no creyente en dios o cualquier divinidad” (INJUV, 2004). En años posteriores esta encuesta ha sido menos detallada, lo que no permite un análisis más profundo, porque preguntaba ¿te identificas o perteneces a alguna religión en particular? En 2015 un 49,3% no se identificaba con una religión; 57,4% en 2018 y 63,3% en 2022. Pero ¿qué significa “no sentirse identificado con una religión”? No hay información disponible para responder. Lo que es plausible es que ese elevado porcentaje de jóvenes entre 15 y 29 años que no se identifica religiosamente corresponda, en una buena proporción que desconocemos, a los *nones* y en otra proporción incierta a los creyentes “a mi manera” que hemos analizado anteriormente. Pero el dato relevante es que estamos frente a una elevada presencia de formas de creencia o no creencia *desinstitucionalizadas*.

Estudios en Argentina (Mallimaci et al., 2019) y México (RIFREM, 2016), con encuestas a nivel nacional, han abordado a la gente que se define como que se “relaciona con Dios a su manera” o son “creyentes a mi manera” o “espirituales sin iglesia” (Funes, 2021). Estudios cualitativos en Lima, Perú (C. Romero et al., 2020), han abordado a los evangélicos “a mi manera”, otros estudios en ciudad de México (Mora Duro, 2021) y en Puebla, México (Jiménez Medina, 2025) a los “católicos a mi manera”, todos los cuales evidencian una mayor presencia de este tipo de creyentes en medios juveniles, pertenecientes a las “Generación X” o “Millennials” (nacidos entre 1992 a 1996) o “Generación Z” o “Generación App” y también llamados “nativos digitales” (nacidos a partir de 1997) (Padilla, 2019).

Más de la mitad de los argentinos (52%) declara que se relacionan con Dios a su manera, siendo más frecuentes entre los católicos (64%) que entre los evangélicos (35%) (Mallimaci et al.,

2019). En México los “creyentes a mi manera” alcanzan el 19,9% y 2% los que se declaran “espirituales sin iglesia” (RIFREM, 2016). En este país este tipo de creyentes se encuentran entre católicos y evangélicos en alrededor del 20% por igual. En ambos casos tienden a descender entre la población de mayor edad y no existen mayores diferencias en términos de género.

El estudio comparativo de Funes (2021) muestra cómo en ambos casos los “creyentes a mi manera” en su inmensa mayoría fueron bautizados (más del 90%) creen en Dios, y tienen prácticas religiosas convencionales ocasionales, así como otro tipo de prácticas religiosas específicas como peregrinaciones, asistencia a curanderos o yoga.

Como se ha observado en América del Norte, la práctica religiosa tradicional en las iglesias está cayendo. Pero este hecho no hace pensar en una falta de interés religioso en absoluto, sino en un cambio en los intereses hacia nuevas direcciones. En Europa, las investigaciones dirigidas por Grace Davie en Inglaterra, nos hablan de los “creyentes sin pertenencia” (Davie, 1990). Lambert, en Francia, han llamado a este tipo de creyentes los “cristianos culturales”, o bien se han referido a la figura del “deísta cristiano” (Lambert, 2003). A su vez las investigaciones de Cipriani en Italia también nos hablan del creciente fenómeno de la religión difusa, un tipo de religión que proviene de formas de socialización religiosa que ya no son las tradicionales (Cipriani, 2003). Pero estas formas difusas se expanden en un medio católico y no establecen cortes abruptos con los católicos practicantes que son una minoría en Italia. Estas expresiones religiosas en Europa, de las cuales nos hablan Davie, Lambert y Cipriani, guardan semejanzas morfológicas con lo que aquí hemos caracterizado como “católico a mi manera”. Sin embargo, nuestra interpretación es que estamos ante un fenómeno que en América Latina tiene connotaciones diferentes, dadas las tradiciones históricas y culturales y los grados respectivos del contexto secularizador.

Un análisis del tipo de creyente, de acuerdo con nuestros estudios, nos permite afirmar que el creyente “a mi manera”, generalmente se trata de personas nacidas en un ambiente católico —ambiente predominante— pero ahora último, en ambientes evangélicos (segunda o tercera generación) por lo que estamos ante un recorrido interior hacia la disidencia de su cultura dominante. Este camino se confirma cuando se afirma que creen “a mi manera” y luego migran hacia otras iglesias o formas religiosas o cuando incrementan el grupo de “creyentes sin religión”. De hecho, la mayoría de los creyentes “a mi manera” o de los “creyentes sin religión” son católicos o evangélicos nominales nacidos en familias de cultura católica o evangélica que dicen creer en Dios, Jesucristo y en otras realidades supremas, pero no en la iglesia romana y últimamente tampoco en las iglesias protestantes o evangélicas. Este tipo de fiel, predominantemente joven, ha iniciado una “búsqueda” de sentidos y va construyendo su propia visión sincrética combinando sus creencias cristianas con otro tipo de creencias populares, otras tradiciones, o bien creencias esotéricas o de tipo New Age. Analizaremos a estos últimos en el capítulo que sigue.

No sólo se trata de creencias “a mi manera”, también es necesario aclarar que esos creyentes suelen tener prácticas religiosas “a mi manera”. McGuire (2008) y De la Torre (2021) han estudiado, con la metodología de la religión vivida, la relevancia de los altares hogareños como formas particulares de vivenciar rituales hechos “por uno mismo” y de manera artesanal. Funes (2021) ha encontrado evidencia en estudios de México y Argentina que tener altares y objetos religiosos en espacios domésticos es una práctica muy generalizada.

En general, los datos consignados son coincidentes con estudios realizados en sectores juveniles a nivel internacional y evidencian una “desinstitucionalización” de las creencias. Esto es, hay una progresiva toma de distancia de parte de muchos creyentes respecto a las instituciones eclesiales. Muchos jóvenes no ne-

cesariamente abandonan sus creencias, más bien no quieren estar ligados a una determinada confesión, sus dogmas, instituciones y normas (INJUV, 2007).

La educación como un factor que influye en las opciones religiosas

Tanto los *nones* como los creyentes “a mi manera” tienden a predominar entre los estratos más jóvenes de población, o en su defecto a no estar muy presentes entre los estratos de mayor edad, lo que reafirma que el factor generacional está incidiendo en las opciones religiosas de los fieles. Pero también hay indicios de que estamos hablando de generaciones que han tenido acceso a una mejor educación y sus niveles educacionales son más elevados que aquellos de sus generaciones precedentes. Por lo mismo ahora nos hacemos la pregunta ¿que tanto incide la educación en las opciones religiosas de la población y en especial en las distintas formas desinstitucionalizadas de opciones religioso-espirituales?

Se ha afirmado, en la teoría clásica, que modernización y escolarización son procesos que están relacionados y que juntos van transformando la cultura tradicional (Moracco & Moracco, 1978). En efecto, se ha considerado a la educación moderna como un factor de secularización que reduce la religiosidad y promueve la libertad, las opciones racionales y la crítica de la tradición. En los análisis que haremos a continuación procuraremos mostrar que estos procesos son más complejos y que, si bien el factor educativo es pertinente para el análisis de los cambios en la mentalidad religiosa, esa influencia no va necesariamente en el sentido de lo que postulaba linealmente el paradigma de la modernización-secularización. Lo que observamos es que, si bien se incrementan las opciones racionalistas y secularizadoras con la escolarización, por

otra parte, se incrementan también otras alternativas y búsquedas religioso-espirituales (Parker, 2008c, 2009).

La relación de la escuela con la secularización puede entenderse a varios niveles. En el campo histórico y político, durante el siglo XIX y XX los sectores progresistas abogaron por el establecimiento de una escuela pública y laica que restringiera o anulara el monopolio de la Iglesia católica sobre el sistema educativo. En esa lucha se aliaron liberales, protestantes y francmasones (Bastian, 2015). Pero sociológicamente, más allá de ese debate político, es importante señalar que la creciente escolarización ha sido analizada como fuente de procesos de secularización religiosa y cultural. Se ha señalado cómo encuestas realizadas en el giro de siglo muestran una relación directa entre educación, ingreso e indiferencia religiosa, es decir, a mayor nivel educativo, más ingresos y en mayor grado consideran los encuestados que para ellos la religión no es importante (Blancarte, 2001).

La educación ha sido un factor de modernización y desarrollo en América Latina durante todo el siglo XX, aún, cuando su rol ha sido menor que en países como Corea o Suecia en la postguerra (Kang & Nilsson, 2022). Su rol ha sido múltiple en la economía, en la sociedad, en la cultura, y ha contribuido a la escolarización de las nuevas generaciones y al incremento de las clases medias durante este siglo XXI, todo lo cual ha tenido impacto también en el campo religioso, aunque no en forma directa, ni monocausal, como veremos.

Las reformas educativas implementadas en América Latina desde fines del siglo XX hasta hoy han tenido distintos énfasis y han sido espacio de disputas (Arellano Marín, 2002; Caetano et al., 2020; Gorostiaga et al., 2022; Ruiz Schneider, 1994), pero todas finalmente han buscado ampliar la cobertura y el acceso a la educación, la modernización de la gestión y la evaluación (Loyo, 2018). Más allá de la persistencia de desequilibrios y desigualdades, problemas y brechas, y de los retrocesos debido a la Pande-

mia, lo cierto es que los niveles educativos se han incrementado en toda la región.

Hacia 2024 la mayoría de los países de América Latina y el Caribe ha alcanzado la cobertura universal en primaria, con escasas excepciones. El 67 por ciento de los jóvenes completan la educación secundaria, y el 19% de los jóvenes entre 25 a 34 años ha finalizado la educación terciaria (Arias Ortiz et al., 2024). De acuerdo con los más recientes datos de la CEPAL²⁹ (2025) en la región se pasó en años de educación de la población de 25 a 59 años de 7,8 en el 2000 a 8,7 el 2010 y a 10 años el 2023.

En este contexto, en que el proceso de modernización capitalista en todos los países de América Latina ha elevado tasas de alfabetización y de cobertura escolar, en los niveles primario y secundario, analizaremos la relación educación y religión.

La relación entre educación y religiosidad ha sido objeto de estudio especialmente en medios angloparlantes (Lewis et al., 2016; McFarland et al., 2011). En muchas sociedades, la educación ha sido vista como un factor que influye en la manera en que los individuos perciben la religión. Algunos argumentan que un mayor nivel educativo está asociado con una reducción en la religiosidad (tesis clásica de la secularización) mientras que otros sostienen que simplemente cambia la forma en que se practica y experimenta la fe (tesis de la pluralización religiosa).

Los estudios de Campbell (1978) muestran que, con los procesos de secularización, en lugar de un simple declive de toda religión y el triunfo de una visión del mundo secularista, aquello que denominamos secularización sea en realidad un proceso doble: por una parte el declive de la religión institucional y por otra

29 Información extraída en base a análisis del autor con datos de CEPAL (2023), Datos de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Rep. Dominicana, Uruguay y Venezuela.

parte la generación de nuevas formas de religiosidad (1978).

Lewis (2016) y sus colegas luego de su estudio sobre el hecho de que los adherentes a nuevos movimientos religiosos son más educados, coinciden con Campbell (1978) sólo que para ellos el factor educacional es más relevante. Este factor como vehículo de secularización puede originar la difusión de valores seculares y al mismo tiempo el auge de nuevas religiosidades.

Hace ya algunos años analizamos esta cuestión (Parker, 2009) para el caso chileno. Tomamos los datos del Censo Nacional de 2002 y los desagregamos para analizar exclusivamente la población joven, es decir de 15 a 29 años. Cuando se comparan esos datos con aquellos sobre identificación religiosa en esos estratos de edad, se encuentra que, para niveles superiores de educación formal, se da una mayor cantidad de personas que se declaran sin religión o ateos o agnósticos. En la educación básica, éstos alcanzan 9,4% del total; en las personas que han alcanzado educación secundaria, el porcentaje aumenta a 9,91% y, con aquéllos que han alcanzado la educación superior, llega a 15,31%. Estos son datos censales y de un caso nacional, pero veamos datos a nivel continental.

De acuerdo a los datos de la encuesta Latinobarómetro para 17 países (ver tabla 7.11), por su parte, cuando se cruza la afiliación religiosa con el nivel educativo, observamos cómo la educación puede afectar las creencias religiosas en las sociedades latinoamericanas.

Tabla 7.11 Religión por nivel educativo Latinoamérica 2023

Nivel educativo	Religión (reagrupada)						Total	N=
	Católico	Evangélico	Indep.	Otra	Ag/ateo	Ninguna		
Ninguno	55,5%	28,5%	0,3%	0,5%	0,2%	14,4%	99,3%	1.115
Básico	56,1%	29,2%	0,8%	2,0%	0,6%	9,9%	98,4%	5.930
Secundario	57,0%	27,7%	1,0%	2,5%	0,5%	10,5%	98,4%	7.392
Superior	49,8%	27,7%	1,1%	2,5%	0,7%	16,8%	98,4%	4.754

Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestra de 17 países. N=19.191.
Elaboración propia

Los resultados obtenidos a partir de la prueba de Chi-cuadrado muestran que existe una relación estadísticamente significativa entre el nivel educativo y la religión ($p=0.05$). Pero la asociación es débil (V de Cramer 0.059) lo que sugiere que el nivel educativo tiene una influencia muy limitada sobre la adscripción religiosa en este contexto. En otras palabras, la distribución de las religiones varía de manera significativa según el nivel educativo de las personas, pero otros factores están interviniendo también.

La proporción de personas identificadas como católicas es mayor en todos los niveles educativos, aunque decrece levemente a medida que aumenta el nivel de estudios (de 57.0% en secundaria a 49.8% en educación superior). La proporción de evangélicos se mantiene relativamente constante en todos los niveles educativos (entre 27% y 29%). La proporción de personas sin religión (agnósticos o ateos) aumenta significativamente en los niveles más altos de educación (de 9.9% en educación básica a 16.8% en educación superior). Finalmente, las afiliaciones minoritarias como “independiente” u “otra” también muestran un leve incremento en niveles educativos superiores. Traemos a colación ahora los datos del WVS 2017-2022 para comparar resultados.

Tabla 7.12 Religión por nivel educativo Latinoamérica 2023

Nivel educativo	Afiliación religiosa									
	No perteneciente	Católico	Protestante	Ortodoxo	Judío	Musulmán	Hindú	Budista	Igl. Indep.	Otra
Bajo	33,3%	35,4%	39,0%	25,2%	7,2%	57,5%	12,0%	0%	45,4%	42,4%
Medio	38,5%	39,0%	35,9%	40,3%	31,7%	16,0%	58,0%	45,4%	31,6%	40,7%
Alto	27,5%	25,0%	24,1%	34,5%	54,0%	26,5%	30,0%	54,6%	22,6%	16,6%
N=	3835	8859	2268	15	14	5	17	13	720	345

Fuente: WVS 2017-2022, Muestra: 12 países: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Uruguay, Venezuela. Elaboración propia

En estas encuestas se observa, según prueba estadísticas, que existe una relación estadísticamente significativa entre el nivel educativo y la afiliación religiosa (χ^2 , $p < 0.05$). Sin embargo, la magnitud de esta relación, representada por la **V de Cramer (0.0449)**, es extremadamente baja. Esto indica que, aunque la educación tiene cierto impacto en la adhesión religiosa, no es un factor predominante. Resultado que coincide con los recogidos en las encuestas anteriores.

Al analizar los datos, que en estas encuestas están detallados según diversas confesiones religiosas, se observa que las religiones minoritarias (como el judaísmo y el budismo) tienen una mayor representación entre personas con niveles educativos altos, mientras que las religiones de tradición cristiana presentan una distribución más uniforme entre los diferentes niveles educativos. En particular, los individuos sin religión tienen una leve mayor representación en niveles educativos más altos, lo que concuerda con los resultados que hemos analizado arriba, que asocian una mayor secularización con el acceso a educación superior. Un aspecto relevante es el caso de grupos como el islam y el hinduismo, que presentan patrones atípicos posiblemente explicados por la migra-

ción y la composición social de estas comunidades en América Latina, aunque también puede deberse a lo pequeño del N. También se observa que el catolicismo, aunque sigue siendo predominante en la región, muestra una disminución relativa en los niveles educativos más altos.

El análisis confirma que el nivel educativo y la afiliación religiosa están relacionados, pero no de manera determinante. La modernización y el acceso a la educación pueden estar promoviendo una mayor diversidad religiosa y secularización en algunos sectores, aunque la religión sigue desempeñando un papel central en la identidad cultural de América Latina. Ciertamente, otros factores como las subculturas juveniles, o bien la movilidad social, las migraciones, o la influencia de políticas públicas, interactúan con estas variables para modelar los cambios en la religiosidad de la región.

Los datos analizados son en cuanto a adhesiones a religiones. Pero ¿qué sucede con la relevancia que la religión tiene para los individuos? Para ello hemos tomado el WVS que incluye este tipo de preguntas.

Tabla 7.13 Importancia de la religión en la vida según nivel educativo alcanzado.

<i>Nivel educativo</i>	Muy importante	Algo importante	No muy importante	Nada importante
Bajo	39,9%	34,8%	29,4%	29,4%
Medio	36,2%	39,8%	40,8%	39,0%
Alto	23,1%	24,7%	29,2%	31,1%
No sabe	0,3%	0,1%	0,2%	0,3%
No contesta	0,6%	0,4%	0,3%	0,2%
N=	7501	4793	2736	1236

Fuente: WVS 2017-2022 Muestra de 12 países. Elaboración propia.

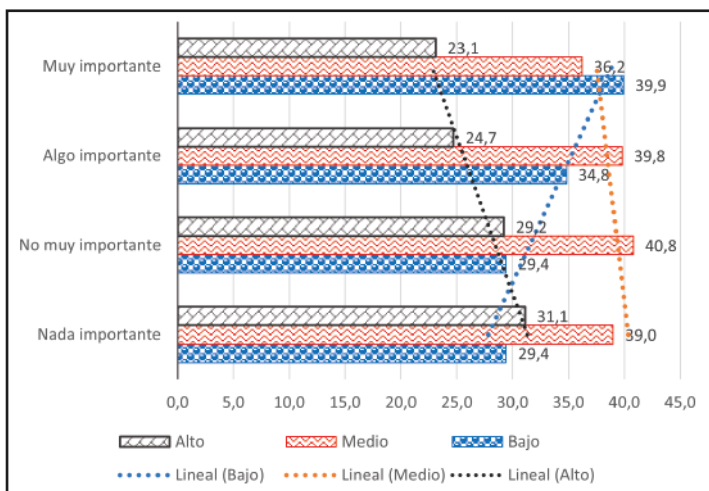
Si la religión aparece como un elemento relevante en la construcción de proyectos de vida e identidades culturales y sociales ¿cómo afecta el nivel educativo la relevancia que la persona le asigna a la religión en su vida, sin importar de cuál religión se trata y si es practicante oficial o no?

Es posible postular que el incremento de los niveles de escolarización y la modernización de la educación han introducido cambios en la manera en que las personas perciben la importancia de la religión en sus vidas. Pero ¿cuánto han incidido?

Los datos muestran que *a medida que aumenta el nivel educativo, disminuye la proporción de personas que consideran la religión como un aspecto “muy importante” en sus vidas*. En cambio, las categorías que consideran la religión como “poco importante” o “nada importante” aumentan en los niveles educativos más altos.

Es muy importante destacar que, en el nivel educativo medio, la importancia de la religión se equilibra: 36.2% la considera “muy importante”, pero un porcentaje similar la califica como “nada importante”. Obsérvese la línea de tendencia en el Gráfico 7.5. Las líneas de tendencia de niveles educativos bajo y alto tienen pendientes inversas, en cambio la línea de tendencia del nivel educativo medio se mantiene casi constante con leve inclinación. Esto quiere decir que en los grupos de menor educación y de mayor educación sí hay incidencia en la apreciación que tienen de la religión en sus vidas. En cambio, en los niveles educativos intermedios el factor educativo casi no interviene en la relevancia que la persona le asigna a la religión. Sociológicamente esto es muy importante ya que son los grupos de educación media los más numerosos, generalmente de clases medias y la continuidad de las transformaciones educativas permitiría hipotetizar que sería este el gran grupo que tienda a crecer en el futuro y no necesariamente el grupo de más altos estudios.

Gráfico 7.5 Importancia de la religión en la vida según nivel educacional.



Fuente: WVS (2022). Muestras en 12 países. Elaboración propia.

Existe una relación estadísticamente significativa entre la educación y la importancia otorgada a la religión ($\chi^2 p = p < 0.05$) aunque la fuerza de la relación es débil (V de Cramer = 0.0573). esto significa que aunque la educación influye en la percepción de la religión, no es el único factor determinante. Otros aspectos culturales, familiares y sociales pueden jugar un rol importante en la religiosidad de los individuos.

Estos patrones sugieren que la educación está asociada con una visión diversa de cuán importante es la religión en la vida cotidiana. Sin embargo, esto no implica necesariamente un rechazo absoluto de la religión, sino más bien un cambio en la forma en que es concebida y practicada.

En investigaciones realizadas en Chile entre los años 1999 y 2007 (Parker, 2008c) hemos analizado lo que sucede con la influencia del tipo de institución educacional y las opciones reli-

giosas. Dado que en las encuestas internacionales la categoría “creyente a mi manera” no existe, estos estudios nos permiten entender que sucede con los sujetos que creen “a mi manera”.

En el cuadro de abajo se exponen tipológicamente los casos relativos a la predominancia de opciones religiosas de los jóvenes estudiantes de secundaria y universitarios (entre 15 y 29 años) en relación al establecimiento educacional (se toma en consideración establecimientos secundarios y universitarios)

*Tabla 7.14 Tipo de Establecimiento Educacional
y Opciones Religiosas*

TIPO DE ESTABLECIMIENTO EDUCACIONAL	OPCIÓN RELIGIOSA
Privado Confesional	Predominancia de <i>católicos</i> (a secas) (Tendencia leve)
Privado Laico	Predominancia de “católico a mi manera” y de “ninguna religión” (Tendencia leve)
Público Laico	Predominancia de “católico a mi manera” y de “ninguna religión” (Tendencia leve)

Se trata de la traducción en términos cualitativos de resultados cuantitativos (Parker, 2009). Donde, para todo tipo de establecimiento, las opciones siguen una distribución normal, salvo para los casos mencionados en el cuadro cuya frecuencia preponderante es levemente superior, pero con pruebas estadísticas significativas, aunque débiles.

Las escuelas secundarias confesionales no necesariamente registran porcentajes más elevados de jóvenes que se declaran “católicos”. Sólo en la escuela privada pagada de estratos socioeconómicos altos encontramos una proporción superior de católicos (72%). Esto es probablemente debido al hecho que el catolicismo

es un rasgo cultural de las clases superiores en Chile, y predominan las escuelas particulares católicas en ese medio. En muchas escuelas secundarias laicas o estatales encontramos una mayor proporción de católicos “a su manera”, pero la tendencia no es sistemática.

A nivel de universidades, aquellas confesionales católicas efectivamente registran mayor proporción de “católicos” y menor de creyentes “a su manera” y de no creyentes. Las universidades públicas y laicas, por su parte, registran mayor proporción de creyentes “a su manera”, de “otras confesiones” no católicas (protestantes, mormones, judíos, etc.) y de no creyentes y ateos.

Esto significa que el tipo de establecimiento tiene incidencia en la diversificación de las opciones religiosas, incrementando los establecimientos laicos (tanto privados como públicos) la probabilidad de que se diversifiquen hacia opciones de religiosidades desinstitucionalizadas, que son disidentes de la religión oficial, el catolicismo institucional. Pero esta incidencia es débil ya que otros factores también estarían interviniendo.

Esto es, en los resultados de investigaciones en el caso chileno, se observa que el factor educativo es pertinente para el análisis de los cambios en la mentalidad religiosa, pero esta influencia no va necesariamente en el sentido de lo que postulaba linealmente el paradigma de la modernización. Lo que observamos es que, si bien se incrementan las opciones racionalistas y secularizadoras con la escolarización y las modernizaciones educativas, por otra parte, se incrementan también otras opciones y búsquedas espirituales como aquellas que podemos encontrar en una proporción de los *nones* y en las distintas alternativas de los “creyentes a mi manera” (católicos, evangélicos o personas “sin religión”, pero creyentes).

En otras palabras, los datos observados resaltan la importancia de comprender la educación no sólo como un medio de adquisición de conocimientos técnicos, o como una institución que forma

capital humano (Parker, 1999b; Ruiz Schneider, 1994), sino también como un factor que moldea la cosmovisión de los individuos y su relación con la religión. En un mundo cada vez más globalizado y secularizado, el papel de la educación en la transformación de las creencias seguirá siendo un tema clave en el análisis sociológico y cultural.

Nuevas generaciones, educación y opciones desinstitucionales de tipo espirituales y religiosas

Algunos de los resultados obtenidos se alinean con la teoría de la modernización y la secularización, la cual postula que a medida que las sociedades avanzan en términos educativos y tecnológicos, la adhesión a creencias religiosas tradicionales tiende a disminuir.

Efectivamente la educación superior fomenta el espíritu crítico y el pensamiento analítico, lo que desapega de normas y doctrinas religiosas absolutas. Posibilita encontrarse con una mayor variedad de perspectivas filosóficas y científicas que pueden competir con las explicaciones religiosas tradicionales. Adicionalmente en la vida joven, o del adulto joven con altos niveles educativos, las instituciones religiosas pueden perder parte de su rol tradicional como mediadoras de normas y valores. Las personas pueden ver la religión institucional más como una dimensión cultural que como una necesidad espiritual.

Sin embargo, es importante notar que la educación no elimina la religiosidad, sino que la transforma. En muchos casos, las personas con niveles educativos altos adoptan formas de espiritualidad más individuales y menos institucionalizadas. Se observa una diversificación en las creencias, en lugar de abandono, algunos individuos con mayor educación adoptan nuevas formas de espiritualidad o reinterpretan sus creencias religiosas. Al respecto ya Troeltsch (1931) a principios del siglo XX sostenía que una religio-

sidad mística (a diferencia de la Iglesia y la Secta) era compatible con el individualismo y el pensamiento urbano y moderno.

Hemos discutido si todas las formas de religiosidad de los *nones* o de los “creyentes a mi manera” pueden ser consideradas “espiritualidades” lo que requiere más atención, pero lo cierto es que existe cierta afinidad entre este nuevo tipo de sensibilidades religiosas desinstitucionalizadas –asimilables a la religión mística y espiritual de Troeltsch– con el *ethos* del individualismo idealista y estético que caracteriza a las clases educadas (Campbell, 1978).

Los hallazgos que hemos presentado, basándonos en datos como los estudios de Latinobarómetro y el World Values Survey (WVS) han identificado una tendencia en el sentido que la educación tiene incidencia en las opciones religiosas. En efecto, las generaciones más jóvenes y con mayor educación tienden a alejarse de las estructuras religiosas tradicionales. Sin embargo, como hemos visto ello *no significa necesariamente un alejamiento del todo de formas de religión o espiritualidad*, más bien fomenta nuevas búsquedas, o nuevos acomodos existenciales con lo religioso.

En comparación con otras regiones del mundo, América Latina todavía mantiene niveles relativamente altos de religiosidad, incluso entre las personas con educación superior. Los estudios clásicos en Norteamérica, por lo demás, que predecían que con niveles superiores de educación la religiosidad disminuía, han sido cuestionados. Si bien los datos generales posibilitan afirmar aquello, estudios específicos han desmentido era relación causal simple (Albrecht & Heaton, 1984; Uecker et al., 2007). Contrario a las expectativas, los jóvenes adultos que no asisten a la universidad presentan los patrones más marcados de disminución religiosa, debido a sus condiciones de vida, lo que desafía la sabiduría convencional sobre el necesario efecto secularizador de la educación superior. Es decir, la disminución de la religiosidad tenía que ver con las trayectorias de vida en las culturas juveniles o de los adultos jóvenes y sus condiciones existenciales y no directamente con la educación.

Esto coincide con nuestros análisis en el sentido que la educación influye en la percepción de la religión, pero no es el único factor determinante. Otros aspectos culturales, familiares y sociales, incluyendo el factor generacional, pueden jugar un rol importante en la religiosidad de los individuos.

Este análisis demuestra que la educación es un factor relevante en la transformación de las creencias religiosas en América Latina. Sin embargo, la religiosidad sigue siendo un fenómeno complejo que no puede explicarse únicamente desde una perspectiva educativa. Factores como la tradición cultural, el entorno familiar, la propia cultura juvenil y sus contextos existenciales y las condiciones socioeconómicas también desempeñan un papel crucial en la configuración de las creencias de los individuos.

En el futuro, será interesante observar cómo el aumento de la educación en la región influirá en los patrones religiosos y qué impacto tendrá en la estructura social y política de América Latina.

El panorama observado nos indica una tendencia al cambio religioso y cultural que estaría asociados a los grandes cambios en los sistemas educativos durante la última mitad del siglo XX e inicios del siglo actual. Las generaciones de mayor edad (50-55 años o más) asistieron a la escuela hace cuarenta o más años (aquellos que tenían la oportunidad de ir a la escuela), cuando las opciones culturales y religiosas y las condiciones pedagógicas eran más tradicionales y la instrucción no recibía el impacto de los medios de comunicación de masa y las nuevas tecnologías de hoy.

La influencia cultural de la globalización en la educación y en la socialización de los años ochenta en adelante es más evidente para las generaciones jóvenes (es decir, para aquellas personas que tienen entre 15 y 35 años) sean los Millennials (1981-1996) que, crecido los primeros con la tecnología digital, con niveles mas bajos de religiosidad y vivencia de espiritualidad en la Era Digital. O bien sean la Generación Z (1997- 2014) ha crecido completamente inmersa en el mundo digital y la hiperconectividad y cuya religio-

sidad desinstitucionalizada característica se inscribe entre los *no-nes* y los creyentes “a mi manera” y que analizaremos en detalle en el capítulo que viene.

Pero más allá de generaciones, es un hecho histórico que las reformas educativas han incrementado en el campo institucional, la privatización de escuelas y universidades y han facilitado la penetración de confesiones y congregaciones religiosas diversas, así como alternativas laicas en el campo educativo. La mejora en las tasas de matriculación en los niveles educativos y las mencionadas reformas educativas tienden a impactar la cultura y la religión.

Las reformas educativas latinoamericanas y la modernización neoliberal o desarrollista en la educación, especialmente aquellas de las últimas décadas del siglo pasado³⁰ introdujeron una racionalización diferente en las escuelas y en la gestión educativa y han diversificado la oferta educativa. La liberalización cultural que han gestado ha facilitado la aceptación de mensajes, creencias y rituales heterodoxos y ha acrecentado la desconfianza hacia las instituciones eclesiales dominantes.

La educación posibilita el contacto con un horizonte cultural más amplio, con estilos de vida diversos, e introduce en él una apreciación crítica de las cosas que tiende a cuestionar la tradición moral y los dogmas. Es más, niveles superiores de alternativas educativas ayudan a redefinir los modelos culturales y dan lugar a una sociedad pluricultural.

Pero como hemos visto el factor educacional no ha sido el único ni el más exclusivo motor del cambio socio-religioso. Las diferencias intergeneracionales han sido otro factor de relevancia modificando la mentalidad de las nuevas generaciones, haciéndolas más

30 Sobre los procesos de reforma y modernización de la educación a fines del siglo XX y principios del XXI en América Latina, ver: Muñoz y Márquez (2000); Álvarez (2001); Arellano (Arellano Marín, 2002); Ricci, (2003); Torres y Schugurensky (2004)

abiertas al cambio y a la diversidad, todo lo cual legitima las diferentes opciones en el campo espiritual y religioso.

Nuestra hipótesis interpretativa en este respecto es que la exposición general a una cultura más liberal y crítica, en las élites más educadas (estudiantes universitarios analizados) da la oportunidad de cuestionar la identificación religiosa tradicional. Una cultura ilustrada en este caso lleva, de una parte, a la secularización clásica: se incrementa el no creyente, pero también se bifurca en otra dirección: lleva a nuevas alternativas y búsquedas espirituales de tipo no ortodoxo. la mayoría de los creyentes “a su manera” son de hecho creyentes en la astrología, el tarot, la reencarnación, la *New Age* y en toda clase de misticismos y neoesoterismos contemporáneos.

El conjunto de observaciones e información que hemos reunido y analizado en esta capítulo, nos posibilita desarrollar una serie de postulados que, a manera de tesis, se pueden formular como sigue respecto a transformaciones relevantes en el panorama religioso de América Latina:

1. Los niveles crecientes de escolarización y las transformaciones educativas están generando cambios religiosos incrementando las alternativas al catolicismo central tradicional y acrecentando la diversidad en las adhesiones y creencias como manifestaciones periféricas de religiones y espiritualidades (católicos “a su manera”, creyentes sin religión, agnósticos/ateos y otras religiones).
2. En una tendencia paralela a la anterior, se observa que el incremento de las tasas de escolarización se da asociado con el decremento del porcentaje de evangélicos que como observamos inicialmente se observa también en generaciones más jóvenes.
3. Las transformaciones que apuntan en la dirección de una diversificación de las opciones religioso-espirituales, prin-

principalmente de las generaciones jóvenes, no tiene como causa única al factor educacional, sino que debe asociarse a un conjunto de factores entre los cuales las condiciones de vida y las conformaciones culturales de las nuevas generaciones deben ser analizadas con detención.

4. De verificarse una confirmación de las tendencias establecidas en relación a la incidencia generacional y educativa indicaría que, al incrementarse las transformaciones educativas y al persistir el avance de las nuevas culturas juveniles más educadas y expuestas a la cultura digital, en el futuro de América Latina (proceso que se vivirá diferenciado en cada país de acuerdo a sus tradiciones, historias y situación político social particular) la diversidad religiosa se vería incrementada y el crecimiento de los católicos y de los evangélicos disminuiría lentamente.

En el contexto cultural “latino” las transformaciones educativas (el aumento de los niveles educativos, el acceso a las instituciones de educación superior, los cambios en la pedagogía y la renovación de los modelos convencionales, y la apertura a las nuevas tecnologías y la ciencia) conducen a la autonomía de un sujeto juvenil “latino” y simultáneamente “posmoderno” que indaga “a su manera” los nuevos modos de creer. Ello explica, al menos parcialmente, por qué la educación y la racionalidad que genera inducen a la desconfianza de las instituciones religiosas (y sus dogmas) aun cuando no llevan al cuestionamiento de la religión y de las búsquedas espirituales.

Los datos que hemos analizado en este capítulo muestran un *panorama de tránsito fundamental* en la religiosidad de América Latina. Las formas de religión instituida y eclesial (los católicos de una parte, evangélicos de otra) parecen estar viviendo una transformación desde el punto de vista generacional: ambas formas religiosas han aumentado su presencia en las generaciones mayores.

El catolicismo ha perdido adherentes en todos los grupos de edad, pero de manera más pronunciada en los jóvenes. Los evangélicos siguen creciendo lentamente, pero lo hacen cada vez menos entre los jóvenes. Ambos, católicos y evangélicos, en su sangría de jóvenes parecen estar alimentando el número de jóvenes que optan por nuevas formas religiosas y tendencias secularizantes. Este análisis sugiere que el futuro religioso de la región está en transición y en la retroalimentación de los vectores de cambio en ese proceso, las transformaciones educativas y el factor generacional han tenido, y tienen, como hemos visto, un rol nada despreciable. Ellas generan nuevas instancias de socialización en el marco de nuevos valores y dinámicas sociales, aunque no son los únicos factores. En la sociedad de la información, en el marco de procesos de modernización globalizante, en las modernidades múltiples y particulares de los diversos países y en la región latinoamericana toda, las nuevas tecnologías de comunicación e información y recientemente la IA, son vectores de cambio que deben ser analizados en profundidad por la decisiva influencia que están teniendo y que tendrán en los cambios futuros. En el próximo capítulo hablamos de estas tendencias.

Capítulo ocho.

Creencias neo-esotéricas y nuevos sincretismos en la sociedad digital latinoamericana

Los creyentes “a mi manera” y un porcentaje de los *nones*, que tienen creencias diversas, son todos parte de ese gran fenómeno de los creyentes desinstitucionalizados que buscan nuevos horizontes simbólicos de sentido. Lo hacen afirmando creencias y prácticas heterodoxas alejadas de las creencias oficiales e institucionales, en este caso del cristianismo convencional. Pueden entonces ser caracterizados como *disidentes* del molde impuesto por el cristianismo institucional, el catolicismo y ahora último, como hemos visto, las iglesias evangélicas. Lo que desde la perspectiva general de análisis que proponemos es desde posiciones y experiencias en la periferia del campo religioso, tomando distancia de sus espacios centrales.

No estamos hablando aquí de los auténticos “no creyentes” o los ateos. A la luz de lo que hemos observado en capítulos anteriores estos últimos en América Latina, y en este siglo XXI, reúnen características específicas que son resultado de las grandes transformaciones que estamos analizando. Como hemos visto, ateos y agnósticos están en una franca minoría respecto de los otros tipos de *nones* y creyentes desinstitucionales. Pero no sólo eso: la mutación de las corrientes que alentaban al ateísmo durante el siglo XX han abierto la puerta precisamente para el incremento de los

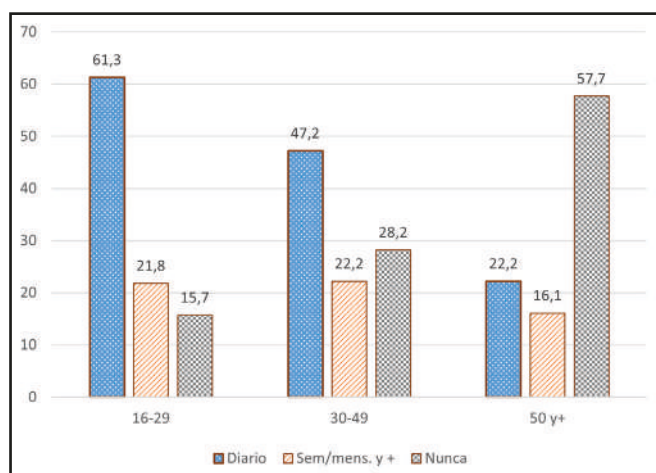
creyentes desinstitucionales que queremos abordar en el presente capítulo.

En efecto, el menor incremento del ateísmo, estos últimos años, se debe en buena medida a que estamos, en otra época histórica, inmersos en Latinoamérica en nuevas corrientes culturales. Durante buena parte del siglo XX, el cientificismo, de una parte, y la guerra fría, de otra, alimentaban movimientos que consideraban a las religiones como enemigas de la ciencia, del progreso y de la libertad y propiciaban el positivismo y el ateísmo, alentando filosofías materialistas, laicistas y anticlericales. Como vimos en el capítulo tres, el cambio de siglo ha traído nuevos aires a todo este debate en el ámbito político e ideológico. Ya no estamos en los períodos en que se asociaba directamente el rechazo a la religión como una actitud política “correcta” para aquellos jóvenes que tenían puesta su mirada en las promesas futuras del progreso. La crisis del humanismo ateo y del racionalismo occidental ha significado dar paso a nuevas formas de humanismos y búsquedas religioso-espirituales heterodoxas, lo cual está atrayendo cada vez más a las nuevas generaciones.

Pero todo esto se da en el contexto de las transformaciones radicales de las mediaciones comunicacionales. La revolución tecnológica de fines del siglo XX ha dado paso a la construcción de un verdadero *mundo virtual*. El mundo de internet, los videojuegos, las redes sociales inauguran una realidad distinta que va conformando incluso lo que muchos han llamado una “humanidad virtual” (Boellstorff, 2013).

No es un dato menor el hecho de que la transición hacia la sociedad digital está marcada por una brecha generacional digital, según la cual el acceso a internet y al mundo digital se da privilegiadamente entre las nuevas generaciones. Este factor no está disociado de la transición en el mundo de las creencias y prácticas religiosas, como veremos, sino que forman un fenómeno interrelacionado que se mueve en una dinámica de conjunto.

*Gráfico 8.1 Acceso a redes sociales según edad.
América Latina 2017-2022*



Fuente: WVS 2017-2022. Muestras en 12 países. Elaboración propia.

Los datos del WVS de 2017-2022 nos entregan una visión acerca de la incidencia de la edad en el acceso a redes sociales. El análisis estadístico del acceso a redes sociales (Facebook, X (ex Twitter), etc.) en 12 países latinoamericanos revela una clara correlación entre edad y frecuencia de uso. Los más jóvenes (16–29) son notablemente más activos en redes sociales ya que 61.3% de ellos acceden diariamente, mientras que solo el 22.2% de los mayores de 50 años lo hace. Los adultos mayores (50 y más) son el grupo más distante del uso cotidiano de redes, con 57.7% que nunca las usan. El grupo medio (30–49 años) por su parte refleja una transición: su comportamiento es intermedio tanto en acceso diario como en no uso. El patrón observado ha sido bastante estudiado, sobre todo en el campo educativo y no viene al caso quedarnos en ello (Balladares-Burgos & Jaramillo-Baquerizo, 2022; Yuste, 2015).

Los usos sociales del mundo digital están ciertamente asociados a las subculturas generacionales. Los Baby Boomers (50 y más) se

formaron en un mundo analógico, priorizan la interacción cara a cara y suelen mostrar menor afinidad por la tecnología. Es coherente que este grupo registre los niveles más bajos de uso diario de redes, e incluso un porcentaje muy alto de no uso. La Generación X por su parte, (30–49 años) creció con la televisión y fue testigo del surgimiento de la computación e internet. Aunque no son nativos digitales, su adopción de la tecnología es significativa. Su nivel de acceso refleja un uso funcional de redes sociales, sin la intensidad de los más jóvenes. En cambio, los Millennials (1981–1996) y especialmente la Generación Z (1997–2012), crecieron inmersos en lo digital (López Vidales & Gómez Rubio, 2021).

Las redes sociales y los dispositivos móviles, no sólo son medios de comunicación para ellos, sino espacios identitarios, laborales y políticos (Martín & Medina, 2021; Vilanova, 2019; Zugasti, 2022). Esto, que se ha acentuado en la época de la pandemia y de la post-pandemia, explica el uso intensivo reflejado en los datos.

En suma, la variable generacional es clave para comprender la apropiación tecnológica. Las redes sociales se entrelazan con los valores, hábitos y contextos que modelan cada generación y veremos cómo está ello interrelacionado con el auge de creencias y prácticas heterodoxas.

Creencias heterodoxas: sujetos en busca de sentido espiritual

Siempre me he sentido atraída por lo esotérico, aunque jamás he seguido una tendencia concreta, quizás es que, como en todo, no me gusta seguir una línea ya trillada, me encanta ir cogiendo poquitos de muchos sitios, y sola hacerme una empanada mental con cada concepto, adecuándolo a mi manera de ser, dispuesta en todo momento a cambiar de idea y de opinión, dependiendo de las experiencias o de las vueltas que me deja dar la vida. Aun así, siempre me han llamado mucho la atención los Templarios, los Druidas, la Hermandad Blanca, la Wicca, el Tarot, la Mitología, la Cábala, la Alquimia. Aunque dispares, para mí estos temas siempre han estado relaciona-

dos entre sí. Todos tienen un componente enorme de simbolismo, además de una muy cómoda lejanía histórica. Quizás sea eso lo que más me atrae de ellos, el que pese a todas las teorías que podamos formular sobre sus inicios, estos nos están velados por los símbolos. Cada cultura ha dado un significado propio a cada símbolo. La misma serpiente que para los cristianos simboliza al demonio, para los orientales es símbolo de sabiduría y para los aztecas fue la imagen de su dios Quetzalcoatl³¹

Autora anónima en la WEB. (Accesado 02.11.2007)

En el contexto actual, caracterizado por el declive de las grandes narrativas y la desestabilización de las narrativas religiosas institucionales, se observa un fenómeno creciente: la proliferación de discursos y prácticas espirituales heterodoxas, sincréticas y esotéricas. Este auge no es un simple fenómeno superficial, sino que revela transformaciones profundas en la manera en que los sujetos contemporáneos configuran su sentido de la vida, su relación con lo simbólico y su espiritualidad. A través del análisis del discurso anónimo reproducido, extraído de un blog en español, se evidencian los rasgos fundamentales de un nuevo tipo de sujeto espiritual que se aleja de las doctrinas institucionales y construye, desde la experiencia personal, un universo simbólico propio. Esta figura encarna un tipo de sujeto postracionalista asimilable a los elementos de la cultura postmoderna (Lyon, 1996; Lyotard, 1979), que rechaza las estructuras cerradas del pensamiento tradicional y abraza una espiritualidad personal, cambiante y creativa.

El discurso citado corresponde a una mujer, presumiblemente joven o adulta joven, que expresa con claridad su atracción por lo esotérico y su rechazo a seguir una “línea ya trillada”. Esta actitud revela un patrón común en muchos individuos latinoamericanos contemporáneos: la búsqueda de sentido mediante una espiritualidad personalizada, construida a partir de elementos diversos

31 Un análisis con mayor profundidad se encuentra en Parker (2008b)

como la Wicca, la alquimia, el tarot, la cábala o los templarios. El discurso se articula en torno a un sujeto que no se define por una identidad religiosa fija, sino por su “manera de ser”, es decir, una subjetividad en constante transformación, abierta a la experiencia y a las vueltas que da la vida. Esta forma de autodefinición representa una ruptura con la concepción estática del “ser” que proponen las religiones tradicionales. Aquí, la experiencia vital sustituye a la doctrina como eje articulador del sentido.

El análisis semántico del discurso permite identificar un conjunto de oposiciones clave que revelan la lógica subyacente a esta nueva espiritualidad. Por un lado, se contraponen la experiencia y la doctrina, asociadas respectivamente a una vida cambiante y significativa, y a una existencia lineal, aburrida y carente de sentido. La experiencia está cargada de dinamismo, mientras que la doctrina representa lo estático, lo normativo y lo inamovible. Esta oposición refleja una crítica profunda a las formas religiosas tradicionales, que son vistas como incapaces de responder a las necesidades de sentido de los individuos contemporáneos.

Otro eje central en el discurso es la contraposición entre simbolismo y teoría. El esoterismo se valora por su carga simbólica, por permitir múltiples interpretaciones y por velar los significados en lugar de fijarlos. Cada símbolo, afirma la autora del texto, adquiere significados distintos según la cultura. Esta polisemia se opone a la teoría, entendida como una interpretación única y cerrada de la realidad. La teoría, al ser de dominio público, exotérica, carece del poder evocador y misterioso del símbolo esotérico, reservado a los iniciados. Así, el simbolismo se convierte en un recurso privilegiado para construir sentido, precisamente porque permite lecturas múltiples, subjetivas y abiertas.

La actitud del sujeto frente a las creencias también se manifiesta como una operación selectiva donde prolifera el sincretismo. No se trata de adherirse a una tradición completa, sino de “coger poquitos de muchos sitios” y construir, con creatividad, una “em-

panada mental” que refleje su propia manera de entender el mundo espiritual. Esta metáfora culinaria remite a una mezcla personal, diseñada para nutrir la mente desde la diversidad simbólica. El sujeto se convierte en un creador de sentido que combina elementos dispares y produce un corpus espiritual propio. Esta lógica se aleja del modelo del consumidor religioso que elige productos ya definidos, terminados y prefijados en el mercado espiritual. Aquí no se trata de *consumir*, sino de *crear*, de generar sentido desde la subjetividad con el conjunto de elementos que tengo a mi disposición. La espiritualidad se vuelve una obra artesanal, flexible y significativa, acorde con las necesidades individuales.

Otro aspecto significativo es la búsqueda de un espacio simbólico alejado de la contingencia en la preferencia por una “lejanía histórica cómoda”. El sujeto encuentra atractivo en creencias cuyos orígenes se pierden en el tiempo, como los mitos de los druidas o los alquimistas. Esta lejanía permite un distanciamiento respecto de los compromisos éticos e históricos que imponen las religiones oficiales. Lo esotérico, generalmente es apolítico, no exige una ética responsable ni un compromiso con el presente social o político. Al contrario, permite explorar mundos simbólicos sin la carga normativa que caracteriza a las religiones institucionales. La proximidad histórica, asociada a la religiosidad oficial, se percibe como incómoda, invasiva, e incluso coercitiva. Por ello, la distancia temporal de los símbolos esotéricos se valora como una forma de libertad espiritual.

La consecuencia de esta actitud es una disidencia simbólica respecto a las normas éticas dominantes. Lo esotérico aparece, así como una forma de contracultura, una subversión ética que desafía el orden moral imperante. En lugar de imponer normas, abre posibilidades. No se trata solo de buscar sentido, sino de hacerlo desde una postura crítica frente a los códigos culturales de la modernidad. Esta espiritualidad no se inscribe en el mundo del trabajo, del consumo ni del exceso de información contemporá-

nea. Más bien, representa un refugio simbólico ante la materialidad agobiante de la vida diaria y la racionalidad instrumental de la sociedad capitalista moderna y tecnificada.

En definitiva, el texto expone el perfil de un sujeto espiritual en busca de sentido, que se aleja de las doctrinas religiosas institucionales y opta por construir su propia espiritualidad a través del sincretismo, el simbolismo y la experiencia personal. Esta figura encarna una nueva forma de religiosidad: creativa, subjetiva, flexible y profundamente crítica frente a las ortodoxias. En lugar de aceptar respuestas predefinidas, busca nuevas preguntas; en lugar de aferrarse a una verdad única, explora múltiples interpretaciones. Este auge de las creencias heterodoxas revela, en el fondo, una necesidad profunda de reconectar con lo simbólico, lo misterioso y lo significativo, más allá de las fórmulas convencionales.

El auge de las creencias heterodoxas

Vivimos una época de grandes transformaciones, en la que junto con el incremento exponencial de los flujos de información –gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC)– las influencias de corrientes culturales y religiosas se han multiplicado crecientemente. En la actualidad, el sujeto religioso tiene muchas más oportunidades de escuchar doctrinas y prédicas, que emiten una gama muy variada de púlpitos, que las que tenía en esa época en la que sólo escuchaba la prédica dominical del familiar párroco de su pueblo, vecindario urbano, o localidad rural.

Nuevas clases de autoidentificación surgen, como los creyentes “a mi manera” que analizamos en el capítulo anterior, incluso los *nones* que son creyentes sin Iglesias; también una fracción de los creyentes populares, indígenas y afroamericanos, que analizamos en el capítulo cuatro caben en este análisis por sus sincretismos de nuevo cuño.

Así crecen otras adhesiones a múltiples expresiones de Nuevos

Movimientos Religiosos³² en sociedades occidentales y en América Latina, que van desde el Hare Krishna, el yoga tántrico, el budismo zen, pasando por las diversas formas de New Age y las más variadas tradiciones herméticas³³—y esto en contextos históricos de cristiandad, de tradición católica o protestante.

Debemos incluir también la revitalización de las diversas expresiones de religiones populares derivadas del cristianismo y sincretizadas con tradiciones indígenas, afroamericanas, y del folclore y mitologías locales, pero que también integran ahora tradiciones esotéricas como el tarot y la astrología.

En la era digital, la información sobre espiritualidad y creencias religiosas se ha multiplicado exponencialmente, generando una gran diversidad de discursos sobre lo simbólico-religioso. El análisis al cual procedemos ahora se basa en una exploración realizada en octubre de 2022 por Google México, Google Argentina y Google Chile, en el que se exploró la frecuencia de términos relacionados con creencias **ortodoxas** (asociadas a religiones establecidas como el cristianismo) y **heterodoxas** (vinculadas al esoterismo y corrientes alternativas).

32 La sociología llama Nuevos Movimientos Religiosos a la pléyade de expresiones en países occidentales, y especialmente en Latinoamérica, que no son católicas ni protestantes en el sentido clásico, sino que muchas de ellas son fruto de la propia historia religiosa de cada país o bien importaciones de cultos orientales de tradición budista, taoísta o hinduista.

33 Existen variados estudios sobre toda la gama de fenómenos mencionados en América Latina y en otros continentes: Fortuny y De Mola (1999); Frigerio (1999); Baigent y Leigh (1999); Parker (1999a, 2002); Tavares Gomes (2000); Carozzi (2000); Inglehart y Baker (2000); Nesti (2002); Serajsadeh (2002); Cipriani (2003); Garrelli (2003); Guerreiro (2003); Hjeltn (2003) y Lambert (2003).

Tabla 8.1 Creencias heterodoxas/ortodoxas mencionadas en la web.

Argentina, México, Chile. 2022 Frecuencia de menciones:	
Creencias ortodoxas:	
Biblia	495.666.667
Iglesia	431.666.667
Dios	289.666.667
Santos	252.000.000
Espíritu Santo	85.633.333
Católico	79.866.667
Creencia	67.700.000
Cristianismo	63.400.000
Evangélico	59.366.667
Virgen María	51.933.333
Jesucristo	47.433.333
Catolicismo	20.633.333
Sanación	18.000.000
Espíritus	14.746.667
Creencias heterodoxas y otras:	
Horóscopo	272.000.000
Tarot	186.333.333
Mitología	73.166.667
Fantasmas	42.066.667
Astrología	26.233.333
Extraterrestre	24.433.333
Nueva Era	24.366.667
Esoterismo	23.633.333
Alquimia	20.400.000
Hechizo	13.866.667
Vida eterna	13.366.667

I Ching	12.933.333
Quetzalcoatl	12.600.000
Yoga Meditación	12.200.000
Satanás	11.933.333
Hierbas medicinales	11.766.667
Yoga+ espiritual	9.926.667
Ocultismo	9.066.667
Ovnis	8.856.667
Esotérico	7.913.333
Reencarnación	6.943.333
Templarios	6.513.333
New Age+espiritual	4.426.667
Chamán	4.010.000
Masonería	3.940.000
Adivinación	3.733.333
Hermetismo	3.260.000
Cábala	3.106.667
Extraterrestres+espiritual	2.920.000
Cosmovisión indígena	2.746.667
Ateísmo	2.573.333
Druidas	2.476.667
Religión indígena	760.667

Fuente: acceso a páginas WEB por Google Argentina, Google Chile, Google México. Los resultados son la media de la frecuencia que daba cada una de las tres exploraciones que no diferían más allá del 5% entre ellas. Acceso: 18-20 octubre de 2022. Elaboración propia

Los resultados evidencian una mayor presencia de términos ortodoxos en comparación con los heterodoxos. Sin embargo, la diversidad semántica de los conceptos heterodoxos es mucho más amplia, lo que sugiere un interés creciente por las creencias alter-

nativas en la web. Analicemos esto en mayor profundidad a través de la clasificación que recoge la tabla siguiente:

Tabla 8.2 Porcentajes de creencias ortodoxas o heterodoxas en circulación en páginas WEB (2022)

	Frecuencia de Menciones	Campos Semánticos
Ortodoxas:	67,3%	29,2%
Heterodoxas:	27,0%	60,4%
Conceptos neutros:	5,5%	6,2%
Disidentes:	0,2%	4,2%
Total	100,0%	100,0%

Fuente: acceso a páginas WEB por Google Argentina, Google Chile, Google México. Acceso: 18-20 octubre de 2022. Elaboración propia.

Los datos recopilados muestran que términos como “Biblia” (495 millones de menciones), “Iglesia” (431 millones) y “Dios” (289 millones) tienen una fuerte presencia en la web. Esto confirma que, a pesar del avance de la secularización y el auge de nuevas formas de espiritualidad, las creencias tradicionales del relato cristiano aún ocupan un lugar central en la cultura digital latinoamericana.

Aquí se confirma que el peso histórico de las religiones instituidas sigue vigente. Ello se hace visible porque el algoritmo de Google, prioriza fuentes establecidas y de alto tráfico, favoreciendo contenidos de religiones tradicionales con una presencia más consolidada.

Aunque las menciones de términos esotéricos y heterodoxos son menores en comparación con las ortodoxas, (frecuencia agregada del 27% en relación al 67%) su diversidad semántica es mucho más rica y variada. Mientras que el cristianismo y sus derivados ocupan un 29% de los campos semánticos explorados, las

creencias alternativas ocupan un 60% de los campos semánticos. Esto indica que, aunque en menor cantidad, el esoterismo se expande en múltiples direcciones.

Entre los términos más populares dentro del espectro heterodoxo encontramos: “Horóscopo” (272 millones de menciones) y “Tarot” (186 millones), lo que revela un alto interés en la astrología y la adivinación; “Mitología” (73 millones), que abarca relatos ancestrales reinterpretados en la cultura contemporánea; “Esoterismo” (23 millones), “Alquimia” (20 millones) y “Ocultismo” (9 millones), reflejando un interés por el conocimiento hermético y simbólico; “Extraterrestre” (24 millones), “ovnis” (9 millones), que tiene asociaciones con teorías conspirativas, con búsquedas científicas de vida alienígena pero también y es lo que interesa aquí, con algunas tradiciones espirituales de tipo cósmico; “Quetzalcoatl” (12,5 millones) “chamán” (4 millones) que representan la conexión con tradiciones mítico-mágicas indígenas; “Reencarnación”, “Masonería” y “Cábala”, que representan tradiciones espirituales con diversos orígenes, religiones orientales, tradiciones mágico-ocultistas de occidente y esoterismos judíos.

Este amplio espectro de términos sugiere que las creencias heterodoxas no solo están en crecimiento, sino que están en constante transformación y reconfiguración en la era digital. A diferencia de las religiones institucionalizadas, que suelen presentar doctrinas fijas, el esoterismo y las corrientes alternativas permiten una mayor flexibilidad interpretativa, lo que facilita su adaptación a la lógica del mundo y los medios digitales.

El panorama que nos abre esta exploración en la WEB es que ella se ha transformado en un espacio privilegiado de circulación y fragmentación de creencias. Un aspecto que podría ser limitante en este estudio es la dificultad metodológica³⁴ de interpretar la

34 En términos metodológicos, hay que decir que este ejercicio es referencial y las estadísticas deben ser tomadas con precaución, es decir,

intención detrás de los términos. ¿Las menciones sobre “esoterismo” provienen de páginas que lo promueven o de textos que lo critican? Esto nos permite afirmar que la WEB debe ser tomada como un espacio híbrido donde conviven creyentes, escépticos, investigadores y divulgadores, generando una circulación de discursos en distintas direcciones. Ello por lo demás, facilita la fragmentación del conocimiento espiritual en la era digital. A diferencia de las estructuras religiosas tradicionales, que presentan un marco doctrinal unificado, en la web se observa una mezcla de creencias. Un mismo usuario puede estar interesado en el tarot, la alquimia, la astrología y el cristianismo, construyendo un camino espiritual propio a partir de múltiples influencias.

Indudablemente estamos aquí ante una mayor accesibilidad hacia el conocimiento esotérico en internet, que permite explorar diversas tradiciones sin intermediarios. Todo reforzado por la desinstitucionalización de la fe, de la que hemos hablado, donde la experiencia personal y subjetiva gana importancia sobre los dogmas establecidos y el efecto de una cultura digital, que fomenta el consumo rápido de información y la combinación de ideas diversas en un solo espacio.

Este estudio evidencia que la era digital ha cambiado radicalmente la forma en que las personas se relacionan con la espiritualidad. Mientras las religiones establecidas mantienen su presen-

como indicación de tendencias gruesas. Las limitaciones metodológicas provienen de que las clasificaciones terminológicas oscilan semánticamente. Hay polisemia o bien homonimia en algunos términos. “Santos”, puede referirse a sujetos canonizados por la iglesia o bien al puerto de Brasil. Bajo el término “esoterismo” podríamos estar detectando una página sobre esoterismo desde el punto de vista de un creyente, como un escrito de un escéptico que argumenta en contra de esas creencias. Los algoritmos pueden ser diversos y el conteo final no es exacto. En todo caso se ha procurado acotar estos problemas por medio de una búsqueda avanzada en cada caso. Asimismo, se ha mantenido un criterio de homogeneidad al emplear el mismo motor de búsqueda Google, que emplea indexaciones similares, en los tres casos.

cia dominante, el mundo esotérico continúa expandiéndose en la web, adaptándose a la lógica de la era de la información. En este escenario, la búsqueda espiritual ya no está condicionada por una tradición única, sino por la interconexión de múltiples discursos y experiencias personales.

Ciertamente hay todavía mucho que investigar acerca del impacto real y potencial de las redes sociales en la difusión de creencias esotéricas y alternativas; cómo los algoritmos influyen en la visibilidad de ciertos discursos espirituales sobre otros y ahora más que nunca acerca del papel de la inteligencia artificial en la generación y divulgación de contenido esotérico.

La gran transformación de la religión digital

En una exploración previa acerca de las creencias esotéricas y heterodoxas (Parker, 2008b) hicimos un ejercicio semejante buscando términos religiosos (canónicos y creencias alternativas) en la red. Tomando como referencia algunos de esos términos y su frecuencia de mención en páginas web en español en los años 2005 y 2022 podemos hacer un análisis comparativo (Ver tabla 8.3).

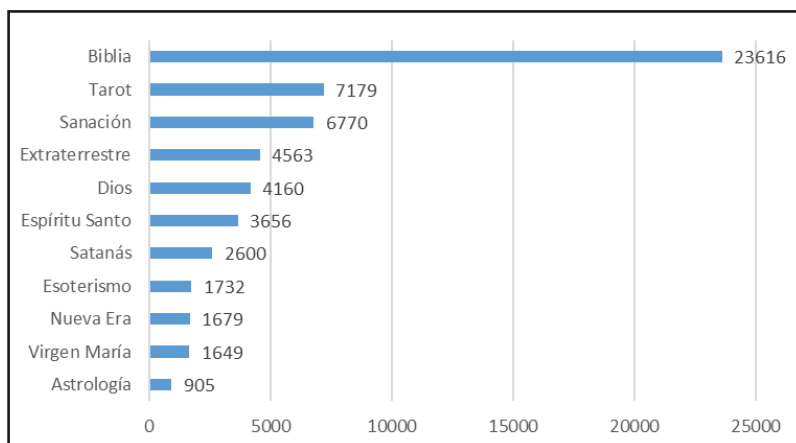
Entre 2005 y 2022, el espacio digital en español ha sido testigo de un crecimiento descomunal en volumen de contenido. Pero más allá de lo cuantitativo, los términos que pueblan esta expansión revelan un viraje complejo en las sensibilidades espirituales, religiosas y simbólicas de nuestras sociedades. Lo que parecía una simple explosión de datos nos lleva a preguntarnos: ¿qué tipo de espiritualidad o búsqueda simbólica se está tejiendo en la era de la hiperconexión?.

Tabla 8.3 Comparación de menciones de creencias 2005-2022

Creencia	2005	2022	Crecimiento Absoluto	Relativo (%)
Dios	6.800.000	289.666.667	282.866.667	4.160
Espíritu Santo	2.280.000	85.633.333	83.353.333	3.656
Biblia	2.090.000	495.666.667	493.576.667	23.616
Virgen María	2.970.000	51.933.333	48.963.333	1.649
Astrología	2.610.000	26.233.333	23.623.333	905
Tarot	2.560.000	186.333.333	183.773.333	7.179
Extraterrestre	524.000	24.433.333	23.909.333	4.563
Nueva Era	1.370.000	24.366.667	22.996.667	1.679
Esoterismo	1.290.000	23.633.333	22.343.333	1.732
Satanás	442.000	11.933.333	11.491.333	2.600
Sanación	262.000	18.000.000	17.738.000	6.770

Fuente: Acceso a páginas WEB por Google Argentina, Google Chile, Google México. Fecha de acceso: en octubre de 2005 y entre 18 y 20 de octubre de 2022. Elaboración propia.

En primer lugar, el crecimiento de menciones es, en todos los casos, impresionante. Términos como ‘Dios’ (pasa de 6,8 millones a casi 290 millones) o ‘Biblia’ (pasa de 2 millones a 495 millones) muestran que el discurso religioso institucional no ha desaparecido del todo del radar digital. Pero lo más llamativo es el ascenso desproporcionado de otros términos como ‘Tarot’ (multiplicado por 72), ‘Sanación’ (x 69), ‘Extraterrestre’ (x 46) o ‘Satanás’ (x 27), que muestran un resurgimiento o mutación de lo espiritual hacia lo alternativo, lo simbólico, lo mágico o incluso lo conspirativo.

Gráfico 2: Porcentaje de diferencia en mención de creencias

Fuente: Buscador Google 2005 y 2022. Elaboración propia.

Si observamos el gráfico 8.2 que nos muestra el crecimiento en términos comparativos se destaca el crecimiento del término “Biblia” que ciertamente puede deberse al impacto del discurso de las iglesias y predicadores evangélicos, aunque también al discurso de las iglesias independientes como adventistas y testigos de Jehová y a la renovación bíblica católica.

Términos como sanación y su alto crecimiento son coherentes con la preocupación creciente por temas de salud física y espiritual y con la creciente influencia de creencias y rituales de tipo carismáticos tanto en el campo pentecostal como católico. Por ello también la subida de “Espíritu Santo” aunque se trata de un porcentaje menor. Llamen la atención la mucho mayor mención de dos términos que son claves para entender esta transformación de mentalidades y creencias simbólico-religiosas: el tarot que se incrementa en 7179% y extraterrestre que se incrementa en 4563%.

Este incremento tan elevado en las menciones del tarot y de extraterrestres no solo sugiere una mayor visibilidad, sino una transformación en los imaginarios sociales, donde lo místico y lo

alternativo adquieren una relevancia creciente frente a formas tradicionales de espiritualidad o racionalidad.

Hay aquí cambios en el ecosistema simbólico. Estos aumentos masivos reflejan un giro hacia formas de espiritualidad no institucionalizadas. El tarot, tradicionalmente asociado con el ocultismo o la adivinación, hoy se reinventa como herramienta de autoconocimiento o terapia simbólica. Su popularidad en redes sociales y plataformas digitales lo convierte en un canal accesible para nuevas generaciones.

Por otra parte, crece la figura del extraterrestre como mito contemporáneo. La idea del “extraterrestre” ha pasado de ser una curiosidad científica o de ciencia ficción a formar parte del discurso espiritual o conspirativo. Su crecimiento puede vincularse con la difusión de teorías alternativas del origen humano, la desconfianza en la ciencia tradicional, el interés por narrativas que desafían lo establecido, así como por una creciente consciencia cósmica que analizaremos en el capítulo que viene.

En resumen, estos datos no hablan solo de tendencias de búsqueda o de moda, sino de una reconfiguración profunda de las creencias contemporáneas, donde lo simbólico, lo esotérico y lo cósmico cobran nueva vida en la era digital.

Frente a la crisis de sentido, en un mundo marcado cada vez más por la incertidumbre que genera la pandemia, el colapso climático, la inestabilidad geopolítica y financiera globales, muchas personas y especialmente jóvenes, parecen estar recurriendo a explicaciones no convencionales para entender su lugar en el universo.

Parece ser que la espiritualidad contemporánea ha pasado de una búsqueda trascendental (un Dios abstracto o institucional) a una espiritualidad personalizada y experiencial, en la que la gente busca sentido en prácticas como el tarot, la astrología, el esoterismo o la sanación energética. Estas prácticas ofrecen respuestas inmediatas, personalizadas y emocionales, más que dogmas o rituales estructurados.

Esta expansión no es sólo virtual sino real. Cuando uno entra a las librerías en las grandes capitales de América Latina, se encuentra con anaqueles repletos de literatura ocultista, New Age y esotérica. No deja de sorprender que ahora hasta en las pequeñas y modestas librerías en pueblos apartados nos encontramos con estantes que incluyen ese tipo de literatura. Y es que estas creencias se difunden ya no sólo hacia la gente de cultura letrada. Estos discursos heterodoxos están penetrando masivamente a toda la población, y de ello son conscientes los grandes industriales de la literatura y el audiovisual de este género en el continente (e industriales transnacionales fuera de él).

A toda esta difusión contribuye la mediación tecnológica comunicacional. Plataformas como YouTube, TikTok, X o Instagram han popularizado formatos breves, visuales y emocionales, ideales para viralizar mensajes sobre tarot, energías, rituales o creencias alternativas. En contraste, conceptos como el 'Espíritu Santo' o la 'Virgen María', aunque presentes, no encuentran la misma adaptabilidad a las lógicas del entretenimiento digital.

En estas plataformas que se difunden especialmente entre los jóvenes, como vimos, influencers, astrólogos y teóricos alternativos van popularizado estos temas con gran éxito transformando algunas de estas creencias alternativas en virales. Esta expansión no es prueba directa de creencias a firme, sino de interés cultural, búsqueda simbólica y disponibilidad algorítmica. Lo espiritual hoy no sólo se cree: se experimenta, se consume, se comparte. Y en este flujo, el contenido con mayor carga emocional, misterio o estética visual tiene más posibilidades de multiplicarse. Este fenómeno de la *religiosidad online* que ha sido bastante estudiado en los países altamente desarrollados (H. Campbell, 2021; Pace & Giordan, 2010) se presenta hoy como un fenómeno tanto resultado como motor del cambio provocado por la mediatización (Sbardelotto, 2016). En este nuevo entorno comunicacional, las distintas concepciones sobre lo religioso conviven y se confron-

tan, generando un espacio más abierto y fluido para la experimentación espiritual. En las redes digitales, los significados atribuidos a prácticas y creencias religiosas no son estáticos: se transan, discuten y redefinen de manera constante. Las creencias son sometidas a una continua negociación, aceptadas y redefinidas, acogidas con entusiasmo o con críticas. Este dinamismo, alimentado por la participación colectiva, genera significados intersubjetivos —es decir, compartidos, pero no absolutos— que transforman palabras clave como “Dios” o “espíritu” en nociones abiertas a múltiples interpretaciones (Pace, 2013, p. 22).

A partir de la lectura histórica del fenómeno religioso, como medio de comunicación, es posible comprender distintos niveles comunicacionales (Pace, 2013). Una religión surge con una “palabra viva”, es decir, una revelación original transmitida por un profeta a un interlocutor con autoridad (primer nivel de comunicación). Ella se transforma en una “palabra dada” cuando el mensaje es reinterpretado y difundido por líderes, discípulos o textos sagrados (segundo nivel). Luego, se consolida en la memoria colectiva de la comunidad a través de sus rituales y teologías (tercer nivel). Sin embargo, con la irrupción de Internet, asistimos a un *cuarto nivel de comunicación religiosa*: donde el mensaje se reconstruye públicamente en un entorno abierto, dinámico y múltiple. En este nuevo contexto digital, la religión interactúa con públicos y discursos muy diversos, más allá de los círculos tradicionales, lo que redefine profundamente su alcance y sentido (Pace, 2013).

De hecho, internet ha significado una profunda revolución en las comunicaciones siendo acelerador y disruptor, como plantea Verón (2012). No se da aquello tanto por su novedad, cuanto por su alcance y velocidad sin precedentes. Introduce una mutación en las condiciones de acceso de los actores individuales a los discursos públicos, afectando a su vez los mecanismos de creación. Siendo el concepto de red bastante antiguo, debemos asumir que Internet lo actualiza de manera radical. Cuando Verón (2012) aso-

cia el hipertexto con la intertextualidad, mostrando que las formas reticulares de conocimiento no son nuevas, pero su escala ha cambiado drásticamente, nos permite entender que, en el caso de los “discursos religiosos y místico-esotéricos” virtuales (por medio de la red y el nuevo mundo que genera) operan como intertextos conformando un hipertexto divergente, heterogéneo, amplio y polisémico.

Ahora bien, ninguno de los contenidos de este hipertexto es fijo, todos están sujetos a disputas en la interpretación. El mundo de internet y las redes sociales puede ser vehículo de valores y de antivalores, de buenas prácticas y de malas prácticas y la red está plagada de *fake news*, de mensajes violentos y anti-valores así como de mensajes esperanzadores y edificantes. Todo ello es un gran desafío para padres y educadores. Pero desde el punto de vista de lo espiritual y lo religioso esto significa que se trata de un mundo digital que es un campo en y de disputas.

Es importante no leer esta transformación como una “pérdida” de lo religioso tradicional, sino como una mutación del paisaje simbólico. Lo religioso se fragmenta, se reinventa, se combina con otras narrativas: ciencia ficción, teorías alternativas, salud holística, etc. Términos como ‘Extraterrestres’ o ‘Nueva Era’ no representan simplemente creencias excéntricas, sino formas contemporáneas de hablar del misterio, del origen, del destino, temas que históricamente han sido patrimonio de la religión convencional. La comparación entre 2005 y 2022 muestra cómo el discurso espiritual se ha democratizado, diversificado y desinstitucionalizado. Internet no solo ha amplificado el volumen de estos discursos, sino que ha reconfigurado sus formas, sus ritmos y sus protagonistas. Las nuevas generaciones no necesariamente acuden al púlpito o al templo, sino al hilo de Twitter (X), al tarot en Instagram o al podcast sobre sanación energética. Más que la muerte de Dios, lo que se constata es la explosión de una diversidad de experiencias espirituales, simbólico-religiosas

con mayor o menor contenidos mágico-místico-esotéricos. Lo “espiritual” bajo sus diversas formas y manifestaciones fenoménicas se ha vuelto viral, algorítmico y muchas veces efímero. Pero sigue ahí, respondiendo a una necesidad humana profunda: la de encontrar sentido, conexión y trascendencia en medio del ruido digital.

¿Quiénes son los sujetos que preferentemente adhieren a creencias y prácticas neo-espirituales, neo-esotéricas?

Ahora bien, hemos insinuado que se trata principalmente de las nuevas generaciones que más se inclinan por afirmar este tipo de creencias y prácticas neo-esotéricas y espirituales no convencionales. Existe un conjunto de investigaciones y literatura que se refiere a la nueva era en América Latina (de la Torre et al., 2016). En ella se describen fenoménicamente expresiones de distintos tipos y se profundiza en sus significados y características. Pero no hemos encontrado estadísticas o encuestas que aborden cuantitativamente la extensión y volumen de estas expresiones.

O bien se trata de estudios acerca de la nueva era, de nuevos movimientos religiosos, de creencias esotéricas y/o de espiritualidades heterodoxas, pero sin abordar en términos analíticos las bases sociológicas de quienes son sus creyentes y practicantes. El motivo de esta escasez de datos estadísticos para América Latina tiene que ver seguramente con al menos dos cosas: a) estamos hablando de identificaciones religiosas que no tienen el mismo estatus que las identificaciones religiosas convencionales. Esto es, por ejemplo, escasas personas se identifican como *creyente en la nueva era* a diferencia de *católico* o *evangélico* o *no tengo religión*; b) en segundo lugar estamos hablando de un sistema fluido de creencias y prácticas que se entremezclan con las prácticas y creencias institucionales y cuyas delimitaciones simbólicas son muy difusas. Empleando la metáfora de Bauman (2003) podríamos decir que en

esta condición de “modernidad líquida” estamos ante “religiones líquidas” y cuya “medición” resulta del todo improbable e inconveniente.

Tenemos sin embargo algunos indicios acerca de las características del público del cual estamos hablando. Sabemos (ver capítulo tres) que las generaciones más jóvenes muestran una mayor diversidad religiosa: un menor apego al catolicismo, y adhesión a opciones evangélicas y una disminución general de afiliaciones religiosas.

Las personas de mayor edad consideran la religión más importante que los jóvenes. Por el contrario, la proporción de personas que consideran la religión como menos importante es mayor en los jóvenes. Pero hemos visto en el capítulo siete que más que abandono de lo religioso en los jóvenes se daría una resignificación, un distanciamiento a lo religioso institucional – identificado sin más como “religioso” – y una búsqueda de experiencias espirituales no convencionales. Recordemos que un hallazgo notable es el crecimiento del número de personas sin religión, especialmente en el grupo de 15 a 25 años.

El crecimiento de los “creyentes sin religión” o “creyentes a mi manera” es paralelo a los *nones* que como vimos en un porcentaje no menor tienen búsquedas espirituales y simbólico religiosas de manera no institucional. ¿Son estas nuevas generaciones las que adhieren, alientan y reproducen las creencias de tipo *místico-neo-esotérico*? No tenemos los datos estadísticos pero la evidencia disponible en algunos estudios nos lleva a una respuesta afirmativa en términos de tendencia (aunque no necesariamente de expansión religioso-demográfica).

En una gran encuesta que realizamos en el año 2005 a nivel nacional a una muestra representativa de 6219 estudiantes universitarios (entre 18 y 29 años) en Chile (Parker, 2008d, 2009) los resultados ilustran como se combinan de manera original elementos de tradiciones folklóricas locales con significados provenientes

de religiones orientales y tradiciones esotéricas. Realizamos una tipología por medio de un análisis de cluster: los y las estudiantes que creían en creencias heterodoxas: brujas, magia negra, astrología, espíritus, reencarnación, extraterrestres y chamanes tradicionales y aquellos que no creían en todo ello.

Esta tipología excluía creencias del universo institucional y convencional como creer en Dios, en la Biblia o en Jesucristo porque dichas creencias eran mayoritarias y no diferenciadoras de los clusters. El resultado fue bastante claro en el sentido de que los “creyentes a mi manera” y los que declaraban “ninguna religión” eran los que más se inscribían en el cluster “creyente heterodoxo” con 63% y 62% en cada caso respectivamente.

Pero no se observó exclusividad, ya que los que se autoidentificaban simplemente como “católicos” se inscribían en este *cluster* en un 57%; los evangélicos en un 48%; otra religión, 48% y agnósticos 38%.

En una sección inicial del capítulo hemos observado que son los jóvenes los que acceden con mayor frecuencia a redes sociales. Estando las redes sociales e internet saturados de mensajes de creencias esotéricas y heterodoxas como hemos visto también, ¿están entonces los jóvenes que se definen como *religiosos*, más o menos expuestos a esos mensajes del ciberespacio? ¿O son los que se definen como *no religiosos* los que más acceden a internet y por ello interactúan también con esa constelación comunicacional heterodoxa?

Revisando los datos que entregan las encuestas del WVS de la ola 2017-2022, tenemos los siguientes datos que analizaremos:

Tabla 8.4 Personas religiosas y acceso a redes sociales según tramo de edad

Edad	Acceso diario (%)	Semanal-mensual (%)	Nunca (%)
16–29	62,3%	21,9%	15,8%
30–49	47,7%	21,4%	30,9%
50+	22,0%	14,9%	63,1%

Fuente: WVS 2017-2022 Muestra en 12 países: Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Uruguay y Venezuela. Elaboración propia.

En personas que se autodefinen como religiosas hay una disminución marcada del acceso diario a redes sociales con la edad. El porcentaje de personas religiosas que nunca acceden a redes se *triplica* del grupo joven (15,8%) al grupo mayor (63,1%).

Tabla 8.5 Personas no religiosas y acceso a redes sociales según tramo de edad

Edad	Acceso diario (%)	Semanal-mensual (%)	Nunca (%)
16–29	61,4%	22,4%	16,2%
30–49	48,9%	26,4%	24,8%
50+	26,1%	21,8%	52,1%

Fuente: WVS 2017-2022 Muestra en 12 países: Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Uruguay y Venezuela. Elaboración propia.

La tendencia es semejante a las personas religiosas, aunque con ligeramente mayor acceso diario en la tercera edad (26,1% vs 22%). Entre este tipo de personas que se declaran no religiosas el acceso diario es elevado entre los jóvenes de 16 a 29 años (61,4%). Entre los mayores de 50 años más de la mitad no acceden nunca a

redes sociales y al ciberespacio. Sin embargo, se observa una menor proporción de exclusión digital total en adultos mayores no religiosos comparado con los religiosos.

Tabla 8.6 Ateos y acceso a redes sociales según tramo de edad

Edad	Acceso diario (%)	Semanal-mensual (%)	Nunca (%)
16-29	64,7%	22,8%	12,6%
30-49	57,9%	21,3%	20,7%
50+	36,5%	22,9%	40,6%

Fuente: WVS 2017-2022 Muestra en 12 países: Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Uruguay y Venezuela. Elaboración propia.

En el caso de los ateos (que recordamos son una minoría con 2,7%) en todos los tramos de edad, presentan mayores tasas de acceso diario a internet. El grupo de 50+ ateo tiene más inclusión digital que sus pares religiosos (36,5% diario vs 22%). Pero en el caso de los ateos jóvenes (16 a 29 años) el acceso a redes no es tanto mayor que en el caso de las personas religiosas de este mismo estrato de edad: 64,7% vs 62,3%.

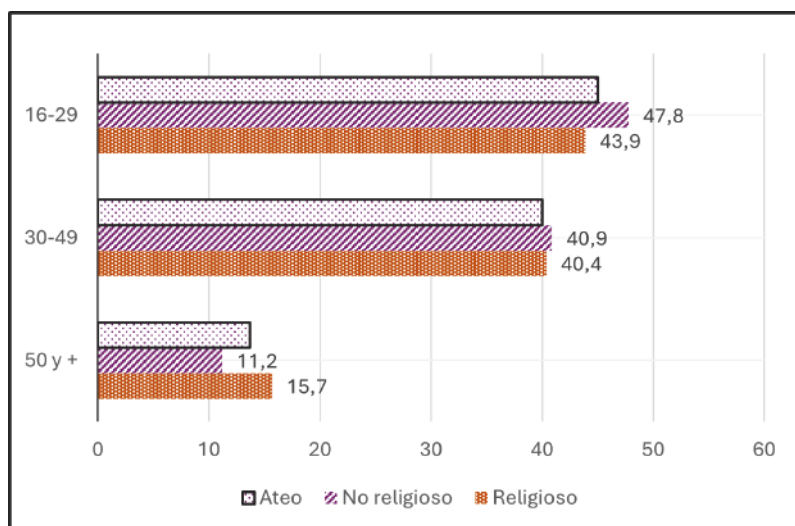
Estos datos están indicando que existe una brecha digital entre generaciones y que ella es el factor más influyente que la religiosidad. A medida que aumenta la edad, disminuye el acceso a redes en todos los grupos. La edad es el principal predictor del acceso a internet y redes, aunque la religiosidad matiza levemente esta relación.

Si bien la religiosidad tiende a correlacionarse con menor acceso digital en la tercera edad, ello no tiene mayor incidencia en el caso de las generaciones jóvenes.

Entre los jóvenes, la religiosidad no parece afectar tanto el acceso a redes. Los tres grupos (religiosos, no religiosos y ateos) muestran tasas similares y altas de uso diario (~61–65%). Lo cual puede ver-

se reflejado si analizamos solamente el acceso diario en el gráfico siguiente:

Gráfico 8.3 Acceso diario a redes sociales según religiosidad (2017-2022)



Fuente: Elaboración propia con datos WVS (2022).
Muestras en 12 países.

El auge de las redes sociales ha transformado radicalmente la forma en que las personas acceden a la información y, como hemos dicho, producen o reproducen sus imaginarios religiosos. Este fenómeno se manifiesta de manera desigual según factores sociodemográficos como la edad y la religiosidad. A partir de los datos del World Values Survey (WVS 2017-2022), observamos que los jóvenes religiosos acceden más frecuentemente a redes sociales para informarse que sus contrapartes mayores. Asimismo, los ateos y no religiosos muestran patrones similares, aunque con un menor volumen de participación.

El análisis estadístico confirma que estas diferencias son significativas (χ^2 , $p < 0.001$), no son producto del azar. Existe una relación significativa entre edad, religiosidad y consumo informativo en redes, aunque la intensidad de esta asociación es baja (V de Cramer = 0.095). Este hallazgo sugiere que otros factores, como la educación, el nivel socioeconómico o la región, podrían estar interviniendo en la decisión de informarse mediante plataformas digitales. Pero nos da indicios de la relación e interacción que existe, o puede existir, entre personas religiosas o no y las redes sociales. Por cierto, esta información nos suscita el interés por indagar, por medio de estudios multivariados o de investigaciones en profundidad, acerca de más variables para entender las complejas dinámicas del acceso a la información en la era digital.

Mirando el conjunto de datos podemos concluir, sobre la base de estos estudios con muestras en 12 países latinoamericanos que, entre los jóvenes, el acceso a redes sociales es alto y transversal, y lo que es muy interesante destacar para nuestro análisis general, ello es independientemente de la religión.

Entre las personas de mayor edad, los religiosos son quienes menos participan del entorno digital informativo, mientras que los ateos mantienen niveles relativamente altos de acceso. Aquí se da una tendencia que de acuerdo a la tesis convencional sería esperable: los religiosos menos tecnologizados, con menor alfabetismo digital, más tradicionales, tienen menor acceso a internet y las redes. Los ateos, más abiertos a la ciencia y la tecnología moderna, más secularizados, interactúan más con el mundo digital.

Pero lo que resulta novedoso es saber que existe una tendencia entre las nuevas generaciones (entre 16 y 29 años) que más allá de si se sienten religiosos o no, acceden diariamente a la WEB, las redes sociales, y al mundo digital en el cual están más expuestos a la circulación de mensaje vinculados a creencias y prácticas religiosas heterogéneas. Se trata de que los religiosos no estén más alejados de la modernidad informática y digital que sus pares no

religiosos, pero también se trata de que los no religiosos al estar más cerca de las redes sociales que transmiten mensajes religioso-espirituales-esotéricos tienen más herramientas a la mano para generar sus propias búsquedas de sentido espiritual existencial o trascendente, por medios no convencionales.

Sobre el carácter latinoamericano de estas expresiones sincréticas, místico-neo-esotéricas

El estudio de la New Age tiene ya una larga data. Pero aquí nos preguntamos acerca de si podemos considerar al fenómeno latinoamericano como algo original o una simple copia del fenómeno que se ha desarrollado principalmente en el occidental capitalista y desarrollado. En cuyo caso estaríamos ante una nueva forma de neocolonialismo religioso-cultural donde en la periferia religiosa sólo se repite imitativamente lo que produce el centro religioso.

Partamos diciendo que estas corrientes heterodoxas avanzan por todos los rincones del continente. Estos sincretismos neomágicos, neoesotéricos, de espiritualidades multifacéticas, florecen por el continente, sin fronteras nacionales, ni culturales, ni eclesiásticas y se van entrelazando unas con otras: desde el catolicismo tradicional, los evangélicos “a mi manera”, el catolicismo popular, los carismáticos (pentecostales o católicos), las religiones de origen afro, las religiones indígenas, y por cierto los “creyentes a mi manera” y los creyentes sin religión o *nones*, todas van interactuando con las formas diversas de esoterismos, orientalismos, espiritismos, y nuevas espiritualidades cósmicas. Es un fenómeno que se experimenta y vivencia en el cruce entre espiritualidades indo y afroamericanas (de la Torre et al., 2016), chamanismos urbanos, espiritualidades étnicas en disputa, chamanismos cosmopolitas, santería y nueva era (Papenfuss, 2016), nueva era y carismáticos católicos, santos populares reapropiados, danzas

concheras mexicanas, nueva era andina (del Campo, 2022; Moli-
nié, 2012), resignificación de religiones tradicionales, nueva espi-
ritualidades urbanas brasileñas, reinterpretaciones mayas y nue-
va era, en fin, una cantidad de expresiones, creencias, prácticas en
diversos territorios selváticos, rurales o bien hipermodernos, en
una diversidad de países. Todos fenómenos atravesados por la des-
territorialización y la transnacionalización que derriba fronteras
nacionales, reales y simbólicas. Presentes desde México hasta Ar-
gentina, pasando por Guatemala, Colombia, Ecuador, Perú, Chile,
diversas regiones de Brasil y también en el Caribe hispano.

Se acostumbra a llamar a estos fenómenos como New Age en
América Latina. Pero se trata de una denominación inadecuada.
La New Age es un fenómeno que se originó en la década de los 60
del siglo pasado en Estados Unidos y se ha expandido por países oc-
cidentales, y preferentemente anglosajones (York, 2009). Predi-
can una nueva era (de Acuario) en la cual se puede obtener estados
superiores de consciencia e iluminación. Se desarrolla inorgáni-
camente por medio de una mixtura de prácticas terapéuticas es-
pirituales y psicofísicas asociadas con la afirmación de la libertad
espiritual del individuo, la expectativa de una futura edad dorada,
el énfasis en el desarrollo personal y el pluralismo holístico.

También se les denomina como neopaganismos lo cual tam-
poco es adecuado. Los neopaganismos son expresiones espirituales
que recogen tradiciones precristianas nórdicas, germánicas, cel-
tas, bálticas, eslavas, propias de las antiguas culturas europeas,
aunque también se inspira en tradiciones del Medio oriente y del
antiguo Egipto. Se habla igualmente de neopaganos cuando se rei-
vindican antiguas tradiciones romanas pre-cristianas contra las
cuales tanto batalló la iglesia cristiana los primeros siglos (García
Durán & Saeteros, 2023). Es decir, el neopaganismo es un térmi-
no más adecuado al espacio histórico y geocultural Europeo, pero
claro, las iglesias lo han generalizado como término entre los lati-
noamericanos.

Se han planteado dudas acerca de llamar a este fenómeno New Age o Nueva Era (de la Torre et al., 2016). Nuestra interpretación va más allá. Ninguno de esos términos coincide exactamente con lo que el fenómeno es realmente en Latinoamérica. Para designar este conjunto heterogéneo y abigarrado de expresiones simbólico-religioso-mágicas nosotros preferimos hablar de *nuevos sincretismos, neoesotéricos y espirituales* de América Latina, con sello latinoamericano. En síntesis, una *nueva era latinoamericana*, descentralizada, difusa, sin orgánica única, que se difunde principalmente por la explosión de las nuevas tecnologías de la comunicación, las redes, y el ciberespacio, y que ahora último es potenciada también por la IA.

Lo que llama ahora la atención en estas nuevas formas de creencias no oficiales, es que no obedecen a una prédica sistemática y constante de agentes religiosos especializados, tampoco a la simple y temprana socialización religiosa de personas nacidas en una determinada cultura religiosa (católica o protestante), como diría la teoría clásica del campo religioso (Bourdieu, 1971) que queda sobrepasada. Ellas son el resultado de la particular forma en que las personas del pueblo y sectores medios ilustrados, interpretan, reinterpretan, innovan y gestan nuevas creencias sincréticas a partir de los discursos y tradiciones que encuentran a su disposición en diversos medios. Hay una intervención decisiva del sujeto religioso, una creatividad religiosa de las masas, que no es un puro producto individual. Este proceso creativo requiere formas de simbolización y re-simbolización, derribo de fronteras canónicas y aperturas a nuevos mundos que van conformando una verdadera contracultura, proceso que ya habíamos abordado con profundidad hace algún tiempo (Parker, 2008b).

En este sentido cabe anotar que aquí estamos ante procesos novedosos que no pueden ser cabalmente comprendidos empleando teorías del mercado religioso (York, 1999). Estas teorías se contentan con afirmar que estamos ante procesos de “tome, escoja y

mezcle” (*pick and mix religion*). Pero el proceso no parece ser reductible a la teoría del consumidor clásica, y por lo mismo no puede ser comprendido por la teoría de la elección racional (*rational choice theory*), tan propia de los marcos teóricos y epistemológicos liberales y anglosajones (Bruce, 2000). La situación latinoamericana nos muestra una realidad distinta que reclama aproximaciones teórico-conceptuales diversas (Houtart, 2001).

A diferencia de la interpretación posmodernista en países centrales, que observa al sujeto como disuelto en una maraña de significaciones barrocas y juegos de lenguaje, en la condición de la modernidad periférica latinoamericana, la fragmentación y atomización percibidas producto de la creatividad religiosa de los laicos desborda las normativas y coerciones institucionales (eclesiales o de agentes religiosos especializados), abriendo el abanico de posibilidad de alternativas religiosas y sincretismos.

No renunciamos a una teoría del sujeto, dada la agencia del mismo en estas producciones simbólico-religiosas. Pero destacamos que las condiciones de producción han cambiado ya que, en esta modernidad periférica, “postmoderna y latina”, las complejidades de combinatorias en cuanto a los sentidos, significados y prácticas religiosas y espirituales son hoy mucho mayores dada la tendencia a la porosidad y liquidez de los márgenes que establece una sociedad digital (Bauman, 2003) que funciona en redes y va socavando las jerarquías preestablecidas.

La gente está usando la religión para darle sentido a la sensación de “vacío” de los modernos estilos de vida de la sociedad de consumo. Pero la gente latina está también empleando los simbolismos religiosos para expresar alegría y tristeza, para relacionarse con un mundo sobrenatural, extra-social, paranormal, para manejar los misterios de la vida, o como terapia espiritual y corporal para subsanar la sofocante y estresante vida urbana y sus contradicciones socioculturales en el capitalismo latinoamericano reciente. En todo caso, los fieles no están simplemente escogiendo y mezclan-

do religiones. Lo que de veras están haciendo es reinventando sus propias formas de religión³⁵.

Como afirma Taylor (2007) el mundo secular actual no se caracteriza por una ausencia de religión, sino más bien por la continua multiplicación de nuevas alternativas, ya sean religiosas, espirituales o antirreligiosas, que los individuos y grupos adoptan para dar sentido a sus vidas y dar forma a sus aspiraciones espirituales.

La sociedad digital, en el modo de producción postindustrial, permite superar el mecanicismo que supone un dominio “racional” y religioso del mundo, asociado al modo de producción industrial del siglo XX y anterior y facilita una empresa de dominio simbólico-emocional-ritual extraeclesial que busca superar las incertidumbre de la existencia actual, con el empleo de nuevos macrorrelatos (ya no con pretensiones de hegemonía societal como los de la religión oficial) de las corrientes esotéricas, herméticas, ocultistas y/o mágicas. Todos ellos macrorrelatos sincréticos, nuevo Corpus Hermeticum posmoderno, es contracultura, tanto del cientificismo racionalista ya superado como de los dogmatismos teológicos, éticos y doctrinarios de las iglesias cristianas históricas.

Muchas de estas expresiones, sin embargo, porque no se preocupan de las ortodoxias y sus pautas ético-morales y estimulan un ethos orientado hacia el aquí y ahora, se muestran compatible con el hedonismo del consumo, lo cual es afín al espíritu del capitalis-

35 A veces, una práctica religiosa puede tener participantes, pero no demandar lealtad nominal. Mucha gente participa activamente en tradiciones religiosas como el zen, el yoga, la brujería, el espiritualismo o la scientología, y más que en otra iglesia o religión, y todavía se identifican a sí mismos como católicos, bautistas o judíos. Incluso muchas de esas personas pueden comprenderse como teniendo doble afiliación religiosa –fenómeno bastante común en contextos no occidentales como Asia, donde es posible ser shinto a la vez que budista, o confuciano y taoísta, etc. En América Latina, muchos creyentes populares se dicen formalmente católicos, pero también practican una serie de cultos que van desde el vudú, santería o umbanda hasta formas de chamanismo indígena.

mo y la cultura neoliberal y globalizante. Adicionalmente, como hemos visto en el análisis del discurso neo-esotérico, la atracción por lo iniciático va de la mano con la aversión por lo ético y político. Este descompromiso –nueva forma de alienación del sujeto esotérico– acompaña los procesos de integración acrítica en la sociedad de consumo.

Aunque también es cierto que hay formas de neo-esoterismos que afirman criterios de juicio en contradicción con la cultura oficial dominante, y como contracultura resiste procesos de modernización capitalista destructivos de convivencia y equidad. Aquí se hacen afines a posturas feministas, ecologistas, indigenistas, o simplemente afirman formas de espiritualidad reñidas con el materialismo y el consumismo que invaden la sociedad actual.

De allí la ambigüedad y ambivalencia de los simbolismos neo-esotéricos latinoamericanos. El simbolismo es un código abierto, que es producto de la creatividad y al mismo tiempo estimula la propia creatividad simbólica de sus lectores. El simbolismo no es sólo texto o textura, sentido textualizado, sino que “es una forma de abrirse a una realidad; en este sentido, el proceso semántico del simbolismo constituye una de las capas más fundamentales de las redes significativas de la cultura, es a partir de aquel que se articula esta” (R. Salas, 2005, p. 937).

En este sentido, el simbolismo debe ser analizado como ideología o como vehículo de resistencia. Evita enfrentar conflictos y encubre contradicciones derivadas del abuso, la violencia, la injusticia o la dominación histórica y social que de hecho se desarrolla en la vida social de quienes son los neofieles de esos hermetismos. Por otro lado, resiste, reclama y contradice a poderes establecidos y ortodoxias dominantes.

Si bien para Mallimaci y Giménez (2007) la desinstitucionalización remite a un proceso de desregulación, lo cierto es que ésta se enmarca en una tesis mayor sobre la individualización y un tipo especial de individualismo. La idea de que el individuo está en mo-

vimiento resulta en este sentido comprensiva del tipo de dimensión “colectiva” de la que hablamos.

Dado que las pertenencias sociales se han vuelto fluidas y los individuos recorren caminos en los cuales es posible multiplicar las etapas, sumando pertenencias sucesivas o simultáneas, la búsqueda y el cambio son lo que se valorizan. La identificación religiosa no predice con fidelidad las creencias y prácticas de los individuos (Rabbia, 2019). Las identificaciones son dinámicas y no siempre congruentes. La religión es vivida de manera dinámica y autónoma por individuos que reinterpretan y adaptan sus creencias según sus experiencias personales. Se da lugar así a un “nomadismo religioso” que configuraría una modalidad particular de creencias en Sudamérica (Mallimaci & Giménez, 2007).

Los estudios acerca de las espiritualidades de tipo New Age en contextos anglosajones enfatizan el fenómeno espiritual en su expresión individualista y por ende en sus vinculaciones semánticas con los valores de mercado y de la sociedad de consumo, aun cuando se presente como contracultura (Heelas, 2008; C. D. L. Johnson, 2010). Por el contrario, los valores espirituales en expresiones latinoamericanas, salvo en algunos círculos acotados de clases medias acomodadas e ilustradas, no tienen connotaciones individualistas marcadas y están más intersectados por connotaciones comunitarias interactivas con formas culturales “latinas”, populares o indígenas, aun cuando comparten su distanciamiento de las formas organizadas y eclesiales de la religión (Parker, 2024a).

Rasgos propios de la nueva era latinoamericana

Profundizando en los rasgos propios de la *nueva era latinoamericana* que forma parte del nuevo paisaje religioso-espiritual del continente en este siglo XXI, podemos afirmar que al menos dos sobresalen:

- a. No se trata de corrientes religioso-espirituales totalmente “nuevas”, sino que hunden sus raíces históricas también en viejas tradiciones como las magias indígenas y los esoterismos y espiritismos propios del continente, y
- b. se asocia en el presente a las expresiones chamánicas de grupos indígenas y construye nuevos nichos simbólico-comerciales en circuitos de nueva era globalizante.

De acuerdo a la teoría de las modernidades múltiples podemos interpretar este fenómeno como uno de aquellos donde las corrientes transformadoras globalizantes – que tienden a la nueva era mundial- son adoptadas, adaptadas y resignificadas en los contextos socioculturales e históricos propios de las diversas regiones y subregiones del continente latinoamericano. De esta manera en Brasil, por ejemplo, la expresión de este fenómeno multiforme tendrá mayores interacciones con el espiritismo kardecista y las tradiciones afroamericanas, en cambio en la región andina con los chamanismos quechuas y aymaras (Molinié, 2012).

En México y Mesoamérica las corrientes de nueva era estarán entreveradas con tradiciones chamánicas mayas. El esoterismo actual no es una invención juvenil de la actualidad. La historia de las religiones y el cristianismo occidental, están plagados de movimientos alternativos, herejías, milenarismos, gnosticismos, y movimientos esotéricos de todo tipo. Existe en este sentido una línea de continuidad entre el neo-esoterismo actual y los esoterismos, hermetismos y sociedades secretas de antaño (Leadbeater, 1998; Seligmann, 1997). La teosofía, por ejemplo, fue un movimiento muy fuerte a inicios del siglo XX en América Latina movilizándolo a un número importante de mujeres y renovando el movimiento intelectual de esos decenios (Devés, 2019).

Respecto a este origen diversificado de las expresiones esotéricas latinoamericanas contemporáneas es necesario buscar sus raíces históricas en distintas fuentes – con lazos visibles e invisibles.

bles - como las corrientes esotéricas y mistéricas venidas desde los seculares movimientos de contracultura de los países centrales de Occidente, por ejemplo, el espiritismo kardecista y la Teosofía ya mencionados, la Hermandad Blanca y otras tradiciones similares. Así mismo, las sociedades secretas que existen en América Latina, siendo la más notable la Masonería, se remontan al siglo XIX e incluso hay quienes creen que existen desde el siglo XVIII. Todas ellas son tradiciones con elementos orientalistas, gnósticos y espiritistas que se han desarrollado en grupos de elite. Grupos de una intelectualidad de clases medias en conflicto con el catolicismo oligárquico colonial y luego republicano. Esas corrientes estuvieron muy vigentes en la intelectualidad progresista de fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX (Bastian, 1993; Frigerio, 2020; Semán & Viotti, 2015).

Pero en estas religiones “fuera de las religiones” (Frigerio, 2020) que se proyectan en estos decenios del siglo XXI, las vertientes desde las cuales se alimentan son más diversas. Por una parte, como hemos observado simbolismos y tradiciones occidentales como el tarot, la astrología, la cábala, y antiguas esotéricas y mistéricas tradiciones de Egipto y el Medio Oriente como la cartomancia, numerología, la quiromancia, y otras artes adivinatorias, por otra parte inspiraciones traídas de Oriente como el Budismo zen, el yoga tántrico y otras tradiciones esotéricas orientales.

Y lo relevante para la comprensión del *sello latinoamericano* de estas creencias y prácticas, las fuentes que provienen de antiguas tradiciones míticas indígenas precolombinas, como Quetzacoatl y creencias mágicas y chamánicas indígenas (amazónicas, mesoamericanas, andinas), y en las regiones en donde hubo población esclava traída del África, en tradiciones religiosas africanas resignificadas como Yemanyá, los orixás, y seres espirituales con sus rituales característicos.

Se trata de un misticismo esotérico de masas en una sociedad periférica y de cultura latina. Ello distingue estos fenómenos de

sus homólogos en países centrales altamente desarrollados donde la nebulosa místico-esotérica, desde los años 70 está mucho más desarrollada como expresión de una intelectual postracionalista, reivindicando las emociones, con raíces en los movimientos de contracultura de fines de los años 60 y menores tintes mágicos (Champion & Hervieu-Leger, 1990).

Hay entonces una línea de continuidad y ruptura entre estas corrientes místico esotéricas del siglo XXI y las de los siglos anteriores con fuertes desarrollos en occidente esotérico. Por lo mismo hemos calificado desde hace mucho tiempo a este fenómeno como *neo-esoterismos*.

Esto es, podemos afirmar que estamos ante un fenómeno de nuevos sincretismos simbólico-religiosos-mágicos que se generan, ubican y desarrollan en el entrecruce de tradiciones.

Así, en el cruce entre las rutas ancestrales del chamanismo y los senderos posmodernos de la espiritualidad global, emerge en América Latina un fenómeno espiritual heterogéneo que trasciende las fronteras tradicionales entre lo religioso, lo mágico y lo moderno. Este fenómeno, aunque por momentos se presenta bajo las formas y retóricas de la “New Age”, no puede, como hemos sugerido, ser reducido al modelo anglosajón de espiritualidad alternativa. Más bien, lo que presenciamos es la configuración de esta *Nueva Era latinoamericana*, profundamente enraizada en los saberes y prácticas indígenas, pero también atravesada por la globalización, el mercado y la modernidad líquida.

A pesar de los desafíos de la modernidad que cuestiona tradiciones, en lugares como Yucatán, las figuras del *h-men* (sacerdotes mayas) y la *ix'men* (sacerdotisas mayas), parteras y yerbateras mayas, defienden sus prácticas y tradicionales y siguen ocupando un lugar central en la cosmovisión comunitaria, no solo como sanadores del cuerpo, sino como mediadores entre mundos: el visible y el invisible, la tradición y la innovación. Como muestra el caso de Leydi Dorantes (Pérez et al., 2024) de la comunidad

de Yaxcabá, el legado espiritual puede reinventarse a través de redes sociales, etiquetas de diseño y productos rituales que circulan entre lo local y lo nacional. Aquí, la medicina tradicional se convierte en patrimonio biocultural y, al mismo tiempo, en mercancía espiritual. Este doble registro revela la *complejidad del proceso de revitalización* (Boccaro, 2017): no es un retorno purista al pasado, sino una apropiación creativa del presente. La vigencia de prácticas de medicina alternativas se muestra plenamente compatibles con el uso de la medicina moderna como lo muestran casos como el de la comuna rural de Paihuano en Chile (Seguel et al., 2021).

No obstante, esta revitalización se enfrenta a múltiples desafíos. La proliferación de figuras que imitan el rol chamánico sin formación adecuada —muchas veces impulsadas por el auge del turismo espiritual o el mercado de las experiencias— amenaza con desacreditar las tradiciones legítimas. La práctica ritual de la ayahuasca en Amazonia y cuencas aledañas, por ejemplo, ha sido objeto de estudios como los de Kavenská y Simonová (2015), quienes advierten sobre la mercantilización de esta planta sagrada en centros que ofrecen “rituales auténticos” a turistas extranjeros. A pesar de ello, otros estudios longitudinales —como el de Bouso et al. (2012)— señalan que su uso controlado dentro de marcos religiosos sincréticos puede tener beneficios psicoespirituales sostenidos. No todo es “turismo de drogas” sino, como muestra Winkelman (2005), también existe el auténtico turismo espiritual de sanación (del Campo, 2022). Este tipo de neochamanismo se ubica en el cruce de caminos entre la práctica sanadora, como búsqueda de crecimiento espiritual de los necesitados, y entre el *turismo new age* de los privilegiados.

Lo que emerge, entonces, es un escenario donde lo tradicional y lo moderno cohabitan, se tensan y se fecundan mutuamente. Las prácticas mágico-religiosas indígenas no desaparecen, sino que se transforman en diálogo con las nuevas espiritualidades

globales Nueva Era que buscan sus anclajes locales (Teisenhofer, 2008; Tupper, 2008; York, 1999). La noción de mestizaje, en su acepción cultural y simbólica, se vuelve clave. El concepto maya de *xaak'*, que designa tanto al mestizo como a la mezcla de semillas y especias, resulta paradigmático: la identidad espiritual latinoamericana es una alquimia viva de saberes, prácticas y afectos.

Si bien existen vasos comunicantes con la New Age de países como Estados Unidos, Canadá o Australia —donde predominan prácticas sincréticas, consumo espiritual y terapias alternativas—, la Nueva Era en América Latina se configura a partir de un ethos diferente. Aquí, lo espiritual no es solo búsqueda individual de bienestar, sino también memoria colectiva, resistencia cultural y cuidado del territorio. Los rituales no son meramente terapias alternativas, son tecnologías simbólicas de sanación comunitaria y ocasión de reencuentro con las raíces e identidades culturales ancestrales (Sarrazin, 2012).

Conclusiones: La Nueva Era Latinoamericana con colores propios

En suma, no estamos ante una mera *importación* de la New Age, sino ante un fenómeno *glocal*, donde la espiritualidad se expresa desde lo local, pero se articula en redes transnacionales. Esta *Nueva Era Latinoamericana* nos interpela a mirar más allá de los binarismos entre tradición y modernidad, autenticidad y mercantilización, sagrado y profano. Es, en esencia, un laboratorio espiritual del siglo XXI.

Las expresiones místico-neoesotéricas-espirituales en el contexto latinoamericano, como hemos visto tienen sus signos de identificación propios y no siguen necesariamente los patrones de la New Age en países centrales. Al respecto y para concluir este

capítulo es necesario aludir a la funcionalidad social y simbólica de este tipo de nuevas creencias. Investigaciones sobre new Age en Australia, realizados por Rosemary Aird y su equipo en Queensland (2010), reveló que las nuevas formas de religiosidad, centradas en el yo en lugar de en la comunidad, no ayudan a hacer más felices a los que las profesan.

En lo que hemos observado en América latina los simbolismos y prácticas rituales no convencionales parecen estar dotados de una autonomía relativa que les hace tener distancia de las funcionalidades sociales y ser en ese sentido ambivalentes y polisémicas desde el punto de vista ético y político. Los sujetos que adhieren a creencias y prácticas místico-neo-esotéricas a diferencia de los disidentes de tipo agnósticos o ateos, (en la época del campo religioso del siglo precedente) pueden estar asociados a posturas liberales, progresistas o de izquierda, pero nunca de manera necesaria. Se trata de sujetos que son susceptibles de opciones diversas en el espectro ideológico y político, pudiendo, llegado el caso, ser parte de las masas de apoyo de opciones populistas y/o de extrema derecha. Así tanto movimientos ecologistas como feministas están siendo retroalimentados y apoyados en latinoamérica por personas que abrazan los neoesoterismos y las nuevas espiritualidades, como también en el polo opuesto movimientos de ultraderecha y neonazis (Canora, 2020) que procuran revivir el nacionalismo racista y el chovinismo anti *woke*, basan una parte de sus apoyos en este tipo de neo-creyentes.

Las redes sociales y las tecnologías digitales han democratizado el acceso al conocimiento espiritual, permitiendo que más personas exploren nuevas creencias y prácticas alejadas de las tradiciones religiosas convencionales. Si bien esto puede fomentar una auténtica búsqueda de sentido y trascendencia, también ha contribuido a la difusión de creencias heterodoxas basadas en diversos esoterismos, o en fake news y teorías conspirativas. En un mundo donde las líneas entre realidad y ficción se desdibujan

con facilidad, es crucial mantener una perspectiva objetiva y crítica. La digitalización de la fe es un proceso irreversible, pero es fundamental que esta transformación se base en principios sólidos y apertura al diálogo.

En última instancia la proliferación de las nuevas creencias y prácticas, los neoesoterismos y lo que hemos llamado *Nueva Era Latinoamericana*, parece ir en aumento. Hay muchas razones para este incremento, pero no puede ser descartado el cambio sustancial en la conciencia colectiva en este siglo XXI lleno de transformaciones. Una de las características centrales de estas nuevas formas de religiosidad y espiritualidad es concebir a lo divino de una manera transversal como fuerza o energía superior o poder espiritual, más que con la imagen clásica de Dios. Se trata de un cambio espiritual en la conciencia que comprende lo divino de forma despersonalizada o inmanente (Woodhead, 1993). Esta clave de lectura de la realidad sobrenatural de las *nuevas eras* tiene que ver, como profundizaremos en el capítulo que viene, con una *nueva conciencia planetaria* de la humanidad que este siglo ha incidido también en transformaciones en las creencias y prácticas religiosas y espirituales de los latinoamericanos.

Capítulo nueve.

Conciencia planetaria y tránsito hacia expresiones simbólico-religiosas cósmicas.

Introducción

Desde mediados del siglo XX, y con mayor intensidad en el siglo XXI, emerge en la cultura global una nueva consciencia planetaria. Este fenómeno no solo se manifiesta en la preocupación por el cambio climático, la globalización e interrelación geopolítica, sino también en un cambio profundo en la espiritualidad y las creencias colectivas. En este capítulo abordaremos estas transformaciones de las formas de religiosidad global en el contexto latinoamericano de las últimas décadas.

La conciencia planetaria es un concepto sujeto a múltiples interpretaciones. Pero lo que está claro es que se trata de un concepto que se registra solamente en el discurso público de las últimas décadas y se hace ya crecientemente una palabra conocida en la ciudadanía del siglo XXI. No es casualidad: este concepto surge gracias a las vertiginosas transformaciones vividas por el planeta tierra durante los últimos setenta años y que dicen relación con las innovaciones científico-tecnológicas tanto como con los cambios socio-históricos y socio-ecológicos experimentados. Un conjunto de fenómenos se ha dado cita para que esté surgiendo una conciencia en la humanidad que ahora se percibe como habitante de un único planeta sometido a graves desafíos futuros: el cambio climático y el deterioro ecológico, la amenaza nuclear, la revolu-

ción de las nuevas tecnologías y la IA, la incertidumbre de las finanzas globalizadas, la inseguridad en la geopolítica mundial. Esta consciencia se ha acrecentado a raíz de la Pandemia del COVID-19 (2020-2023) que ha evidenciado una nueva vulnerabilidad global del planeta (Villagómez-Reséndiz, 2023).

La conciencia planetaria tiene varios rostros y vertientes: medioambiental, energética, ecológica, sanitaria, cósmica e incluso mística. Vamos a revisar primeramente algunos datos acerca de una de las dimensiones más visibles de esta conciencia planetaria, la conciencia medioambiental y luego ver la relación con el factor religioso. Luego vamos a analizar las nuevas expresiones y creencias de tipo cósmico, otro reflejo de esta conciencia planetaria, y cómo ellas están indicando un nuevo rumbo simbólico-religioso que ya no sigue los conductos de las religiones instituidas. Aquí introducimos el debate acerca de las religiones axiales que nos parece una conceptualización adecuada para describir y comprender estos cambios.

La conciencia planetaria ha ido creciendo desde las últimas décadas del siglo XX, pero estamos ante una situación particularmente interesante y desafiante dado que el cambio climático está impactando de manera inusitada el planeta. En efecto, el calentamiento global está afectando la vida en la tierra, produciendo intensas lluvias y tormentas en algunas regiones y sequías y desertificación en otras, afectando la agricultura y la salud, los ecosistemas, la criósfera, los recursos hídricos y las costas.

La conciencia planetaria, en su dimensión medioambiental, representa una respuesta ética, cognitiva y política ante la creciente comprensión de que el planeta Tierra constituye un sistema interdependiente y limitado. Esta conciencia se ha intensificado desde fines del siglo XX, impulsada tanto por la conquista espacial —cuyas imágenes como *Earthrise* o *The Blue Marble* generaron una percepción emocional de unidad terrestre— como por la profundización de la crisis ecológica global. Desde la teoría Gaia de

Lovelock (1979) y Margulis (1998) hasta la “política terrestre” de Latour (2017), pasando por la “ética de la Madre Tierra” de Leonardo Boff (2017), diversos pensadores han contribuido a este enfoque integrador, que plantea que la humanidad no está separada de la naturaleza, sino que forma parte de una biosfera viva, frágil y en transformación.

Las políticas internacionales, por su parte, impulsadas por organismos como la ONU, se han enfocado para hacer frente a la crisis ecológica, derivando en acuerdos sobre cambio climático y desarrollo sustentable. Entre los hitos más relevantes se encuentra la creación de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) en 1992, que sentó las bases para acuerdos posteriores como el Protocolo de Kioto (1997) y el Acuerdo de París (2015), que introdujo metas climáticas globales inclusivas y ambiciosas, aplicables a todos los países. Paralelamente, la ONU ha promovido una visión integral del desarrollo mediante los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) adoptados en 2015, como parte de la Agenda 2030 (Gómez Gil, 2018; Tezanos, 2019) que articula metas sociales, económicas y ambientales. Estos instrumentos buscan armonizar la lucha contra el cambio climático con la erradicación de la pobreza, la equidad de género, el acceso al agua, la energía limpia y la protección de ecosistemas, entre otros. Estos esfuerzos se han visto reflejados también en políticas públicas de mitigación y adaptación al cambio climático en América Latina (Bárcena et al., 2018, 2020; Islas Vargas, 2020; Podestá, 2024).

En este contexto, el concepto de Antropoceno (Crutzen & Stoermer, 2000) aparece como marco crítico que visibiliza el poder disruptivo de las acciones humanas sobre los sistemas biofísicos del planeta. Más allá de su dimensión geológica, el Antropoceno constituye una interpelación ética, educativa y epistémica que exige la emergencia de una conciencia planetaria crítica y transformadora, cuestionando incluso el término y proponiendo el de

capitaloceno (Svampa, 2019). De hecho, el concepto de Antropoceno se ha transformado en una metáfora cultural que apunta a una crisis civilizatoria (Chiuminatto, 2023).

Tal como señalan autores como Hans Jonas (1995) o Edgar Morin (1990), este nuevo estadio civilizatorio requiere repensar las nociones de responsabilidad, complejidad, cooperación transgeneracional y justicia ecológica. En América Latina, esta conciencia adquiere además un matiz descolonizador, en la medida en que propone visiones propias del Sur para habitar y pensar el planeta (García, 2017).

Desde este continente se critica a las políticas globales frente al medioambiente y el cambio climático porque encubren las desigualdades y olvidan a indígenas, afrodescendientes y mujeres. La nueva consciencia planetaria aquí sugiere alternativas al desarrollo que critican profundamente la visión dualista entre naturaleza y cultura, y promueven relaciones más integradas con el entorno rescatando saberes ancestrales (Ulloa, 2015, 2017).

Con todo, los conceptos de consciencia planetaria y de antropoceno forman parte de un debate intelectual que permanece encerrado en ambientes académicos o políticos y no son conceptos que hayan pasado a formar parte del sentido común de la gente. Distinto es el caso de conceptos como *protección ambiental* y *cambio climático* que han pasado a formar parte del vocabulario habitual, y además, son reiterados por los medios de comunicación con cierta asiduidad.

Por ello parece particularmente interesante analizar qué sucede en la mentalidad de la gente con aspectos vinculados con el medio ambiente y el cambio climático y cómo ello se interrelaciona con las creencias y prácticas simbólico-religiosas.

En la parte primera haremos un análisis acerca de cómo la gente percibe temáticas como la protección del ambiente y la lucha contra el cambio climático y cómo incide el factor religioso. Luego analizaremos de qué forma la religión es un factor que influye en la conciencia medioambiental y finalmente analizaremos cómo el

cambio de paradigma en la relación naturaleza-humanidad está relacionado con las tradiciones religiosas y qué perspectivas se observan en América Latina³⁶.

Creciente consciencia medio ambiental y religión

Cuando hablamos de consciencia medioambiental debemos entender que nos referimos a la forma como se concibe, en la mentalidad de la gente —en este caso en el discurso del sentido común ciudadano— la relación de los hombres con la naturaleza. Un buen indicador de esta relación suele ser la búsqueda de protección del medio ambiente frente al estrés que sobre éste ejerce la actividad humana y en particular los procesos de modernización e industrialización. Otro indicador muy actual es la predisposición a apoyar las acciones que buscan hacer frente al cambio climático.

Como es sabido el tema ecológico está creciendo como preocupación en el mundo a medida que se agravan los problemas medioambientales en el Planeta Tierra.

El desarrollo acelerado de la ciencia y la tecnología más allá de los formidables adelantos que han significado para la humanidad, ha gatillado problemas de orden ecológico que han impactado la vida cotidiana desde los inicios del siglo XXI (Gil-Pérez et al., 2002). El concepto de antropoceno, como hemos dicho, se ha generalizado para designar una crisis civilizatoria donde el ser humano tiene que enfrentar ahora la emergencia de procesos inesperados en la naturaleza, incluso el fracaso de su propio poder reproductor natural. Consecuentemente, la comunidad interna-

36 En este capítulo se han actualizado algunos contenidos de una Conferencia sobre “Consciência Planetária e Religião” en la Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil, en mayo de 2009 (Parker, 2010b).

cional ha estado asumiendo serios compromisos públicos que ponen el énfasis en la necesidad de impulsar los programas del ambiente, el desarrollo sustentable y la educación medioambiental (Solbes & Vilches, 2004).

Los datos del World Values Survey Wave 7 (2017–2022) (EVS-WVS, 2022) ofrecen una radiografía global sobre el compromiso con la protección del medio ambiente. A partir de una muestra representativa de 92 países (N=156.892), se consulta qué tan prioritario es proteger el medio ambiente con relación a impulsar el crecimiento económico y crear empleos. A continuación, se presenta un análisis comparativo regional (ver tabla 9.1):

*Tabla 9.1 Protección del Medio ambiente a nivel
Regiones Globales, 2023*

Regiones:	%
Europa Occidental	62,3%
Oceanía	60,5%
América Latina	57,3%
Asia	56,6%
Norteamérica	55,0%
Rusia y VV.	50,3%
Medio Oriente + Asia Islámica	47,8%
Europa Central y del Este	47,5%
África SubSahariana	46,3%
África del Norte	40,3%

Fuente: Base de datos World Values Survey Wave 7: 2017-2022
Muestra de 92 países; N= 156.892. Procesamiento propio

El análisis de cómo se distribuye el apoyo ciudadano a medidas de protección del medio ambiente se hace subdividiendo los grupos regionales de países de acuerdo a áreas geoculturales, en el

marco de la teoría de las modernidades múltiples (Parker, 2024b).

En estos resultados Europa Occidental (62,3%) y Oceanía (60,5%) lideran el compromiso ambiental, lo que refleja una conciencia ecológica consolidada en sociedades desarrolladas, con políticas verdes apreciables y presión ciudadana activa.

Dado que estamos analizando a América Latina (57,3%) es notable observar que este continente —Área Geocultural específica— se sitúa en un nivel alto, lo cual es relevante considerando que la región enfrenta graves conflictos ecológicos (deforestación, extractivismo, contaminación, urbanización). Esta valoración sugiere que, en general, una mayoría de la ciudadanía es consciente de estos riesgos.

Asia (56,6%) y Norteamérica (55,0%) muestran también un compromiso mayoritario, aunque no tan marcado. En Asia, la diversidad regional puede atenuar el promedio, mientras que en Norteamérica las divisiones ideológicas pueden explicar diferencias.

Rusia y ex-repúblicas soviéticas (50,3%), junto con regiones islámicas (Oriente Medio y Asia) y de Europa Central y del Este ($\approx 47\%$), tienen menor prioridad ambiental. Esto podría asociarse a contextos económicos más urgentes o menor énfasis institucional en la sostenibilidad. **África**, por su parte, muestra los niveles más bajos de apoyo: África Subsahariana con 46,3% y **África del Norte con 40,3%**. Aunque los países africanos enfrentan impactos climáticos severos, los desafíos sociales, políticos, económicos y de seguridad, inmediatos podrían estar desplazando la preocupación ecológica.

Como se observa este es el contexto global en el cual analizamos el compromiso ambiental latinoamericano. Estamos ante un compromiso con la protección del medio ambiente que es desigual a nivel global, con un claro gradiente que favorece a regiones más desarrolladas. Un conjunto de factores como nivel de desarrollo, políticas públicas, estabilidad económica y cultura ecológica pue-

den estar influyendo de manera decisiva en el grado de prioridad otorgada. Pero lo que es innegable para nuestro análisis es que América Latina destaca positivamente, superando a regiones como Norteamérica y Europa del Este, regiones exsoviéticas e islámicas y, con evidencia, a las regiones africanas.

Religiosidad y protección ambiental

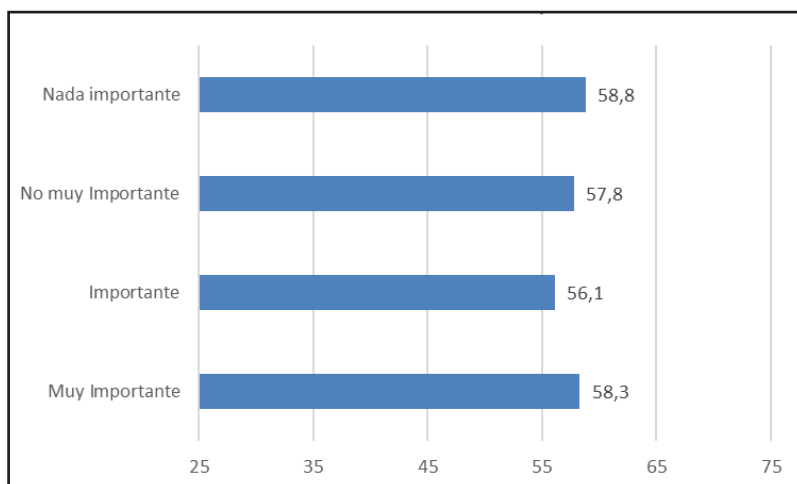
En este marco veamos primero la relación entre importancia de la religión para el sujeto y su visión acerca de la protección ambiental, empleando la muestra de 12 países latinoamericanos de las encuestas del World Values Survey (Ola 7: 2017-2022). Se preguntó si acaso la persona privilegiaba la protección del ambiente por sobre el crecimiento económico u otras razones. La tabla del cruce de contingencia es:

Tabla 9.2 Religiosidad por Protección del Ambiente

Religión	Proteger el ambiente	No protección		N=	%col.
Muy Importante	58,3%	41,7%	100%	7501	46,1%
Importante	56,1%	43,9%	100%	4793	29,5%
No muy Importante	57,8%	42,2%	100%	2736	16,8%
Nada importante	58,8%	41,2%	100%	1236	7,6%
Total N=				16266	100,0%

Fuente: WVS (2017-2022). Muestra 12 países: N= 16.266.
Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Guatemala,
México, Nicaragua, Perú, Uruguay, Venezuela.
Elaboración propia.

Gráfico 9.1 Protección del ambiente según religiosidad declarada



Fuente: WVS 2019-2022. Muestra en 12 países. Elaboración propia.

Tal como se observa en la tabla, e incluso con más claridad en el gráfico, los datos del World Values Survey (WVS) permiten afirmar que contrario a lo que podría suponerse, se observa una notable homogeneidad en las respuestas. La diferencia en el apoyo a la protección ambiental entre quienes consideran la religión “muy importante” (58.3%) y quienes la consideran “nada importante” (58.8%) es mínima. Esta estabilidad sugiere que, en el contexto latinoamericano, las actitudes ambientales *trascienden la religiosidad individual*.

El análisis estadístico lo confirma: el test Chi-cuadrado no alcanza significancia ($p = 0.082$), y la fuerza de la relación es marginal (V de Cramer = 0.020). En términos simples, la importancia concedida a la religión en las personas no parece ser un factor explicativo relevante de las actitudes ambientales en este estudio.

Esto no implica que las creencias religiosas no tengan ningún papel en la conciencia ambiental, sino que probablemente otras

variables —como la educación, la experiencia directa con desastres climáticos, o la orientación política o ideológica— juegan un rol mucho más decisivo.

Este primer análisis lo hemos hecho sobre la base de lo que se entiende por “protección ambiental” como alternativa al crecimiento económico, lo cual es una disyuntiva ciertamente crucial en países en los cuales subsisten graves problemas sociales como pobreza, bajos ingresos, desocupación, y precariedad para muchos sectores en cuanto a protección social, salud y vivienda. Pero el calentamiento global provocado por el cambio climático es un fenómeno que afecta transversalmente a toda la ciudadanía, aun cuando varios de sus efectos impactan diferencialmente, afectando especialmente a los más desfavorecidos.

Cambio climático y religión

En cuanto a la incidencia del factor religioso en la visión del Cambio Climático los resultados de encuestas, en este caso Latino-barómetro, muestran, sin embargo, un panorama diferente.

En esas encuestas, de 2023 a muestras de población en 17 países (N=19.205), se preguntó sobre cuál de estas afirmaciones preferían los encuestados:

1. A la lucha contra el cambio climático, sin importar sus consecuencias negativas en el crecimiento económico; o bien
2. Al crecimiento económico sin importar sus consecuencias negativas en la lucha contra el cambio climático

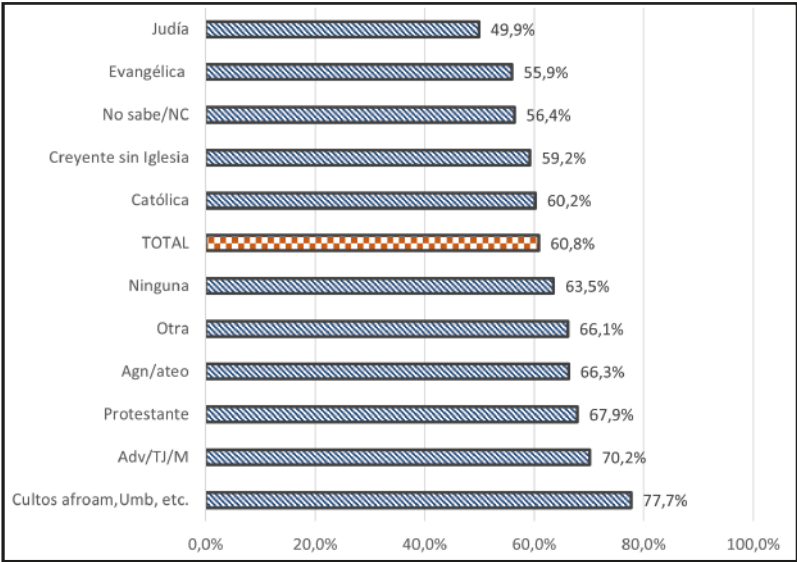
El resultado fue cruzado por el tipo de religión. Los resultados generales son los observados en tabla 3 (se incluyen los No sabe y No responde y el total):

Tabla 9.3 Religión y lucha contra el Cambio Climático en América Latina

Tipo de religión	Lucha contra el cambio climático	Crecimiento económico
Cultos afroamericanos	77,70%	16,90%
Advent/T.Jehova/Mormones	70,20%	20,73%
Protestante	67,90%	26,90%
Agnóstico/ateo	66,25%	29,45%
Otra	66,10%	24,70%
Ninguna	63,50%	28,40%
Católica	60,20%	32,30%
Creyente sin Iglesia	59,20%	34,00%
Evangélica	55,93%	36,43%
Judía	49,90%	25,20%
No sabe/NC	56,40%	29,60%
TOTAL	60,80%	31,60%
	N=	19.205

Fuente: Muestra de 17 países: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, R. Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay, Venezuela. Latinobarómetro, 2023. Elaboración propia.

Gráfico 9.2 Religión y Lucha contra el Cambio Climático.



Fuente: Latinobarómetro 2023. Muestras en 17 países.
Elaboración propia.

Si observamos la tabla y el gráfico vemos cómo el tipo de afiliación religiosa influye en las prioridades ciudadanas entre las opciones “lucha contra el Cambio Climático” y “crecimiento económico”. La pregunta forzó una disyuntiva: priorizar el combate al cambio climático pese a eventuales impactos económicos, o privilegiar el desarrollo económico, aun con consecuencias ecológicas.

El análisis estadístico revela que la religión desempeña un papel en esta elección, con diferencias entre grupos. Por ejemplo, los adeptos a cultos afroamericanos y similares mostraron el mayor apoyo a la lucha climática (77.7%), seguidos por Adventistas y Testigos de Jehová (70.2%). En contraste, los judíos y evangélicos presentan niveles más bajos de apoyo (49.9% y 55.9% respectivamente). Cabe notar que los católicos se ubican en la media

(60,2%) y que en posiciones próximas se ubican los *nones* (63,5%) y los *creyentes sin iglesia* (59,2%). Los alejados de toda religión como quienes se declaran agnósticos o ateos (66.3%), respaldan las políticas climáticas superando el promedio general (60.8%).

La prueba de Chi-cuadrado confirmó que estas diferencias son estadísticamente significativas ($p < 0.001$), aunque la *V* de Cramer indica que la relación no es particularmente fuerte. Esto sugiere que, si bien la religión puede influir en la perspectiva ambiental de los individuos, probablemente se entrelace con otros factores como nivel educativo, ideología política o percepción de riesgo ambiental.

En suma, en esta encuesta, que incluye 17 países, la religiosidad sí condiciona, en alguna medida, las preferencias ante la disyuntiva ecológica-económica, pero no de forma determinante.

Hemos contrastado estos resultados con los que nos entrega las encuestas del Barómetro de las Américas, en 2023, sobre una muestra de 19 países ($N = 24.777$)³⁷ Se preguntó en esa encuesta acerca de cómo el encuestado percibía la seriedad del Cambio Climático. Se observa que en general la inmensa mayoría de los respondientes en la región coinciden en declarar que el Cambio Climático es algo muy serio (77,6%).

Cruzada esa opinión por el grado de importancia que le conceden a la religión se observa que quienes consideran “importante” a la religión (74,5%) también consideran como “muy serio” al CC y no existen variaciones significativas que indiquen que la importancia de la religión tenga incidencia en la apreciación de la seriedad del CC. Nuevamente aquí la religiosidad personal no tiene mayor incidencia en las opciones ambientales.

37 Países: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, R. Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay, Venezuela. 19 países; $N = 24.777$. (LAPOP Data Playground, 2023)

Al comparar los hallazgos de las tres encuestas sobre religión y visiones sobre urgencias ambientales en América Latina, vemos que en las encuestas Latinobarómetro, se estudió qué tipo de religión profesa una persona. Este enfoque permite capturar diferencias doctrinales y comunitarias específicas. En cambio, tanto en el WVS, como en el Barómetro de las Américas, se indagó cuán importante es la religión en la vida personal, una medida de intensidad más subjetiva y transversal. Se trata de dos variables bastante diferentes. El Latinobarómetro detectó una asociación estadísticamente significativa, aunque débil, lo que indica que ciertos grupos religiosos tienden a valorar más o menos la protección ambiental. En cambio, en el WVS como en el Barómetro, no se encontró evidencia sólida de que la religiosidad personal tenga un impacto en estas valoraciones. Es plausible que el tipo de religión, por sus doctrinas, enseñanzas comunitarias o liderazgos, influya más directamente en la visión sobre el cambio climático que el grado de religiosidad subjetiva sobre la voluntad de protección ambiental. También es posible sugerir que la identidad religiosa colectiva tiene más peso normativo que la religiosidad privada en este tipo de decisiones acerca de cuestiones que dicen relación con cosmovisiones que van construyendo socialmente lo que es real y sus interferencias en la vida personal y colectiva, la consciencia planetaria, en última instancia.

La comparación de estas encuestas nos permite concluir que la afiliación religiosa específica sí tiene alguna relación con la posición frente al cambio climático, pero que la intensidad con la que una persona vive su religión no parece tener un impacto relevante en su apreciación sobre la protección ambiental o el mismo cambio climático. La afiliación comunitaria más que la espiritualidad personal, estarían incidiendo en las visiones ambientales.

¿Cómo se observa esta dualidad, subjetivo/comunitaria en datos que nos digan algo sobre las cosmovisiones y las visiones religiosas?

Los seres humanos ¿deben coexistir o dominar la naturaleza?

Un buen indicador de cosmovisión acerca de la relación hombre-naturaleza está dado por una pregunta que formuló el WVS solicitando que el encuestado optara por una de estas alternativas:

- los seres humanos deben dominar naturaleza o
- los seres humanos deben coexistir con la naturaleza

Se trata de una pregunta de fondo que fue formulada en las olas de encuestas 1994-1998 y 2000-2004 y en América Latina en una muestra de sólo cuatro países: Argentina, Chile, México y Perú.

La primera afirmación, que los seres humanos debe dominar la naturaleza, es propia de un pensamiento ilustrado, dualista, antropocéntrico y racionalista. Considera a los seres humanos en una posición particular, al sujeto se le ubica fuera de la naturaleza y a ésta se la concibe en forma totalmente *objetivista*. Esta exterioridad natural se la concibe como una realidad que provee de recursos a la humanidad y ésta tiene el derecho y el deber de explotar la naturaleza a su antojo, imponiendo sus decisiones y acciones sobre ella.

La segunda expresión “coexistir con la naturaleza”, tiene su significado subyacente en una mirada holística, ya que considera a los seres humanos como seres vivos en el contexto de ecosistemas complejos. Los humanos forman parte del planeta viviente y son elementos vivos en una biosfera global unificada. Por ello, se trata de seres que están llamados a vivir y reproducirse en el contexto eco-sistémico de sus entornos y por ello están llamados a vivir en armonía con la naturaleza y el ambiente y los seres no-humanos.

Los resultados de las encuestas de 2000-2004 en cuatro países de América Latina fueron cruzados por las variables, “edad”, “ni-

vel educacional”, “sexo”, “religión”, “rezo fuera del servicio religioso” y “persona religiosa”. Son los siguientes³⁸:

Tabla 9.4 Los humanos y la coexistencia con la naturaleza, WVS, 2000-2004, según variables educacional, edad, religión, sexo, religiosidad personal y rezos.

Acuerdo con frase: “Los Humanos deben coexistir con la Naturaleza”			
Cruce por las siguientes variables:			
1.Nivel educacional	%	2.Tramo de Edad	%
Bajo	82,9	15-24	88,7
Medio	89,5	25-34	88,3
Alto	89,2	35-44	87,3
MEDIA	87,2	45-54	86,8
N=	5507	55-64	86,3
		65+	83,7
		MEDIA	86,9
		N=	5513
3.Religión:	%	4.Sexo	%
No pertenece	89,4	Hombre	86,7
Católico	86,9	Mujer	87,9
Protestante	88,9	MEDIA	87,3
Igl. Indep.	86,7	N=	5516
Otro	85,5		
MEDIA	87,5		
N=	5455		

38 Solo se muestran los resultados favorables a coexistir con la naturaleza

		6.Rezo fuera de servicio	%
		Diario	87,0
		Mas de 1 vez sem.	88,6
5.Persona:	%	Una vez x sem.	87,8
Religiosa	87,5	Al -1 vez x mes	90,5
No religiosa	86,8	M veces al año	82,4
Ateo/a	81,4	Muy poco	89,6
MEDIA	85,2	Nunca	85,5
N=	5356	MEDIA	87,3
		N=	5453

Fuente: WVS, Wave 4: 2000-2004, muestra de 4 países: Argentina, Chile, México y Perú. N=5516. Elaboración propia.

El análisis de asociación utilizando la **V de Cramer**, una medida adecuada para tablas de contingencia con variables categóricas es el siguiente:

Tabla 9.5 Asociación de variables: Coexistencia con la naturaleza por nivel educacional, edad, sexo, religión, frecuencia de rezo e identidad religiosa:

Variable	V de Cramer	Fuerza de Asociación
Nivel educacional	0,091	Débil
Edad	0,048	Muy débil
Sexo	0,017	Muy débil
Religión	0,044	Muy débil
Frecuencia de rezo fuera del servicio	0,075	Débil
Identidad religiosa	0,077	Débil

Fuente: WVS. Elaboración propia

De acuerdo con el nivel educativo las personas con educación media o alta tienden ligeramente más a estar a favor de la coexistencia con la naturaleza ($\approx 89\%$) que quienes tienen bajo nivel educativo (82.9%). Aunque la asociación es débil. En cuanto a edad se observa una ligera disminución en el apoyo a la coexistencia con la edad (de 88.7% en jóvenes a 83.7% en mayores de 65). Las nuevas generaciones serían más proclives a la idea de coexistir con la naturaleza, aunque también aquí la asociación es muy débil, lo que indica que la edad no es un predictor fuerte.

En términos de género, tanto hombres como mujeres tienen una altísima preferencia por coexistir con la naturaleza: 86.7% y 87.9% respectivamente. La diferencia porcentual (1.2%) es estadísticamente insignificante y la medida de asociación (V de Cramer) muy débil.

En cuanto a religión declarada, se observan diferencias mínimas entre católicos (86.9%), protestantes (88.9%) y quienes no profesan religión (89.4%). Hay una muy débil asociación (V de Cramer de 0.044) lo que indica que el tipo de religión no influye sustancialmente en la visión de la naturaleza. En relación con prácticas religiosas (el rezo fuera del servicio), aquellos que rezan al menos una vez al mes o muy poco muestran mayor apoyo (90.5% , 89.6%) que quienes rezan muchas veces al año (82.4%) o nunca (85.5%). La asociación es débil indicando que las prácticas religiosas no tienen una relación con la visión armoniosa con la naturaleza. Finalmente, quienes se identifican como ateos presentan menor apoyo (81.4%) que los religiosos (87.5%). Aun así, la fuerza de asociación sigue siendo débil (0.077).

En general, la visión hacia la naturaleza parece ser una norma ampliamente compartida, más allá de distinciones de edad, género y religión. La abrumadora mayoría se inclinó por la convivencia entre seres humanos y naturaleza: 87% de los encuestados.

Los datos de la Encuesta Mundial de Valores a principios del siglo XXI (2000–2004) revelan un consenso notable en varios

países de América Latina: una fuerte mayoría apoya la idea de que los humanos deben coexistir con la naturaleza. Esta visión, profundamente arraigada, trasciende grupos etarios, género, niveles educativos y creencias religiosas, aunque con algunas variaciones leves.

La educación parece jugar un pequeño papel, con mayor aceptación de la coexistencia en niveles medios y altos. La práctica religiosa informal, las formas de religión y espiritualidad desinstitucionalizadas, también se asocian ligeramente con una mayor afinidad por esta visión. Sin embargo, las medidas estadísticas muestran que ninguna de estas variables explica en gran medida la cosmovisión ecológica dominante.

Explorando otras variables que puedan incidir en estas visiones acerca de la relación humanidad- naturaleza, nos encontramos con que los mismos datos del World Values Survey de 2000–2004, revelan un patrón claro entre las opciones políticas y las visiones acerca de la naturaleza. Mientras que el 91,7% de la izquierda opta por coexistir, este porcentaje disminuye a 89,9% en el centro y a 86,2% en la derecha. Inversamente, la idea de dominar la naturaleza crece desde un 8,3% en la izquierda, hasta un 13,8% en la derecha. Este patrón sugiere que las ideologías políticas influyen no solo en temas socioeconómicos, sino también en visiones ecológicas. La izquierda parece sostener una visión más ecocéntrica, promoviendo armonía y respeto por los sistemas naturales. La derecha, en contraste, podría estar más alineada con una visión antropocéntrica, donde el ser humano ocupa una posición dominante sobre el entorno natural, posiblemente motivado por una visión de desarrollo económico o progreso técnico. Aunque las diferencias son débiles, la prueba chi-cuadrado ($p < 0.001$) confirma que existe asociación estadística significativa: el trasfondo político-ideológico tiene peso, aunque no parece ser decisivo.

Estos hallazgos están limitados ya que sólo estamos ante una muestra de cuatro países y la pregunta fue descontinuada en olea-

das de encuestas posteriores del estudio WVS, por lo que no podemos saber si estas tendencias se mantienen, aun cuando podemos sugerir la hipótesis (basada en la evidencia de principios de siglo) de que sí habría una tendencia semejante en nuestros días.

Estos datos sugieren que el valor de coexistencia con la naturaleza podría formar parte de un consenso cultural regional, dado que en las oleadas de encuestas que hemos revisado a propósito de la idea de protección ambiental o de la lucha contra el cambio climático (en 2017-2022) son opciones mayoritarias (57 a 60%).

La serie de tiempo del WVS entre 1994 y 2022 así lo confirman, donde se mantiene un apoyo a la idea de proteger el ambiente, la que va desde 47% en 1994 a 57-62% estos últimos años, como alternativa a “crecimiento económico y creación de empleos”.

*Tabla 9.6 Protección del ambiente en América Latina.
WVS series, 1994-2022*

	1994-1998	1999-2004	2005-2009	2010-2014	2017-2022
TOTAL (%)	47%	52%	61%	62%	57%
Países en la Muestra	7	5	8	8	12

Fuente: WVS. Elaboración propia

La preferencia por coexistir con la naturaleza formaría parte de una visión compartida que trasciende las diferencias individuales y sociodemográficas, sugiriendo que el valor de la sustentabilidad y el respeto ambiental constituye un principio cultural arraigado en la región. En esta visión lo religioso no tendría mayor incidencia, o si la tiene, sería una influencia bastante débil.

Durante la década del 2000 realizamos investigaciones sobre esta temática en contextos de jóvenes universitarios en Chile. Traemos a colación los principales resultados que han sido pu-

blicados extensamente (Parker, 2008c, 2009) ya que puede iluminarnos con evidencia acerca de otras dimensiones que afectan cómo el factor religioso se asocia (o no) con las visiones acerca de la naturaleza y de la relación sociedad- naturaleza.

Esas investigaciones abordaban la conciencia medioambiental desde la percepción de estudiantes universitarios chilenos, en el marco de sus representaciones sobre la relación entre humanidad y naturaleza. Se indaga cómo estas visiones están atravesadas por concepciones de ciencia, tecnología y desarrollo sustentable y sus interrelaciones con factores religiosos.

A partir de dos investigaciones FONDECYT (2005 y 2008), se aplicaron encuestas a muestras representativas de estudiantes universitarios. Primero fue una muestra representativa de la totalidad de los estudiantes universitarios de las principales universidades chilenas en el año 2005 (25 universidades del Consejo de Rectores, N=6219). Un 85% respondió que los seres humanos deben coexistir con la naturaleza y no “dominarla”. A fines del año 2008 se realizó una investigación en una muestra representativa de tres de las cinco universidades top del ranking de universidades chilenas: la U. de Chile, la U. de Concepción y la U. de Santiago (N=421). Esta vez un 88% de los estudiantes respondió que se debe “coexistir con la naturaleza”.

Este hallazgo coincide con los datos del World Values Survey, que hemos analizado donde la mayoría de la población y en especial de los jóvenes de América Latina y muchas otras regiones del mundo, comparten esta perspectiva, reflejando un patrón cultural global emergente que valora la armonía con el entorno natural.

Sin embargo, esta visión se entrelaza con percepciones ambivalentes hacia la tecnología. Quienes defienden una visión de dominación tienden a ver la tecnología como transformadora y positiva, mientras que los que priorizan la coexistencia la perciben como potencialmente dañina. Pese a ello, una mayoría amplia reconoce los aportes tecnológicos a la salud, la economía y la ca-

lidad de vida, aunque con reservas sobre su impacto en el medio ambiente.

La dimensión ética aparece como central: más del 85% de los estudiantes cree que el desarrollo científico debe estar acompañado de un control ético y político riguroso. Esta sensibilidad crítica se acentúa al tratar temas como biotecnología, armamentismo y manipulación genética, donde la mayoría expresa posturas prudentes y con conciencia de los riesgos.

Hay que agregar que toda esta nueva conciencia de los jóvenes universitarios respecto al cuidado y respeto del medioambiente, y respecto a las consecuencias ambiguas de la ciencia y la tecnología moderna en los ámbitos de la vida, la biología, la seguridad y el desarrollo – que deben ser evaluadas éticamente – van acompañadas de la idea de que son los ciudadanos los que también deben tomar parte en las decisiones sobre ciencia, tecnología y medioambiente que los afecten.

La visión humanista y ética de la ciencia y tecnología es mayor en las mujeres. En relación a la tecnología las mujeres perciben que ella se entreteje con una realidad deshumanizada y su rechazo es producto de la falta de proximidad con esta área, que se ve (tanto por mujeres y como por hombres) como un área de preferencia masculina. Los estudiantes de sexo masculino, por otro lado, tienden a apoyar a la tecnología por su impacto positivo en el progreso humano y el entorno, a condición de su correcto uso.

En cuanto a la religión, se observa que los estudiantes “creyentes sin religión” y agnósticos tienden a adoptar posturas más favorables a la coexistencia ecológica. En contraste, las religiones establecidas como el catolicismo y algunos grupos protestantes muestran una inclinación sutil hacia posturas más antropocéntricas. Curiosamente, los ateos también presentan visiones menos ecológicas, posiblemente por su apego a un racionalismo cientificista. No obstante, la práctica religiosa en sí misma no se correlaciona significativamente con la visión ecológica.

Finalmente, se concluye que ni las religiones institucionalizadas ni el ateísmo militante ofrecen, en términos de sentido común juvenil, un soporte coherente para un paradigma ecológico robusto. La conciencia medioambiental parece emerger más bien de una ética transversal, no doctrinaria, que cuestiona tanto el progreso tecnocientífico ilimitado como la indiferencia espiritual hacia el mundo natural.

Religión, espiritualidad y medioambiente: ¿aliados o indiferentes?

Realicemos ahora una interpretación más detallada y profunda de los resultados que hemos observado anteriormente. Hemos visto que la religiosidad individual no tiene mayor incidencia en las visiones sobre el medio ambiente, pero si las identidades religiosas (Latinobarómetro, WVS y mis investigaciones). ¿Cómo se puede interpretar con mayor profundidad la incidencia de las distintas adhesiones religiosas con la visión acerca del medio ambiente? ¿Qué papel juegan las religiones y las espiritualidades en la formación de una conciencia ecológica?

Uno de los aspectos más complejos y sugerentes de los datos recabados y de las investigaciones es la relación entre afiliación religiosa y percepción ecológica. Si bien la conciencia medioambiental aparece como un fenómeno transversal en el discurso de las personas analizadas, cuando se observan las diferencias según adscripción religiosa surgen matices significativos que vale la pena explorar. Vamos a considerar aquí principalmente los resultados de nuestras investigaciones con estudiantes universitarios chilenos.

Religiones institucionalizadas y visiones antropocéntricas

Los datos muestran que los católicos y protestantes históricos tienden, proporcionalmente, a adoptar una visión de dominación respecto de la naturaleza. Esta perspectiva puede entenderse en el marco de una cosmovisión judeocristiana clásica, fuertemente arraigada en la teología de la creación, donde el ser humano es concebido como el centro de la creación y administrador del mundo natural.

Esta mirada tiene raíces en una lectura tradicional de la Biblia (Génesis 1,28: “dominad la tierra”), que durante siglos justificó una relación instrumental con el entorno natural. Esta visión persiste en el imaginario de muchos creyentes como una herencia cultural profunda. El ser humano, en esta mirada, no está tanto “en” la naturaleza como “por sobre” ella, lo que se traduce en una disposición a intervenir, gestionar o transformar el entorno con un mandato de racionalidad moral o técnica.

Espiritualidad no institucional y sensibilidad ecológica

En contraste, los “*creyentes sin religión*”, aquellos que se identifican con una espiritualidad personal pero no con ninguna institución religiosa formal, muestran una mayor sensibilidad ecológica. Suelen coincidir con agnósticos o *no creyentes* en rechazar la idea de dominación sobre la naturaleza, con un matiz: su visión del mundo es menos racionalista, más abierta a enfoques holísticos o integrativos, y más proclive a establecer una relación armónica y coexistente con el medioambiente.

Esta categoría, que hemos estudiado en el capítulo anterior, refleja el auge de espiritualidades individualizadas y no dogmáticas, propias de la “modernidad líquida” más proclives a visiones

ecológicas. Este grupo representa lo que algunos teóricos han llamado *espiritualidad postsecular* (Heelas & Woodhead, 2005; Taylor, 2007): una religiosidad desligada de dogmas, abierta a experiencias individuales y vinculada con la ética del cuidado. Es un tipo de religiosidad que no responde a códigos institucionales, sino a experiencias subjetivas, éticas y afectivas, y que muchas veces se articula con preocupaciones ambientales y visiones post-materialistas del desarrollo.

El caso de los ateos y el científicismo racionalista

Un hallazgo interesante en la investigación sobre estudiantes universitarios chilenos es que los ateos y agnósticos con visión más sistemática y racionalista tienden también a sostener una visión menos ecológica, similar a la de los sectores más institucionalizados de la religión. Esto se podría explicar posiblemente por la filiación ilustrada y moderna de estas cosmovisiones, que suelen apoyar la ciencia y la tecnología como motores del progreso humano, y mantienen una relación instrumental con la naturaleza.

En este caso, la visión del mundo tiende a estar inspirada por fundamentos positivistas, materialistas y antropocéntricos, lo que coincide con un apoyo más optimista a la intervención tecnológica sobre el entorno natural, incluso sin muchas reservas éticas, siempre que haya control técnico. Esto confirma lo que **Bruno Latour** planteara en su crítica al proyecto moderno: “*Nunca fuimos modernos: creímos que la razón nos emanciparía de la Tierra, pero nos hizo dependientes de un mundo que ya no entendemos.*” (*Nous n’avons jamais été modernes* 1991). Esta lógica del dominio técnico, heredera del paradigma cartesiano y baconiano (Scruton, 2002), parece estar detrás de ciertos discursos religiosos, así como de posturas laicas y secularizadas.

Excepciones y complejidades

El caso de los evangélicos muestra una mayor complejidad. Si bien pertenecen a una religión institucionalizada, sus respuestas son heterogéneas como diversas son las iglesias evangélicas, sus doctrinas y sus visiones del mundo.

Algunas opciones evangélicas demuestran una mayor sensibilidad ecológica, en comparación con los católicos y protestantes históricos. Ello podría deberse a varias razones: a) una cosmovisión más apocalíptica, donde la crisis ambiental es percibida como parte de los “tiempos finales”; b) una distancia cultural respecto de la modernidad ilustrada y tecnocientífica, c) un énfasis en la relación directa entre el ser humano y Dios, que podría llevar a una valoración más crítica del mundo y sus sistemas (económico, político, tecnocrático).

Asimismo, el grupo de los Testigos de Jehová destaca por su altísima adhesión a la visión de “coexistencia con la naturaleza”, posiblemente influenciada por su interpretación escatológica del presente y por su fuerte discurso sobre el cuidado de la creación. También se ha observado que otras iglesias como los Mormones, la “Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”, con su cosmovisión apocalíptica, incluyen la idea de un mundo en crisis y el retorno inminente de una salvación sobrenatural.

Los resultados sugieren que la religión, en su forma institucionalizada, no parece actuar como un factor activamente promotor de la conciencia ecológica entre los jóvenes universitarios. Al contrario, las posturas más claramente ecológicas se asocian a posiciones espirituales no institucionales o no dogmáticas, e incluso a ciertas visiones de creyentes sin iglesias o *nones* abiertos a enfoques ético-ambientales. Pero estos resultados no son concluyentes y como vimos en las encuestas del Latinobarómetro, encontramos algunos matices distintos como que los protestantes históricos y los ateos son proclives a proteger el medio ambiente. Con toda

claridad nos encontramos aquí con un tema que ha sido estudiado poco lo que deja todavía muchas interrogantes e invita al desarrollo de nuevas y futuras investigaciones.

No obstante, la incerteza de los datos, que no siempre apuntan en una misma dirección, nos parece que puede ser concluyente afirmar que, por norma general, las religiones y espiritualidades no están ligadas causalmente a visiones ecologistas y las religiones instituidas no determinan automáticamente una postura respecto de la naturaleza. Pero ello no obsta para firmar que religiosidad y religiones sí influyen un marco simbólico de referencia desde el cual se piensa la relación hombre-medioambiente. La configuración de esta relación parece cada vez más marcada por tensiones culturales entre un modelo de progreso tecnocrático y una sensibilidad emergente que busca reencantar la relación con la Tierra.

En efecto, estamos ante un siglo XXI donde los problemas planetarios se agudizan y plantean nuevos desafíos para los cuales la humanidad y las religiones no están preparados. El conjunto de datos que hemos analizado, nos sugieren que nos encontramos en un momento de transición paradigmática, donde distintas visiones del mundo—científicas, éticas y religiosas—entran en tensión frente a la necesidad urgente de repensar nuestra relación con la naturaleza.

En suma, la conciencia ecológica de la población latinoamericana actual parece más ligada a un proceso cultural y ético transversal, en el que las religiones están comenzando a reaccionar, pero aún sin tener un papel predominante. Estamos frente a una transición paradigmática, donde los discursos sobre el medioambiente se entrecruzan con nuevas formas de espiritualidad, ética pública y ciudadanía planetaria.

El nuevo paradigma ecologista —aunque aún incipiente en estos discursos— no se alinea de forma sencilla con posturas religiosas específicas. Las influencias religiosas en este campo son diversas y, a menudo, contradictorias, como hemos visto.

En algunos casos, iglesias independientes adoptan posturas más ecologistas, mientras que en otros, lo hacen ciertos creyentes protestantes. Las personas sin afiliación religiosa también se inclinan por posiciones ecológicas, aunque los ateos se dividen entre un ecologismo fuerte y un rechazo al mismo dependiendo de su postura científica. Por su parte, los católicos tienden a ubicarse en un punto medio o bien antiecológico, mientras algunos protestantes expresan actitudes claramente antiecológicas. En conjunto, el panorama se presenta como altamente dinámico y complejo, lo que resulta particularmente revelador.

En este sentido, dentro de las relaciones entre religión y concepciones de la naturaleza, nos encontramos en pleno proceso de disputa de visiones y paradigmas. Esto no es casual, ya que se inscribe en un momento de inflexión histórica —el primer cuarto del siglo XXI—, caracterizado como un período de transición paradigmática.

El tránsito de un paradigma axiológico cristiano a un paradigma holístico cósmico

En el contexto del tránsito desde un paradigma científicista, ilustrado, cartesiano y “modernista” hacia un nuevo paradigma integral, holístico y ecológico, debemos evaluar la forma como sociológicamente se sitúan las religiones instituidas. No estamos, por cierto, analizando aquí todo el debate teológico que ha sido alimentado abundantemente (Halvorson & Kragh, 2021; Taylor, 2005) sino más bien nos referimos a los contextos sociohistóricos en los cuales las instituciones religiosas influyen y modelan la mentalidad colectiva de sus fieles y en este caso a partir de lo que nos sugieren los datos de los distintos estudios e investigaciones.

Más allá de todo lo que se dice y afirma acerca de que el cristianismo y las Iglesias se están abriendo a los temas medio ambien-

tales y a una espiritualidad ecológica³⁹, el hecho es que en su gran mayoría están todavía en el viejo paradigma, o recién han iniciado el camino de su desinstalación. Es lo que vemos reflejado en el discurso cotidiano —en el sentido común religioso— de muchos latinoamericanos que se declaran católicos o evangélicos.

Este último tiempo se han multiplicado los trabajos sobre religión, ecología y medio ambiente y no es el caso hacer la reseña de todos ellos (Taylor, 2016; Taylor et al., 2016). Pero la mayoría de ellos han sido elaborados desde la teología (Guridi, 2022; Tatay, 2020) o las ciencias de la religión, pocos desde las ciencias naturales y menos desde las ciencias sociales. La mayoría de los estudios sobre este tema han sido hechos en Europa o Norteamérica (Vaillancourt, 2001) y pocos en Latinoamérica, a la excepción de Brasil donde ha habido una producción mayor. Pero vamos a los datos fundamentales.

Se ha vinculado mucho a la ética religiosa y a la mística del medio ambiente, a la espiritualidad cristiana. Pero ello no es del todo exacto. No hay una claridad respecto a cuál religión mundial mantiene un discurso y una práctica mejor adaptada al ambientalismo y la ecología, pero se admite que las mejores relaciones entre

39 Una amplia gama de instituciones y movimientos cristianos están comprometidos las redes y movimientos ambientalistas y tienen preocupaciones por la ecología. También ha habido importantes desarrollos de las teologías ecologistas o verdes. Mary Evelyn Tucker y John Grim (2007) hablaban de un *verdecimiento* de las religiones mundiales. Muchos movimientos ecuménicos están apoyando la Carta del Planeta Tierra y en el mundo católico es posible encontrar variadas referencias en los discursos de los pastores y especialmente el papa Francisco ha defendido una postura pro-ambientalista muy clara. Surgen las eco-teologías y los movimientos por la eco-justicia entre cristianos comprometidos. Sin embargo, parece subsistir el hecho de que la mayoría de los individuos y grupos religiosos mantienen una indiferencia, cuando no una oposición, a las preocupaciones ambientales, o bien aquellas son sólo de palabra como afirmaban Taylor y sus colegas (Taylor et al., 2016) hace algunos años habiendo revisado una vasta cantidad de antecedentes.

medio ambiente, perspectiva ecológica y religión provienen de las religiones orientales (confucianismo, budismo, taoísmo), de las religiones indígenas americanas, así como de religiones precristianas (mal llamadas neopaganas) (Taylor et al., 2016). Todas ellas tienden a ver también a lo sagrado en la naturaleza. Ello no quiere decir que en el ámbito geográfico en que han predominado esas religiones todo haya salido bien con el ambiente. Hay al parecer una cierta dificultad, por cierto, bastante controvertida, entre cristianismo occidental y perspectiva holística.

Para la perspectiva que relaciona al cristianismo con los procesos de secularización de la cultura, el cristianismo y sus raíces veterotestamentarias, contienen elementos positivos que han desencadenado un progresivo “desencantamiento” del mundo que ha culminado con la cultura occidental y el vertiginoso desarrollo de la ciencia y de la tecnología. De acuerdo al propio Weber (1998) la ética protestante al secularizarse ha dado un poderoso sustento cultural al capitalismo contemporáneo.

En esta mirada la religión animista, mágica o politeísta, aquella que se confunde con la creación que afirma una perspectiva imanentista, es precristiana. Varios autores como Jaspers (1948), Eisenstadth (1982) y Gauchet (1985) nos refieren a la teoría de las religiones axiales. Según esta, cuando se produce la mutación axial (entre el 800 y el 200 A.C.) en donde aparece simultáneamente un estado y un Dios único totalmente exterior al mundo que ha creado, se genera una perspectiva de la transcendencia y un principio de “desencantamiento del mundo”. Es decir, un principio de secularización que ha estado marcando toda la cultura judeocristiana occidental.

La racionalidad, la libertad individual y la vocación a transformar y dominar la naturaleza están inscritos en este programa de la revelación bíblica cristiana (también por cierto en la revelación de la Torah). Son esos elementos, unidos a la filosofía clásica, los que a lo largo de la historia han dado nacimiento espiritual al mundo moderno.

Lo cierto es que hay en el cristianismo un programa de interpretación *fuerte* —y que ha hegemonizado muchos discursos hasta el presente, estando incluso en la base ideacional del surgimiento de la ciencia moderna— que postula que la naturaleza es una creación totalmente subordinada al dominio de los hombres. Estando esta visión en el marco patriarcalista la naturaleza es femenina y debe ser dominada por los hombres – masculinos. De esta manera a la naturaleza (femenina) se la debe “explotar” para beneficio de la dominación de los hombres (hegemonía androcática).

Las clásicas tesis de Lynn White Jr. (1967) son ya referencia necesaria. Según este autor el cristianismo —y en general todas las religiones de origen bíblico— por ser antropocéntricas generan una actitud de fondo no amistosa con la naturaleza. Al considerar que el mundo de la Creación está sometido al hombre, se fundamenta una subestimación de la naturaleza y allí radicaría la causa última de la crisis ecológica contemporánea. Esto es, el cristianismo con su llamado a “someter la tierra” (Génesis 1:28) ha provocado un *ethos* que ha justificado el pillaje de los recursos naturales y la crisis ambiental actual. Esta es la crítica que la ecología radical le hace al cristianismo como religión axial.

Incluso el programa narrativo del Jardín de Edén, agregamos nosotros, es factible interpretarlo en el marco de estos códigos “progresistas” como relacionando el pecado original con la expulsión de toda posibilidad de relación armónica entre el hombre y la naturaleza. En efecto al pecar Adán y Eva desencadenaron un acontecimiento decisivo: la expulsión de condiciones óptimas armónicas y holísticas de supervivencia en el estado de naturaleza: y al salir del Edén se inicia el estado de cultura; es decir, la necesidad de “trabajar con el sudor de la frente” (la economía) y la inevitabilidad de la muerte como hecho desencadenante de todo simbolismo, ritual y religión (cultura simbólica).

Esta distanciación progresiva del sujeto (humanidad) respecto de su objeto (naturaleza) no sólo genera el mundo moral (el peca-

do de Caín) sino que también posibilita una instrumentación de la propia naturaleza (dominar la tierra, los peces y las aves...). Es esta concepción judeocristiana la que radicalmente estaría en las bases del sentido común de los cristianos que afirman que a la naturaleza hay que “dominarla”.

Por el contrario, como sabemos existe una lectura ecológica de la tradición bíblica y del cristianismo. En efecto, hay posiciones que enfatizan, por el contrario, una postura de reconciliación entre cristianismo y ecología. Así, por ejemplo, André Beauchamp (1991) desarrolla sus tesis sobre sabiduría, ética y espiritualidad del ambiente, y Leonardo Boff desarrolla toda una ecoteología (Boff, 2017).

Esto es, para muchos autores cristianos no se trata de “dominar” la tierra por mandato divino sino de “servir” o de “administrar” la tierra por dicho mandato. Esta “administración” de la tierra que Dios encomienda a los humanos tiene su verdadero sentido en muchos pasajes bíblicos como la figura de Noe que salvaguarda la biodiversidad, la protección de los árboles frutales en el Deuteronomio, la protesta de los profetas contra las injusticias, las loas a la creación en los Salmos, y la literatura sapiencial con sus llamados a la medida y a la moderación.

En este sentido hay aquí toda una corriente, una “lectura”, otro programa de interpretación a contracultura del programa de lectura androcéntrico y antiecológico, en los escritos bíblicos que ha dado origen a una rica tradición de espiritualidad ambientalista cristiana cuyos autores emblemáticos son San Benito, San Francisco de Asís hasta Pierre Teilhard de Chardin.

Encontramos pues al menos dos grandes “lecturas” posibles de la relación religión-naturaleza en el marco de las tradiciones judeo-cristianas occidentales. Y debemos llamar la atención de que la lectura favorable al dominio de la naturaleza (potencialmente anti-ecológica) es el resultado en la conciencia contemporánea cristiana de una alianza —no siempre del todo coherente— entre la cosmovisión religiosa y la cosmovisión científica.

Por el contrario, en el consenso mayoritario —en la mentalidad de las mayorías como hemos visto en los datos del *World Value Survey*— hay una apertura muy grande a la idea de que se debe coexistir con la naturaleza y no dominarla. Se trata de una inclinación —quizás podríamos llamarlo *coqueteo*, ya que no es todavía la aceptación completa del nuevo paradigma— con una posición abierta hacia el medio ambiente y hacia un enfoque holístico.

Pero el dato más relevante para nuestro tema es que esta inclinación favorable al medio ambiente mayoritaria en la ciudadanía, *no parece ser el resultado de las influencias inequívocas de los discursos religiosos oficiales*, incluso como lo sugieren nuestros datos, algunas opciones de religiones instituidas más bien favorecen una perspectiva anti-ecológica y conservadora⁴⁰. Más bien, lo que parece ser es que éstas —sobre todo Iglesias con fuertes programas interpretativos, identitarios y doctrinales— están reforzando una resistencia al cambio de paradigma: reiterando el discurso anti-ecológico y androcéntrico del dominio de la naturaleza por mandato divino.

Por el contrario en ambientes no religiosos o el menos alejados del cristianismo oficial, desde hace décadas se ha venido mostrado (Paris, 1986), que existe en el discurso ecologista una vertiente que incluye una dimensión sagrada (Berkes, 2008) que tiene que ver con concepciones que provienen del paganismo politeísta y precristiano. Estamos ante un cambio de todo el panorama religioso, nuevas tendencias y alternativas religiosas surgen por todos lados desafiando a las iglesias instituidas.

40 Las perspectivas de las diferentes corrientes y teologías cristianas no están ligadas necesariamente a una visión ecologista (Taylor et al., 2016). En muchas ocasiones líderes católicos y evangélicos se han opuesto en distintos países latinoamericanos a mega-proyectos mineros, hidroeléctricos, o productivos extractivistas defendiendo los recursos hídricos, la flora y la fauna de los territorios y los derechos de las poblaciones locales afectados, generalmente indígenas, sin embargo, han tenido escaso eco entre sus hermanos pastores, obispos y la Iglesia católica.

Parece ser que el cristianismo dominante – religión de origen axial – estaría siendo refractario a perspectivas ecológicas y en cambio las variadas expresiones de religiones alternativas o alejadas del cristianismo oficial estarían siendo proclives al ecologismo.

Se puede contradecir lo recientemente afirmado ya que nuevas corrientes, encabezadas incluso ahora por el papa Francisco (Parker, 2017b), se abren hacia perspectivas ecologistas. Pero como hemos visto esas corrientes todavía no permean el grueso del discurso oficial en todos los niveles y tampoco influyen mayormente en el discurso de las masas sobre el tema.

Una parte del discurso de los ambientalistas y ecologistas (moderados o radicales) tienden a enfatizar la dimensión misteriosa, las energías, ciclos, balances, entidades y rincones ocultos, que existe en la idea holística de los equilibrios ecosistémicos en la naturaleza y en el universo: de allí que existan evidentes vasos comunicantes entre estos enfoques y la New Age y con muchas tradiciones ocultistas, herméticas, o bien con tradiciones espirituales populares, indígenas o afroamericanas.

Son precisamente este tipo de interpretaciones las que asustan a las jerarquías eclesiales cristianas que creen ver en esta nueva amenaza “neo-pagana” una forma de subversión del dogma y de las ortodoxias. Por consiguiente, el rechazo a una visión holística reconciliada con una teología cristiana dice relación no sólo con un choque de cosmovisiones, sino también con la defensa de poderes institucionales en la lucha por la hegemonía en el campo religioso actual. Y ello, de paso evita que las iglesias adopten de manera más decisiva un paradigma cristiano de tipo holístico. Al no hacerlo, las iglesias se están privando de un giro histórico fundamental que les permitiría ponerse a tono con los signos de los tiempos y ganarse por lo demás la adhesión de las nuevas generaciones que ciertamente son altamente sensibles a los temas ecológicos y medio ambientales.

La conciencia planetaria es un hecho que está naciendo entre nosotros, pero todavía a los cristianos y a las iglesias les queda mucho camino por recorrer en esa dirección. El gran riesgo es que nuevamente, como sucedió con el surgimiento de la época moderna —si recordamos el caso Galileo— las iglesias y los cristianos lleguen tarde a los cambios, lo que evidentemente retardará su capacidad de adaptación a futuro a las nuevas realidades socio-históricas, energéticas, alimenticias, de salud y transporte, de comunicaciones, de trabajo y producción, de convivencia ciudadana, de construcción democrática y de sustentabilidad regional, internacional y planetaria. El cambio climático está obligando a una toma de conciencia (Sathaye, 2007) y las nuevas mentalidades parecer ir por delante de lo que va la conciencia de las iglesias y los cristianos: o se ponen a tono o las transformaciones globales del imaginario tenderán incluso a desafiar la vigencia de los elementos más significativos del propio cristianismo en el futuro.

Del Dios del Cielo al Dios del Cosmos: Consciencia Planetaria y mutación de lo sagrado en el Siglo XXI

La consciencia planetaria que está emergiendo desde mediados del siglo XX —y de forma más acentuada en el siglo XXI— tal como hemos visto, implica también una transformación profunda en la espiritualidad y en las creencias compartidas a nivel colectivo. Hemos observado cómo esta mutación simbólica incide en la visión acerca del medio ambiente, pero ahora veremos cómo se manifiesta a través de otros dos procesos complementarios y paralelos que analizaremos y que ponen en evidencia esta transformación. Ya no es un horizonte de comprensión a nivel planetario, como lo que hemos revisado, sino que ahora se proyecta a nivel cósmico, hacia la creación entera y la ubicación del ser humano en ella. Es el sentimiento religioso cósmico de que hablaba Einstein

(1949), aquel que percibe el individuo que anhela experimentar el universo como un todo significativo y no conoce dogma ni un Dios antropomorfo.

Se trata de dos ámbitos filosófico-cosmológicos fundamentales en la historia de las religiones: primero aquel de la imagen de Dios en tanto ser trascendente y soberano, y, segundo, el de la pregunta acerca de la creación de la humanidad como hecho único, en especial acerca de la singularidad de la humanidad en el universo.

1. La transformación de la imagen de Dios, que se desplaza del teísmo clásico hacia formas más fluidas, cósmicas, energéticas y ecológicas.
2. La re-significación del fenómeno extraterrestre, que pasa de lo conspirativo a lo científico-institucional, y paralelamente va reforzando una espiritualidad cósmica-ufológica.

Ambos fenómenos están inscritos en la narrativa mayor de una humanidad que se redescubre como especie en un pequeño planeta azul, orbitando una estrella menor en una espiral periférica de la Vía Láctea.

Creencias espirituales y cósmicas

El desarrollo de tecnologías como el telescopio espacial Hubble, las sondas Voyager, las misiones a Marte y los progresos asombrosos de la astronomía contemporánea, han mostrado a la humanidad su verdadera escala en el universo de manera asombrosa. Esta toma de conciencia se acompaña de una mutación en la percepción colectiva del “nosotros”: ya no somos tribus enfrentadas bajo un cielo teísta, sino una civilización global situada en una ecósfera frágil, posiblemente no sola en el cosmos.

Se habla de una espiritualidad de la Tierra (Abram, 1996; Armstrong, 2015; Berry, 1988; Betto, 1999; Boff, 1995; Fox, 1983;

Gebara, 2012; Kerber, 2011; Macy & Young Brown, 1998; Starhawk, 2004; Swimme & Berry, 1992; Tucker & Grim, 2001), que se expande hacia una espiritualidad del cosmos. La ciencia, la filosofía y la espiritualidad comienzan a converger, generando nuevas sensibilidades. En este contexto debe comprenderse el paso de una imagen de un Dios personal a un Dios energético y cósmico.

La empresa IPSOS realiza constantemente encuestas de mercado. En 2023 realizó una encuesta internacional en 26 países donde interrogó sobre un conjunto de temas religiosos (IPSOS, 2023). En América Latina realizó encuestas on line en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, México y Perú. Con muestras de 500+ deben considerarse representativas de una población más urbana y más “conectada” con una precisión de +/- 5,0 puntos porcentuales.

Las preguntas pertinentes para lo que estamos tratando fueron sobre la creencia relativa a la imagen de Dios. El encuestado debía responder si optaba por alguna de estas dos alternativas: “Creo en Dios tal y como se describe en las Sagradas Escrituras” o bien “creo en un poder o espíritu superior, pero no en Dios tal y como se describe en las Sagradas Escrituras”. También se preguntó si se creía que existían “espíritus sobrenaturales (por ejemplo, ángeles, demonios, hadas, fantasmas, etc.)”. Los resultados para los cinco países fueron los siguientes:

*Tabla 9.7 Creencia en Dios de las escrituras o
Dios/poder-espíritu superior*

	Dios de las escrituras	Dios poder/espíritu
Brasil	70%	19%
Colombia	63%	23%
México	60%	25%
Perú	66%	19%
Argentina	63%	23%
Chile	62%	24%
Media Mundial	40%	20%

Fuente: IPSOS (2023). Elaboración propia

Se observa en los resultados de la encuesta un patrón claro: la mayoría de los encuestados en América Latina tienden a creer en Dios tal y como se describe en las Sagradas Escrituras, más que en un poder espiritual difuso. Sin embargo, la media regional muestra que el menos un quinto se inclina por una creencia más déista o espiritualista (22%).

Esta cifra es significativa ya que supera a la media de la muestra internacional (20%). Aunque la diferencia (≈ 2 puntos porcentuales) no es extrema, sí indica una ligeramente mayor inclinación en América Latina hacia una espiritualidad no alineada con el Dios de las Escrituras.

Esto se vuelve significativo al considerar que, tradicionalmente, América Latina ha sido vista como un bastión del cristianismo. Sin embargo, estos resultados, compatibles con los análisis en capítulos anteriores, sugieren la emergencia de **formas más autónomas y no institucionalizadas de religiosidad**.

Brasil destaca como el país con mayor proporción de creyentes en el Dios bíblico (70%), mientras que el porcentaje más bajo lo

tiene México (60%), aunque sigue siendo una mayoría. La creencia en un poder espiritual no específico es más fuerte en México (25%) y Chile (24%), lo que podría reflejar una visión religiosa más sincrética y flexible. Es importante anotar que la creencia en un poder espiritual, más que en un Dios personal, es plenamente isomorfo con una consciencia cósmica.

En cuanto a la creencia en espíritus sobrenaturales, los resultados revelan una alta aceptación en casi todos los países:

Tabla 9.8 Creencia en espíritus sobrenaturales

País	Creencia en espíritus sobrenaturales
Colombia	68%
Brasil	67%
México	65%
Chile	62%
Perú	58%
Argentina	58%
<i>Media Mundial</i>	49%

Fuente: IPSOS (2023). Elaboración propia

Siendo Colombia y Brasil los países que presentan los niveles más altos de creencia en entidades como espíritus, ángeles, demonios o fantasmas. Sin embargo, es notable que todos los países latinoamericanos superan ampliamente la media de la muestra internacional (49%), lo cual indica una mayor sensibilidad cultural hacia lo espiritual y lo mágico.

En este rostro cambiante de la religiosidad en una América Latina que, como hemos dicho, ha dejado de ser moldeada por el catolicismo hegemónico, los datos reflejan, por una parte, la persistencia en una fe tradicional, pero también un giro hacia formas más fluidas de espiritualidad.

La mayoría de los encuestados en países como Brasil, Colombia o Perú aún cree en Dios tal como se describe en las Sagradas Escrituras. Esta afirmación puede estar relacionada con el fuerte arraigo cultural de las religiones axiales como el cristianismo, arraigo al cual contribuye el crecimiento del cristianismo evangélico cuando enfatiza una lectura literal de la Biblia. Sin embargo, la presencia significativa de quienes se inclinan por un “poder superior” sin identificarse con el Dios bíblico señala una transformación sutil: *el emergente perfil de un creyente espiritual pero no religioso* del cual ya hemos hablado.

Por otro lado, la creencia en espíritus sobrenaturales como ángeles o fantasmas revela un rasgo común en muchas sociedades latinoamericanas: el sincretismo de lo simbólico-religioso con lo mágico y lo popular. Esta fusión es evidente en prácticas como el sincretismo religioso, donde conviven creencias indígenas, africanas y cristianas. La aceptación de lo sobrenatural sugiere que el imaginario religioso en la región no se limita a dogmas institucionales, sino que se enriquece y expande en lo cotidiano.

En conclusión, América Latina sigue siendo un continente intensamente religioso, pero donde se está abandonando creencias institucionales asociadas a formas religiosas de tipo axial y se están sumergiendo en nuevas formas de creencias influidas por sensibilidades cósmicas, o inmanentes, que redefinen la relación con los poderes sobrenaturales y que incluso están mucho más abiertas a una relación diferente de lo humano con lo natural.

En esta redefinición de lo sagrado, la espiritualidad se adapta a las vivencias contemporáneas: urbanas, digitales, cósmicas y pluralistas. En contraste con regiones como Europa, donde el alejamiento religioso va de la mano con el escepticismo, América Latina mantiene una fuerte conexión con lo sobrenatural o lo extraempírico, aunque cada vez más inclinado a lo inmanente y desligado de las instituciones religiosas.

En este contexto, el crecimiento de creencias sincréticas, el auge del “espiritual pero no religioso” y la búsqueda de sentido fuera de los marcos tradicionales reflejan una espiritualidad viva, cambiante y profundamente humana. Esta tendencia va desafiando a las instituciones religiosas y les exige una renovación de su lenguaje, prácticas y apertura a nuevas formas de experiencia espiritual.

Imágenes del Dios cósmico y las religiones

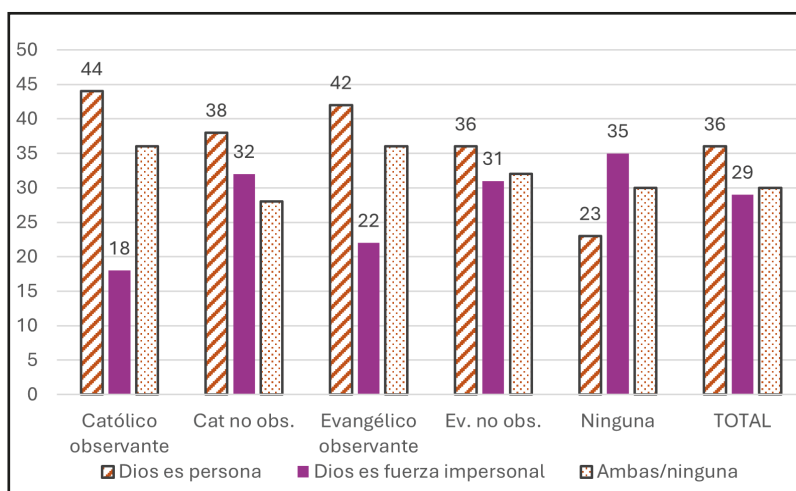
En la Encuesta Bicentenario (PUC & ADIMARK, 2010), un estudio representativo a nivel nacional en Chile, en el año 2010 se interrogó acerca de las imágenes de Dios. La persona debía optar por una de las siguientes frases: “Dios es una persona con la que uno se puede comunicar” o bien “Dios es una fuerza impersonal que se puede sentir”. Los resultados se pueden observar en tabla 9.9 y en el gráfico 9.3.

*Tabla 9.9 Imagen cósmica de Dios
Chile, 2010 (% filas)*

	Dios es persona	Dios es fuerza impersonal	Ambas/ ninguna
Católico observante	44%	18%	36%
Cat. no obs.	38%	32%	28%
Ev. observante	42%	22%	36%
Ev. no obs.	36%	31%	32%
Ninguna	23%	35%	30%
TOTAL	36%	29%	30%

Fuente: Encuesta Bicentenario 2010, N = 2012. Elaboración propia.

Gráfico 9.3 Imagen cósmica de Dios, Chile 2010



Fuente: Encuesta Nacional Bicentenario 2010. Elaboración propia.

Los datos obtenidos de esta Encuesta Nacional en Chile revelan diferencias importantes en la concepción de Dios según la afiliación religiosa que muestran asociación significativa (χ^2 con un p -valor ≈ 0.042). Los católicos observantes y evangélicos observantes tienden a ver a Dios como una figura personal (44% y 42% respectivamente), lo que es coherente con doctrinas teístas centradas en un Dios activo y relacional. Con todo también ven a Dios de manera mixta (ambas/ninguna con 36%).

Por el contrario, las personas sin afiliación religiosa muestran una mayor inclinación a ver a Dios como una fuerza impersonal (35%) o bien ambas/ninguna (30%), sugiriendo una visión más difusa o incluso espiritual no teísta. Los evangélicos no observantes y católicos no observantes presentan posiciones intermedias, reflejando quizás un alejamiento del dogma sin romper completamente con la cosmovisión religiosa heredada.

Este hallazgo apunta a una transformación en la vivencia de lo religioso en Chile. No se trata solo del abandono institucional de la religión, sino también de una mutación en las creencias fundamentales sobre lo divino. La creciente visión de Dios como fuerza impersonal o ambivalente entre los no afiliados puede indicar una espiritualidad más individual, menos doctrinal y más abierta a interpretaciones cósmicas.

En Argentina el CEIL-CONICET realizó en 2019 una Encuesta Nacional sobre creencias y actitudes religiosas. Las principales creencias de los encuestados se referían al imaginario católico dominante: Jesucristo, 82,5%, Dios, 81,9%, Espíritu Santo, 75,9%, Ángeles, 66,2%, La Virgen, 64,5%. Las creencias no convencionales que dicen relación con una perspectiva cosmológica se observan en la tabla 9.10

Tabla 9.10 Creencias no convencionales en Argentina, 2019.

Creencia en:	TOTAL	Católicos	Evangélicos	Sin religión
La energía	76,0%	82,6%	54,2%	71,6%
Astrología	33,0%	37,7%	12,6%	33,8%
Ovnis	30,7%	32,5%	13,5%	36,8%

Fuente: CEIL CONICET (2019). Elaboración propia.

Como se observa los que dicen creer en “la energía” (76%), como fenómeno sobrenatural, están por sobre los que creen en el Espíritu Santo, los ángeles y la Virgen, y llama la atención que son más entre los católicos. Los que creen en la astrología (un 33%) están entre los católicos y los sin religión. Finalmente, un 31% dice creen en los “ovnis”. Los evangélicos son los menos creyentes, proporcionalmente, en este tipo de creencias no convencionales que connotan fuerzas cósmicas. En cambio, quienes no se identifican con ninguna religión muestran una fuerte presen-

cia en todas las categorías, especialmente en la creencia en ovnis (36,8%).

El análisis estadístico muestra que estas creencias varían significativamente según la pertinencia religiosa (Chi2 con valor $p = 0.0215$), lo que muestra que la espiritualidad ya no se enmarca exclusivamente en los moldes religiosos tradicionales.

Estos datos se ven confirmados en una reciente encuesta nacional realizada por Pulsar, de la Universidad de Buenos Aires, en 2024 (Pulsar, 2025). La espiritualidad no necesita de las creencias oficiales de las iglesias: un 68% de los encuestados creen en milagros, en tanto un 39% cree en los fantasmas o espíritus. Las creencias se proyectan al espacio. Un 51% cree que hay vida en otros planetas. Esto, sin embargo, no quiere decir que toda esa creencia esté cargada espiritualmente, pero ciertamente indica que la fe se proyecta al cosmos, hacia otros relatos.

Tabla 9.11 Creencia en vida en otros planetas. Argentina, 2024.

Acuerdo con la frase: “existe vida en otros planetas” (% filas)								
	Tramo de edad			Nivel educativo			Área geográfica	
ACUERDO:	18-29	30-49	50-75	Pri- maria	Se- cun- daria	Ter- ciaria	Bs. Aires	Interior
Muy/bastante de acuerdo	55	50	48	30	53	51	59	48

Fuente: Pulsar UBA (2025). Muestra representativa de mayores de 18 años, Argentina. N= 1250. Elaboración propia.

Como observamos hay una mayor aceptación de vida extraterrestre entre los jóvenes (55%), con una leve baja en adultos mayores. Pero la asociación no es estadísticamente significativa ($p = 0.114$). En cambio, en cuanto a nivel educativo, hay muy baja aceptación entre quienes solo tienen primaria (30%), y es más

alta entre quienes cursaron secundaria o terciaria con asociación estadística significativa, CH2 con $p < 0.0001$. La región geográfica incide en esta visión acerca de la vida extraterrestre: la creencia es más común en Buenos Aires (59%) que en el interior del país (48%).

La Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, realizada por REFRIM, en México, el año 2016 nos muestra cifras que son también relevantes en el tema que estamos abordando. Aquí también se observan creencias convencionales de una cultura formalmente cristiana: creen en Dios o un ser supremo, 96,2%, en la Virgen de Guadalupe, un 79,8% y en la Biblia “como fuente de verdad absoluta”, un 76,6%. Por cierto, los católicos creen más en la Virgen y los evangélicos en la Biblia. No hay datos sobre la figura de Jesucristo. En cuanto a creencias en realidades sobrenaturales con ribetes cósmicas debemos agregar una creencia convencional, pero que tiene mucha significación por sus connotaciones espirituales: un 85,8% cree “en el poder del espíritu Santo”, más que en la Virgen y en la Biblia. En relación a otras creencias con connotaciones cósmicas, se preguntó bajo el siguiente fraseo: “usted cree que existe...”: contacto con extraterrestres y fantasmas, aparecidos, espíritus. Veamos el resultado en tabla 9.12.

Tabla 9.12 Creencias no convencionales. México, 2016.

	Total	Católico	Evangélico	Bíblicos	Sin religión
Contacto con extraterrestres	12,7%	13,5%	4,2%	5,4%	24,7%
Fantasmas, aparecidos, espíritus	24,5%	26,3%	15,1%	15,3%	28,2%

Fuente: RIFREM (2016). Elaboración propia.

La religiosidad mexicana ha sido históricamente un territorio fértil para la coexistencia de múltiples sistemas de creencias. Sin embargo, los datos de la Encuesta Nacional de 2016 sobre creencias no convencionales muestran que el vínculo entre religión institucionalizada y creencias no convencionales (como el contacto con extraterrestres o los fantasmas) no es fuerte ni sistemático.

Aunque los católicos mantienen niveles medios de creencia en estos fenómenos, los evangélicos y bíblicos se destacan por ser un tanto escépticos. En cambio, las personas sin afiliación religiosa muestran la mayor apertura a estas ideas, especialmente al contacto con extraterrestres (24,7%), lo que sugiere una desvinculación con lo teológico tradicional y una búsqueda de fundamentos alternativos.

La estadística confirma esta percepción: no hay una asociación significativa entre religión y estas creencias, pero sí una tendencia leve a que los no religiosos sean más proclives a aceptar discursos sobrenaturales no instituidos.

En Colombia se realizó en 2019 la Encuesta Nacional de Diversidad Religiosa (Beltrán et al. 2020) que encuestó a 11.034 ciudadanos mayores de 18 años. No se hicieron preguntas comparables con las encuestas nacionales de Argentina, México y Chile.

Además de las preguntas acerca de creencias convencionales se hizo una sola pregunta relevante que puede tener connotaciones cósmicas. Un 82,8% declara que “estoy absolutamente convencido(a) de la existencia de Dios”. También se cree en “la salvación del alma” (71,4%), la “existencia del cielo” (62,2%) y que los milagros ocurren actualmente (78,6%).

En relación a la cosmología —una perspectiva cognitiva sobre el cosmos— un 76% está de acuerdo con la teoría de la evolución del universo, pero sólo un 40% está de acuerdo con la teoría de la evolución darwiniana.

Sin embargo, en términos de creencia espiritual la pregunta decisiva fue: ¿usted cree en espíritus que influyen en este mundo? Un

68,4% respondió afirmativamente. Para interpretar este resultado resulta necesario acotar que el espectro cubierto por la afirmación es semánticamente amplio: puede incluir la referencia al Espíritu Santo cristiano, a los espíritus de las creencias esotéricas espiritistas, a los espíritus de los muertos en el folklore cristiano tradicional, a los seres espirituales de la naturaleza en las creencias indígenas ancestrales o bien a los seres cósmicos superiores. No podemos saber a cuál de ellos está aludiendo la persona encuestada, pero si podemos afirmar que se trata de seres sobrenaturales o extraempíricos que para el encuestado existen y tienen influencia en el aquí y ahora de sus vidas cotidianas.

En Chile en los años 2010 y 2022 se preguntó, en la Encuesta Bicentenario, acerca de creencias no convencionales que denotan creencias inmanentes en el ámbito de la persona/cuerpo, planeta, o realidad extra-planetaria:

Tabla 9.13 Creencias inmanentes. Encuesta Bicentenario, Chile

Cree en:	2010	2022
Meditación espiritual		54%
Naturaleza como fuerza sagrada		52%
Energías espirituales en montañas /arboles	39%	46%
Astrología que influye en las personas	32%	34%
Energías en cosas: cristales, cuarzo		27%

Fuente: Encuestas Bicentenario (PUC, 2022; PUC & ADIMARK, 2010).
Elaboración propia.

En el año 2022 se preguntó por la meditación espiritual (54%), “la naturaleza como una fuerza sagrada que requiere veneración” (52%), “que hay energías espirituales localizadas en cosas físicas tales como montañas y árboles” (46%), “en la astrología, o sea, que la posición de las estrellas y planetas pueden influir en la vida

de las personas” (34%), y “que hay energías espirituales localizadas en cosas tales como cristales o cuarzos” (27%). Todas ellas creencias inmanentes. En el año 2010 se había hecho la misma pregunta, pero solamente acerca de las energías espirituales en montañas o árboles (39%) y en la astrología (32%). Se observa que ambas creencias subieron de frecuencia en el año 2020.

En síntesis, lo espiritual y lo fantástico siguen presentes en las sociedades mexicana, brasileña, argentina, colombiana, peruana y chilena, pero ya no obedecen únicamente a las fronteras religiosas tradicionales, sino que se distribuyen de modo más disperso, heterodoxo y personalizado, en sintonía con las formas contemporáneas de creencia.

Particularmente llamativo es que los católicos argentinos presentan los niveles más altos de adhesión a la creencia en “la energía” (82,6%), mientras que los evangélicos se muestran más distantes frente a estas creencias, con apenas un 12,6% de aceptación de la astrología y 13,5% de los ovnis.

Estos datos permiten reforzar la hipótesis de un desplazamiento de lo simbólico-religioso, desde las instituciones religiosas hacia experiencias más difusas y eclécticas. Las llamadas “espiritualidades difusas” o creencias tipo nueva era, que hemos analizado en el capítulo anterior, podrían estar dando forma a una nueva sensibilidad religiosa o cosmológica, que convive con las tradiciones existentes, a veces reforzándolas, otras veces sustituyéndolas.

En la Argentina y en Chile contemporáneos, marcados por una diversidad mayor y el avance de la secularización, las creencias no convencionales —como la energía, la astrología y los ovnis— se constituyen en un terreno simbólico en expansión.

En definitiva, el mapa religioso en los países latinoamericanos estudiados, no sólo se diversifica, sino que se reconfigura simbólicamente, abriendo espacio a un sincretismo moderno en el que la Tierra, el cosmos y las energías se vuelven protagonistas de nuevas formas de creer.

En paralelo, se asiste a una crisis del teísmo clásico. El Dios que escucha plegarias y actúa en la historia pierde credibilidad ante las nuevas generaciones, muchas de las cuales se identifican como “creyentes sin iglesia” o “sin religión” o “creyentes a mi manera”. En el lugar del Dios de la tradición cristiana institucional emerge una divinidad, impersonal (más energía que persona), inmanente (presente en el cuerpo, la naturaleza, el cosmos) y plural (que se manifiesta como energía, vibración y conciencia). Esta visión coincide con la visión de muchas de las manifestaciones de la nueva era. Heelas (2008) habla de la *Self-spirituality*, donde la divinidad está dentro, como potencial de autorrealización. También conecta con nociones orientales de una divinidad impersonal y holística.

La ufología como espiritualidad cósmica

Hasta hace poco, el estudio de posibles inteligencias extraterrestres era relegado a lo marginal o fantástico. Sin embargo, informes como los del Pentágono y la NASA sobre los UAP (Fenómenos Aéreos No Identificados) (Office of the Director of National Intelligence, 2021), y la institucionalización del proyecto SETI, han legitimado la búsqueda de vida más allá de la Tierra.

Lo notable es que, para muchas personas, esto no se limita a un asunto de seguridad nacional o ciencia astrobiológica. Lo extraterrestre se mezcla con lo espiritual, dando lugar a una espiritualidad ufológica donde “seres de luz” y “ángeles cósmicos” son parte del imaginario. Los UAP son interpretados como manifestaciones de inteligencias superiores y se busca una “iluminación” guiada por conciencias de otros mundos. Para muchos las creencias en extraterrestres han reemplazado las figuras divinas tradicionales (Pasulka, 2019).

En la Encuesta Nacional de México en el año 2016 un 12,7% “cree que existe contacto con extraterrestres”. Y en la Encuesta

Nacional en Argentina de 2019 un 30,7% declaraba creer en los ovnis. En la encuesta de Pulsar (UBA) de 2024 un 51% dice creer que existe vida en otros planetas. No se puede afirmar que todas esas creencias están vinculadas con espiritualidad, pero si de una afirmación cosmológica de que no estamos solos en el universo.

En la encuesta nacional Bicentenario en el año 2010 en Chile se preguntó acerca de la creencia en extraterrestres. Los que declaran creer en extraterrestres fueron el 36% de la muestra, los que declararon “no estar seguros” fueron un 20% y un 44% declaro no creer. En la II Encuesta Nacional de Percepción Social de la Ciencia y Tecnología en Chile, el año 2019, un 43,8% cree que “existen naves espaciales que vienen de otros planetas”.

La creencia en extraterrestres y en los contactos (materiales, tecnológicos, sobrenaturales, psíquicos o astrales) está siempre, de alguna manera, entrelazada con un conjunto de otras creencias tradicionales y/o mágicas, pero en los últimos tiempos también se entreveran con proyecciones de tecnologías hiper-avanzadas transcorporales, transbiológicas, posthumanistas o cuánticas presentes en el cine, comics, redes sociales, manifestaciones poéticas y artísticas (Arias, 2007).

Los estudios desde la sociología de la religión han buscado detectar las “religiones ufológicas” (Antunes, 2019) es decir, las figuras orgánicas e institucionalizadas de creyentes que han consolidado una red o estructura más o menos permanente que les permite reproducir sus creencias y prácticas ufológicas.

Pero esta es una visión limitada del fenómeno: se le intenta encasillar dentro de los marcos habituales del análisis socio-religioso, es decir en la categoría “iglesia ufológica”. El enfoque es neocolonial porque enfatiza el centro religioso como modelo. Pero la mayor parte de las creencias ufológicas son expresiones religiosas periféricas: difusas y masivas y no obedecen a estructuras orgánicas precisas de ahí su fluidez y dinámica flexible e imprevisible.

Las creencias en ovnis, la espiritualidad ufológica, no es un fenómeno que se de únicamente en ambientes urbanos y altamente modernizados. Desde siempre las creencias de este tipo se han extendido a medios rurales e incluso a localidades apartadas en donde priman las tradiciones y las subculturas marginalizadas que revitalizan antiguas mitologías y magias folklóricas reinterpretadas ahora a la luz de los extraterrestres.

En estudios sobre nueva era en México y en Chile se han detectado fuerte presencia de creencias ufológicas en comunas rurales y/o de tradiciones indígenas como el caso de San Cristóbal de las Casas y de Paihuano.

En investigaciones acerca de un grupo ufológico conocido como los Guerreros de la Luz, en Chiapas, se ha observado que efectivamente la creencia en extraterrestres se combina con el uso de medicina alternativa, el cuidado del cuerpo y el sincretismo de creencias tomadas de diversas tradiciones. Los miembros de este grupo residen o tienen vínculos con la ciudad, la cual se ha convertido en un centro urbano con gran diversidad espiritual. Allí convergen múltiples ofertas de religiosidad, técnicas de sanación y tradiciones, un nicho multiforme capaz de acoger las más disímiles demandas de religiosidad, de tradición (incluida, entre muchas otras, la maya), así como técnicas corporales y de sanación alternativa (Pinto & López, 2011).

En un estudio en 2021 sobre medicina alternativa y medicina científica en Paihuano (comuna rural en el Valle del Elqui, Chile) (Seguel et al., 2021) se preguntó acerca de creencias no convencionales. Un 53,4% creía en “sucesos paranormales”; un 34.3% afirmaba creer en el horóscopo y sus predicciones; un 28% en el tarot y sus predicciones, un 41.3% en poderes psíquicos y en 53.1% de los encuestados en esa comuna creía en “extraterrestres”. Se trata de un porcentaje mayor al de la media nacional de la Encuesta Nacional de Percepción Social de la Ciencia y Tecnología que preguntó si el encuestado cree que “existen naves espaciales que vienen

de otros planetas” siendo afirmativa la respuesta en 35% en 2016 y en 44% en 2018.

El relato ufológico está cada vez más presente en muchos medios. Son innumerables los informes —periodísticos, “científicos”, conspirativos, pero también espirituales y místicos— sobre avistamientos, contactos y abducciones extraterrestres. Las redes sociales, *Youtube*, y otros medios, contienen mensajes regularmente. Circula la información acerca de casos notables como Colares o Varginha en Brasil, los avistamientos en el volcán Popocatepetl, en México, y tantos otros en Argentina, Perú, Colombia, Chile, Venezuela, Costa Rica, Panamá, Nicaragua, Guatemala y otros países. Todo ello va tejiendo un relato colectivo que retroalimenta la resignificación desde la mentalidad místico-religioso-cósmica.

En efecto, la ufología, además de ser vista como mitología conspirativa, búsqueda científica o ciencia ficción, también puede interpretarse como una forma de espiritualidad contemporánea. Este enfoque espiritual de la ufología va más allá de la mera observación de fenómenos aéreos inexplicables, situando a los ovnis y a las entidades extraterrestres en el centro de una experiencia trascendental o mística que busca dar sentido a la existencia humana y su lugar en el cosmos.

Desde la perspectiva espiritual, los ovnis no son simplemente naves extraterrestres, sino mensajeros o manifestaciones de una realidad superior que trasciende nuestro entendimiento racional. Para algunos, los encuentros cercanos con estos fenómenos pueden ser vistos como experiencias místicas o revelaciones que ofrecen un nuevo entendimiento de la conciencia, la vida después de la muerte, o la conexión entre la humanidad y el universo. En este contexto, los seres extraterrestres a menudo son percibidos como guías espirituales o seres avanzados que desean ayudar a la humanidad en su evolución espiritual.

Este enfoque está enraizado en una visión del universo como un lugar poblado por diversas formas de vida, no solo en términos fí-

sicos, sino también espirituales. La creencia en que las civilizaciones extraterrestres poseen conocimientos y sabiduría que podrían iluminar a la humanidad se vincula con la búsqueda de un propósito más elevado, ofreciendo esperanza en un futuro mejor. Para algunos, la ufología espiritual se convierte entonces en una suerte de religión alternativa, con sus propios mitos, rituales y creencias sobre la naturaleza del alma, la reencarnación, y el destino final de la humanidad.

También es cierto que existe el contrarrelato, que cree en la existencia de los extraterrestres inteligentes pero que los perciben como una amenaza para la humanidad. Se trataría de civilizaciones muy avanzadas cuyo interés estaría en colonizarnos y usar los recursos del planeta Tierra para su propio beneficio, esclavizando a la humanidad.

Sin embargo, la ufología espiritual también enfrenta críticas, especialmente desde las corrientes más racionalistas y escépticas que la ven como una forma de escapismo o una respuesta a la desilusión con las religiones tradicionales. Incluso se menciona la experiencia horrible de sectas ufológicas que han provocado genocidios. A pesar de esto, sigue atrayendo a aquellos que buscan respuestas a preguntas existenciales y que sienten que la ufología ofrece un puente entre lo material y lo espiritual.

En resumen, la ufología como espiritualidad ofrece una interpretación del fenómeno ovni que va más allá de la evidencia física o las teorías conspirativas. Se centra en la idea de que estos fenómenos pueden estar conectados con dimensiones espirituales y que las experiencias asociadas con ellos tienen el potencial de transformar y elevar la conciencia humana. Este enfoque destaca la búsqueda de significado, propósito y conexión con un universo más vasto y misterioso, reflejando una dimensión profunda y mística que añade una capa más a la compleja narrativa de la ufología.

La ufología puede ser vista desde múltiples perspectivas: como mitología conspirativa, refleja nuestras ansiedades y desconfianza

hacia el poder; como búsqueda científica, encarna el deseo humano de descubrir y entender lo desconocido; como ciencia ficción, actúa como un espejo de nuestras aspiraciones y temores más profundos; y como espiritualidad ofrece una perspectiva de superación de la conciencia y el espíritu humanos. Cada enfoque ofrece una visión distinta y contribuye a un debate complejo y multifacético sobre nuestra relación con el universo y con nosotros mismos.

La ufología es, como la problemática del cambio climático, un fenómeno que refleja la consciencia planetaria. No es el caso pronunciarse acerca de su realidad fáctica o si son objetos imaginarios (Espíritu Santo & Vergara, 2020; Lerma, 2025), lo que viene al caso es que se trata de fenómenos que aparecen en los discursos y relatos que retroalimentan el imaginario místico-religioso de mucha gente.

El hecho de que hayan sido objeto de noticias en número creciente viene desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y podría ser como, afirma Carl Jung, una sincronía significativa. No es posible establecer relación causal entre el fenómeno y la representación que se hacen los humanos y quizás ni exista. Pero que hayan sido objeto de tanto “avistamiento” en época reciente puede deberse a la proyección en un tiempo en que la humanidad está amenazada como nunca antes en su historia (Jung, 2020).

Reflexiones finales sobre creencias cósmicas

En este capítulo hemos visto cómo la consciencia planetaria – que refleja las grandes transformaciones histórico-culturales que ha vivido la humanidad este último siglo y que está presente entre los latinoamericanos – está generando una conciencia ambiental creciente (no necesariamente influida por elementos religiosos). Esta consciencia igualmente se muestra entrelazada con novedosas formas de creencias cósmicas que tienen expresión en la imagen de Dios como energía y en la creencia en extraterrestres.

Los datos de distintas encuestas nos permiten concluir que la afiliación religiosa específica sí tiene alguna relación con la posición frente al cambio climático, pero no la intensidad con la que una persona vive su religión.

Muchos datos revelan un consenso notable en varios países de América Latina: una fuerte mayoría apoya la idea de que los humanos deben coexistir con la naturaleza. Esta visión, profundamente arraigada, trasciende grupos etarios, género, niveles educativos y creencias religiosas, aunque con algunas leves variaciones.

Los jóvenes “creyentes sin religión” y agnósticos tienden a adoptar posturas más favorables a la coexistencia ecológica. En contraste, las religiones establecidas como el catolicismo y algunos grupos protestantes muestran una inclinación sutil hacia posturas más antropocéntricas. En general, las posturas más claramente ecológicas se asocian a posiciones espirituales no institucionales o no dogmáticas, e incluso a ciertas visiones de creyentes sin iglesias o *nones* abiertos a enfoques ético-ambientales.

Las creencias en una imagen de Dios como “energía que se siente” rompe el teísmo convencional propio del cristianismo. La gran mayoría de los latinoamericanos consultados sigue afirmando la idea del Dios de la Biblia. Pero no deja de ser significativo que una minoría consistente, sobre todo asociada a las nuevas generaciones creyentes a su manera o “sin religión”, en un contexto postsecular, creen en Dios como una fuerza o energía cósmica y tienden a creer también en extraterrestres. No es el fin de la creencia o la fe, sino que es una reinención de ellas. Religiosidades, culturas populares, pre y postmodernas, intuiciones y ciencias, conviven en un nuevo mapa espiritual. El dogma pierde, pero la necesidad de creer se reinventa.

Las creencias heterodoxas de tipo cósmico que parecen ir en auge, congruentes con una conciencia ambiental generalizada, están indicando que estamos en presencia de un tránsito desde un paradigma cosmovisional, más convencional, apegado al cristia-

nismo como religión axial clásica, hacia un nuevo paradigma cultural y religioso en el cual los patrones holísticos y flexibles son la tónica predominante. Sobre este tránsito es necesario profundizar en una reflexión sociológica que intentaremos hacer en el capítulo siguiente, que busca recapitular lo que hemos venido afirmando en este libro, para que en una sola gran mirada podamos dibujar comprensivamente las grandes transformaciones religioso-simbólicas de la América Latina contemporánea.

Capítulo diez: América Latina: ¿compleja transición a expresiones religiosas post-axiales?

Recapitulación

Hemos llegado al final de nuestro recorrido sociológico por el mapa de las distintas manifestaciones simbólico-religiosas en América Latina en el siglo XXI. Las preguntas que nos hiciéramos al inicio de esta jornada tenían que ver con los cambios experimentados por la religión en el marco de los cambios sociales y culturales de este continente.

A través de una mirada multidimensional, y centrándonos en las creencias y formas vividas de la religión, hemos ido confirmando la existencia de una transformación profunda y sostenida en el paisaje religioso latinoamericano. Una transformación que no puede ser reducida ni al retroceso del catolicismo ni al crecimiento evangélico, sino que debe ser comprendida como un proceso de diversificación estructural y reconfiguración del campo religioso, en sus distintos niveles y expresiones.

El catolicismo latinoamericano ha perdido centralidad, como vimos en el capítulo dos, pero no ha sido sustituido por una sola corriente, sino que ha dado paso a un mosaico religioso: evangélicos, no afiliados, nuevas espiritualidades. Esta pérdida de hegemonía católica, más que un retroceso religioso, es signo de una *modernidad espiritual propia de América Latina*.

En este contexto de diversificación religiosa creciente y en el marco histórico de la post Guerra Fría, a fines del siglo pasado, la

relación entre religión y política ha variado y las expresiones simbólico-religiosas han adquirido mayor *autonomía relativa del determinismo del poder* ideológico-político (capítulo tres). Las identidades religiosas no definen ya alineamientos ideológicos estables: es normal encontrarse ahora católicos progresistas, evangélicos de izquierda y ateos de derecha. Esto evidencia que la fe se ha desvinculado parcialmente del campo político tradicional, operando hoy más como un sistema simbólico que como una doctrina partidaria. Las religiones —en sus expresiones institucionales y convencionales— siguen presentes en el espacio público, pero su expresión es polivalente, fragmentada y en disputa.

Por otra parte, una característica latinoamericana reside en sus variadas formas de religiones populares. En efecto como hemos visto en el capítulo cuatro la vigencia de las religiones populares se observa en miles de ejemplos y en todos los países de la región. No se trata solamente del catolicismo popular sino de muchas otras expresiones. Desde la devoción a la Virgen de Guadalupe hasta los cultos afroamericanos y pentecostales populares, se constata que la religiosidad masiva de los sectores populares sigue viva, aunque bajo formas sincréticas, híbridas y simbólicamente densas. La religiosidad popular, lejos de ser un rezago del pasado, es una *forma de agencia simbólica*, que permite a las comunidades recrear identidad, sentido y resistencia cultural en medio de los procesos de modernización capitalista en la región.

El panorama de transformaciones estaría absolutamente incompleto sin observar cómo las religiones de los pueblos indígenas de la región se han revitalizado estos años (capítulo cinco). El despertar indígena en América Latina ha implicado también *un renacer de sus espiritualidades ancestrales*, que proponen una forma radicalmente distinta, a la convencional y occidental, de entender lo sagrado: *holística, relacional y comunitariamente*. Dado que estas cosmovisiones no encajan en los marcos religiosos institucionales, ellas han sido históricamente invisibilizadas. Sin embargo, su

creciente legitimación simbólica, pública y política las posiciona como alternativas epistémicas al modelo occidental de religión y de espiritualidad.

Uno de las grandes transformaciones reside en el giro copernicano de la relación género y religión (capítulo seis). La larga historia del cristianismo ha estado marcada por el predominio masculino y América Latina no ha sido una excepción. Acá las religiones institucionales, especialmente las iglesias cristianas, siguen operando sobre lógicas patriarcales. Sin embargo, también se observa un protagonismo creciente de las mujeres en espacios religiosos populares y comunitarios, donde resignifican su espiritualidad y luchan desde dentro por mayor equidad. El capítulo seis propone que el género es una variable crítica para entender la mutación religiosa actual, en la que *lo femenino adquiere centralidad simbólica y peso sociocultural*.

Más allá del giro de género, la gran novedad de los últimos años es el crecimiento de los *nones* (personas sin afiliación religiosa) y de los “creyentes a mi manera” (capítulo siete). Se observa que estos grupos no están en contra de lo religioso, y en un contexto latinoamericano, tampoco están en contra del cristianismo, sino que buscan nuevas *formas de creer fuera de las instituciones*. Este fenómeno desafía las teorías clásicas de la secularización y evidencia que la desinstitucionalización no implica desaparición de lo religioso, sino su reconfiguración subjetiva. Son creyentes que no creen “como se debe”, sino como viven, experimentan y sienten sus creencias.

En esta nueva configuración, los factores generacionales y educativos son clave: *los más jóvenes y educados se alejan de las afiliaciones tradicionales*. La tendencia subyacente al cambio histórico en lo religioso, es que nuevas generaciones están más abiertas a recibir influencias y mensajes diversos y a explorar nuevas formas espirituales.

Precisamente esas nuevas generaciones explican el auge de las espiritualidades heterodoxas y la irrupción de la religión digital

(capítulo ocho). El sincretismo místico, la astrología, la meditación y otras prácticas *New Age* se han adaptado al entorno tecnológico, dando lugar a una *Nueva Era Latinoamericana*, donde lo esotérico se mezcla con lo indígena, lo psicológico y lo postmoderno. La espiritualidad se vuelve una experiencia estética, íntima y personalizada, donde la identidad religiosa se construye como un collage digital y simbólico.

Y en la cima de esta gran transformación religiosa emerge una nueva consciencia planetaria. Como vimos en el capítulo nueve, lo sagrado ya no se proyecta hacia un cielo trascendente, sino hacia el cosmos y la vida. Aparece un Dios-cósmico, impersonal y energético, que reemplaza al Dios institucional y patriarcal. Incluso movimientos como la ufología espiritual revelan una mutación en la forma de concebir lo divino. Esta *espiritualidad cósmica* expresa una profunda mutación en la sensibilidad contemporánea, en diálogo con la ecología, la ciencia y la inmanencia.

Queda claro que los procesos de modernización repercuten en América Latina en el siglo XXI, *sin provocar una pérdida de lo religioso*, sino su complejización. Vivimos un tránsito desde la hegemonía hacia la diversidad; desde la institución hacia la subjetividad; desde el dogma hacia la búsqueda; desde lo vertical hacia lo horizontal. Y en ese camino, América Latina no ha perdido su fe: la ha reinventado, mezclando modernidades múltiples con raíces profundas y símbolos nuevos.

Acerca del tránsito: de las religiones axiales a las religiones post-axiales

Todas estas transformaciones pueden ser aprehendidas en un marco comprensivo global que es el de las religiones axiales. En términos tipológicos y cualitativos, recogiendo toda la información que hemos analizado podríamos caracterizar a los creyentes

en su relación a la religión axial, que en América Latina es el cristianismo.

Están los que siguen siendo fieles a las religiones axiales: en este caso, el cristianismo, que afirma una creencia en la trascendencia, que predica un Dios soberano y personal que interviene en la historia, un credo que se vive en una comunidad eclesial, una doctrina que se basa en la Biblia y un conjunto de prácticas rituales que deben ser cumplidas para ser considerado un “observante”. En el contexto de lo que hemos visto en varios capítulos este tipo de creyente es el que predomina y es mayoritario entre quienes sencillamente se declaran e identifican como católicos, protestantes o evangélicos.

Estos creyentes convencionales, un buen número de católicos y evangélicos, tienden a creer en el Dios del credo, el Dios prescrito en las escrituras, y a tener un conjunto de creencias ortodoxas, estando próximos a las instituciones eclesiales. Las creencias en las energías, la astrología y los extraterrestres es menos frecuente en este tipo de creyentes convencionales y no son particularmente ecológicos o partidarios de medidas ambientalistas. Son creyentes en el contexto de un paradigma de *religión axial*.

Los creyentes “a mi manera”, los *nones* y los creyentes sin religión son más proclives a creer en un Dios energía, a vivir formas de expresión religiosa sincréticas, cósmicas, heterogéneas y fluidas, junto con desconfiar de las instituciones eclesiales. Así mismo, son un poco más proclives a apoyar medidas de protección ambiental y de lucha contra el cambio climático. Este creyente lo es en el marco de un paradigma de *religión post-axial*.

Ahora bien, lo que es interesante destacar es el proceso transicional. *Estamos transitando de creencias en las religiones axiales a creencias en religiones post-axiales*. El tipo de creyente desinstitucionalizado, que analizamos preferentemente en capítulos siete a nueve, es el que está en alza, en medio de las nuevas generaciones, el otro creyente más tradicional e institucional predomina en generaciones adultas o de adultos mayores.

Si las tendencias transformadoras de las creencias simbólico-religiosas se mantienen ello sugiere que el futuro religioso será aún *más diverso y complejo*, dado que las nuevas generaciones serían portadoras de nuevas alternativas religiosas y de formas religiosas autónomas, muchas de las cuales se alejan de las religiones de tipo axial.

Si analizamos en términos de tránsito cultural y religioso podemos afirmar que se trata de un giro desde un panorama donde las religiones axiales, en este caso el cristianismo, que han sido dominantes y hegemónicas, no sólo en el campo religioso, sino que también en el campo cultural, a otra situación emergente en la cual la cultura se ha venido transformando en múltiples dimensiones y las religiones axiales convencionales han venido perdiendo interés, arraigo y presencia entre las masas. El *auge de las religiones des-institucionalizadas* es una de las manifestaciones privilegiadas del tránsito desde las religiones axiales hacia las post-axiales.

Ahora bien, cabe la pregunta: ¿por qué estamos hablando aquí de *religiones axiales y post-axiales*? ¿A que nos referimos?

Para una adecuada comprensión de esta gran transformación que se está operando en América Latina debemos profundizar en algunos elementos de interpretación teórica sobre las religiones axiales en el marco de la teoría de las modernidades múltiples.

De las religiones axiales a las religiones post-axiales en el contexto teórico de las modernidades múltiples

Tomamos como indicio evidente de esta transición el surgimiento de religiones cósmicas que hemos analizado en el capítulo nueve. Lo característico del proceso de adopción de una religiosidad cósmica en América Latina es que se combina con religiones indígenas y religiosidades populares, lo cual no sucede en otros contextos geo-culturales del planeta. Precisamente en América Latina se ha comenzado a hablar de un análisis crítico que debe

asumir los procesos peculiares de modernización – lo que da pie para que se desarrollen enfoques teóricos en torno a las *modernidades múltiples* ⁴¹.

En el intento de comprender con mayor profundidad los fenómenos abordados, la teoría de las modernidades múltiples formulada por Shmuel Eisenstadt (2000, 2003, 2013) resulta especialmente esclarecedora. Esta perspectiva se presenta como una herramienta analítica altamente pertinente, ya que permite poner en cuestión los supuestos básicos de la teoría clásica de la modernización. A diferencia de esta última, que asumía la existencia de una única vía evolutiva hacia la modernidad, caracterizada por un proceso lineal, uniforme y fuertemente marcado por un sesgo eurocéntrico, la propuesta de Eisenstadt abre el panorama al introducir la noción de trayectorias múltiples y diferenciadas, cada una de ellas profundamente influenciada por sus propios contextos históricos, culturales y religiosos. Además, su enfoque permite analizar el desarrollo global desde una lógica más compleja, basada en la dialéctica entre centro y periferia, lo que enriquece considerablemente nuestra comprensión de los procesos de modernización en distintas partes del mundo.

Mientras que la teoría clásica asumía que la modernización conducía inevitablemente a la secularización, como si fuera su desenlace natural e ineludible, el enfoque de las modernidades múltiples abre la posibilidad de *formas alternativas de modernidad* en las que lo religioso no desaparece, sino que se transforma, se resignifica y hasta puede revitalizarse en nuevas claves culturales. Así,

41 Varios autores han desarrollado una aproximación a las modernidades múltiples desde la sociología de la religión (Berger, 2014; Beriain, 2014; Casanova, 2018; de la Torre & Martín, 2016; Göksel, 2016; Mallimaci, 2017; Offutt, 2014; Possamai, 2009; C. Smith & Vaidyanathan, 2011). Nosotros hemos desarrollado en otros trabajos consideraciones teóricas acerca de las religiones populares y las modernidades múltiples (Parker, 2019, 2024).

la secularización deja de ser un destino obligatorio y se convierte en una opción dentro de un abanico más amplio de posibilidades históricas (Bruce, 2011; Casanova, 2018; Oro & Steil, 1997; C. Smith & Vaidyanathan, 2011). Tanto en América Latina como en muchas partes del mundo, especialmente el Sur Global, estamos observando procesos de modernización paradójales e incluso contradictorios. En algunos casos los nichos de tecnología más avanzada están generando condiciones para un retorno/creación de lo que Gauchet (1985) llamaba el *arcaísmo postmoderno*.

Lo religioso, revestido ahora de espiritualidad posmoderna, ya no se sustenta en articulaciones institucionales (eclesiales). Lo simbólico religioso latinoamericano ya no es el simple reflejo de una creatividad individual (propia del contexto cultural de las áreas geo-culturales del centro avanzado) sino que el resultado de complejos procesos sincréticos individuales y colectivos (en las periferias del sistema) mediatizados por las nuevas tecnologías y ahora por la IA. La emergencia de formas simbólico-religiosas del tipo creencias cósmicas no es el resultado de una maligna voluntad de alejarse y subvertir el dogma religioso, sino de un proceso de transformación de la consciencia colectiva hacia horizontes planetarios en contextos antropocéntricos: horizontes donde las nuevas realidades cósmico-espirituales: el cuerpo y sus energías, la psiquis transformada, el planeta resignificado y el vasto universo redescubierto como energías y espíritus donde se da una evolución superior, son la fuente de las nuevas religiosidades postmodernas. Todo esto da pie para hablar de religiosidades post-axiales emergentes. ¿Porque *post-axiales*?

Sobre la era axial y las religiones post-axiales

La teoría de las modernidades múltiples de Shmuel Eisenstadt (2000, 2003) se basa en una comprensión específica de la Era

Axial, un período de profunda transformación intelectual e institucional entre los siglos VIII y III a. C. Esta etapa, propuesta inicialmente por Karl Jaspers (1948) contempla el surgimiento de nuevas élites como los profetas judíos, filósofos griegos, literatos chinos, brahmanes hindúes, la sangha budista y, más tarde, los ulemas islámicos, quienes introdujeron conceptos trascendentales que marcaron un giro en la historia del pensamiento. Max Weber (1965, 1974), influencia directa de Eisenstadt, ya había centrado su atención en estos líderes intelectuales por encima de las religiosidades populares, interesándose especialmente en la racionalización y la institucionalización del carisma.

La Era Axial marcó un gran avance en la percepción de la realidad humana, introduciendo una clara división entre el mundo mundano y el trascendental, lo cual vino acompañado de una nueva noción de un orden moral superior.

La revolución axial genera la existencia de un orden moral o metafísico trascendental superior más allá de cualquier realidad mundana específica (Eisenstadt, 2003). Este cambio puede resumirse en dos procesos clave: *universalización*, que supuso la formulación de verdades abstractas y válidas universalmente, y *distanciamiento*, que trajo consigo una diferenciación entre categorías como espíritu y materia o lo eterno y lo temporal (Assmann, 2012). En contraste, las religiones *preaxiales* mantenían una visión no dualista, simbólicamente coherente con el mundo terrenal.

El cambio esencial fue la traslación de la divinidad desde una presencia inmanente en la actividad humana a un “otro mundo” trascendente de su propia realidad, dejando la tierra en manos de los humanos, ahora libres para crear sus propias instituciones con sus propios medios y luces.

Esta teoría axial ha sido retomada por otros grandes autores para analizar los fenómenos religiosos contemporáneos. Según el último gran libro de Marshall Sahlins (2022), la hegemonía cultural axial condiciona la modernidad, pero la mayoría de las culturas

humanas históricas han sido inmanentistas, organizadas desde una infraestructura donde lo sagrado no está separado, sino imbricado en la vida cotidiana, incluida la economía.

El texto de Marshall Sahlins analiza un proceso cultural fundamental en la historia humana: el tránsito de una cosmovisión inmanentista, donde los seres espirituales son parte activa e intrínseca del mundo humano, hacia una visión trascendentalista, donde lo divino se separa del ámbito terrenal y se convierte en una entidad lejana. Este cambio, originado durante la llamada *Era Axial* (siglos VIII–III a.C.), redefinió profundamente la organización de las sociedades. En las culturas pre-axiales, la realidad estaba poblada por metapersonas o “espíritus” con agencia y voluntad, que intervenían en la vida diaria y determinaban el éxito de las acciones humanas, desde la agricultura hasta la política. En ese universo, los humanos eran una parte más —dependiente— de un tejido cósmico mucho mayor.

Sahlins critica la tendencia de las ciencias sociales modernas a analizar estas culturas con categorías propias del mundo trascendentalista, como “religión”, “espiritualidad” o la separación entre lo material y lo simbólico, que no se aplican adecuadamente a los sistemas inmanentistas. En nuestra interpretación crítica de Durkheim (Parker, 1994) habíamos llamado la atención de que el dualismo sagrado/profano (que remite a la distinción innmanente/trascendente) era una manera occidental e impropia de abordar las religiones y culturas no occidentales. En este sentido este tipo de aproximaciones eran generadoras de una visión “colonialista” que privilegia la experiencia, en este caso, de religiones centrales en desmedro de las religiones periféricas (Parker, 2024b).

En las sociedades pre-axiales, no occidentales, la acción humana estaba integrada con rituales y seres espirituales, y no existía una dicotomía clara entre naturaleza y cultura, ni entre lo sagrado y lo profano. Es el tipo de religiones preibéricas que incluso se proyectan hasta el presente y que hemos revisado en el

capítulo cinco cuando hemos hablado de *cosmovisiones o espiritualidades indígenas*.

Este enfoque cuestiona también interpretaciones clásicas como la de Max Weber (1998) sobre el “desencantamiento” moderno del mundo y resalta cómo nuestras propias nociones culturales han distorsionado la comprensión de otros modos de existencia. Por ello es necesario repensar, desde sus propios términos, el funcionamiento interno de las sociedades no modernas y a reconocer la profunda diferencia epistemológica y paradigmática que representó el giro axial.

Es necesario aclarar que históricamente la era Axial marca el surgimiento de las religiones mundiales. Este surgimiento de religiones universales mundiales, en sociología de la religión (Houtart, 2008), está asociado al desarrollo de ciudades y estados capaces de generar excedentes (Marx & Engels, 1968), y el “trabajo religioso” que ha sido atribuido a factores como la división del trabajo intelectual del práctico (Bourdieu, 1971), a la diferenciación urbano-rural, la desacralización de la naturaleza y la racionalización y moralización de la vida (Weber, 1965).

En términos cosmovisionales la ruptura con visiones immanentistas marca esta Era. Precisamente el término “mundo” en “religión mundial” significa la capacidad de desarraigo. Las religiones del mundo trascienden las fronteras territoriales, políticas, étnicas y culturales, siendo transnacionales y transterritoriales. De esa manera ellas adquieren la capacidad de misión, conversión y diáspora (Assmann, 2012). Cuando esta capacidad se acopla al poder dominante se convierte en factor coadyuvante del colonialismo. Ello explica en especial la supremacía del cristianismo constantiniano que respaldaba la expansión colonial de Occidente y que convirtió a la fe cristiana en un componente fundamental de la expansión occidental.

En la era axial con el surgimiento de las religiones mundiales se afianza un centro religioso que va dejando de lado o marginando a

las periferias religiosas, formadas por las religiones locales o étnicas. Ahora bien, todo centro religioso se caracteriza por una hierocracia (Murvar, 1967) que tiende —no siempre exitosamente— a enfatizar la autoridad, la doctrina canónica y el control institucional. La periferia tiene su foco, y alienta su dinámica propia, en expresiones religiosas vividas, que abarcan experiencias personales y diversas manifestaciones de fe y espiritualidad experimentadas por individuos y comunidades.

El centro religioso está constituido principalmente por la institucionalización, proceso por el cual las enseñanzas y el mensaje original de los profetas o intelectuales fundadores del movimiento quedan cristalizados por medio de la escritura (libros sagrados) y de la canonización (determinación de un canon de doctrina oficial). La transformación que permitió el surgimiento de las religiones universales o “religiones mundiales”, destaca precisamente por ese papel clave que jugaron las escrituras y la canonización en este proceso. Todo ello fue llevando a la burocratización de las religiones, a lo que Weber (1965,1974) llamó la “rutinización del carisma” y al afianzamiento de las hierocracias.

A diferencia de las religiones étnicas o locales, basadas en tradiciones orales y vínculos territoriales, las religiones universales se estructuraron en torno a textos sagrados que permitieron la continuidad y expansión de sus doctrinas más allá de sus contextos de origen. Este proceso implicó una reorganización profunda de la memoria cultural, generando identidades transnacionales y transculturales.

Esta comprensión del giro en la Era Axial permite dar cuenta de la dinámica centro religioso-periferia religiosa. El centro religioso —institucionalizado, jerárquico y doctrinal— se contrapone a la periferia, donde la espiritualidad es vivida de manera más personal, comunitaria y dinámica. Mientras el centro busca autoridad y control doctrinal, la periferia permite una mayor creatividad, interpretaciones diversas y agencia individual. Esta tensión entre

centralización y diversidad ha dado paso a un nuevo paradigma emergente: el *paradigma de la diversidad* (Parker, 2024b). Este enfoque reconoce y valora la pluralidad de experiencias religiosas y espirituales, proponiendo una comprensión holística que va más allá de las categorías dominantes y las divisiones tradicionales entre religiones verdaderas y falsas. Así, se plantea una visión global que rescata la riqueza y complejidad de las múltiples formas de vivir la espiritualidad en el mundo contemporáneo.

La mayor parte de la historia de la humanidad está marcada por las religiones tradicionales, esto es, por religiones inmanentes, holísticas y descentralizadas. Esas religiones locales o étnicas pasaron a formar parte de las periferias cuando se produjo la revolución axial y entonces se pueden denominar desde entonces como *religiones pre-axiales*.

Pero junto al centro religioso formado hoy principalmente por religiones axiales, y con sus periferias, las religiones pre-axiales, en el mundo contemporáneo se ha venido conformando un conjunto de expresiones simbólico-religiosas que podemos caracterizar como *religiones post-axiales*.

Las religiones post-axiales: si bien marcan una ruptura con las estructuras convencionales de las religiones institucionalizadas, conservan de las religiones pre-axiales una visión integradora del mundo. Esta visión holística rechaza el dualismo que separa lo trascendente de lo inmanente, lo espiritual de lo material. En otras palabras, las religiones post-axiales no colocan lo sagrado en un “más allá” inaccesible, sino que lo entienden como profundamente imbricado en el mundo cotidiano, en la experiencia vivida, en la naturaleza e incluso en la tecnología.

A diferencia de las religiones pre-axiales locales y étnicas — enraizadas en comunidades específicas y articuladas en torno a ritos y tradiciones culturales concretas y localizadas — las religiones post-axiales se caracterizan por una notable fluidez y por ser transterritoriales. No están atadas a instituciones rígidas como

iglesias u organizaciones clericales. Por el contrario, tienden a ser difusas, horizontales, abiertas a múltiples interpretaciones, y más cercanas a la experiencia individual que a la obediencia doctrinal. Este carácter desestructurante se manifiesta en su disposición a abandonar dogmas fijos en favor de narrativas abiertas, mutables, en constante diálogo con el conocimiento emergente.

Una de las particularidades más destacadas de estas religiones contemporáneas es su profunda apertura hacia los desarrollos científico-tecnológicos, especialmente hacia los paradigmas culturales emergentes de la era digital. Más allá de una simple coexistencia con la ciencia, estas religiones integran sus lenguajes, metáforas y teorías en la reelaboración de sus propios imaginarios espirituales. Así, conceptos como la inteligencia artificial, las biotecnologías, la nanotecnología, y sobre todo los modelos más especulativos de la física moderna, son reconfigurados como símbolos y estructuras de sentido en el ámbito religioso.

En esta fusión entre religión y tecnociencia, se observa una apropiación simbólica de conceptos como las energías cuánticas, los multiversos, la teoría de cuerdas, e incluso la noción de un big bang permanente o repetitivo. Estas ideas, provenientes del campo de la física teórica y de la cosmología avanzada, son resignificadas en clave espiritual. En este marco, el universo ya no es una simple creación divina como acontecimiento acotado, sino un proceso dinámico, vibrante, multidimensional, donde lo real y lo trans-real interactúan mediante transacciones energéticas, vibracionales o informacionales. La espiritualidad post-axial encuentra así su lugar en una cosmología que no niega la ciencia, sino que la reinterpreta poéticamente como un nuevo lenguaje de lo sagrado.

En definitiva, estas religiones no buscan retornar a lo arcaico, sino que proyectan una espiritualidad del futuro: líquida, mutable, sin fronteras rígidas entre ciencia, arte y mística. Esta es una religiosidad que encuentra lo trascendente en la complejidad del código genético, en la danza de las partículas subatómicas o en las

posibilidades de conciencia emergente que podría traer la inteligencia artificial. Se trata de un giro espiritual que no teme al avance tecnológico, sino que lo abraza como parte del misterio.

Las religiones axiales, son religiones de centro, que se estructuran en parroquias/ congregaciones/iglesias/jerarquías con una clara división del trabajo religioso entre especialistas de lo sagrado – predominantemente masculinos en una cultura patriarcal – y ejerciendo un poder religiosamente legitimado (Bourdieu, 1971).

Las religiones preaxiales y post-axiales en cambio son religiones de comunidad las primeras, y de masas y difusas, descentralizadas, la segunda. Las primeras se basan en agentes religiosos ancestrales, (de legitimación carismática como chamanes, por ejemplo) las segundas no tienen agentes fijos, salvo gurúes, líderes carismáticos ocasionales, pero más bien se basan en la autoproducción religiosa de los fieles mediatizados por las nuevas tecnologías en y desde las cuales se retroalimentan. Mientras la mayoría de las religiones axiales contemporáneas siguen conservando el privilegio de códigos patriarcales, las religiones post-axiales están abiertas a temas de género y diversidad sexual y asumen y potencian la participación femenina. Es un signo observable que en este tipo de formas religiosas predominan las mujeres y en ocasiones ejercen también liderazgos, operando allí una transición hacia la equidad de género.

La dinámica centro-periferia-en el campo religioso

Es posible releer ahora, de una manera distinta, todo lo que hemos venido diciendo en los distintos capítulos del libro desde el marco analítico que provee la dialéctica centro religioso- periferia religiosa.

Los sujetos creyentes (institucionales o no) desarrollan generalmente sus opciones políticas de forma independiente de lo que

dictaminan los centros religiosos por lo que revelan una agencia desde la periferia que no debe ser olvidada por el análisis social y político.

Los simples fieles generan en sus vidas expresiones simbólico-religiosas populares, desde la periferia, en forma relacional con los centros religiosos, en una interacción que a veces incrementa la autonomía religiosa, y otras veces la anula. De esta manera por ejemplo los católicos populares generan rituales sincréticos en armonía con las liturgias oficiales de la iglesia, en otras ocasiones se trata de rituales a la sombra y muchas veces reprimidos por la iglesia. Las religiones afrolatinoamericanas, en la periferia, se desarrollan en tensión con el catolicismo: ciertamente los terreiros son autónomos, pero sus simbologías sincréticas dependen en parte, en su semiótica, de la iconografía tradicional de la iglesia.

Los creyentes “a mi manera” tanto católicos, evangélicos, como *creyentes sin iglesia* o *nones*, desarrollan sus simbologías y rituales, de mayor o menor intensidad espiritual, en connivencia con las simbologías del cristianismo y por ende de la prédica de las iglesias, aunque son totalmente autónomos de las éticas religiosas oficiales. De esta manera las nuevas creencias y prácticas espirituales, los neo-esoterismos y las expresiones de nueva era, desde la periferia religiosa, también se expanden en circuitos y redes independiente de las iglesias, del centro religioso, pero no dejan de interactuar simbólicamente – muchas veces por mimesis- con algunos de los símbolos principales que son reproducidos por esas iglesias. Los *nones* y creyentes “a mi manera”, es claro que se trata de expresiones periféricas resistentes y resilientes respecto de los centros religiosos y sus ortodoxias.

La mirada hacia las relaciones centro religioso-periferia religiosa desde una perspectiva de género nos introduce al tema de la equidad de género, la participación de las mujeres y el respeto de la diversidad sexogenérica y religión. Generalmente los centros religiosos son gobernados androcéntricamente y las expresiones

de género femeninas —generalmente en las periferias— deben buscar espacios subordinados de desarrollo. Desde las periferias religiosas, las mujeres y sus religiosidades y espiritualidades invisibilizadas, se genera una respuesta, en dialéctica y resistencia, que va generando nuevos espacios en ruptura con los centros androcéntricos del poder religioso. Las periferias religiosas tienden a desarrollar modelos de gilenismo (Eisler, 1990) que, en muchos casos, tienen resonancia con los modelos utópicos del cristianismo y otras creencias religiosas cosmocéntricas.

En fin, tanto las formas religiosas neo-esotéricas, como las creencias cósmicas, como expresiones periféricas, están en tensión con las formas religiosas de la “sana doctrina” predicada como norma oficial por los centros religiosos. Pero si bien no existe una relación directa, existe una relación estructural por oposición semántica de los términos. No existiría con significado propio la creencia en “maleficios” o en la “astrología” sino en contraste con las creencias oficiales en la Providencia Divina y el Poder de Dios.

Hemos visto entonces que todo lo que hemos analizado con anterioridad puede leerse en clave centro-periferia y en esta mirada hemos profundizado en las diversas formas de periferias y los centros – las iglesias – han sido mencionadas referencialmente y como parte del contexto en que se desenvuelven los fieles. Pero en esta dinámica centro-periferia ¿Qué sucede con el centro?

El centro religioso: persistencia y evolución de las iglesias

En esta transición hacia nuevas formas no deja de ser relevante anotar que todavía las iglesias —como objetivaciones del centro religioso— subsisten como las principales y más poderosas instituciones que sostienen a las religiones convencionales y su rol, y no cesan de existir por mucho que varias estén en crisis.

Los rápidos cambios de la sociedad latinoamericana en el marco de los complejos y paradójales transformaciones de las modernidades múltiples van generando una diversidad creciente de alternativas y expresiones espirituales y religiosas en las masas y a su vez desafían a las Iglesias a mantener un discurso, que al mismo tiempo que debe ser integrador debe ser tolerante a fin de buscar equilibrios y adaptaciones a los cambiantes escenarios nacionales, latinoamericanos y mundiales.

En cuanto a las iglesias, o a las instituciones religiosas análogas, para aquellas que permanezcan atadas a sus contenidos, estructuras y códigos tradicionales, el mundo se hará cada vez más desafiante lo que con seguridad desencadenará respuestas cerradas y defensivas. Esto se observará en al menos tres grandes ámbitos de sus acciones y competencias: en el ámbito de la doctrina; en el ámbito de sus agendas morales y en el ámbito de sus acciones misioneras.

En el ámbito doctrinal las iglesias (católica, protestante, evangélicas, pentecostales, neopentecostales e independientes) se verán desafiadas por la creciente tendencia cultural al relativismo doctrinal que tiende a subsumir las creencias otrora consideradas “verdades” (o dogmas) en un mar de creencias heterogéneas y heterodoxas. Esta condición crecientemente *liquida* de las creencias afectará las prácticas y rituales, impulsando con mayor fuerza que hoy, al conjunto de prácticas religioso-mágico-místico-esotérico por un lado y por otro, incrementando la tentación de parte de las Iglesias a cerrarse, encastillándose en sus doctrinas y prácticas tradicionales.

En el ámbito de las agendas morales las tendencias que buscan defender una concepción más convencional de las relaciones interpersonales, el matrimonio, las relaciones sexuales, las prácticas reproductivas, la relación entre los géneros, etc. se verán constantemente asediadas por las tendencias de la sociedad a reivindicar la diversidad sexo-genérica, lo que gana terreno en la sociedad post-moderna con su prédica del divorcio, el aborto, el matrimonio igualitario y la eutanasia.

En el ámbito de la moral tradicional desde la perspectiva de género, las iglesias y sobre todo aquellas que consideran que su destino está intrínsecamente ligado a la pervivencia de sus estructuras patriarcales, el desafío provendrá – y en forma creciente – no sólo de los feminismos anticlericales, sino de una cultura democratizante que busca una efectiva equidad de género en la sociedad, en todas las áreas, incluyendo por cierto a las religiones y sus estructuras eclesiales.

En el ámbito de las acciones misioneras la creciente diversidad religiosa y espiritual será un aguijón a aquellas estructuras religiosas que no hayan estado acostumbradas al pluralismo y menos a la tolerancia y a la convivencia dialógica, lo que alentará discursos y prácticas contrarias a lo que se considere “falsas religiones” o alternativas que degradan la “verdadera fe” y la misma verdad.

En cuanto a la mantención de la tradición, de la correcta doctrina, de la moral, de la orientación convencional de género y la salvaguarda del verdadero objeto de la misión, estos desafíos que provienen de una sociedad en una profunda transformación cultural, acentuados en el contexto latinoamericano, tenderán a fortalecer aquellas tendencias de tipo integrista en el campo católico y fundamentalista en el fragmentado y plural campo evangélico. Y probablemente esto incrementará tensiones al interior de las iglesias con aquellas corrientes abiertas al cambio.

Por el contrario, estas corrientes religiosas abiertas a la adaptación y a los cambios, aquellas que tienen un relato y una visión mucho más flexible frente a los desafíos de los nuevos tiempos, tendrán la oportunidad de integrarse adecuadamente a la evolución histórica en la medida en que sepan auscultar y discernir los cambios y de modo consecuente, reformarse y adaptar sus mensajes y prácticas a las nuevas condiciones socio-históricas, mitigando de esa manera el impacto negativo que dichos cambios puedan afectar a sus trayectorias.

Reflexiones finales

En el contexto de las transformaciones culturales y sociopolíticas que se viven en el planeta, dinámicas de las cuales América Latina no es para nada ajena, las incertidumbres y polarizaciones se acrecientan (Pleyers, 2024). A pesar de los avances sin precedentes de la ciencia y la tecnología y en la superación de la pobreza, las amenazas crecen. Guerras y conflictos regionales, inseguridad ciudadana, riesgos de la pandemia y del calentamiento global, y las desigualdades sociales se ven notoriamente incrementadas a nivel planetario y en la región. No es de extrañar que los síntomas de desconcierto y descontento se perciban por todos lados.

Pero la multitud ansiosa de respuestas frente a las grandes incertidumbres que se viven cotidianamente, en esta sociedad de riesgo, busca más allá de la televisión, las redes y los videojuegos, más allá de la magia comercial, frívola y superficial. En la encuesta de Ipsos en 2023 en seis países latinoamericanos un 76% de los encuestados estaba de acuerdo con la afirmación: “Creer en Dios o en fuerzas superiores me permite superar crisis (enfermedades, conflictos, desastres, etc.).”. Y no se trata solamente de un Dios “tapa agujeros”: en la misma encuesta un 76% también estaba de acuerdo con la afirmación: “Creer en Dios o en fuerzas superiores da sentido a mi vida”. He aquí que estamos ante la percepción funcional de la religión, plenamente compatible y complementaria con la visión sustantiva de lo simbólico-religioso. Las creencias y prácticas religiosas y espiritualidades siguen vigentes. Las corrientes religiosas siguen estando formateadas, tanto por las tradiciones periféricas y locales, como por las grandes tradiciones eclesiales de religiones centrales y mundiales, pero con mayor acento que antes. Así también surgen una multiplicidad de expresiones —de las más variadas tendencias y tonos mágico-religiosos— que van fragmentando un campo religioso que otrora se sintiese al amparo de los macrorrelatos de las grandes Iglesias. Con todo, la religión

sigue ofreciendo un *nomos* de sentido para quienes busca reafirmar su identidad cultural, amenazada por los fenómenos de las tensiones de la globalización y la sociedad de consumo, el hambre, la crisis ecológica, la violencia y narcodelincuencia, las guerras, las migraciones y los desplazamientos forzosos. Pero cada vez más la búsqueda de *raíces* en el contexto de una cultura que tiende a *desenraizar* (*disembedding*) (Giddens, 1994) adquiere coloraciones y sabores locales, y toques de estilos propios de grupos y redes emergentes, que están rompiendo o ya han roto los lazos con las antiguas instituciones religiosas.

Queda pendiente todavía una gran pregunta acerca de la relación religión y política. Aunque no haya sido el eje central de la investigación expuesta en este libro —queda abierta e invita a la reflexión— resulta innegable preguntarse acerca de cómo las transformaciones simbólico-religiosas que se han analizado inciden —y seguirán incidiendo— en el desarrollo democrático del continente.

Algunas cuestiones han quedado claras. Recorriendo nuevamente las temáticas abordadas desde la perspectiva de la relación religión-política observamos que: a) Los giros de identificaciones religiosas que van disminuyendo el catolicismo, incrementando evangélicos y sin afiliación, no parecen afectar de manera clara las opciones políticas de los fieles (capítulos uno y dos), más bien parece que en la época que vivimos, post Guerra Fría, las identificaciones religiosas han adquirido una autonomía mayor (relativa todavía) respecto a determinismos en el espectro político (Capítulo dos). b) Las variadas formas de religiones populares, de sincretismos indígenas y afrorreligiosos, en sus distanciamientos de las religiones institucionales, no parecen acompañar la toma de posición ético-religiosas de las iglesias y por ende son éticamente polivalentes en aquello que afecte opciones éticas, ideológicas o político partidistas, c) salvo ciertos conglomerados orgánicos de los distintos campos religiosos (ver letra d) no existe, en términos generales, capacidad real de las iglesias para orientar e incluso

determinar opciones políticas o éticas de las masas de fieles, por ejemplo, respecto a temas ideológicos o morales como votaciones por la derecha o defensa del aborto d) la persistencia de orgánicas religiosas, fuertemente institucionalizadas en muchos casos, condiciona opciones político-ideológico-morales con incidencia en la masa de fieles (aunque con alcances limitados), por ejemplo, el Opus Dei y Legionarios de Cristo privilegiando opciones de derecha en el catolicismo, las iglesias metodistas privilegiando opciones democrático reformistas en el campo protestante, las iglesias neopentecostales inclinándose por opciones populistas de derecha en el campo evangélico y las iglesias adventistas apoyando opciones de centro y derecha en el marco de las iglesias independientes.

Por otra parte, hemos visto cómo el tránsito hacia la equidad de género y las posturas de los movimientos feministas no sólo tensan a las iglesias, sino que generan un campo de debate público con repercusiones evidentes en el campo político democrático. ¿Continuarán fortaleciéndose los sectores eclesiales conservadores contra lo que llaman la “ideología de género”? ¿Se expandirán las experiencias de participación femenina en las estructuras jerárquicas y androcráticas de las iglesias, reformándolas y provocando, más allá de su impacto interno, una incidencia democratizadora en el sistema político latinoamericano?

Por su parte, lo que hemos visto en el marco de los creyentes “a mi manera” o de los distintos tipos de “creyente sin religión” o *no-nes*, es que no necesariamente están asociados a opciones partidistas definidas y más bien habría que decir que los neo-esoterismos y las creencias cósmicas son un campo semántico abierto capaz de albergar opciones en todo el espectro político. Pero lo central en este tipo de creencia y prácticas es que no adhieren a las normas y a la ética religiosa de las iglesias, lo cual es por lo demás una de las características que les hace ser “desinstitucionalizados”.

En este giro de las religiones axiales hacia las religiones post-axiales ¿se verán fortalecidas posturas que favorecen el eco-

desarrollo y el ecofeminismo dado el crecimiento de creencias cósmicas con consciencia planetaria? ¿O más bien se reforzarán aquellas creencias neo-esotéricas que tienen sintonía con posturas populistas, o bien xenóforas, incluso neonazis?

Preguntas como estas permanecen abiertas y quedarán a la espera de nuevas investigaciones que aborden estas temáticas, las cuales, sin duda, deberán ser retomadas en el futuro—y no dudaremos en celebrarlas cuando eso ocurra. Lo cierto es que, a lo largo de esta extensa y rigurosa trayectoria interpretativa, hemos explorado numerosos elementos asociados a las grandes transformaciones simbólicas, religiosas y espirituales que atraviesa América Latina. Sin embargo, estamos aún lejos de haber agotado el análisis o alcanzado una interpretación definitiva. Como ocurre con todo fenómeno complejo, aún queda mucho por descubrir y comprender.

Las tendencias a la *desinstitucionalización* de formas religiosas, expresadas en el incremento de las neomagias, los sincretismos y las creencias “a mi manera”, requiere revisar nuestros marcos teóricos ya que los clásicos de la sociología, Weber, Troeltsch y Durkheim, ofrecen conceptos muy penetrantes y ciertamente válidos en ciertos ámbitos, pero connotativamente refieren al occidente cristiano y sus conceptos resultan ser un tanto eurocéntricos (Parker, 2010a). Un enfoque decolonial debiera recuperar una mirada distinta desde la propia realidad latinoamericana para comprender mejor nuestra cultura, nuestras religiones y sus transformaciones en este siglo XXI y ésta ha sido la dirección en la cual hemos querido aportar.

Hace falta profundizar en las sociologías del conocimiento y de las mentalidades, en la sociología de las creencias, aplicadas al fenómeno religioso, pero sin descuidar las sociologías de las formas simbólicas, las sociologías del cuerpo, de lo lúdico y de los ritos. Debemos revisar los conceptos clásicos, tarea para la cual se requeriría otro tomo como el que estamos aquí finalizando. Recordemos que la sociología clásica tenía como referencia a la sociedad

central occidental, modernizada, racionalizada, e industrializada. La sociología latinoamericana del siglo XXI debe tener como referente a la sociedad compleja, postindustrial y tecnocrática, pero en un contexto geo-cultural, particular, en esta modernidad periférica y contradictoria que llamamos Latinoamérica.

Estos son algunos de los desafíos que me parece tiene la sociología de la religión por delante. Desafíos que ya los estamos asumiendo, como es posible darse cuenta al observar la diversidad de temas abordados en este libro. Los sociólogos somos hijos de nuestro tiempo, pero el desafío no es tanto asumir los temas de nuestro tiempo, sino más bien ser capaces de innovar nuestras perspectivas teóricas y metodológicas de aproximación a estos “nuevos/ antiguos” fenómenos que tenemos por delante.

Estamos en un periodo inicial de una gran transición religiosa hacia una diversidad compleja en la cual coexistirán religiones preaxiales, axiales y post-axiales. El reconocimiento de la diversidad y de la heterogeneidad cultural y religiosa supone abrirse a un nuevo sentido, a naciones plurales y abiertas, como fuente “enriquecedora de una otra modernidad” (Rivera Cusicanqui, 2015). La gran transformación religiosa latinoamericana no es ruptura ni abandono de lo religioso, sino regeneración, resignificación bajo nuevos signos y emergencia de nuevas experiencias simbólicas.

En esta transición lo que está muriendo no termina, ni se resigna a morir, y lo que está naciendo avanza con dificultades y no se logra afianzar todavía en una nueva realidad. No sabemos con certeza que direcciones van a tomar estos cambios. Las ciencias sociales están llamada a analizar, interpretar y explicar esta evolución/transformación de manera crítica, inteligente, empática y comprensiva.

Bibliografía recomendada

Para saber más sobre religiones y sociedad en América Latina:

- Bada, Xóchitl y Rivera-Sánchez, Liliana (Eds.) (2020). *The Oxford handbook of the sociology of Latin America*. Londres: Oxford University Press.
- Bidegain, Ana María (Ed.). (2024). *Cristianismo en America Latina y el Caribe*. Peabody, MA: Hendrickson Academic.
- Blancarte, Roberto (Ed.). (2019). *Diccionario de religiones en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gooren, Henri (2019). *Encyclopedia of Latin American Religions*. Springer International Publishing.
- Ross, Kenneth, Bidegain, Ana María y Johnson, Todd (eds) (2022). *Christianity in Latin America and the Caribbean*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra Encantada, Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid: Ed. Trotta.
- Morello, Gustavo (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- Odgers, Olga (2010). *Pluralización religiosa de América Latina*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Oro, Ari Pedro y Steil, Carlos (2024). *Antropologia da religião no Brasil: trajetórias*. Sao Paulo: ABA Publicaciones.
- Parker, Cristián (1993). *Otra Lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Schmidt, Bettina y Engler, Steven (Eds) (2017). *The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, Leiden: Brill.

Suárez, Hugo José, Bárcenas, Karina y Delgado, Cecilia. (Eds.). (2021). *Formas de creer en la ciudad*. Ciudad de México: UNAM.

Bibliografía por capítulos

Todos los capítulos del presente libro son redacciones originales. Varios de ellos, sin embargo, tienen antecedentes en trabajos del autor publicados en fechas anteriores. Algunos capítulos tienen como insumo fundamental importantes pasajes de estos trabajos, otros sólo se inspiran en algunas de las ideas de estas publicaciones para secciones escogidas del mismo.

Capítulo 1: Introducción a las grandes transformaciones religiosas en América Latina en el siglo XXI

Capítulo 2: ¿América Latina ya no es católica?

Parker, Cristián (2005) América Latina ya no es católica: pluralismo religioso y cultural creciente, *América Latina Hoy*, (41), 35-56.

Parker, Cristián (2014) “El incremento del pluralismo religioso y cultural”, en Jaime Llambias. *Los Nuevos desafíos para América Latina*, Santiago: RIL editores. 129-155.

Capítulo 3: Diversidad religiosa: nueva relación religión y política

Parker, Cristián (2016) Religious Pluralism and New Political

Identities in Latin America, *Latin American Perspectives*, 43 (3), 15 – 30.

Capítulo 4: Las religiones populares latinoamericanas: presencia y vigencia de expresiones masivas y sincréticas.

Parker, Cristián (1999) Cultos y religiones populares en América Latina, identidades entre la tradición y la globalización. *Aisthesis*, (32), 47-59.

Parker, Cristián (2021). Religious diversity, popular religions and multiple modernities. En Xóchitl Bada y Liliana Rivera-Sánchez (Eds.), *The Oxford handbook of the sociology of Latin America* (255-272). Oxford University Press.

Capítulo 5: La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina

Parker, Cristián (2002) Religion and the Awakening of indigenous people in Latin America, *Social Compass*, 49, 1, 67-81.

Parker, Cristián (2017) Les acteurs sociaux et les éthiques écologiques dans le conflit extractif: L'éthique autochtone sud-américaine. *L'espoir malgré tout: L'oeuvre de Pierre Dansereau et l'avenir des sciences de l'environnement*, Presses de l'Université du Québec, 2017, 173-187. <https://doi.org/10.1515/9782760548411-017>

Capítulo 6: Religión y género en América Latina: avances y desafíos.

- Parker, Cristián y Pérez-Valdivia, José (2024). The Karadima case of abuses in Chile: Contradictions of a church under scrutiny. En Veronique Lecaros y Ana Lourdes Suárez (Eds.), *Ecclesial abuses in the Latin American Catholic Church: An evolving crisis at the core of Catholicism* (202-218). Routledge.
- Parker, Cristián (2025), Feminismos, iglesias y espiritualidades femeninas, *Revista Cultura y Religión*, 20. En prensa

Capítulo 7: Sobre nones y “creyentes a mi manera”, patrones generacionales y educacionales en las transformaciones religiosas

- Parker, Cristián (2008) Pluralismo religioso, educación y ciudadanía, *Sociedade e Estado, (Brasília)*, 23, (2), 281-353.
- Parker, Cristián (2009) Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile, en Francis Haggopian (editor) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (131-181), University of Notre Dame Press, ND, Indiana.

Capítulo 8: Creencias neo-esotéricas y nuevos sincretismos en la sociedad digital latinoamericana

- Parker, Cristián (1993) Modernización tecnocrática y reencantamiento del mundo, *Páginas*, (124), 70-78.
- Parker, Cristián (2006) Política, religiosidad y ateísmo en universitarios chilenos: ¿nuevos paradigmas?, *Revista de Estudios Avanzados Interactivos*, 5 (7), 1 -27.
- Parker, Cristián (2008) Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural, en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Te-*

territorios religiosos y desafíos para el diálogo (337-364), CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Capítulo 9: Conciencia planetaria y tránsito hacia expresiones simbólico-religiosas cósmicas.

Parker, Cristián (2010) Conciencia planetaria e o caminho para novos paradigmas cidadãos e incidencia da religião em Mauro Passos (ed), *Diálogos cruzados, Religião, História e Construção Social* (35-57), Ed. Argumentum, Belo Horizonte, Brasil

Capítulo 10: América Latina: compleja transición a expresiones religiosas post-axiales.

Parker, Cristián (2019). Popular religions and multiple modernities: A framework for understanding current religious transformations. *Religions*, 10(10), 565-580. <https://doi.org/10.3390/rel10100565>

Parker, Cristián (2024) Religious and Spiritual Diversity in Multiple Modernities: A Decolonial Perspective Focusing on Peripheral Religious Expressions. *Religions*, 15(6), 726–747. <https://doi.org/10.3390/rel15060726>

Referencias

- Abram, David (1996). *The Spell of the Sensuous*. New York, NY: Vintage.
- Achig, David (2019). Cosmovisión Andina: categorías y principios. *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas*, 37(3), 2–5.
- Agencia EFE (26 de enero de 2025). Miles de indígenas marchan en la frontera sur de México ante la inseguridad y la violencia. *EFE comunica website*: <https://efe.com/mundo/2025-01-26/indigenas-mexico-marcha-violencia-inseguridad/>
- Agrawal, Arun (1995). Dismantling the divide between Indigenous and scientific knowledge. *Dev Change*, 26, 413–439.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1963). *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista.
- Aird, Rosemary; Scott, James; McGrath, John; Najman, Jake. M. y Al Mamun, Abdullah. (2010). Is the New Age phenomenon connected to delusion-like experiences? Analysis of survey data from Australia. *Mental Health, Religion and Culture*, 13(1), 37–53. <https://doi.org/10.1080/13674670903131843>
- Alatas, Syed (1977). Problems of defining religion. *International Social Sciences Journal*, 29(2), 213–234.
- Albor, Samuel (2023). ¿El Estado laico en entredicho? Religión y política en la Cuarta Transformación: aproximaciones desde la filosofía política. *Estado*, 30(86), 79–116.
- Albrecht, Stan. L. y Heaton, Tim. B. (1984). Secularization, higher education, and religiosity. *Review of Religious Research*, 26(1), 43–58.
- Almaraz, Alejandro (2018). Geografía del último repliegue y de la

- primera victoria indígena: el proceso histórico de estructuración territorial y reconocimiento estatal del TIPNIS. *Cuestión Agraria*, 4, 89–123.
- Alonso Seoane, María Jesús (2019). Género y religión. A la búsqueda de un modelo de análisis. Aposta. *Revista de Ciencias Sociales*, 82, 124–137.
- Alper, Becka. A; Rotolo, Michael; Tevington, Patricia; Nortey, Justin y Kallo, Asta (7 de diciembre de 2023). Spirituality among Americans. *Pew Research Center website*: https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2023/12/PR_2023.12.7_spirituality_REPORT.pdf
- Althaus-Reid, Marcella (2005). *La teología indecente*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Álvarez Gallego, Alejandro (2001). Del Estado docente a la sociedad educadora: ¿un cambio de época? *Revista Iberoamericana de Educación*, 26. <http://www.rieoei.org/rie26a02.htm>
- Alvear Téllez, Julio (2011). La libertad de conciencia y de religión en la Ilustración francesa: El modelo de Voltaire y de la “Encyclopédie”. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, (33), 227–272. <https://doi.org/10.4067/S0716-54552011000100007>
- Ameigeiras, Aldo y Jure, Elisa (2006). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Editorial UNGS.
- Ammerman, Nancy. T. (2013). Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258–278.
- Andrade, Rosa (2008). Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas. *Revista Cultura y Religión*, 2(3), 26–40.
- Andrade, Susana (2002). Le réveil politique des Indiens protestants de l’équateur. *Social Compass*, 49(1), 13–27. <https://doi.org/10.1177/0037768602049001003>
- Antunes, Rafael (2019). UFO Religions in Latin America. En Henri Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp.

- 1564–1567). Springer.
- Aquino, María Pilar y Tamez, Elsa. (1998). *Teología feminista Latinoamericana*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Aránguiz, Luis (2022). ¿El despertar transnacional del “gigante dormido” cristiano sionista?: Actores del apoyo público evangélico al Estado de Israel a partir del caso chileno. *Política y Sociedad*, 59(3), e77697. <https://doi.org/10.5209/poso.77697>
- Araujo, Kathya y Prieto, Mercedes (Eds.). (2008). *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Araya, Catalina (25 de septiembre de 2019). Las damas de Dios. Recuperado 3 de marzo de 2025, de doble espacio. *Revista de la Escuela de Periodismo Universidad de Chile* website: <https://doble-espacio.uchile.cl/2019/09/25/las-damas-de-dios/>
- Arellano, Astrid (2024). Pueblos indígenas en Latinoamérica: el 2023, un año marcado por la violencia en contra de las comunidades y sus territorios. *Mongabay LATAM* website: <https://es.mongabay.com/2024/01/balance-pueblos-indigenas-latinoamerica-2023-marcado-por-violencia/>
- Arellano Marín, José Pablo (2002). Competitividad internacional y educación en los países de América Latina y el Caribe. *Revista Iberoamericana de Educación*, 30, 63–104. <https://doi.org/10.35362/rie300942>
- Arias, Mariano (2007). Dioses, extraterrestres y máquinas. Eikasía. *Revista de Filosofía*, 3(14), 1–29.
- Arias Ortiz, Elena., Dueñas, Ximena, Giamb Bruno, Cecilia y López, Ángela (2024). *El Estado de la Educación en América Latina y el Caribe 2024: la medición de los aprendizajes*. Washington, D. C. <https://doi.org/10.18235/0013171>
- Armstrong, Karen (2015). *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. Vintage Canadá.
- Assmann, Jan (2012). World Religions and the Theory of Axial Age. En Volkhard Krech y Marion Steinicke (Eds.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe* (pp. 255–272).

Leiden: Brill.

- Aupers, Stef y Houtman, Dick (2012). The social and public significance of new age spirituality. En Stef Aupers y Dick Houtman (Eds.), *Religions of modernity: Relocating the sacred to the self and the digital* (pp. 135–160). Brill Academic Publishers.
- Avilés, Karina y Velásquez, Miguel Ángel (25 de febrero de 2002). El presidente indio. Entrevista con Antonio Vargas, líder de la rebelión ecuatoriana. *Nodo website*: <https://www.nodo50.org/pretextos/ecua2.html>
- Azcuy, Virginia. R. (2020). María profetisa en el Magnificat. Aportes de hermenéutica bíblica feminista sobre Lc 1,46b-55. *Teología y vida*, 61(4), 443–471. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492020000400443>
- Badinter, Élizabéth (1986). *L'un est l'autre : des relations entre hommes et femmes*. Editorial Odile Jacob.
- Bahia, Joana (2019). Umbanda. En Henri Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 1567–1575). Springer.
- Baigent, Michel y Leigh, Richard (1999). *El retorno de la magia*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Bajoit, Guy (2015). *La Maison du Sociologue. Projet de théorie sociologique générale*. Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan.
- Balazka, Dominik (2020). *Mapping Religious Nones in 112 Countries: An Overview of European Values Study and World Values Survey Data (1981-2020)*. Trento: ICR-IST, Fondazione Bruno Kessler.
- Balladares-Burgos, Jorge y Jaramillo-Baquerizo, Christian (2022). Valores para una ética digital a partir de las generaciones digitales y el uso de las redes sociales: una revisión de la literatura. 593 *Digital Publisher CEIT*, 7(1), 40–52. <https://doi.org/10.33386/593dp.2022.1.747>
- Bandeira, Olivia; García Somoza, Mari-Sol y Mazo, Sandra (2021). Religión y género en América Latina: perspectivas teóricas y metodológicas para la investigación. *Descentrada*, 5(2), e144. <https://doi.org/10.24215/25457284e144>

- Bárcena, Alicia; Samaniego, José Luis; Galindo, Luis Miguel; Ferrer, Jimmy; Alatorre, José Eduardo; Stockins, Pauline; Sánchez y Luis, Mostacedo, Jéssica (2018). *La economía del cambio climático en América Latina y El Caribe*. Santiago: Naciones Unidas.
- Bárcena, Alicia; Samaniego, José Luis; Peres, Wilson y Alatorre, José Eduardo (2020). *La emergencia del cambio climático en América Latina y el Caribe: ¿seguimos esperando la catástrofe o pasamos a la acción?* Santiago: CEPAL.
- Bárceñas, Karina (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género. *Revista de Estudios Sociales*, (49), 33–46. <https://doi.org/10.7440/res49.2014.03>
- Bárceñas, Karina (2021). Infraestructuras algorítmicas de la “ideología de género” y sus procesos de desinformación: una mirada hacia América Latina desde Brasil. En Karina Bárceñas y Cecilia Delgado (Eds.), *Religión, género y sexualidad. Entre movimientos e instituciones* (pp. 283–310). Ciudad de México: UNAM.
- Bárceñas, Karina y Delgado, Cecilia (2021). Introducción. En Karina Bárceñas Cecilia Delgado (Eds.), *Religión, género y sexualidad. Entre movimientos e instituciones* (pp. 9–27). Ciudad de México: UNAM.
- Barranco, Bernardo y Blancarte, Roberto (2019). *AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Barrera, Paulo (2001). *Tradição, Transmissão e Emoção religiosa, Sociologia do protestantismo contemporâneo na America Latina*. Sao Paulo: Editorial Olho d'Agua.
- Bastian, Jean Pierre (1987). Modelos de mujer protestante: Ideología religiosa y femenina, 1880-1910. En Carmen Ramos (Ed.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México* (pp. 163–180). Ciudad de México: El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn0cdb.12>
- Bastian, Jean Pierre (1993). *Protestantes, liberales y francmasones:*

- sociedades de ideas y modernidad en América Latina, Siglo XIX*. Ciudad de México: CEHILA, Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean Pierre (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, (16), 38–54.
- Bastian, Jean Pierre (2015). *Protestantes, Liberales y Francmasones*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastida Muñoz, Mindahi (2001). *Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad*. Ciudad de México: Editorial UAEM.
- Bastide, Roger (1971). *Religiões africanas no Brasil*. Sao Paulo: Editorial USP.
- Bauman, Zigmund (2003). *Modernidad líquida*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. <https://doi.org/10.4324/9780203001752>
- Beauchamp, André (1991). *Pour une sagesse de l'environnement: essai sur une éthique et une spiritualité de l'environnement*. Ottawa: Novalis.
- Becerra Valdivia, Katherine (2022). Los derechos colectivos indígenas: propuesta de una clasificación en perspectiva comparada latinoamericana. *Ius et Praxis*, 28(2), 99–123. <https://doi.org/10.4067/S0718-00122022000200099>
- Beck, Ulrich (2001). Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política. En Will Hutton y Anthony Giddens (Eds.), *En el Límite. La vida en el Capitalismo Global*. Barcelona: Tusquets.
- Bellah, Robert. N. y Joas, Hans (Eds.). (2012). *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bellah, Robert. N; Madsen, Richard; Sullivan, William. M.; Swilder, Ann. y Tipton, Steven. M. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA:

- University of California Press.
- Beltrán, William (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Lecturas CES.
- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter. L. (1971). *El Dosel Sagrado, Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, Peter. L. (2014). *The Many Altars of Modernity*. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Berger, Peter. L., Davie, Gracie y Fokas, Effie. (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Burlington: Ashgate.
- Beriain, Josetxo (2014). Imaginarios postaxiales y resacralizaciones modernas. *Revista Latina de Sociología RELASO*, 4, 39–60.
- Berkes, Fikret (2008). *Sacred Ecology*. New York: Routledge.
- Berry, Thomas (1988). *The Dream of the Earth*. San Francisco, CA: Sierra Club.
- Betto, Frei (1999). *La obra del artista: una visión holística del universo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bidegain, Ana María (2009). *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Buenos Aires: Editorial San Benito.
- Bidegain, Ana María (Ed.). (2018). *Obispos de la Patria Grande*. Bogotá: Editorial CELAM.
- Bidegain, Ana María (Ed.). (2024). *Cristianismo en América Latina y el Caribe*. Peabody, MA: Hendrickson Academic.
- Bidegain, Ana María y Sánchez Soler, Juan. (2010). Religion in Latin America. *Hemisphere*, 19(1), 1–46.
- BiodiversidadLA (2025). Temas: Pueblos Indígenas. *de Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC-La Vía Campesina) y la Alianza Biodiversidad website*: http://biodiversidadla.org/Temas/Pueblos_indigenas

- Blancarte, Roberto (2001). Laicidad y secularización en México. *Estudios Sociológicos*, 19(3), 843–855.
- Blancarte, Roberto (Ed.). (2019). *Diccionario de religiones en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Blasco, Inmaculada (2005). Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica. *Historia Social*, 53, 119–136.
- Boccara, Michel (2011). *Saints, chamanes et pasteurs. La religion populaire des Mayas*. París: L'Harmattan.
- Boccara, Michel (2017). Tradición, improvisación y modernidad en el chamanismo maya yucateco: El arte suhuy de Juan Cob, h-men de Yaxcabá. *Salud Colectiva*, 13(3), 429–442. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1077>
- Boellstorff, Tom (2013). *Un antropologue dans Second Life. Une expérience de l'humanité virtuelle*. Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan.
- Boff, Leonardo (1979). *El rostro materno de Dios: ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Madrid: Editorial Paulinas.
- Boff, Leonardo (1995). *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*. Madrid: Editorial Trotta.
- Boff, Leonardo (2017). *Una ética de la Madre Tierra. Cómo cuidar la Casa Común*. Madrid: Editorial Trotta.
- Boidin, Capucine (2023). Qu'est-ce que les « études décoloniales » latino-américaines ? de *Décoloniser ! Notions, enjeux et horizons politiques* website: <https://www.ritimo.org/Qu-est-ce-que-les-etudes-decoloniales-latino-americaines>
- Bolognesi, Paola (2010). Evangélicos pentecostales: un retrato. *Revista Envío*, 338.
- Bourdieu, Pierre (1971). Génese et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12, 295–334.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Madrid: Editorial Anagrama.

- Bouso, José Carlos; González, Débora; Fondevila, Sabela; Cutchet, Marta; Fernández, Xavier; Ribeiro Barbosa, Paulo César; Alcázar-Córcoles, Miguel Ángel; Araújo, Wladimir Sena; Barbanoj, Manel J; Fábregas, Josep Maria; Riba, Jordi (2012). Personality, Psychopathology, Life Attitudes and Neuropsychological Performance among Ritual Users of Ayahuasca: A Longitudinal Study. *PLoS ONE*, 7(8), e42421. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0042421>
- Bravo Vega, Fabián (2024). 'No-religión' y 'religiosidad liminal': propuestas investigativas para el estudio de la desafección religiosa institucional en América Latina. *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e90731. <https://doi.org/10.5209/ilur.90731>
- Breskaya, Olga y Pereira Arena, Valentina (2024). Religious Nones and Spirituality: A Comparison between Italian and Uruguayan Youth. *Religions*, 15(7), 769. <https://doi.org/10.3390/rel15070769>
- Bruce, Steve (2000). *Choice and religion: a critique of rational choice theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bustelo, Monserrat, Frisancho, Verónica y Viollaz, Mariana (2023). *Desigualdad de oportunidades para los pueblos indígenas y afrodescendientes*. Washington D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Butler, Judith (2016). *Frames of War: When Is Life Grievable*. Londres: Verso.
- Cabrero, Ferran (2014). Teología india y opción por los pobres. *Revista Realidad*, 142, 521–534.
- Caetano, Maria Raquel; Carvajal Ruíz, Samuel Hilcías y Dos Santos, Arlete Ramos (2020). Reformas educativas y redes globales para la educación latinoamericana. *Revista Educação em Questão*, 58(56). <https://doi.org/10.21680/1981-1802.2020v58n56ID21586>

- Campbell, Colin (1978). The secret religion of the educated classes. *Sociology of Religion*, 39(2), 146–156.
- Campbell, Heidi (2021). Introduction the rise of the study of digital religions. En Heidi A. Campbell (Ed.), *Digital religion, Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (pp. 1–21). New York: Routledge.
- Campos, Bernardo (2020). *Del cielo a la Tierra: Presencia y ausencia de los pentecostales en la vida social y política de América Latina. Cambios en la oferta de salvación*. Lima: Bassel Publishers.
- Campos Machado, María das Dores (2005). Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, 13(2), 387–396.
- Campos Machado, María das Dores (2006). *Política e Religião, A participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editorial FGV.
- Camurça, Marcelo (2018). “Espiritualidades”, redes religiosas New Age no Brasil: a linguagem franca das terapias, oriente, esoterismos e energias. En Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez (Eds.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas* (pp. 237–252). Buenos Aires: Fundación CICCUS.
- Canora, María (2020). Neopaganismo: la espiritualidad y la política de los dioses antiguos. *EOM El Orden Mundial website*: <https://elordenmundial.com/neopaganismo-espiritualidad-politica-historia/>
- Carozzi, María Julia (1999). *A Nova Era no MERCOSUL*. Petrópolis: Vozes.
- Carozzi, María Julia (2000). *Nueva era y terapias alternativas*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Casamérica. (2022). La situación actual de las mujeres en América Latina. *Casa de América website*: <https://www.casamerica.es/sociedad/la-situacion-actual-de-las-mujeres-en-america-latina>
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chica-

- go: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2018). The Karel Dobbelaere lecture: Divergent global roads to secularization and religious pluralism. *Social Compass*, 65(2), 187–198. <https://doi.org/10.1177/0037768618767961>
- Castañeda-Liles, María del Socorro (2018). *Our Lady of Everyday Life: La Virgen de Guadalupe and the Catholic Imagination of Mexican Women in America*. New York: Oxford University Press.
- Católicas Por el Derecho a Decidir. (2022). *Quienes somos*. Página Inicio website: <https://catolicasmexico.org/quienes-somos/>
- CEPAL. (2023). Breve panorama de los países del Caribe sobre la base de encuestas de hogares estandarizadas. *Repositorio Digital CEPAL website*: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/31828?show=full>
- Ceruti, María Constanza (2008). Qoyllur riti: etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del sur de Perú. *Scripta Ethnologica*, 29, 9–35.
- Champion, Françoise y Hervieu-Leger, Danièle (Eds.). (1990). *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- Chávez, Eduardo. (2006). *Our Lady of Guadalupe and Saint Juan Diego: the historical evidence*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Chinchilla, Ana (2014). El discurso patriarcal en los textos de los evangelios: un abordaje desde la teología feminista. *Revista Espiga*, 27, 9–17.
- Chiuminatto, Pablo (2023). Antropoceno: concepto global, metáfora local. *Revista [sic]*, 32, 10–27.
- Choque, Carlos y Pizarro, Elías (2013). Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios atacameños*, (45), 55–74. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432013000100005>
- CIDH. (2013). *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto*

- inicial en las Américas, Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) OEA/Ser.L/V/II. Doc. 47/13. Washington D.C.: OEA.*
- CIDH. (2019). *Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales de la Panamazonía, Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) OAS/Ser.L/V/II. Doc. 176. Washington D.C.: OEA.*
- Cipriani, Roberto (2003). Invisible Religion or Diffused Religion in Italy? *Social Compass*, 50, pp. 311–320. <https://doi.org/10.1177/00377686030503005>
- Colmenares, Germán (2021). Las casas y los lascasianos. *Artifícios*, 18(1), 102–109.
- Connaughton, Brian (2010). *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, Fondo de Cultura Económica.
- Corral, Hernán y Henríquez, Tomás (2017). Chile y la “ideología de género”: ¿enemigo imaginario y lejano? *Humanitas*, 35, 52–60.
- Correa, Enrique (1986). Cristianismo de izquierda e Iglesia popular. Continuidad y ruptura del 60’ al 80’. *Nueva Sociedad*, 82, 102–109.
- Cox, James (2016). Before the “After” in ‘After World Religions’: Wilfred Cantwell Smith on the meaning and end of religion. En Christopher R. Cotter y David G. Robertson (Eds.), *After World Religions: Reconstructing Religious Studies* (pp. xii–xvii). New York, NY: Routledge.
- Crahan, Margaret (2002). Las iglesias y el acceso a la justicia en América Latina. *Revista IIDH*, (32–33), 59–70.
- Crespo, Carlos (2000). La guerra del agua en Cochabamba: movimientos sociales y crisis de dispositivos del poder. *Ecología Política*, 20, 59–70.
- Creswell, John (2009). *Research Design, Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Londres: SAGE.

- Crocker, David (2008). *Ethics of global development: agency, capability, and deliberative democracy*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Crutzen, Paul y Stoermer, Eugene (2000). The 'Anthropocene'. *Global Change Newsletter*, (41), 17–18.
- Cruz Galindo, Rey Jesús. (2020). Heteronormatividad y diversidad sexual en la formación del profesorado: Estudio etnográfico en una escuela Normal de la Ciudad de México. *Diálogos sobre educación*, (21), 1–22. <https://doi.org/10.32870/dse.v0i21.678>
- Cruz, Miguel (2018). Cosmovisión Andina e Interculturalidad: Una mirada al Desarrollo Sostenible desde el Sumak Kawsay. *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5, 119–132.
- Cunill, Caroline (2012). *Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española*. Nuevo mundo mundos nuevos. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63939>
- Curivil, Ramón (1999). *Procesos de reetnificación de los mapuches en Santiago*, [Tesis de maestría en Ciencias Sociales]. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Da Costa, Néstor (2009). La laicidad uruguaya. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 54(146), 137–155. <https://doi.org/10.4000/assr.21270>
- Da Costa, Néstor (2017). Creencia e increencia desde las vivencias cotidianas. Una mirada desde Uruguay. *Estudos de Religião*, 31(3), 33–53. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p33-53>
- Da Costa, Néstor, Morello, Gustavo, Rabbia, Hugo y Romero, Catalina (2021). Exploring the Nonaffiliated in South America. *Journal of the American Academy of Religion*, 89(2), 562–587. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfab045>
- Da Silva, Gamaliel (2007). *Análise sócio-desenvolvimental do crescimento evangélico no Brasil*. Universidad de Brasilia.
- Davie, Gracie (1990). Believing without Belonging: Is This the

- Future of Religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), 455–469.
<https://doi.org/10.1177/003776890037004004>
- Davie, Gracie (2002). *Europe: The Exceptional Case - Parameters of Faith in the Modern World*. New York, NY: Orbis Books.
- Davie, Gracie (2004). New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. *Social Compass*, 51(1), 73–84.
<https://doi.org/10.1177/0037768604040791>
- Davie, Gracie (2007). *The Sociology of Religion*. Londres: Sage Publications.
- Davis, Shelton y Ebbe, Katrinka (Eds.). (1993). *Traditional Knowledge and Sustainable Development, Proceedings of a Conference held at the World Bank*. Washington D.C.: Banco Mundial.
- De Barbieri, Teresita (1993). Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica. *Debates en Sociología*, 8, 145–169.
- De Franco, Clarissa y Dias Tainah Biela (2024). Religião, direitos humanos e interseccionalidades: reposicionando a categoria “religião” no debate interseccional. *Estudos de Religião*, 35(2), 309–330. <https://doi.org/10.15603/2176-0985/er.v35n2p309-330>
- de la Torre, Renée (2003). La diversidad católica vista de los nuevos rostros de Dios. *Ciencias Sociales y Religión*, 5(5), 11–36.
- de la Torre, Renée (2012). La religiosidad popular como “entre medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*, 12(3), 506–521.
- de la Torre, Renée (2018). Neomexicanidad. En Roberto Blancarte (Ed.), *Diccionario de Religiones en América Latina* (pp. 407–412). Fondo de Cultura Económica.
- de la Torre, Renée (2021). Home Altars: Material Expressions of Spiritual Do-It-Yourself. *International Journal of Latin American Religions*, 5(1), 1–24. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00131-9>
- de la Torre, Renée y Gutiérrez, Christina (2008). Tendencias a la

- pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo. *Sociedade e Estado*, 23(2), 381–424. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922008000200007>
- de la Torre, Renée y Gutiérrez, Christina (29 de marzo de 2021). México: menos católico, más diverso y menos religioso que hace una década. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=54644>
- de la Torre, Renée, Juárez Huet, Nahayeilli y Gutiérrez, Christina (2016). *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnic Appropriations*. Leiden: Brill.
- de la Torre, Renée y Martín, Eloisa. (2016). Religious Studies in Latin America. *Annual Review of Sociology*, 42(1), 473–492. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081715-074427>
- de la Torre, Renée y Semán, Pablo (2021). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, CALAS.
- De Munter, Koen y Bustos, Bárbara (2022). Atencionalidad en la cosmopraxis aymara y mapuche: una aproximación transversal a un continuum de prácticas rituales y cotidianas. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (43), 189–213. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2022.n43-10>
- Debray, Régis (1996). *El arcaísmo postmoderno. Lo religioso en la aldea global*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas. (2000). Tercera Conferencia Ministerial de la OMC. La Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas. *Revista del Sur*, 100, 1–3.
- del Campo, Alberto (2022). El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos. *Latin American Research Review*, 54(1), 89–102.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'homme.
- Descola, Philippe (2015). *Par-delà nature et culture*, Édition électronique. Éditions Gallimard.
- Devés, Eduardo (18 de septiembre de 2019). Redes teosóficas latinoamericanas y globales, 1875-1930: logias, sociedad civil,

- agentes internacionales. Cuestiones conceptuales y empíricas [Ponencia]. Diálogos entre la Antropología y la Historia Intelectual Ciudad de México 17-19 septiembre. Ciudad de México, México.
- Dilthey, Wilhelm (2015). *Teoría de la Concepción del Mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Droogers, André (2008). As Close as a Scholar Can Get. Exploring a One-Field Approach to the Study of Religion. En Hen De Vries (Ed.), *Religion. Beyond a Concept* (pp. 448–463). New York, NY: Fordham University Press.
- Dryzek, John S. (2005). *The Politics of the Earth, Environmental Discourses*. New York: Oxford University Press.
- Duhau, Juan Bautista (2022). De la primavera de la Iglesia al sofocante verano de la crisis de los abusos en los movimientos y nuevas comunidades. *Teología y vida*, 63(3), 367–398.
- Durkheim, Émile (1912/1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Dussel, Enrique (1972). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Dussel, Enrique (1983). *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo 1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Duterme, Bernard. (1998). *Indiens et zapatistes, Mythes et réalités d'une rébellion en sursis*. Bruselas: Luc Pire.
- Einstein, Albert (1949). Religion and Science. En Albert Einstein (Ed.), *The World as I See It* (pp. 24–28). New York, NY: Philosophical Library.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1982). The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics. *European Journal of Sociology*, 23(2), 294–314.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 129, 1–29.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2003). *Comparative Civilizations and Multi-*

- ple Modernities*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2013). The First Multiple Modernities: Collective Identity, Public Spheres and Political Order in the Americas. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Nueva Época*, 58(218), 129–152.
- Eisler, Riane (1990). *El cáliz y la espada*. Santiago: Cuatro Vientos.
- Eisler, Riane (1999). *Placer Sagrado II: Nuevos Caminos Hacia el Empoderamiento y el Amor*. Ciudad de México: Cuatro Vientos.
- Engels, Friedrich (2017). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Espíritu Santo, Diana y Vergara, Alejandra (2020). The Possible and the Impossible: Reflections on Evidence in Chilean Ufology. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (41), 125–146. <https://doi.org/10.7440/antipoda41.2020.06>
- Esquivel, Juan Cruz (2017). Transformations of Religious Affiliation in Contemporary Latin America: an Approach from Quantitative Data. *International Journal of Latin American Religions*, 1(1), 5–23. <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0007-4>
- Esquivel, Juan Cruz (2020). Las contribuciones y los dilemas de los estudios cuantitativos en las ciencias sociales de la religión en América latina. *Ciencias Sociales y Religión*, 22, e020008. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13449>
- Esquivel, Juan Cruz (2024). Beyond Religious Affiliations: Profiles of Religiosity and Institutional Belonging in Contemporary Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, 8(1), 225–247. <https://doi.org/10.1007/s41603-024-00237-w>
- Esteban, Mariluz (2017). Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología. *QUADERNS-E*, 22(2), 33–48.
- Estévez López, Elisa (2012). Espiritualidad y género. *Revista Iberoamericana de Teología*, 6(10), 49–69.
- EVS-WVS. (2022). Estudio de valores europeos y encuesta mundial

- de valores: conjunto de datos EVS/WVS 2017-2022 (conjunto EVS/WVS). *JD Systems Institute y WVSA*. Versión del conjunto de datos 4.0.0 website: <https://doi.org/10.14281/18241.21>
- Featherstone, Mike. (1991). *Cultura de consumo y postmodernismo*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Fediakova, Evguenia (2011). Juventud Evangélica en Chile: ¿Un Nuevo Modelo de Evangelismo? En Miguel A. Mansilla y Luis Orellana (Eds.), *La Religión en Chile del Bicentenario: Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos* (pp. 103–127). Santiago: RELEP/CEEP.
- Fediakova, Evguenia y Parker, Cristián (2009). Evangélicos en Chile democrático (1990-2008): Radiografía al centésimo aniversario. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 1–28.
- Felitti, Karina (2021). “Unidas en un gran conjuro”: Espiritualidad y feminismos en la Argentina contemporánea. En Karina Bárcenas y Cecilia Delgado (Eds.), *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones* (pp. 141–174). Ciudad de México: UNAM.
- Felitti, Karina y Gutiérrez Martínez, Daniel (2015). *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo Contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- FILAC. (2020). *Revitalización de Lenguas Indígenas Informe Regional. Pueblos e idiomas indígenas en América Latina y el Caribe: situación actual y perspectivas*. Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (FILAC).
- Fiorani, Flavio (2013). El grito lascasiano: el infierno de las Indias entre el apetito y la regeneración. *Altre Modernità*, 317–327. <https://doi.org/https://doi.org/10.13130/2035-7680/3096>
- Fitó, Monserrat (2009). Las religiones y culturas de origen africano (Brasil, Cuba, Venezuela) a prueba de políticas turísticas y rivalidades ¿Un desarrollo sostenible? *Études caribéennes*, (13–

- 14). <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.3852>
- Fleming, Zafiro (2009). Dimensiones de la Virgen María: Identidades y culturas en el Marianismo chileno. *Página web Universidad de Chile website*: <https://uchile.cl/noticias/57655/diversidad-de-identidades-y-culturas-en-marianismo-chileno>
- Flores, Jorge (2009). *Celebrando la fe, fiesta y devoción en el Cuzco*. Cuzco: UNSAAC, CBC.
- Flores, Nichole (2021). *The Aesthetics of Solidarity: Our Lady of Guadalupe and American Democracy*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Fonseca Hernández, Carlos y Quintero Soto, María Luisa (2009). La Teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, 24(69), 43–60.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2007). *Interculturalidad y Religión*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Fortuny-Loret de mola, Patricia (Ed.). (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México D.F.: CONACULTA-INAH/CIESAS.
- Fox, Matthew (1983). *Original Blessing*. Dallas, TX: Bear and Co.
- Frau Ardon, Michele (2017). La cara oculta de las relaciones intrafamiliares: la negación del padre en “no me esperen en abril”, de Alfredo Bryce Echenique. En Sandra Olivero y Carmen Benito (Eds.), *Entre redes y espacios familiares en Iberoamérica. Repensando estrategias, mecanismos e idearios de supervivencia y movilidad* (pp. 240–256). Ediciones Egregius.
- Freston, Paul (1995). Entre el pentecostalismo y la decadencia del denominacionalismo: El futuro de las iglesias históricas en Brasil. En Benjamín Gutiérrez (Ed.), *La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas* (pp. 295–316). Ciudad de Guatemala: AIPRAL/CELEP, Fondo de Cultura Económica.
- Freston, Paul (1998). Pentecostalism in Latin America: Characteristics and controversies. *Social Compass*, 45(3), 335–358. <https://doi.org/10.1177/003776898045003002>

- Freston, Paul (2012). Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina. En Cristián Parker (Ed.), *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas* (pp. 77–95). Santiago: IDEA-ACSRM.
- Frigerio, Alejandro (1999). El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 1(1), 51–88.
- Frigerio, Alejandro (2005). La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives de sciences sociales des religions*, (117), 127–150. <https://doi.org/10.4000/assr.2489>
- Frigerio, Alejandro (2008). De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. En Gladys Lechini (Ed.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro* (pp. 117–144). Buenos Aires: CLACSO.
- Frigerio, Alejandro (2016). La ¿nueva? Espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 209–231.
- Frigerio, Alejandro (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*, 24, 51–95. <https://doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Frigerio, Alejandro (2020). Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo que hay entre las “iglesias” y el “individuo”. *Religiao e Sociedade*, 40(3), 21–47.
- Frigerio, Alejandro (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Cultura y Religión*, 15(1), 299–329. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272021000100299>
- Frigerio, Alejandro (2024). Fluxos Religiosos Transnacionais. En

- Ari Pedro Oro (Ed.), *Tradução cultural: o aspecto negligenciado da transnacionalização religiosa*. Brasília: ABA Publicaciones.
- Fuentes, María (2001). *Mujeres y salud desde el sur*. Barcelona: Icaria.
- Funes, María Eugenia (2021). Outside Institutions? A Quantitative Approach to Religious Individualization and Deinstitutionalization in Mexico and Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, 5(2), 519–532. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00142-6>
- Gálvez, Cristina, Ñanculef, Juan y Aillañir, Luz (2012). *Conociendo la cultura Mapuche, Kimafiyiñ Mapuche Kimün, Knowing the Mapuche Culture, Turismo Cultural*. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- García-Ruiz, Jesús y Michel, Patrick (2014). El neo-pentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la mundialización. *Sociedad y religión*, 24(41), 43–78. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812014000100003
- García Acosta, Virginia (2017). La incursión del Antropoceno en el sur del planeta. *Desacatos*, 54, 8–15.
- García Canclini, Néstor (2001). Culturas Urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica. Jangwa Pana. *Revista de Antropología*, 1, 97–109.
- García Durán, Alejandro y Saeteros, Tamara (2023). ¿Retorno de lo divino? El neopaganismo como una forma y manifestación de nihilismo. *Civilizar*, 23(44), e20230108. <https://doi.org/10.22518/jour.ccsch/20230108>
- Gareca, Elizabeth (20 de mayo de 2020). ¿Violencia simbólica en las iglesias? *Universidad Bíblica Latinoamericana*. <https://blog.ubl.ac.cr/2020/05/14/violencia-simbolica-en-las-iglesias>
- Garg, Muskan (2025). *Spiritual Artificial Intelligence (SAI). Towards a New Horizon*. Cham: Springer.
- Garma, Carlos y Hernández, Alberto (2007). Capítulo VI. Los

- rostros étnicos de las adscripciones religiosas. La diversidad religiosa en México. En *La diversidad religiosa en México* (pp. 203–226). SEGOB, COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO.
- Garrelli, Franco (2003). *Italian youth and religion (survey data)*. ISSR XXVII Conference, Religion and Generations. Turín: MIMEO.
- Garretón, Manuel Antonio (2002). La transformación de la acción colectiva en América Latina. *Revista de la CEPAL*, 76, 7–24.
- Gauchet, Marcel (1985). *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Gebara, Ivonne (2012). Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista. En Sylvia Marcos (Ed.), *Religión y género* (pp. 107–136). Madrid: Editorial Trotta.
- Geertz, Clifford (1966). *Religion as a Cultural System*. Londres: Tavistock.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. Princeton: Basic Books.
- Gibellini, Rosino (1998). *La teología del siglo XX*. Madrid: Sal Terrae.
- Giddens, Anthony (1994). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gil-Pérez, Daniel, Vilches, Amparo y González, Mario (2002). Otro mundo es posible: de la emergencia planetaria a la sociedad sostenible. *Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales*, 16, 57–81.
- Gil, María Isabel (26 de diciembre 2019). El origen del sistema patriarcal y la construcción de las relaciones de género. *Corporación para el desarrollo regional*. <https://corporacionpa-raeldesarrolloregional.org/wp-content/uploads/2021/03/LECTURAS.-EL-ORIGEN-DEL-SISTEMA-PATRIARCAL-Y-QUE-ES-EL-PATRIARCADO.pdf>
- Girault, Luis (2011). *Kallawaya: Guérisseurs itinérants des Andes. Recherche sur les pratiques médicinales et magiques*. París: IRD.

- Giumbelli, Emerson (2013). Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. *Sociedad y Religión*, 23(40), 13–43.
- Gleisner, Christine y Montt, Sara (2014). *Aymara, serie introducción histórica y relatos de los pueblos originarios de Chile*. Santiago: FUCOA-FONDART.
- Göksel, Oğuzhan (2016). In Search of a Non-Eurocentric Understanding of Modernization: Turkey as a Case of ‘Multiple Modernities’. *Mediterranean Politics*, 21(2), 246–267. <https://doi.org/10.1080/13629395.2015.1092293>
- Gómez, Águeda (2009). El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas. *Revista Mexicana de Sociología*, 71(4), 675–713.
- Gómez Acebo, Isabel (2017). Comunidades de la Reforma pioneras en la concesión de ministerios a las mujeres: la tradición común. *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, 25, 203–218.
- Gómez Gil, Carlos (2018). Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS): una revisión crítica. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (140), 107–118.
- Gooren, Henri (2012). *The Pentecostalization of Religion and Society in Paraguay And Chile*. Rochester: Oakland University.
- Gooren, Henri (2019). *Encyclopedia of Latin American Religions*. Springer International Publishing.
- Gorostiaga, Jorge, Tello, César y Pastore, Pablo (2022). La investigación sobre reformas educativas en América Latina desde perspectivas comparadas (2008-2022): presupuestos epistemológicos y enfoques teórico-metodológicos. *Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas “Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital”*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- Grebe, María Ester (2006). *Culturas indígenas de Chile, Cuarta Edición*. Santiago: Editorial Pehuén.

- Grenoville, Andrés (2011). La democracia cristiana en América Latina: Conflictos y competencia electoral. *Revista SAAP*, 5(1), 227–229.
- Grim, John A. (2009). Indigenous Traditions: Religion and Ecology. En Roger S. Gottlieb (Ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford: Oxford University Press.
- Guadarrama, Miriam y Valdés, Gisela (2021). Espiritualidad sanadora en Latinoamérica: el colectivo ecofeminista ConSpi-rando. En Rosa Pineda y Martha Loza (Eds.), *De género, obra escrita, microempresas, Milagros y fútbol. Experiencias de sentido, estrategias y discursos en ciencias sociales* (pp. 15–40). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Guanche, Jesús (2008). Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet. En Aurelio Alonso (Ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 277–292). Buenos Aires: CLACSO.
- Guerreiro, Silas (2003). *A magia existe?* Sao Paulo: Editorial Paulus.
- Guerrero, Bernardo y Basaure, Francisca (2023). *Mujeres danzantes en la fiesta de La Tirana*. Iquique: El Jote Errante.
- Guerrero, Bernardo. (2019). *La Tirana. Así pasen los años (1891-1973)*. Iquique: CyC Impresores.
- Gundermann, Hans (2018). Los pueblos originarios del norte de Chile y el Estado. *Diálogo andino*, (55), 93–109. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812018000100093>
- Gundermann, Hans y González, Héctor (2008). Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile. *Universum (Talca)*, 23(1), 82–115.
- Guridi, Román (2022). Teología y crisis ecológica. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 97(381–382), 355–394. <https://doi.org/10.14422/ee.v97.i381-382.y2022.003>
- Gutiérrez, Benjamín. (Ed.). (1995). *La fuerza del espíritu, los pente-*

- costales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas*. Ciudad de Guatemala: AIPRAL/CELEP, Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (2006). *Multiculturalismo, desafío y perspectivas*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.
- Gutiérrez Portillo, Ángel (2019). Panorama étnico religioso en México. *Ecos Sociales*, 7(19), 672–683.
- Gutiérrez, Tomás (1996). *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe*. Lima: CEHILA, Fondo de Cultura Económica.
- Hagene, Turid (2006). La mona, la virgen y el sufrimiento en los estudios de género en América Latina. *Nueva antropología*, 20(66), 157–170.
- Hagopian, Francis (2009a). Introduction: The New Landscape. En *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America* (pp. 1–65). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Hagopian, Francis (Ed.). (2009b). *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Hall, Gillette y Patrinos, Harry (2010). *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina*. Washington D.C.: World Bank.
- Halvorson, Hans y Kragh, Helge (2021). Cosmology and Theology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy website*: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/cosmology-theology>
- Hannigan, John (2006). *Environmental Sociology*. New York: Routledge.
- Heelas, Paul (2008). Spiritualities of Life. En Peter Clarke (Ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 758–783). Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, Paul y Woodhead, Linda (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

- Hernández, Alberto (2016). *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.
- Hjelm, Titus (2003). *Public resurgence of religion and the idea of pluralism in Finland. ISSR XXVII Conference, Religion and Generations*. Turín: MIMEO.
- Holbraad, Martin y Pedersen, Morten Axel (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Houtart, François (2001). *Mercado y Religión*. San José de Costa Rica: DEI.
- Houtart, François (2008). *Sociología de la Religión*, Caracas: Ed. el perro y la rana.
- Htun, Mala (2009). Life, Liberty and Family Values, Church and State in the struggle over Latin America's Social Agenda. En Francis Hagopian (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 336–364). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Huertas, Beatriz (2002). *Los pueblos indígenas en aislamiento, su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA.
- Inglehart, Ronald y Baker, Wayne (2000). Modernization, Cultural Change, and The Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*, 65(1), 19–51.
- Inglehart, Ronald y Norris, Pippa. (2003). *Rising Tide*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511550362>
- INJUV. (2004). *Resultados preliminares cuarta encuesta nacional de juventud 2003*. Santiago de Chile: Instituto Nacional de la Juventud.
- INJUV. (2007). *Quinta encuesta nacional de juventud*. Santiago de Chile: Instituto Nacional de la Juventud.
- IPSOS. (2023). *Religión Global 2023. Creencias religiosas en el*

- mundo. *Ipsos Global website*: [https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2023-05/Ipsos Global Advisor - Religión 2023_Espa3ol.pdf](https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2023-05/Ipsos%20Global%20Advisor%20-%20Religi3n%202023_Espa3ol.pdf)
- Irarrázaval, Diego (1996). Nuevas rutas de la teología latinoamericana. *Revista Latinoamericana de Teología*, 13(38), 183–197. <https://doi.org/10.51378/rlt.v13i38.5328>
- Islas Vargas, Maritza (2020). Adaptación al cambio climático: definición, sujetos y disputas. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, (28), 9–30. <https://doi.org/10.17141/letrasverdes.28.2020.4333>
- James, William (1902). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green, and Co.
- Jaspers, Karl (1948). The Axial Age of Human History: A Base for the Unity of Mankind. *Commentary*, 6, 430–435. <https://commentary.org/articles/karl-jaspers/the-axial-age-of-human-history-a-base-for-the-unity-of-mankind/>
- Jessen, Tyler; Ban, Natalie; Claxton, Nicholas y Darimont, Chris (2022). Contributions of Indigenous Knowledge to ecological and evolutionary understanding. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 20(2), 93–101. <https://doi.org/10.1002/fee.2435>
- Jiménez Medina, Luis (2025). Los jóvenes poblanos y su religiosidad. En *Tratados del campo religioso en México* (pp. 177–192). Villa Hermosa: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Johnson, Christopher (2010). Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism – By Paul Heelas. *Reviews in Religion and Theology*, 17(1), 65–67. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9418.2009.00471.x>
- Johnson, Todd y Grim, Brian (2013). *The World's Religions in Figures*. Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118555767>
- Johnson, Todd y Zurlo, Gina (2024). Status of Global Christianity, 2024, in the Context of 1900-2050. *World Christian Database website*: www.worldchristiandatabase.org
- Jonas, Hans (1995). *El Principio de responsabilidad*. Barcelona: Edi-

torial Herder.

- Juárez, Mariana, Raesfeld, Lydia J. y Durán, Rosa. E. (2021). Diagnóstico interseccional de violencia hacia mujeres indígenas. *Revista Estudos Feministas*, 29(1), e63207. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2021v29n163207>
- Juárez Huet, Nahayeilli (2014). Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción. *Revista Cultura y Religión*, 8(1), 219–241.
- Juárez Huet, Nahayeilli (2018). Santería. En Roberto Blancarte (Ed.), *Diccionario de Religiones en América Latina* (pp. 586–593). Fondo de Cultura Económica.
- Jung, Carl (2020). *Flying Saucers: A Modern Myth of Things Seen in the Sky. (From Vols. 10 and 18, Collected Works)*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jungblut, Airton Luiz (2015). Ser evangélico en América Latina, Elementos para un análisis. *Nueva Sociedad*, 260, 95–108.
- Kang, Thomas y Nilsson, Anders (2022). The Role of Education in Modernization Drives in Brazil and in Sweden. En Jorge Álvarez y Svante Prado (Eds.), *Scandinavia and South America: A Tale of Two Capitalisms* (pp. 173–209). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-09198-8_6
- Kavenská, Veronika y Simonová, Hana (2015). Ayahuasca Tourism: Participants in Shamanic Rituals and their Personality Styles, Motivation, Benefits and Risks. *Journal of Psychoactive Drugs*, 47(5), 351–359. <https://doi.org/10.1080/02791072.2015.1094590>
- Kerber, Guillermo (2011). Ecoteología y cambio climático. *Cuadernos de Teología*, 30, 185–194.
- Kinito, Lucas (3 de septiembre de 1999). Ecuador. Los chamanes táschilas reivindican su cultura. *Noticias en Español (Global Information Network)* <https://ipsnoticias.net/1999/09/arte-y-cultura-ecuador-los-chamanes-tsachilas-reivindican-su-cultura/>
- Klein, Fernando (2006). Quimbanda y umbanda. Cultos afro-

- brasileños en el Río de la Plata. *Gazeta de Antropología*, 22(29), epub.
- Kumar, Hemant; Satyander, Satyander; Singh, Vijeta; Behmani, Rakesh y Rani, Sunita. (2025). Modernization and its Influence on Attitude toward Women: Changing Perspective of Society. *INSPA Journal of Applied and School Psychology*, 6, 334–342.
- Labra-Oyanedel, Felipe (2024). Trans-Humanismo y Naturaleza Tecnologizada: Repensar la Trans-Naturaleza para transformar el Antropoceno. *Revista Ethika+*, (10), 43–78. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.72489>
- Lafaye, Jacques (1985). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lagarde, Marcela (2015). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.
- Lalive, Christian (1968). *El refugio de las masas*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Lamas, Marta (2003). Aborto, derecha y religión en el siglo XXI. *Debate Feminista*, 27, 139–164. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2003.27.764>
- Lambert, Yves (2003). *Young people confound the European religious exception. ISSR XXVII Conference, Religion and Generations*. Turín: MIMEO.
- Lanata, Xavier R. (2007). Adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales. *Journal de la société des américanistes*, 93(2), 87–119. <https://doi.org/10.4000/jsa.7963>
- LAPOP. (2023). Data Playground. Democratic support: democracy is better than any other form of government. *Center for Global Democracy. Vanderbilt University website*: <https://www.vanderbilt.edu/lapop/interactive-data.php>

- LAPOP Data Playground. (2023). Resumen estadístico. *Barómetro de las Américas website*: https://public.tableau.com/app/profile/lapop.central/viz/LAPOPV3_4-Spanish/LAPOPDataPlayground?publish=yes
- Latinobarómetro. (2014). Las religiones en tiempos del Papa Francisco. *Corporación Latinobarómetro website*: https://www.latinobarometro.org/LATDocs/DC_EVE_135_16-LAS_RELIGIONES_EN_TIEMPOS_DEL_PAPA_FRANCISCO.pdf
- Latinobarómetro. (2020). Análisis Online. ¿Cuál es su religión? *Latinobarómetro website*: <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>
- Latinobarómetro. (2023). Informes Anuales Latinobarómetro. *Latinobarómetro website*: <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>
- Latour, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2017). *Cara a cara con Gaia: Ocho conferencias sobre el nuevo régimen climático*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Leadbeater, Charles W. (1998). *Freemasonry and its Ancient Mystic Rites*. New York, NY: Gramercy Books.
- Lecaros, Veronique y Suárez, Ana Lourdes (2024). *Abuse in the Latin American Church*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003401513>
- Lechner, Norbert (2006). Los desafíos políticos del cambio cultural. En Darío Salinas (Ed.), *Democratización y tensiones de gobernabilidad en América Latina* (pp. 17–32). Ciudad de México: Ediciones Guernika.
- Lee Van Cott, Donna (Ed.). (1994). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin Press.
- Lerma, Enriqueta (2025). Notas sobre conspiracionismo a propósito de los reptilianos y otras creencias en tiempos de covid-19.

- Una mirada desde los imaginarios inverosímiles en clave castoridiana. *Encartes*, 15, 189–208.
- Leth, Signe (2022). La violencia contra las mujeres indígenas: un desafío global. *Debates Indígenas website*: <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/01/07/2022/la-violencia-contra-las-mujeres-indigenas-un-desafio-global>
- Levi Strauss, Claude (1973). *Anthropologie Structurale*. París: Plon.
- Levine, Daniel (2005). Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos. *América Latina Hoy*, 41, 17–34.
- Lewis, James R., Oman-Reagan, Michael P. y Currie, Sean E. (2016). The Religion of the Educated Classes Revisited: New Religions, the Nonreligious, and Educational Levels. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 55(1), 91–104.
- Llanque, Andrés (2007). UYWAÑA: La medicina veterinaria entre los aymaras del Perú. *Revista Electrónica Volveré*, 23.
- Loaeza, Soledad (2009). Cultural Change in México at the Turn of the Century: The Secularization of Women's Identity and the Erosion of the Authority of the Catholic Church. En Francis Hagopian (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 96–130). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Loncón, Elisa (2009). Wüñoy Tripantü. *El regreso del sol para iniciar un nuevo ciclo con la Naturaleza*. Santiago: Departamento de Educación, Universidad de Santiago de Chile.
- Long, Charles H. (2005). Popular Religion. En Lindsay Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion. Second Edition, Volume 11* (pp. 7324–7333). Farmington Hills, MI: Macmillan.
- Longman, Chia (2018). Women's Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing. *Religions*, 9(1), 9–26. <https://doi.org/10.3390/rel9010009>
- López, José R. y Méndez, José M. (2006). La cosmovisión indígena Tzotzil y Tzeltal a través de la relación salud- enfermedad en el contexto de la medicina tradicional indígena. *Revista Científica*

- de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sostenible*, 2(1), 15–26.
- López Vidales, Nereida y Gómez Rubio, Leire (2021). Tendencias de cambio en el comportamiento juvenil ante los media: Millennials vs Generación Z. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 27(2), 543–552. <https://doi.org/10.5209/esmp.70170>
- Lovelock, James (1979). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Löwy, Michael (2019). *Cristianismo de liberación*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Loyo, Aurora (2018). ¿Qué queda hoy de la gran ola de reformas educativas de los años noventa en América Latina? *Gaceta, Revista online de Educación*, (4), 42–49. Recuperado de <https://www.inee.edu.mx/que-queda-hoy-de-la-gran-ola-de-reformas-educativas-de-los-anos-noventa-en-america-latina/>
- Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion*. New York, NY: Collier-Macmillan.
- Lyon, David (1996). *Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Liotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Les éditions de minuit.
- Macy, Joanna y Young Brown, Molly (1998). *Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives, Our World*. New Society Publishers.
- Madrid, Sebastián, Valdés, Teresa y Celedón, Roberto (Eds.). (2020). *Masculinidades en América Latina: veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Mafrá, Clara (2001). *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Editorial Zahar.
- Maier, Elizabeth y Meneses, Guillermo (2011). Sexo y cultura: disputando el significado del matrimonio y la familia. *Revista de estudios de género La Ventana*, 33, 117–150.
- Mallimaci, Fortunato (Ed.). (2013). *Atlas de las creencias religiosas*

- en la Argentina. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Mallimaci, Fortunato (2017). Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual. *Caravelle*, (108), 15–33. <https://doi.org/10.4000/caravelle.2218>
- Mallimaci, F. 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, Giménez, Verónica, Esquivel, Juan Cruz y Irrazábal, María Gabriela (2019). *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. Informe de Investigación, no 25*. Buenos Aires: CEIL-CONICET.
- Mamani, Mauro (2019). Relación, complementariedad y cooperación en mundo andino. Estudios de teoría literaria. *Revista digital. Artes, letras y humanidades*, 8(16), 191–203.
- Mann, Barbara y Goettner-Abendroth, Heide (2020). Matriarchal Studies. En *Anthropology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/obo/9780199766567-0113>
- Manríquez, Dominique (2024). *El ejercicio de la autoridad en liderazgos de mujeres metodistas El caso de la Iglesia Metodista San Pablo*. [Tesis de maestría en Ciencias Sociales]. Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.
- Mansilla, Miguel Ángel y Orellana, Luis (2014). Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). *Memoria y sociedad*, 18(36), 83–98.
- Mansilla, M., Leiva, Sandra y Muñoz, Wilson (2017). Postpentecostalismo: del fundacionalismo al postfundacionalismo pentecostal chileno. *Cinta moebio*, 59, 172–185. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2017000200172>
- Mansilla, Miguel Ángel y Orellana, Luis (2015). Participaciones

- activas y pasivas de los evangélicos en los espacios públicos y políticos en Chile entre 1973 a 1999. *Revista de Estudios Sociales* 35, 51, 146–159. <https://doi.org/10.7440/res51.2015.12>
- Mansilla, Miguel Ángel; Orellana, Luis y Piñones, Carlos (2016). Las estrategias del pentecostalismo chileno frente a la pobreza. Un análisis del periodo 1909-1989*. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 22(1), 49–70. <https://doi.org/10.18273/revanu.v22n1-2017002>
- Marcos, Sylvia (2007). Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina. *Estudos de Religião*, 21(32), 34–59.
- Marcos, Sylvia (Ed.). (2012). *Religión y género*. Madrid: Editorial Trotta.
- Margulis, Lynn (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. Basic Books.
- Mariz, Cecilia (1995). El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil. *Sociedad y Religión*, 13, 21–32.
- Martin, David. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Martín, David. (1991). Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica. *Estudios públicos*, 44, 39–62.
- Martín, Davinia y Medina, Marta (2021). Redes sociales y la adición al like de la generación z. *Revista de Comunicación y Salud*, 11, 55–76. <https://doi.org/10.35669/rcys.2021.11.e281>
- Martin, Deborah y Shaw, Deborah (2021). Chilean and Transnational Performances of Disobedience: Las Tesis and the Phenomenon of Un violador en tu camino. *Bulletin of Latin American Research*, 40(5), 712–729.
- Martínez Espinoza, Manuel Ignacio (2015). Reconocimiento sin implementación Un balance sobre los derechos de los pueblos indígenas en América Latina. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60(224), 251–277. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(15\)30010-6](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(15)30010-6)

- Martínez, Juliana Duarte, Ángela y Rojas, María Juliana (2021). Fabricar el pánico moral, usar la niñez como arma para atacar la justicia de género y los derechos humanos. *Elevate Children Funders Group website*: <https://otdchile.org/wp-content/uploads/2023/06/Lectura-Leccion-4-Mitos-y-realidades.pdf>
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1968). *L'idéologie allemande*. Paris: Editions Sociales.
- Mary, André (2024). Roger Bastide et le génie dialogique des syncrétismes brésiliens. En *Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. París: Bérose. Recuperado de <https://www.berose.fr/article3793.html?lang=fr>
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra Encantada, Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid: Ed. Trotta.
- Marzal, Manuel (2013). Sincretismos religiosos latinoamericanos. En José Gómez Caffarena (Ed.), *Religión* (pp. 55–68). Madrid: Ed. Trotta.
- Masuzawa, Tomoko (2005). *The invention of world religions or, How European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mazariegos, Hilda (2024). “Torcer” la fe para sanar: mujeres, iglesias incluyentes y terapéuticas psicoespirituales. *Convergencia*, 31, 1–31. <https://doi.org/https://doi.org/10.29101/crcs.v31i0.22094>.
- Mc Michel, Philip (2005). Globalization. En Thomas Janoski (Ed.), *The Handbook of Political Sociology* (pp. 587–606). New York: Cambridge University Press.
- McCarthy, John (1993). Religion, Democratization, and Market Transition. Recuperado de Ponencia en *Workshop sponsored by the NSF Sociology Program website*: <https://www.nsf.gov/sbe/ses/soc/works3.jsp>
- McFarland, Michel; Wright, Bradley y Weakliem, David (2011). Educational Attainment and Religiosity: Exploring Variations by Religious Tradition. *Sociology of Religion*, 72(2), 166–188.

- <https://doi.org/10.1093/socrel/srq065>
- McGuire, Meredith (2008). *Lived Religion, Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Meliá, Bartomeu (2009). Indígenas en el Paraguay, Espacios invadidos. En Inge Sichra (Ed.), *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas de América Latina* (pp. 218–220). Cochabamba: UNESCO, FUNPROEIB Andes.
- Melin, Miguel; Mansilla, Pablo y Royo, Manuela (2017). *Mapu Chillkantujun Zugu: Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche*. Temuco: Pu Lof Editores ltda.
- Mena, Marisel (2013). Teología, Espiritualidad y Reivindicaciones de Género: Hacia la Recuperación de la Dimensión Antropológica de la Espiritualidad. *Estudos de Religião*, 27(1), 68–86. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v27n1p68-86>
- Menéndez, Eduardo L. (2022). Orígenes y desarrollo de la medicina tradicional: una cuestión ideológica. *Salud Colectiva*, 18, e4225. <https://doi.org/10.18294/sc.2022.4225>
- Merchant, Carolyn (1980). *The Death of Nature: Woman, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco, CA: Harper and Row.
- Mignolo, Walter (2011). *The Darker Side of Western Modernity, Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Minguet-Civera, Carola (2021). Tratamiento informativo de la crisis de la pedofilia en la Iglesia católica: Análisis del relato de El País desde el framing. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 27(4), 1139–1150. <https://doi.org/10.5209/esmp.71760>
- Molinié, Antoinette (2012). Ethnogenèse du New Age andin : à la recherche de l'Inca global. *Journal de la société des américanistes*, 98(1), 171–199. <https://doi.org/10.4000/jsa.12192>
- Mondragón, Carlos y Olivier, Carlos (2013). *Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina*. Ciudad de México: UNAM.
- Montecino, Sonia y Obach, Alexandra (2001). Caminar con el Es-

- píritu: Perspectivas de Género en el Movimiento Evangélico de Chile. *IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile. website: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/103>
- Montemayor, Carlos (2000). La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales. *Desacatos*, 5, 95–106.
- Mora Duro, Carlos N. (2021). Quiénes son los “sin religión” en la Ciudad de México. En Hugo J. Suárez, Karina Bárcenas y Cecilia Delgado (Eds.), *Formas de creer en la ciudad* (pp. 223–260). Ciudad de México: UNAM.
- Moracco, John y Moracco, Judy (1978). Education’s Role in Modernity. *International Review of Modern Sociology*, 8(1), 65–73.
- Morello, Gustavo (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- Morin, Edgar (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Moulian, Rodrigo, Oliva, Iván y Toro, Sergio (2013). Caminar entre luchas y pruebas: funciones paradójicas de la enacción del Espíritu Santo en el culto pentecostal. *Chungará*, 45(3), 461–471.
- Muñoz Izquierdo, Carlos y Márquez, Alejandro (2000). Indicadores del desarrollo educativo en América Latina y de su impacto en los niveles de vida de la población. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 2(2).
- Murvar, Vatro (1967). Max Weber’s Concept of Hierocracy: A Study in the Typology of Church-State Relationships. *Sociological Analysis*, 28(2), 69. <https://doi.org/10.2307/3710355>
- Ñanculef, Juan (2006). Cosmovisión Mapuche (Ponencia). *II Jornadas de Patrimonio Cultural de la Araucanía*. Victoria.
- Nasti, Atilio (2015). Kallawayas: herbolarios de la tierra sagrada, Médicos Itinerantes e integración comunitaria. Una mirada a la comunidad Boliviana de Villa Celina, Partido de La Matan-

- za. *Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales*, 7, 39–50.
- Naugle, David (2002). *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, Michigan: Publishing Co.
- Nesti, Arnaldo (2002). What do believers believe? A survey in Puggibonsi (Italy). *Social Compass*, 49(1), 95–110.
- Nickerson, Peter (2008). Taoism and popular religion. En Fabrizio Pregadio (Ed.), *The Encyclopedia of Taoism* (pp. 145–150). New York, NY: Routledge.
- Nongbri, Brent (2013). *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Norton, John (2012). Vatican statistics on global Catholics has some surprises. Recuperado de OSV Newsweekly, website: <http://www.osv.com/tabid/7621/itemid/9200/Openers-Vatican-statistics-on-global-Catholics-ha.aspx>
- Novoa, Amparo y Pirela, Johann (2022). María de Nazaret: algunas reflexiones desde la teología feminista. *Theologica Xaveriana*, 72, 1–21.
- Núñez, Guillermo (2016). *¿Qué es la diversidad sexual?* Ciudad de México: Editorial Paidós.
- Office of the Director of National Intelligence. (2021). Preliminary Assessment: Unidentified Aerial Phenomena, Unclassified. *Intel.gov website*: www.dni.gov/files/ODNI/documents/assessments/Preliminary-Assessment-UAP-20210625.pdf
- Offutt, Stephen (2014). Multiple modernities: The role of world religions in an emerging paradigm. *Journal of Contemporary Religion*, 29(3), 393–409.
- ONU Mujeres. (2023). *El progreso en el cumplimiento de los objetivos de desarrollo sostenible panorama de género 2023*. Washington D.C.: Naciones Unidas. www.unwomen.org/sites/default/files/2023-12/progress-on-the-sustainable-development-goals-the-gender-snapshot-2023-es.pdf
- Orellana, Felipe (2021). Migration, Vodou, and Pentecostalism:

- Haitian Immigrants—Their Conversion and Involvement in Pentecostal Churches. *International Journal of Latin American Religions*, 5(2), 484–500. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00149-z>
- Orellana, Luis (2011). El futuro del Pentecostalismo en América Latina. En Daniel Chiquete y Luis Orellana (Eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV* (pp. 141–156). Hualpén, Chile: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.
- Orellana, Zicri (2009). La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 112–126. <https://doi.org/10.61303/07184727.v3i2.153>
- Oro, Ari P. (1994). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS.
- Oro, Ari P. (2002). Religiones Afro-Brasileñas de Río Grande del Sur: Pasado y Presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24(2), 345–384.
- Oro, Ari P. (2006). *Religião e política no Cone Sul*. Sao Paulo: Editorial Attar.
- Oro, Ari P. y Steil, Carlos (2024). *Antropologia da religião no Brasil: trajetórias*. Rio de Janeiro: ABA Publicaciones.
- Oro, Ari P. y Steil, Carlos (Eds.). (1997). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Orsi, Robert (2005). *Between Heaven and Earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ortega, Ofelia (2024). Presencia y significado de la teología feminista en américa latina y el caribe. *Revista Biblia y Teología Hoy*, 6(1), 5–25.
- Otto, Robert (1999). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Santiago: Sígueme.
- Pace, Enzo (1997). Religião e Globalização. En Ari Pedro Oro y Carlos Alberto Steil (Eds.), *Globalização e Religião* (pp. 25–42). Petrópolis: Vozes.
- Pace, Enzo (2013). *La comunicazione invisibile: le religioni in internet*.

Milán: San Pablo.

Pace, Enzo y Giordan, Giuseppe. (2010). La religione come comunicazione nell'era digitale. *Humanitas*, LXV, 761–781.

Pacheco, Roberto (2018). *Cosmovisión y formas de vida en sociedades andinas. Conferencia, Perú: Pueblos indígenas y globalización*. Cuzco: SIT Perú.

Padilla, Sergio (2019). ¡Creo en Jesucristo, pero no voy a misa! Acercamiento a las razones de un desencanto. En Jesús A. Navarro, Juan D. Ortiz, Darío Flores y José A. Fuerte (Eds.), *Espiritualidad sin religión: Interioridad, jóvenes y creencias religiosas* (pp. 212–230). Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Paletta, Daniele (2015). *Informe Anual 2015: uniendo comunidades y movimientos*. ILGA WORLD. https://ilga.org/wp-content/uploads/2023/11/ILGA_Informe_Anual_2015_ESP.pdf

Papenfuss, María (2016). La santería mexicana en la era postmoderna. Entretejidos. *Revista de Transdisciplina y Cultura Digital*, 2, 1–23.

Paredes, Héctor A. (2013). El Consejo Latinoamericano de Iglesias y el encuentro ecuménico latinoamericano de “Mauricio López” (1988). *Anos 90*, 20(37), 151–173. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.38427>

Paris, Ginette (1986). Éco-théologie. En Yvon Desrosiers (Ed.), *Religion et culture au Québec - Figures contemporaines du sacré* (pp. 331–342). Montreal: Fides.

Parker, Cristián (1986). Religión popular y protesta contra la opresión en Chile. *Concilium*, 206, 39–47.

Parker, Cristián (1987). Anticlericalismo y religión popular en la génesis del movimiento obrero en Chile (1900- 1920). *Revista Mexicana de Sociología*, 49(3), 187–204.

Parker, Cristián (1992). *Animitas, machis y santiaguadoras en Chile*. Santiago: Rehue.

Parker, Cristián (1993). *Otra lógica en América Latina, religión po-*

- pular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Parker, Cristián (1994). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(4), 229–254.
- Parker, Cristián (1996). *Popular Religion and modernization in Latin America, A different Logia*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books.
- Parker, Cristián (1998a). Les transformations du champ religieux en Amérique Latine. *Social Compass*, 45(3), 323–333.
- Parker, Cristián (1998b). Modern Popular Religion: A Complex Object of Study for Sociology. *International Sociology*, 13(2), 195–212. <https://doi.org/10.1177/026858098013002004>
- Parker, Cristián (1999a). Identity and diversity in urban popular catholicism. En Thomas Bamat y Jean Paul Wiest (Eds.), *Popular catholicism in a world church*. New York.
- Parker, Cristián (1999b). Modernización de la Educación y Desarrollo Humano. *Revista Chilena de Humanidades*, (18–19), 139–171.
- Parker, Cristián (2002). Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America. *Social Compass*, 49(1), 67–81. <https://doi.org/10.1177/0037768602049001006>
- Parker, Cristián (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35–56.
- Parker, Cristián (2006a). Identidades e Interculturalidad en América Latina, Marco de Interpretación Dinámico. En Guillermo Fernández Beret (Ed.), *Identidades Abiertas, entre la fijación fundamentalista y la pérdida de sentido* (pp. 51–102). Santiago: Ed. IPC, Universidad Arcis.
- Parker, Cristián (2006b). Magico-Popular Religion in Contemporary Society: Towards a Post Western Sociology of Religion. En James Beckford y John Wallis (Eds.), *Theorising Religion*,

- Classical and Contemporary Debates* (pp. 60–74). Cornwall: Ashgate.
- Parker, Cristián (2008a). Interculturality, conflicts and religion: Theoretical perspectives. *Social Compass*, 55, pp. 316–329. <https://doi.org/10.1177/0037768608093694>
- Parker, Cristián (2008b). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. En Aurelio Alonso (Ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 337–364). Buenos Aires: CLACSO.
- Parker, Cristián (2008c). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, 23(2), 281–353
- Parker, Cristián (2008d). Science and Technology in Undergraduate Students Worldview, Shaped by Globalization: The Chilean Case. *Perspectives on Global Development and Technology*, 6, 1–22.
- Parker, Cristián (2009). Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile. En Francis Hagopian (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 131–181). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Parker, Cristián (2010a). El ecclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental. En Daniel Gutiérrez Martínez (Ed.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 47–70). Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Parker, Cristián (2010b) Conciencia planetaria e o caminho para novos paradigmas cidadãos e incidência da religião em Mauro Passos (ed), *Diálogos cruzados, Religião, História e Construção Social* (35-57), Ed. Argumentum, Belo Horizonte, Brasil
- Parker, Cristián (2012a). ¿América Latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso. En Jaime Llam-bias-Wolff (Ed.), *América Latina: paradigmas y desafíos del siglo*

- XXI. York: York University Bookstore.
- Parker, Cristián (2012b). Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques. En Cristián Parker (Ed.), *Religión, cultura y política en América Latina, Nuevas Miradas* (pp. 13–76). Santiago: Instituto de Estudios Avanzados, USACH-ACSRM.
- Parker, Cristián (Ed.). (2012c). *Religión, Política y Cultura en América latina, Nuevas Miradas*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados, USACH-ACSRM.
- Parker, Cristián (2016). Religious Pluralism and New Political Identities in Latin America. *Latin American Perspectives*, 43(3), 15–30. <https://doi.org/10.1177/0094582X15623771>
- Parker, Cristián (2017a) Les acteurs sociaux et les éthiques écologiques dans le conflit extractif: L'éthique autochtone sud-américaine. *L'espoir malgré tout: L'oeuvre de Pierre Dansereau et l'avenir des sciences de l'environnement*, Presses de l'Université du Québec, 2017, 173-187. <https://doi.org/10.1515/9782760548411-017>
- Parker, Cristián (2017b). El Papa Verde. En Alejandro Frigerio y Verónica Roldán (Eds.), *Francisco, el impacto de su pontificado en América Latina* (pp. 237–250). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Parker, Cristián (2020). Religious Diversity, Popular Religions and Multiple Modernities. En Xóchitl Bada y Liliana Rivera-Sánchez (Eds.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America* (pp. 255–272). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190926557.013.19>
- Parker, Cristián (2024a). Chile. En Kenneth R. Ross, Ana María Bidegain y Todd M. Johnson (Eds.), *El cristianismo en América Latina y el Caribe* (pp. 37–48). Hendrickson Publishers.
- Parker, Cristián (2024b). Religious and Spiritual Diversity in Multiple Modernities: A Decolonial Perspective Focusing on Peripheral Religious Expressions. *Religions*, 15(6), 726–747. <https://doi.org/10.3390/rel15060726>
- Parker, Cristián y Pérez Valdivia, José. M. (2024). The

- Karadima case of abuses in Chile. En Veronique Lecaros y Ana Lourdes Suárez (Eds.), *Abuse in the Latin American Church* (pp. 202–218). Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003401513-18>
- Pasulka, Diana (2019). *American Cosmic, UFOs, Religion, Technology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Patou-Mathis, Marylène (2020). Sacar de la sombra a la mujer prehistórica. *Le Monde Diplomatique website*: <https://www.lemondediplomatique.cl/2020/12/sacar-de-la-sombra-a-la-mujer-prehistorica.html>
- Pérez Guadalupe, José (2022). *Pastores y Políticos, el protagonismo evangélico en la política latinoamericana*. Lima: IESC, Konrad Adenauer Stiftung.
- Pérez, Mar Anabel, Ferrer, Laureini y Vera Ku, Blanca (2024). Modernización de la medicina tradicional como estrategia de conservación del patrimonio biocultural de Yucatán. *Hasnup Mensual CONAHCYT*, 18(212), 40–44.
- Pérez Orozco, Amaia (2015). La sostenibilidad de la vida en el centro... ¿y eso que significa? En Laura Mora y Juan Escribano (Eds.), *La ecología del trabajo: el trabajo que sostiene la vida* (pp. 71–100). Editorial Bomarzo.
- Pew Research Center (13 de noviembre de 2014). Religion in Latin America. *Pew Research Center website*: <http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>
- Pinto, Astrid y López, Martín (2011). Extraterrestres en el imaginario New Age: redes de espiritualidad y utopía desde San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *LiminaR*, 9(2), 63–82.
- Pleyers, Geoffrey (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Pleyers, Geoffrey (2024). *El cambio nunca es lineal. Movimientos sociales en tiempos polarizados*. Buenos Aires: CLACSO.

- PNUD. (2023). Salir del estancamiento: Reimaginar la cooperación en un mundo polarizado. *Informe Índice de Desarrollo Humano*: <https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2023-24overviewsp.pdf>
- Podestá, Andrea (2024). *El gasto público vinculado con el cambio climático en América Latina*. Santiago: Naciones Unidas.
- Ponce Lara, Camila (2020). El movimiento feminista estudiantil chileno de 2018: Continuidades y rupturas entre feminismos y olas globales. *Izquierdas*, 49. <https://doi.org/10.4067/s0718-50492020000100280>
- Portella, Eduardo (2000). Cultural Cloning or Hybrid Cultures? *UNESCO Courier*, 9. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf00000119475>
- Possamai, Adam M. (2009). The Multiple modernities of Islam? En Adam M. Possamai (Ed.), *Sociology of Religion for Generations X and Y* (pp. 153–166). Londres: Equinox.
- Possamai, Adam M. (2015). Popular and lived religions. *Current Sociology*, 63(6), 781–799. <https://doi.org/10.1177/0011392115587022>
- Prandi, Reginaldo (2003). As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*, 3(1), 15–33.
- Prandi, Reginaldo (2022). *Brasil africano: deuses, sacerdotes, seguidores*. Itanhaém, SP: Arché.
- Prien, Hans J. (1985). *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme.
- PUC. (2022). Encuesta Nacional Bicentenario UC 2022. *Centro UC Políticas Públicas Resultados Encuesta Nacional Bicentenario UC 2022* website: <https://politicaspUBLICAS.uc.cl/publicacion/resultados-encuesta-nacional-bicentenario-uc-2022/>
- PUC y ADIMARK. (2010). Religión 2010. *Encuesta Bicentenario website*: <https://encuestabicentenario.uc.cl/publicaciones/religion-2010/>
- Pulsar. (2025). Creencias Sociales 2024. Informe 5: Los argenti-

- nos y el más allá. *Universidad de Buenos Aires website*: <https://pulsar.uba.ar/creencias-sociales-2024-informe-5-los-argentinos-y-el-mas-alla/>
- Rabbia, Hugo (2017). Explorando los “sin religión de pertenencia” en Córdoba, Argentina. *Estudos de Religião*, 31(3), 131–155. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p131-155>
- Rabbia, Hugo (2019). Sobre identificaciones, congruencia religiosa y la autonomía de personas creyentes. En Hugo Rabbia, Gustavo Morello, Nelson Da Costa y Catalina Romero (Eds.), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica* (pp. 33–46). Lima: PUCP, EDUCC, UCU.
- Ramos, Alicia (2016). Ateísmo y espiritualidad. *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 21, 165–183.
- Red Católicas. (2021). ¿Quiénes Somos? . *Red Católicas, por el derecho a decidir de América Latina y el Caribe website*: <https://redcatolicas.org/quienes-somos/>
- REDIAL. (2011). Afro-latinoamérica en las revistas europeas especializadas en Estudios Latinoamericanos. *Anuario americanista europeo*, (9), 41–101.
- Regalsky, Pablo (2006). Bolivia indígena y campesina. Una larga marcha para liberar sus territorios y un contexto para el gobierno de Evo Morales. *Revista Herramienta (Buenos Aires)*, 10(31), 13–38.
- Ress, Mary J. (2012). *Sin visiones nos perdemos. Reflexiones sobre Teología Ecofeminista latinoamericana*. Santiago: Con-spirando.
- RETLP. (2024). Tejiendo juntas una nueva Iglesia. *Red Ecuménica de Teólogas La Paz website*: <https://www.facebook.com/p/Red-Ecuénica-de-Teólogas-La-Paz-100064031163998/>
- Riba, Lucía y Mattio, Eduardo (Eds.). (2013). *Cuerpos, historicidad y religión*. Córdoba: Editorial de la Universidad de Católica de Córdoba.
- Ricci, Rudá (2003). Vente anos de reformas educacionais. *Revista*

- Iberoamericana de Educación*, 31. <http://www.campus-oei.org/revistalrie31f.htm>
- Richman, Karen (2019). Vodou, Voodoo. En Henri Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 1618–1624). Springer.
- RIFREM. (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México 2016*. Ciudad de México: CONACYT.
- Rincón Zerpa, Rafael (2009). *La idea religiosa en la Revolución Bolivariana*, [Tesis para optar al Grado de Magister en Estudios Internacionales]. Universidad de Santiago de Chile.
- Riobó, Juan (2018). Los bandoleros en la cultura: las santificaciones de Jesús Malverde y Pancho Villa en el norte de México. *Ponta de Lança*, 12(2), 230–234.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Editorial Tinta y Limón.
- Rodrigues, Edgar (2019). Batuque. En Henri Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 164–170). Springer.
- Romero, Catalina, Pérez, Rolando y Lecaros, Veronique (2020). Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad evangélica vivida: el caso limeño. *Sociologias*, 22(53), 64–87. <https://doi.org/10.1590/15174522-96505>
- Romero, Hugo y Sambolín, Aurora (2019). Indigeneidad y territorio: Los aymaras y quechuas en el Norte de Chile. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. [En línea], 23(611), 1–32.
- Rosales, Alina y Rosolino, Guillermo (2020). Entre patriarcado y feminismo extremo: la irrupción de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia. En Sociedad Argentina de Teología (Ed.), *En nuestras propias lenguas las maravillas de Dios. Iglesia(s) – Sociedad(es) – Cultura(s)* (pp. 319–336). Buenos Aires: AGAPE Libros.
- Rosanvallon, Pierre (2020). *Le Siècle du populisme*. París: Du Seuil.
- Rubin, Gayle (1996). El tráfico de mujeres: notas sobre la econo-

- mía política del sexo. En Marta Lamas (Ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: PUEGUNAM.
- Ruiz Schneider, Carlos (1994). Educación, desarrollo y modernización. *Revista de Sociología*, (9), 83–93. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.1994.27645>
- Ruiz Serna, Daniel y Del Cairo, Carlos (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 193–204. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Sachs, Wolfgang (1992). One World. En Wolfgang Sachs (Ed.), *Global Ecology* (pp. 3–21). Londres: ZED Books.
- Sahlins, Marshall (2022). *The New Science of the Enchanted Universe: An Anthropology of Most of Humanity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Salas, Guillermo (2006). Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i. En Gisela Cánepa y María Eugenia Ulfe (Eds.), *Mirando la esfera pública desde la Cultura en el Perú* (pp. 243–288). Lima: CONCYTEC.
- Salas, Ricardo (Ed.). (2005). Simbolismo. En *Diccionario del pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: UCSH.
- San Pedro Nieto, Francisco (2006). Religiones americanas y afroamericanas. *Veritas*, 1(14), 11–42.
- Sánchez de Jaegher, Carolina y Céspedes, Rodrigo (2018). Lugares Sagrados, Religiones Indígenas y Patrimonio Cultural: El Caso del Cerro Colo-Colo. *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, 4(2), 1–7. <https://doi.org/10.7764/RLDR.7.87>
- Sánchez, José M. (2018). *Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho* [Tesis para optar al grado de Doctor en Sociología], Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sánchez, María A. (2015). Principios fundamentales de la teolo-

- gía mariana. *Catholic.net* website: <https://es.catholic.net/op/articulos/15032/cat/643/principios-fundamentales-de-la-teologia-mariana.html>
- Sánchez Sandoval, Camila A. (2024). La Ampliación de la Libertad Religiosa: Desarrollo Normativo y Contratransferencia de Políticas Religiosas en América Latina. *Derecho en Sociedad*, 18(2), 29–54. <https://doi.org/10.63058/des.v18i2.238>
- Santoni, Alessandro (2012). *Religión, política y Democracia Cristiana: Chile e Italia en perspectiva comparada*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados.
- Sarrazin, Jean P. (2012). New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 139–162.
- Sarrazin, Jean P. y Mira-Sarmiento, Mariana (2022). Espiritualidad femenina y modernización reflexiva en círculos de mujeres. *Entramado*, 19(1), e-8688. <https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.1.8688>
- Sathaye, Jayant A. (2007). *Sustainable Development and Climate Change Mitigation. IPCC briefing at UNFCCC*. Bonn: IPCC.
- Sbardelotto, Moisés (2016). Mediatización de la religión: la relación entre lo “religioso” y lo mediático en tiempos de red. In: *Mediaciones de la Comunicación*, 11, 113–137.
- Schickendantz, Carlos (Ed.). (2004). *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina.
- Schilbrack, Kevin (2021). The Concept of Religion. En Edward Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Scruton, Roger (2002). *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*. Londres: Routledge.
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Segato, Rita (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Seguel, Felipe Cruz, Pía y González, Diego (2021). ¿Las creencias y el uso de la medicina alternativa y complementaria afectan la decisión de consultar la medicina científica? Estudio de las variables socioculturales en la comuna de Paihuano. *Cuaderno Médico Sociales*, 61(3), 13–22.
- Seligmann, Kurt (1997). *The History of Magic and The Occult*. New York: Gramercy Books.
- Semán, Pablo y Viotti, Nicolás (2015). «El paraíso está dentro de nosotros». La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, (260), 82–94.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Sendón, Pablo F. (2010). Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú. *Journal de la société des américanistes*, 96(2), 133–179. <https://doi.org/10.4000/jsa.11540>
- Serajzadeh, Seyed H. (2002). Croyants non pratiquants: La religiosité de la jeunesse iranienne et ses implications pour la théorie de la sécularisation. *Social Compass*, 49, pp. 111–132. <https://doi.org/10.1177/0037768602049001009>
- Serra, Ordep (2019). Candomblé. En Henri Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 270–278). Springer.
- Shaheed, Ahmed (2022). *Los pueblos indígenas y el derecho a la libertad de religión o de creencias*, Informe provisional del Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias A/77/514. Asamblea General Naciones Unidas 10 de octubre. Nueva York: Naciones Unidas.
- Sichra, Inge (Ed.). (2009). *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas de América Latina*. Cochabamba: UNESCO, FUNPROEIB Andes.
- Siepierski, Paulo (1997). Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, 37(1), 47–61.

- Silva, Sergio (2009). La Teología de la Liberación. *Teología y vida*, 50(1-2), 93-116. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492009000100008>
- Silveira, María del Pilar (2017). María, Madre de Jesús (Mariología). *Theologica Latinoamericana, Enciclopedia Digital* website: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=1255>
- Siqueira, Deis y de la Torre, Rénee (2008). Pluralidade Religiosa na América Latina. *Sociedade e Estado*, 23(2).
- Skjoldli, Jane H. (2024). Heathens of many names: multiplicity in religious self-descriptors among contemporary Norse-oriented Pagans. *Journal of Contemporary Religion*, 39(3), 537-557. <https://doi.org/10.1080/13537903.2024.2428540>
- Smith, Christian y Vaidyanathan, Brandon (2011). Multiple Modernities and Religion. En Chad Meister (Ed.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity* (pp. 250-265). New York: Oxford University Press.
- Smith, Gregory; Tevington, Patricia; Nortey, Justin; Rotolo, Michael; Kallo, Asta y Alper, Becka (2024a). Are 'nones' spiritual instead of religious? En Religious 'Nones' in America: Who They Are and What They Believe. *Pew Research Center* <http://www.jstor.org/stable/resrep62917.11>
- Smith, Gregory; Tevington, Patricia; Nortey, Justin; Rotolo, Michael; Kallo, Asta y Alper, Becka (2024b). Religious 'Nones' in America: Who They Are and What They Believe Report. *Pew Research Center website*: www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2024/01/PR_2024.01.24_religious-nones_REPORT.pdf
- Solbes, Jordi y Vilches, Amparo (2004). Investigación didáctica: papel de las relaciones entre ciencia, tecnología, sociedad y ambiente en la formación ciudadana. *Enseñanza de las ciencias*, 22(3), 337-348.
- Spica, Mariano (2018). Pluralism with syncretism: a perspective from Latin American religious diversity. *Open Theology*, 4,

236–245.

- Spickard, James (2017). *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*. New York: New York University Press.
- Starhawk. (2004). *The Earth Path: Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature*. HarperOne.
- Stavenhagen, Rodolfo (2000). Les organisations indigènes: des acteurs émergents en Amérique Latine. *Alternatives Sud*, 7(2), 53–59.
- Steil, Carlos (2001). Eleições, voto e insituição religiosa. *Debates do NER*, 2(3), 73–85.
- Stevens, Evelyn (1974). El marianismo: la otra cara del machismo en América Latina. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, 10(1), 17–24.
- Stoll, David (1990a). *¿América Latina se vuelve protestante?* Cayambé: Abya Yala.
- Stoll, David (1990b). *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press.
- Stoll, David (1993). *¿América Latina se vuelve protestante?* Las políticas del crecimiento evangélico. Quito: Abya Yala.
- Suárez, Hugo (2023). *Guadalupanos en París*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Suárez, Hugo (2018). Introducción al número temático sobre Sociología de la religión. *Cultura y Representaciones Sociales*, 7–16. <https://doi.org/10.28965/2018-024-01>
- Suárez, Hugo; Bárcenas, Karina y Delgado, Cecilia (Eds.). (2021). *Formas de creer en la ciudad*. Ciudad de México: UNAM.
- Sullivan, Lawrence E. (1988). *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. New York: Macmillan.
- Svampa, Marisella (2019). El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), 33–54.
- Swimme, Brian y Berry, Thomas (1992). *The Universe Story*. San

- Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Tamayo, Juan J. (2019). El patriarcado 'extremoduro' de las religiones. *laicismo.org website*: <https://laicismo.org/el-patriarcado-extremoduro-de-las-religiones/>
- Tatay, Jaime (2020). El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 95(373), 315–346. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.002>
- Tavares Gomes, Fátima R. (2000). O circuito “Nova Era”: Heterogeneidade, fronteiras e Resignificacoes locais (Ponencia)X *Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Buenos Aires, Argentina.
- Taylor, Bron (2005). Introduction. En Bron Taylor (Ed.), *The Encyclopedia of Religion and Nature* (pp. vi–xxvi). New York, NY: Continuum. <https://doi.org/10.1093/acref/9780199754670.001.0001>
- Taylor, Bron (2016). The Greening of Religion Hypothesis (Part One). *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10(3), 268–305. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29010>
- Taylor, Bron; Van Wieren, Gretel y Zaleha, Bernard (2016). The Greening of Religion Hypothesis (Part Two). *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10(3), 306–378. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29011>
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Edward (1871). *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Londres: John Murray.
- Tec-López, René (2020). El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina. *Política y Cultura*, 54, 105–132.
- Tec-López, René (2022). *Estableciendo el Reino de Dios en la Tierra, Hacia una nueva comprensión del fenómeno neopentecostal en América Latina : los casos de Chile y México*, [Tesis para optar al gra-

- do de Doctor en Estudios Americanos]. Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago.
- Teisenhoffer, Viola (2008). De la “Nebulosa Místico-Esotérica” al circuito alternativo. En Kali Argyriadis, Alejandra Aguilar, Cristina Gutiérrez y René de la Torre (Eds.), *Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 45–72). Ciudad de México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Teixeira, Fausto (1993). *Cebis: Cidadania E Modernidade*. Sao Paulo: Paulinas.
- Teles, Carolina (2005). *Religião, Género e sexualidade. O lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: Universidad Católica de Goiás.
- Teología Feminista. (2023). Nosotras somos el cambio en el camino sinodal. Reunión CWC en Español. *FACEBOOK*. https://web.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=949620706451718&_rdc=1&_rdr
- Teves, Laura S. y Pasarin, Lorena (2020). Comunidades locales, manejo del medio ambiente y recursos minerales. Contextos etnográficos y la exploración del litio en el noroeste argentino (NOA). En Francisco Javier Díaz (Ed.), *El litio en la Argentina: visiones y aportes multidisciplinarios desde la UNLP* (pp. 70–81). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Tezanos, Sergio (2019). América Latina y el Caribe en la Agenda 2030. Hacia una clasificación del desarrollo sostenible compatible con los ODS y el “desarrollo en transición. *Documentos de Trabajo*, 5, 1–23. <https://doi.org/10.33960/issn-e.1885-9119.DT05>
- Tocqueville, Alexis (2006). *Democracy In America, Volume 2. The Project Gutenberg EBook*. Recuperado de www.gutenberg.org
- Tola, Florencia (2016). El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 27, 128–139.

- Toledo, Víctor (1997). Todas las aguas. El subsuelo, las riberas, las tierras: notas acerca de la (des)protección de los derechos indígenas sobre sus recursos naturales y contribución a una política pública de defensa. *Anuario LIWEN*, 7(4), 36–79.
- Tomichá, Roberto (2013). Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes. *Horizonte*, 11(32), 1777–1800.
- Torres, Carlos A. y Schugurensky, Daniel (2004). The political economy of higher education in the era of neoliberal globalization: Latin America in comparative perspective. En María J. Cannino y Silvio Torres-Saillant (Eds.), *The challenges of public higher education in the Hispanic Caribbean* (pp. 21–45). Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Trible, Phyllis. (1973). Depatriarchalizing in Biblical Interpretation. *Journal of the American Academy of Religion*, 41(1), 30–48.
- Troeltsch, Ernest (1931). *The social teaching of the christian churches*. New York: George Allen and Unwin Ltd.
- Troeltsch, Ernest (1976). Iglesia y Secta. En Friedrich Fürstenberg (Ed.), *Sociología de la Religión* (p. 247). Salamanca: Sígueme.
- Tucker, Mary E. y Grim, John (2007). The Greening of the World's Religions. *Chronicle of Higher Education*, 53(27).
- Tucker, Mary E. y Grim, John (2001). Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology. *Daedalus*, 130(4), 1–23.
- Tupper, Kenneth W. (2008). The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization? *International Journal of Drug Policy*, 19(4), 297–303. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2006.11.001>
- Uecker, Jeremy; Regnerus, Mark y Waaler, Margaret (2007). Losing my religion: The social sources of religious decline in early adulthood. *Social Forces*, 85(4), 1667–1692.
- Ulloa, A. (2015). Environment and Development: Reflections from Latin America. En Tom Perreault, Gavin Bridge y James McCarthy (Eds.), *The Routledge Handbook of Political Ecology*

- (pp. 320–331). Londres: Routledge.
- Ulloa, Astrid (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica? *Desacatos*, 54, 58–73.
- Usarski, Frank y Shoji, Rafael (2019). Buddhism and Hinduism in Latin America. En Henri Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions*. Springer.
- Vaggione, Juan M. (2020). A restauração legal: o neoconservadorismo e o direito na América Latina. En Flavia Biroli, María da Dores Campos Machado y Juan M. Vaggione (Eds.), *Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina* (pp. 41–82). Sao Paulo: Boitempo.
- Vaillancourt, Jean (2001). Religion, écologie et environnement. En Jean Marc Larouche y Guy Ménard (Eds.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective* (pp. 439–504). Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Valcarcel, Mayra y García Somoza, Mari Sol (Eds.). (2019). *Género y religiosidades: sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado*. La Plata: Bosque Editoras / Kula Antropología.
- Valdivia, María Paz (2006). Cosmovisión Aymara y su Aplicación Práctica en un Contexto Sanitario del Norte de Chile. *Revista de Bioética y Derecho*, 7, 1–5.
- Vargas Valente, Virginia (2008). *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vega Cacabelos, Carlos (2020). *Medicina ancestral de los pueblos originarios mapuche-huilliche, kawéskar, yagán*. Punta Arenas: CONADI.
- Vega, Imelda (1991). *Aprismo popular, cultura, política, religión*. Lima: CISEPA-PUC.
- Velasco, Angélica (2016). Ética del cuidado para la superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeministas. *Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, 11(31),

- 195–216.
- Vélez Caro, Olga (Ed.). (2016). *Feminist Theology Reaching New Borders*. Woman Latin American Theological Commission of EATWOT. Epub. <https://eatwot.net/VOICES/VOICES-2016-1.pdf>
- Vera, Antonieta y Valderrama, Angélica (2017). Teología feminista en Chile: actores, prácticas, discursos políticos. *Cadernos Pagu*, (50), 1–33. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500012>
- Verón, Eliseo (2012). Prólogo: La mediatización, ayer y hoy. En Antonio Fausto y Mario Carlón (Eds.), *Las políticas de los internautas: nuevas formas de participación* (pp. 9–16). Buenos Aires: La Crujía.
- Vieira, Ignacio (2024). En manos de otros: fenomenología de la vulnerabilidad. *Arbor*, 200(812), 1–12. <https://doi.org/10.3989/arbor.2024.812.2809>
- Vilanova, Nuria (2019). Generación Z: los jóvenes que han dejado viejos a los “millennials”. *Economistas*, (161), 43–51.
- Villagómez-Reséndiz, Radamés (2023). La nueva normalidad o la ralentización del Antropoceno. *INTER DISCIPLINA*, 12(32), 331–343. <https://doi.org/10.22201/cei-ich.24485705e.2024.32.87019>
- Viveiros, Eduardo (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488.
- Vliegenthart, Dave (2025). The meaning of metamodern spirituality: beyond modern and postmodern perspectives on the religious and the secular. *Journal of Contemporary Religion*, 1–19. <https://doi.org/10.1080/13537903.2025.2480503>
- Voas, David y Chaves, Mark (2016). Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis? *American Journal of Sociology*, 121(5), 1517–1556.
- von Wobeser, Gisela (2013). Mitos y realidades sobre el origen del

- culto a la Virgen de Guadalupe. *Revista Gráfica*, 10(1), 148–160.
- Vrijhof, Peter H. y Vaardenburg, Jean (1979). *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. La Haya: Mouton Publishers.
- Vuola, Elina (2012). María, mujer en la política. Nuevos desafíos para la teología latinoamericana. *Albertus Magnus*, 4(2), 59–71.
- Vuola, Elina (2015). The Exclusion of (the Study of) Religion in Latin American Gender Studies. *Lasa forum*, 46(1), 17–19.
- Weber, Max (1965). *The Sociology of Religion*, Traducido por E. Fischoff. Londres: Methuen & Co. Ltd.
- Weber, Max (1974). *Economía y Sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1998). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Istmo.
- White, Lynn (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, 155(3767), 1203–1207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>
- Wilkins-Laflamme, Sarah (2021). A Tale of Decline or Change? Working Toward a Complementary Understanding of Secular Transition and Individual Spiritualization Theories. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 0(0), 1–24.
- Winkelman, Michael (2005). Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 209–218. <https://doi.org/10.1080/02791072.2005.10399803>
- Woodhead, Linda (1993). Post-Christian spiritualities. *Religion*, 23(2), 167–181. <https://doi.org/10.1006/reli.1993.1015>
- Woodhead, Linda (2010). Real religion and fuzzy spirituality? Taking sides in the sociology of religion. En Stef Aupers y Dick Houtman (Eds.), *Religions of modernity: relocating the sacred to the self and the digital* (pp. 31–48). Brill Academic Publishers.
- World Bank. (2012). *World Development Report, 2012, Gender Equality and Development*. Washington D.C.: The World Bank.

- Wright, Pablo (2018). Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática. En Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez (Eds.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas* (pp. 253–266). Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos*. Buenos Aires: UNSAM EDITA.
- Yañez, Nancy y Molina, Raúl (Eds.). (2011). *Las Aguas Indígenas en Chile*. Santiago: LOM Ediciones.
- York, Michael (1999). Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial. *Social Compass*, 46(2), 173–179.
- York, Michael (2009). *The A to Z of new age movements*. Plymouth: Scarecrow Press.
- Yuste, Bárbara (2015). Las nuevas formas de consumir información de los jóvenes. *Revista de Estudios de Juventud*, (108), 179–191.
- Zinnbauer, Brian; Pargament, Kenneth; Cole, Brenda; Rye, Mark; Butter, Eric; Belavich, Timothy; Hipp, Kathleen; Scott, Allie y Kadar, Jill (1997). Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549–564. <https://doi.org/10.2307/1387689>. JSTOR 1387689
- Zugasti, Irene (2022). Habitar las redes sociales en igualdad nuevos usos y buenas prácticas. *Revista de Estudios de Juventud*, (125), 139–149.

Index

- Afrolatinoamericanas/afrolatinoamericanos** 23, 29, 141, 145ss,
151, 153, 404
- Ateísmo** 41, 46s, 69, 211, 216, 250s, 256, 259, 291s, 327, 355
- Bastián** 216
- Bastide** 149
- Bauman** 114
- Beauchamp** 364
- Beck** 265
- Bellah** 28, 265
- Berger** 28, 31
- Biblia** 105s, 134s, 137, 181, 208, 264, 302, 306s, 314, 356, 372,
377, 387, 393
- Boff** 335, 364
- Bourdieu** 113, 198
- Butler** 236
- Campbell, C.** 274s, 284
- Campbell, H.** 309
- Candomblé** 141ss
- Casanova** 33, 81
- Católico/católicos** 13, 21s, 23s, 37, 38ss, 40, 41ss, 44ss, 46, 48s,
52s, 55, 59ss, 67s, 71s, 83s, 91s, 103s, 105s, 108s, 120s, 123,
132, 134, 138ss, 143, 147ss, 151s, 161, 180, 183, 186, 194,
216ss, 218s, 223, 227, 239, 248, 263s, 267ss, 270, 271, 281s,
287ss, 307, 312, 314, 319, 344, 350, 356, 358, 360s, 375,
377s, 380, 393, 404, 407
- Católica/católicas** 37, 39, 40ss, 44, 47, 72, 87s, 89, 97, 100s,
106, 130, 132, 142, 144, 147, 150, 151, 155, 158, 181, 206,

- 218s, 230, 245s, 268, 271, 299, 307, 321, 389
- Centro/s (religioso)** 114, 128, 143, 149s, 158s, 160, 163, 187, 251, 319, 382, 395s, 399ss, 403ss, 405
- Chamán/chamanes** 113, 159, 184ss, 194, 303, 314, 403
- Comunidad/comunidades** 38, 46, 50, 91, 119, 124s, 127s, 134, 137s, 140, 145, 150, 153, 160, 169ss, 173, 177ss, 185ss, 189, 191, 194, 200, 202s, 206, 217ss, 223, 228, 230ss, 249, 278, 310, 328, 331, 337, 390, 393, 400s, 403
- Cosmovisión/cosmovisiones** 23, 25, 47, 113, 143, 155s, 159, 163ss, 183, 185, 189s, 192ss, 208, 283, 301, 328, 346s, 351, 356ss, 364, 366, 374, 387, 390, 398s
- Creencias** 13ss, 21ss, 28s, 33s, 38, 48, 81s, 85, 93, 110ss, 119, 121, 128s, 132, 143, 148s, 151, 153, 155, 157, 159, 162, 164, 166s, 175, 183, 193s, 197, 202, 207, 229, 232, 237, 240, 246, 250ss, 259, 263, 268, 271s, 275, 283, 285ss, 291s, 294, 296ss, 301ss, 318, 320ss, 325, 327, 331ss, 336, 341, 351, 367s, 368, 372, 373, 375, 383, 385ss, 389s, 391, 393s, 396, 404ss, 408, 410ss
- Creyente “a mi manera”** 239ss, 240, 251, 263ss, 267s, 271s, 281s, 284, 286, 291, 298, 313s, 319, 381, 391, 393, 404, 410s
- Da Costa** 254
- De la Torre** 68, 70, 271
- Decolonial** 25, 29, 158, 174, 195, 411
- Diversidad religiosa** 22, 31, 40, 51s, 54s, 62, 68s, 71ss, 77, 81, 87ss, 110, 117, 120s, 130, 147, 153, 278, 288, 313, 378, 407
- Durkheim** 27, 113, 398, 411
- Eclesiocentrismo** 27
- Ecumenismo** 117, 138, 139, 140
- Eisenstadt** 362, 395ss
- Esotérico/s** 28, 111, 294ss, 297, 302, 304s, 308, 311s, 319, 324, 326ss, 392, 406
- Espiritualidad/espiritualidades** 14, 22s, 25ss, 28, 32, 34, 88, 93, 101, 111, 136, 156, 163ss, 167, 169, 175, 190, 192, 194, 214,

- 220, 229, 231ss, 238, 250, 259, 262, 263, 265, 283ss, 287, 295ss, 302, 304s, 308, 312, 319s, 324, 328ss, 331, 346, 351, 355ss, 359, 361, 364, 367, 368ss, 375s, 380ss, 389ss, 396, 398ss, 405, 408
- Espiritualidad/es indígena/s** 15, 164, 165, 167, 175, 192ss, 399
- Estados latinoamericanos** 97
- Evangélico/evangélicas/evangélicos** 14, 21, 23, 27, 37ss, 41, 42, 45s, 49ss, 55s, 58ss, 66, 69, 72, 83, 85, 87ss, 91s, 95, 98ss, 104ss, 106, 108s, 117, 119ss, 129, 133ss, 135, 138, 137ss, 139s, 145, 150ss, 152, 160s, 161, 178s, 181s, 184, 186s, 187, 194, 204ss, 215, 217, 220s, 223, 228, 230, 239, 243ss, 246, 249s, 260, 264, 266s, 269ss, 271, 276, 282, 287ss, 291, 307, 312s, 319, 344, 358, 361, 372, 374, 377s, 380, 389s, 393, 404, 406s, 407, 409s
- Feminismo** 204s, 212, 216, 222ss, 226, 228ss, 236, 407, 411
- Fenómeno** 21s, 24, 26ss, 39s, 47, 55, 72, 78s, 86, 101, 112ss, 129, 135, 137, 140, 153, 168, 177s, 201, 203, 210, 227, 239s, 242, 250s, 262, 265s, 270, 285, 291s, 295, 309s, 317, 319ss, 325ss, 330, 333, 342, 355, 368, 375, 378, 381ss, 391, 395, 397, 409, 411s
- Folklore** 379
- Frigerio** 27, 28
- Gauchet** 362, 396
- Generación** 62, 139, 153, 194, 201s, 242, 246ss, 256, 269, 271s, 275, 283ss, 292, 294, 305, 308, 311ss, 316, 318, 350, 366, 381, 387, 391, 393s
- Género** 23, 30, 86s, 95, 110s, 173, 197ss, 208, 214ss, 220ss, 226ss, 231ss, 236ss, 335, 350s, 387, 391, 403ss, 410
- Guerra fría** 22, 82, 86, 98, 101, 105, 108, 114s, 292, 389, 409
- IA** 26, 34, 289, 321, 334, 396
- Identidad/identidades** 23, 40, 58, 81, 85, 87, 93, 109, 115, 118s, 121s, 125ss, 139, 141s, 152, 155, 158s, 164, 175s, 183, 185ss, 189, 192ss, 199, 202, 219s, 229, 231, 234, 238, 258s, 261,

- 268, 278s, 296, 330, 346, 349, 355, 390, 392, 400, 409
- Iglesia católica** 15, 23, 40, 51, 58, 88s, 91s, 95, 97ss, 106, 108, 117, 121ss, 132, 141, 147, 181ss, 205, 215, 221, 223, 248s, 266, 268, 273, 406
- Iglesias evangélicas** 45, 85, 88s, 92, 95, 98s, 108, 119ss, 135, 13, 140, 145, 179, 182, 205, 215, 217, 223, 228, 249, 250, 291, 358
- Intercultural/interculturalidad** 89, 109s, 110, 186
- Interreligioso** 139
- James** 27
- Jaspers** 209, 362, 397
- Jonas** 336
- Jung** 386
- Lalive** 99
- Latour** 168, 335, 357
- Levi Strauss** 149
- Loncón** 177
- Lovelock** 335
- Luckman** 167
- Madre tierra** 27, 106, 168ss, 172s, 176, 190, 335
- Mallimaci** 324
- Margulis** 335
- Marx** 27
- Marzal** 147
- Mauss** 27
- McGuire** 234, 271
- Medio ambiente** 87, 189, 211, 336ss, 354s, 358, 361s, 365, 367
- Modernidades múltiples** 29, 33, 82, 121, 151, 192, 194, 241, 262, 289, 326, 339, 392, 394ss, 406
- Montecino** 218
- Morin** 336
- Neosoterismo** 93, 287, 324, 326, 328, 331s, 404, 410
- Nones** 23, 29, 38, 59, 63, 67s, 104, 239ss, 251ss, 255ss, 262,

- 264s, 269, 272, 282, 284, 286, 291, 298, 313, 319, 345, 358,
387, 391, 393, 404, 410
- Nongbri** 25
- Nueva era** 29, 300, 306, 311s, 319ss, 325s, 328, 330, 332, 380s,
383, 392, 404
- Orsi** 24
- Pachamama** 106, 168ss, 170s, 173s
- Pastor/Pastora(s)** 124, 129, 135s, 150, 186s, 211, 217, 230, 264
- Periferia** 25, 114, 158, 162s, 192, 291, 319, 395s, 400s, 403ss
- Pluralismo religioso** 31, 37, 71, 87, 108, 117
- Política** 21s, 26, 34s, 77, 81ss, 90ss, 94s, 97s, 100ss, 107ss, 118,
135, 138s, 145, 155, 162, 174s, 179ss, 188, 192s, 197, 202ss,
206, 208, 226ss, 252, 262, 278, 285, 292, 334ss, 339, 342,
345, 351, 390s, 398s, 403, 408ss
- Post-axial** 32s, 389, 392ss, 396, 401ss, 410, 412
- Práctica religiosa/prácticas religiosas** 21, 46, 82, 112, 121, 136,
177, 207, 211s, 214, 220, 270s, 292, 318, 322, 332, 350s, 354,
377, 408
- Religión axial/religiones axiales** 159, 209, 334, 362s, 372, 388,
392ss, 401, 403, 410
- Religión popular** 23, 28, 32, 56, 107, 112, 115, 119, 121, 127ss,
141s, 145s, 148ss, 197, 219s, 231s, 299, 390, 409
- Religión vivida** 150, 153, 230, 233, 238, 271, 325, 400s
- Religión y política** 22, 81, 85, 100ss, 107, 112, 115, 118, 390, 409
- Religiones indígenas** 27, 78, 117, 120, 145, 147, 154ss, 165, 168,
174, 194, 197, 230, 301, 319, 362, 394
- Rituales** 24, 111ss, 115, 119, 121s, 124s, 128s, 132, 134, 136, 139,
141, 144ss, 153, 157, 166, 170s, 177, 183, 185ss, 189, 191,
193s, 229, 234, 261, 265, 271, 286, 307ss, 327, 329ss, 385,
393, 398, 404, 406
- Sacerdote (s)** 88, 129, 144, 176, 185s, 194, 211s, 268, 328
- Secularización** 26, 28, 31ss, 41, 59, 63, 74, 81, 85, 115, 136, 164,
201s, 210, 214, 239, 241s, 251ss, 255, 260ss, 272ss, 277s,

283, 287, 302, 362, 380, 391, 395s

Sahlins 397s

Sincretismo 23, 28, 88, 119, 125, 139, 143s, 146ss, 160, 174, 185, 188, 193, 291, 296, 298, 319, 321s, 328, 372, 380, 383, 392, 409, 411

Suárez, H. 149

Territorio/territorios 160s, 166, 171ss, 175, 178, 180ss, 188ss, 233, 320, 330, 378

Troeltsch, 27, 99, 283s, 411

Umbanda 141ss, 148

Universo 26, 144, 170, 295, 308, 314, 366, 368, 378, 382, 384ss, 396, 398, 402

Virgen 69, 122, 124ss, 130s, 148ss, 218ss, 230s, 300, 306, 309, 375, 377, 390

Weber 27, 362, 397, 399s, 411

Sobre el autor

El Dr. Cristián Parker Gumucio (n. 1953) es Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina y actualmente profesor titular en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Reconocido sociólogo cuya trayectoria académica ha marcado el estudio de la cultura y la religión en América Latina. Su obra incluye más de 300 publicaciones, entre ellas 24 libros, habiendo liderado 63 proyectos de investigación y dirigido decenas de tesis de postgrado. Se distingue por su enfoque innovador y crítico en sociología de la religión y en el abordaje de las dimensiones culturales del desarrollo sustentable. Ha ocupado varios cargos entre los cuales Vicerrector de Investigación y Postgrado y Vicerrector de Postgrado en la Universidad de Santiago de Chile. Reconocido como el sociólogo chileno más citado en su campo y ubicado en el 2.6% superior de científicos sociales en América Latina. Sus más recientes obras incluyen: *Cohesión, cultura y brechas en Puerto Edén, una comunidad energética remota*, RIVAR, 2025, 12, (35), 52-69; *Religious and spiritual diversity in multiple modernities: A decolonial perspective focusing on peripheral religious expressions*. *Religions*, 2024, 15(6), 726-747. Es autor de *Otra Lógica en América latina, Religión popular y modernización capitalista* (1993) (Última ed. en inglés, 2015); *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival* (2019) (con K. Aman); *¿Conectar o desconectar? Energía y comunidad para las transiciones energéticas* (2018) (con G. Baigorrotegui); y *Religión, Política y Cultura en*

América Latina (2012). www.parkersociologo.com; <https://orcid.org/0000-0001-8041-9642>

Sobre el autor del Prólogo

El Dr. Geoffrey Pleyers es un sociólogo belga, profesor en la Universidad Católica de Lovaina (UCLouvain) y actual presidente de la Asociación Internacional de Sociología (ISA) para el periodo 2023–2027. Se especializa en movimientos sociales, juventud y globalización, con investigaciones centradas en América Latina y el movimiento altermundialista. Doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París (2006), con investigaciones postdoctorales en la London School of Economics (2006) y en la New York University (2010). Ha promovido una sociología global con enfoque en actores locales y ciudadanía crítica. Es autor de los libros *Alter-Globalization. Becoming actors in the Global Age* (2011); *Movimientos Sociales en el siglo XXI* (2018) y *El cambio nunca es lineal. Movimientos sociales en tiempos polarizados* (2024). Autor de más de ciento ochenta artículos y capítulos de libros, y editor de varias obras colectivas sobre protesta social y cambio político. Ha sido profesor invitado en una veintena de universidades latinoamericanas. Su labor combina análisis académico riguroso con compromiso crítico y global.

Religiones en América Latina

La gran transformación

En esta obra maestra, Cristián Parker G. demuestra que América Latina sigue siendo un continente intensamente religioso. Pero esa religiosidad ya no se expresa como antes: ha dejado de estar monopolizada por una sola iglesia, se ha descentralizado, desinstitucionalizado y diversificado. La "gran transformación" que analiza no es el resultado de una secularización lineal, sino de un proceso complejo de reconfiguración cultural y estructural, donde el alejamiento de las instituciones religiosas no implica necesariamente un alejamiento de lo sagrado o de labúsqueda espiritual.

Este libro es una contribución fundamental para comprender las transformaciones sociales, culturales y espirituales del siglo XXI en América Latina.

Del Prólogo de Geoffrey Pleyers.



CLACSO