

PLURALIZACIÓN DEL CRISTIANISMO LATINOAMERICANO EN EL SIGLO XXI

*Paulo Barrera Rivera **

Universidade Federal de Juiz de Fora - Brasil

Resumen: En las primeras dos décadas del presente siglo se ha hecho evidente la diversidad de un cristianismo que a lo largo del siglo pasado se presentaba oficialmente uniforme o apenas en dos facetas, una católica mayoritaria y otra evangélica de origen protestante y pentecostal. En ambos casos la práctica religiosa parecía ajustarse a su forma institucional. Este texto revisa la literatura reciente, los datos censales y estudios de caso sobre las formas variadas de los cristianismos. Se sostiene que el campo cristiano contemporáneo se presenta inéditamente diverso y plural. Se analiza el fenómeno en los tres países más grandes de América Latina, Brasil, México y Argentina. Enseguida se estudian los datos regionales que permiten ampliar la perspectiva a toda la región y, finalmente se reflexiona sobre las “nuevas comunidades católicas” como factor de pluralización.

Palabras clave: Cristianismo; Pluralidad religiosa; América Latina; Pentecostalismo

Introducción

En lo que va del presente siglo nuevas formas de driblear el control institucional han contribuido con la diversificación del campo cristiano en América Latina en sintonía con el aumento de la búsqueda de autonomía de los individuos paralela a la crisis de reproducción y transmisión que se verifica en todas las instituciones de la sociedad. El interés de este texto, al revisar la literatura y los datos disponibles, se resume en mostrar los matices y lugares comunes de esa reciente diversificación o pluralización. El aumento del protagonismo de los fieles y de la participación de laicos implica siempre en fragilización del control institucional. La literatura reciente lo constata utilizando diversos conceptos,

* Professor do Departamento de Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: paulo.barrera@ufjf.br. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0001-7006-6310> >.

como el reconocimiento colectivo de la participación individual en las congregaciones (Lecaros, 2016) o la valorización de la “religión vivida” (Ammerman, 2006). Por nuestra parte en este texto destacamos la diversificación como expresión de un campo cristiano cada vez menos ajustado al modelo oficial. “Religión pos tradicional”, según la versión de Hervieu-Léger (1993), incapaz de regular la sociedad y en franca crisis de su capacidad de transmitir las verdades religiosas.

En todos los “regímenes de autoridad” (Hervieu-Léger, 1993), y el católico y evangélico lo son, los “laicos son siempre un polo de tensión”, según la antigua fórmula weberiana que se asienta en la afirmación de un intento de monopolio de la gestión del poder religioso capaz de producir adhesiones uniformes y obedientes. Una de las constataciones recurrentes de la sociología de la religión a finales del siglo XX, era la inédita crisis de autoridad de las instituciones religiosas. En realidad, crisis generalizada de las instituciones sociales como sistemas de control de la vida de los individuos o “emergencia del sujeto”, según la teoría social contemporánea (Touraine, 1984). Dos efectos evidentes y concomitantes fueron la “individualización del creer” o el sujeto religioso autónomo, al extremo de transformar instituciones religiosas en “migajas religiosas” (Hervieu-Léger, 2001), constatada en estudios de casos (Negrão, 2009) cuya evidencia extrema sería la experiencia “new age”, y la desinstitucionalización religiosa que exponía a los “fieles” a otras formas y espacios de experiencia religiosa, tales como la política, los medios de comunicación, la diversión, entre otros. La crisis del poder religioso y la autonomía de los laicos parecen combinarse de mil maneras para producir en las últimas décadas un paisaje variopinto de cristianismo, mucho más complejo que la inmediata clasificación binaria católico - protestante.

Para analizar la cuestión propuesta contamos con riquísimos datos producidos recientemente, sobre todo en los países de México, Argentina y Brasil, que revisamos en la primera parte de este trabajo. Con el objetivo de ampliar la perspectiva al ámbito latinoamericano y ante la imposibilidad de incluir en un artículo los datos de todos los países de América Latina, recurrimos, en la segunda parte, al análisis de datos censales y, especialmente, a encuestas regionales como las de Pew Research Center y Latinobarómetro. Las encuestas ayudan mucho a ver las tendencias del cambio religioso en la región. Para complementar esos datos regionales y para ilustrar cómo tal diversificación se verifica

también a nivel local, revisamos los cuidadosos estudios basados en detallados registros etnográficos de grandes ciudades, en Guadalajara, en Río de Janeiro y en la ciudad de São Paulo. Todas son publicaciones de las últimas dos décadas. Dentro del catolicismo del siglo XXI una vertiente de estudios recientes contribuye con la cuestión propuesta. Nos referimos al fenómeno de las “nuevas comunidades católicas” que llama la atención de los investigadores precisamente en los primeros años del siglo XXI. Tenemos una riquísima literatura sobre este fenómeno, ambos aspectos que revisitamos, parcial y selectivamente, en la tercera parte de este texto y que nos permite detectar factores que contribuyen al reciente pluralismo del cristianismo.

Evangélicos y católicos son, no hace falta demostrarlo, los grandes sectores del campo religioso cristiano de/en donde surge la diversidad cristiana reciente. La literatura sobre el cristianismo latinoamericano del siglo XXI constata la clara diversificación de esas grandes tradiciones, matrices de cristianismo que en las últimas décadas del siglo pasado aparecían solamente como competencia entre dos sectores opuestos: a un lado, un catolicismo que envejecía y obligaba al Papa Pop (Juan Pablo II) a luchar titánicamente por la re-evangelización; al otro lado, los evangélicos pugnando por llegar a ser mayoría pero congénitamente¹ tendientes a fraccionarse conforme aumentaba el número de seguidores, por regla general procedentes de la Iglesia Católica. El fin agónico de Juan Pablo II, el papa que pasa de un siglo a otro, acontece ya en pleno auge de la era de internet, sin haber podido contener el real sangramiento de pérdida de fieles que seducidos por la propaganda pentecostal abandonan la iglesia, o caen en la indiferencia, toman distancia o se toman un descanso de tanta religión (institución); fenómeno que se expresa en el inocultable aumento de los “sin religión”, “religión por cuenta propia”, “creyente a su manera”, “desigrejados”, etc.

México, Argentina y Brasil: Reconfiguraciones Recientes

México

Las/os colegas de México (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México RIFREM)² vienen realizando, desde los primeros años del presente siglo, extraordinarias investigaciones sobre el fenómeno religioso en ese país, que mucho nos ayudan a pensar el tema propuesto.

Tomamos en cuenta aquí el *Atlas de la diversidad religiosa en México* (de la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2007) especialmente en lo que se refiere al censo del año 2000; la *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México* (Hernández, Gutiérrez Zúñiga & de la Torre, 2016) cuyos resultados han sido presentados recientemente en sendos cuatro volúmenes titulados *Reconfiguración de las Identidades Religiosas en México* (de la Torre, Gutiérrez Zúñiga & Hernández, 2020); y la cartografía religiosa de Guadalajara de sugestivo título *Una ciudad donde habitan muchos dioses* (Gutiérrez Zúñiga, de la Torre & Castro, 2011) .

Es sintomático que el Atlas comienza su introducción registrando que “Aunque México ha sido un país mayoritariamente católico, hoy es pertinente atender una nueva realidad presente tanto en el territorio como en la cultura de los mexicanos: la diversidad religiosa” (de la Torre, 2007: 7). Afirmación que apunta hacia el horizonte de cambio, en ámbito latinoamericano (de la Torre, Gutiérrez Zúñiga & Hernández, 2020), de una sociedad católica hacia una sociedad plural religiosa. La pluralidad religiosa está asociada, no cabe duda, a comprobada descatolización de la sociedad, fenómeno que se expresa en la clara pérdida de hegemonía/ mayoría constatada en algunos estados mexicanos ya en el año 2000: “en el estado de Chiapas la población *no católica* ha llegado a sumar un tercio de su población total, y en ese territorio encontramos municipios donde el catolicismo ha dejado de ser una religión mayoritaria” (Ibid.: 43).

Por su parte el campo evangélico no solamente se nutre con la llegada de excatólicos. Fomenta también la diversificación religiosa, facilitada por razones socioculturales que encuentran sintonía con aspectos particulares de las religiones:

las poblaciones indígenas han sido las más proclives al cambio religioso de tipo evangélico, más particularmente el pentecostalismo... las prácticas pentecostales de sanación, su flexibilidad para incorporar las costumbres y las lenguas indígenas y su carácter emotivo y su tradición oral, hacen de ésta una *opción religiosa maleable que genera, a su vez, múltiples versiones del pentecostalismo étnicos*. (Garma, 2004 *apud* de la Torre, 2007: 11 *mi énfasis*)

Los censos de las últimas décadas han reservado una subcategoría de “otras” para los que no se identifican con las opciones ofrecidas. En el censo del 2000 había la categoría “otras evangélicas” junto a “históricas”, “pentecostales” y “de raíz pentecostal”. Es evidente el carácter residual de

esa categoría, sin embargo la magnitud de personas con esa “preferencia religiosa” llegó a 2 millones 365 mil 647 personas. Constituye el segundo grupo más grande del país, después de católicos, supera a “pentecostales y neopentecostales” y sólo es superado por los “sin religión”: 2 millones 982 mil 929 (de la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2007: 35). En el censo de 2010 ese grupo era de 5 millones 595 mil 116 (5% de la población), ahora sí el segundo grupo más grande después de los católicos (los “sin religión” llegaron a 4.7%).³

El análisis de de la Torre y Janssen (2007) explicita la relación entre descatalogización y diversidad religiosa al responder a dos preguntas: ¿en dónde el catolicismo ha dejado de ser mayoría? y ¿qué religiones llenan hoy el vacío dejado por el mismo? La respuesta a la segunda nos interesa más. Destaco tres aspectos de las conclusiones sobre esa cuestión: 1) “no hay una sola religión que vaya ocupando este lugar, sino una diversidad religiosa que se agrupa en dos grandes tendencias: los cristianos no católicos y los que se autodefinen sin religión” (Ibid.: 124); 2). No existen tendencias exclusivistas religiosas sino de diversidad, pero dentro del abanico de la diversidad religiosa se pueden advertir ciertos dominios; y 3) en 55 municipios el catolicismo es menor a 50% y en 37 de esos ha pasado de ser mayoría a ser predominante (Ibid.: 125).

Del capítulo “Los rostros socioeconómicos de las adscripciones religiosas” tomamos apenas un registro, de utilidad para el tema que nos ocupa. La distribución de católicos y “cristianos no católicos” según el grado de marginación lleva a las siguientes conclusiones: “la tendencia general apunta a que los cristianos no católicos habitan en zonas más marginales que los católicos” (Gutiérrez Zúñiga, de la Torre & Castro, 2007: 189). Los datos apuntan a corroborar la tesis de que es en los municipios más marginados “donde los habitantes deciden afiliarse a dichas ofertas religiosas. Los cristianos no católicos están localizados en zonas más marginales que los católicos (Ibidem). Características étnicas también parecen jugar un papel importante, especialmente en la llegada de pentecostales a la población indígena, pues 19% de los fieles pentecostales habla una lengua indígena, porcentaje cercano al triple del promedio nacional y también de católicos indígenas (Garma & Hernández, 2007, 2011).

La *Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México* (Hernández, Gutiérrez Zúñiga & de la Torre, 2016) revela datos

muy importantes: 10.4% de la población ha cambiado de religión o la ha dejado; 21.5% es de familia en la que sus miembros no pertenecen a la misma religión; 17.9% se identifica como “creyente a su manera”; 41.8% es “creyente por tradición”; sólo 28.3% es “creyente por convicción” y apenas 5,3% es practicante (gráfico 1). Entre los evangélicos esa categoría, “creyente a su manera” llega a 22.5%.

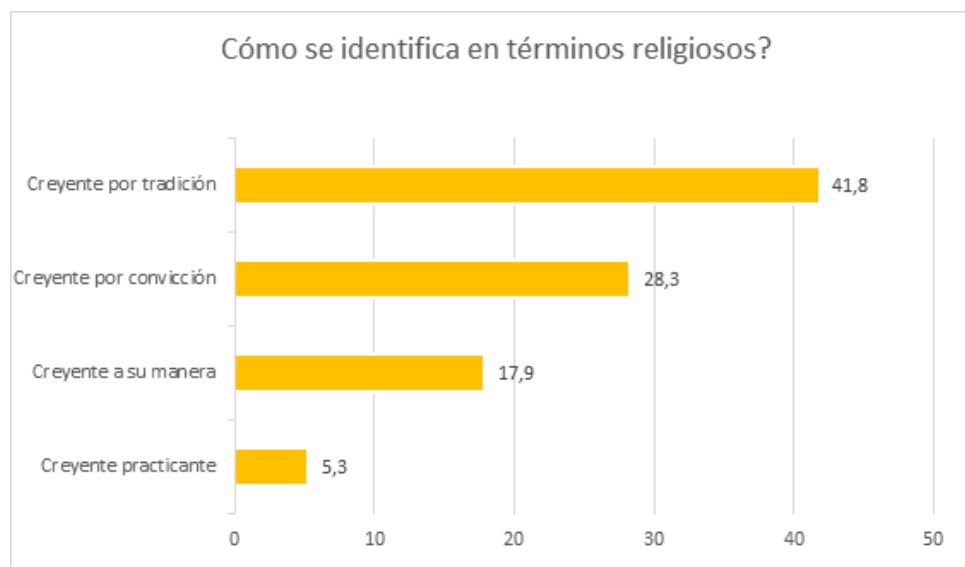


Gráfico 1. Fuente: elaborado a partir de datos de la Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México (Hernández, Gutiérrez Zúñiga & de la Torre, 2016).

Argentina

El primoroso *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (Mallimaci, 2013) y la *Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina* (Mallimaci, Giménez Béliveau & Esquivel, 2019)⁴ nos ofrecen valiosísima información para pensar el tema que nos ocupa. De entrada, el Atlas registra “creciente diversidad del campo religioso, que se desarrolla lentamente en el marco general de permanencia de una cultura católica de largo espesor histórico y social” (Mallimaci, 2013: 32) pero con peso específico diverso: en el noroeste se aproxima al 92% mientras que en el Gran Buenos Aires cae al 69% y en la Patagonia cae hasta 61%. Se percibe una descatalogización sostenida que genera diversidad. En 2008 el 76.5% de la población se decía católico; porcentaje que cae al 62.9% en el 2019.⁵ La diversidad es compleja, varía según circunstancias múltiples. Se constata que las maneras de relacionarse con sus creencias “están marcadas por tendencias a la autonomía” (gráfico 2): 61% de los argentinos/as “afirma relacionarse

con Dios por su propia cuenta” (Ibid.: 37). Sumados al 11% que afirma “nunca relacionarse con Dios” constituyen una amplia mayoría del 72% de la población que permanece lejos del control, educación o catequesis de iglesias o comunidades religiosas.⁶

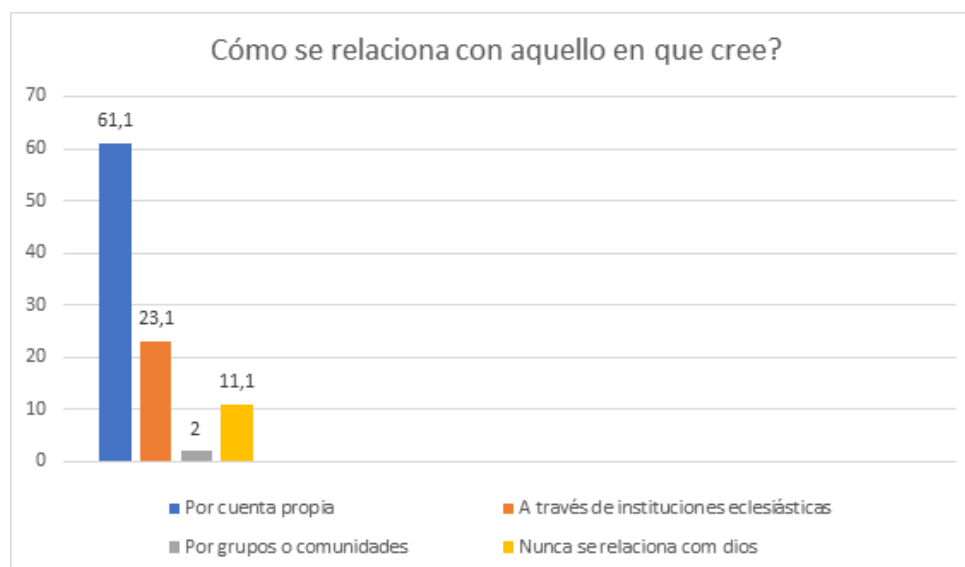


Gráfico 2. Fuente: elaborado a partir de datos del *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (Mallimaci, 2013).

Los datos anteriores contrastan con el alto porcentaje de bautizados (95%) y que han bautizado o bautizarían a sus hijos (87%), lo que coloca en evidencia que el rito del bautismo se aproxima de una formalidad o de una identidad superficial, a pesar de estar garantizada su reproducción en la próxima generación.

La frecuencia a las ceremonias de culto también es reveladora. Un 49% concurre poco frecuentemente y 27% “reconoce su ausencia total de los lugares de culto” (Mallimaci, 2013: 38). El *Atlas* concluye así que “casi la mitad de la población mantiene con sus creencias una relación tibia, difusa, que implica una frecuencia ocasional de los lugares de culto” (Mallimaci, 2013: 39).

A la pregunta si “se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo” (gráfico 3) el 83% respondió que está muy de acuerdo o algo de acuerdo. Entre los evangélicos la respuesta mejora, pero no mucho: 57% está muy de acuerdo o algo de acuerdo. Es evidente, como lo señala el *Atlas*, una “marcada distancia entre las opiniones mayoritarias y las prescripciones normativas fijadas por las instituciones religiosas” (Ibid.: 40).

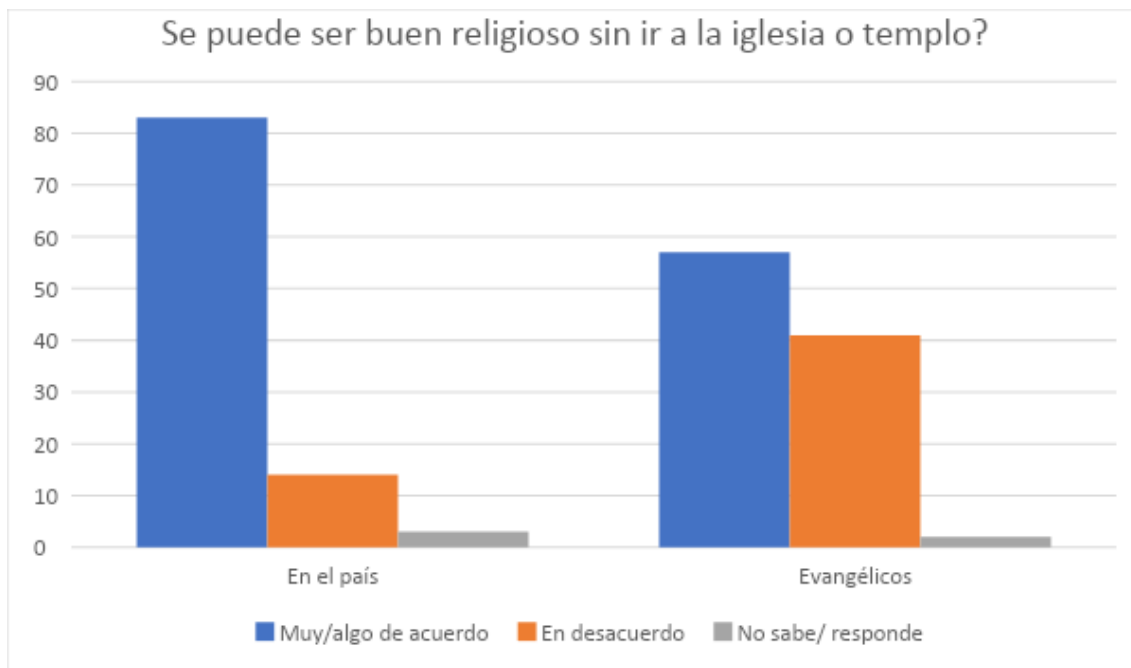


Gráfico 3. Fuente: elaborado a partir de los datos del *Atlas* (Mallimaci, 2013).

El “cuentapropismo” es entre los católicos el 41% y “tienen un repertorio amplio de creencias y prácticas entre las cuales conviven el yoga y el reiki con curanderos, sacerdotes y psicólogos” (Mallimacci, 2013: 99), constituyendo una suerte de ecumenismo sin instituciones o precisamente por no depender de instituciones, lo que implica necesariamente en fronteras, pertenencias e identidades no cristalizadas. Se asemejan en eso a la enorme autonomía que caracteriza a la “New Age”, hartamente constatada por la investigación en las últimas dos décadas (D’Andrea, 1996, Tavares, 2012 y Amaral, 2000, entre otros).

Como es obvio, la mayoría de los “cuentapropistas” considera que los hijos deben elegir su propia religión o creencia” (72.4%), al mismo tiempo que mantienen “opinión contraria a los lineamientos institucionales sobre aborto, relaciones prematrimoniales y sacerdocio de las mujeres”. Es, pues, evidente un quiebre del trabajo indispensable de transmisión de la tradición religiosa, que solía contar con el apoyo de la familia. En suma, como concluye el *Atlas* sobre los católicos cuentapropistas, “defienden una relación autónoma con la institución” (Mallimacci, 2013: 101). Evidentemente, ese tipo de relación no es del agrado ni conveniencia de la institución. Por lo tanto, no sería aceptada a no ser a riesgo de una suerte de suicidio institucional o disolución colectiva en un individualismo cercano a la “New Age”.

La diversidad en el campo evangélico está registrada en la propuesta de tres tipos de evangélicos (gráfico 4): el “núcleo duro” (21.4%), el de “posiciones intermedias” (18.8%) y los evangélicos “periféricos” que reúne una mayoría de 59.8%. Es en este último tipo que se distinguen modalidades de ser evangélico bastante autónomas en relación a las instituciones: “particulares articulaciones con creencias y prácticas de otros campos religiosos” como participar de ritos católicos como la confesión, la comunión y la peregrinación a santuarios, al mismo tiempo que creen en la Virgen y los santos (Mallimaci, 2013: 117). Pero la convivencia va más allá de las fronteras con el catolicismo, la investigación identificó que la vivencia evangélica periférica se complementa con: consultas a adivinos, astrólogos o curanderos y la lectura de manos, provenientes del esoterismo. Se confirma, así, que las fronteras de la ortodoxia evangélica también están sucumbiendo a esas “tentaciones” recientes de una “nueva época”.

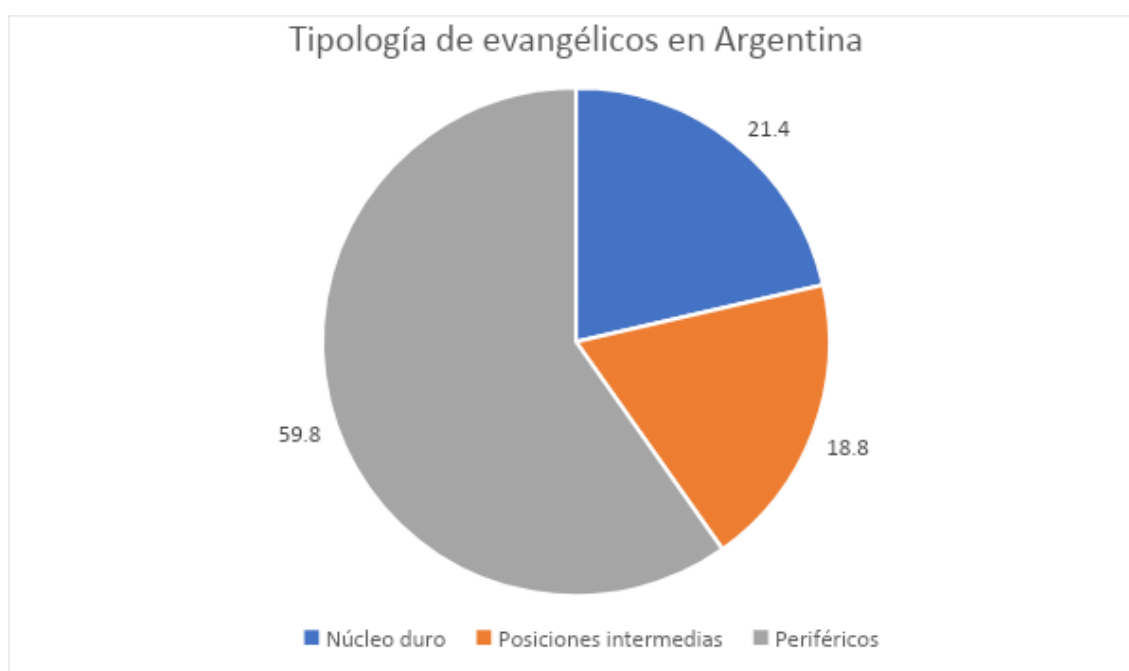


Gráfico 4. Fuente: elaborado a partir de los datos del *Atlas* (2013).

No es posible dejar de mencionar el importante lugar de la “indiferencia religiosa”, llamada también “sin religión”. Los datos disponibles en diversos países muestran que la indiferencia religiosa y la diversificación religiosa son procesos paralelos, concomitantes a la descatolización. En Argentina el 11.3% de la población se dice “sin religión” (llegaba a 18% en Buenos Aires), ocupando el “segundo lugar detrás de los católicos y

superando incluso al diverso mundo evangélico” (Mallimaci, 2013, 121), como lo muestra el gráfico 5. Se trata de una categoría en “mercado crecimiento” que incluye una mayoría de “creyentes sin religión”: 65% del total de “indiferentes (gráfico 5). La “Encuesta” de 2019 confirma esa tendencia. El porcentaje de la población sin religión aumentó a 18,9% en una década (Mallimaci, Giménez Béliveau & Esquivel, 2019: 15).

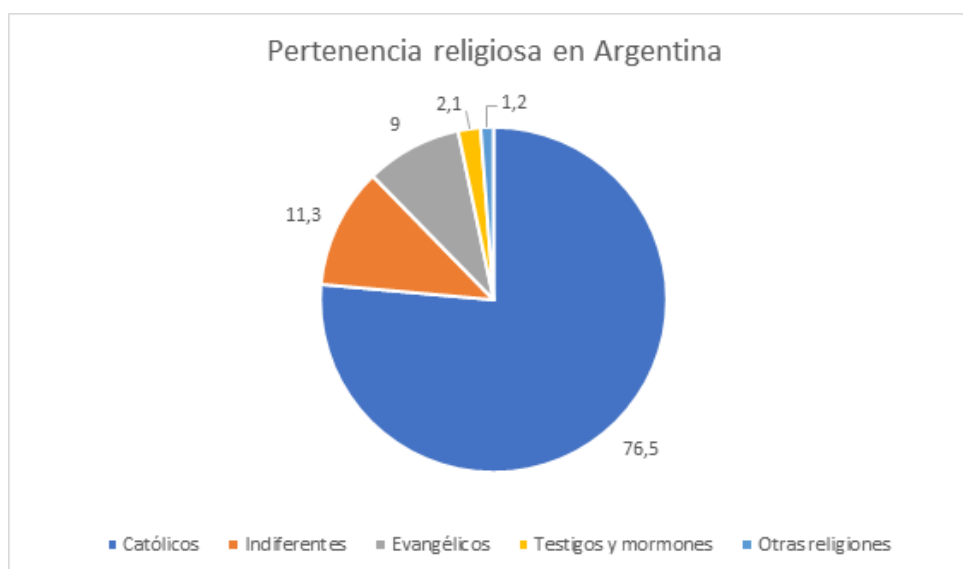


Gráfico 5. Fuente: elaborado a partir de datos del *Atlas* (2013).

Brasil

Una revisión de los datos cuantitativos, sobre el número de seguidores de las diferentes iglesias, del campo cristiano en Brasil ayuda a entender las tendencias y fraccionamientos que marcan la diversidad religiosa y su complejidad en el presente siglo.

La curva del crecimiento y decrecimiento de las iglesias más grandes muestra que estamos frente a un campo religioso bastante dinámico y en franco proceso de cambio; de modo semejante a Argentina, marcado simultáneamente por descatalogización, aumento de “sin religión” y crecimiento de evangélicos. La antigua idea de un Brasil profunda e históricamente católico, comenzó a resquebrajarse desde las últimas décadas del siglo XX. Para analizar esas cuestiones recurrimos a los datos de los últimos censos (1991, 2000 y 2010) y los complementamos con la reciente encuesta Datafolha de julio de 2022, como estrategia para incluir en el análisis los datos de la última década.⁷

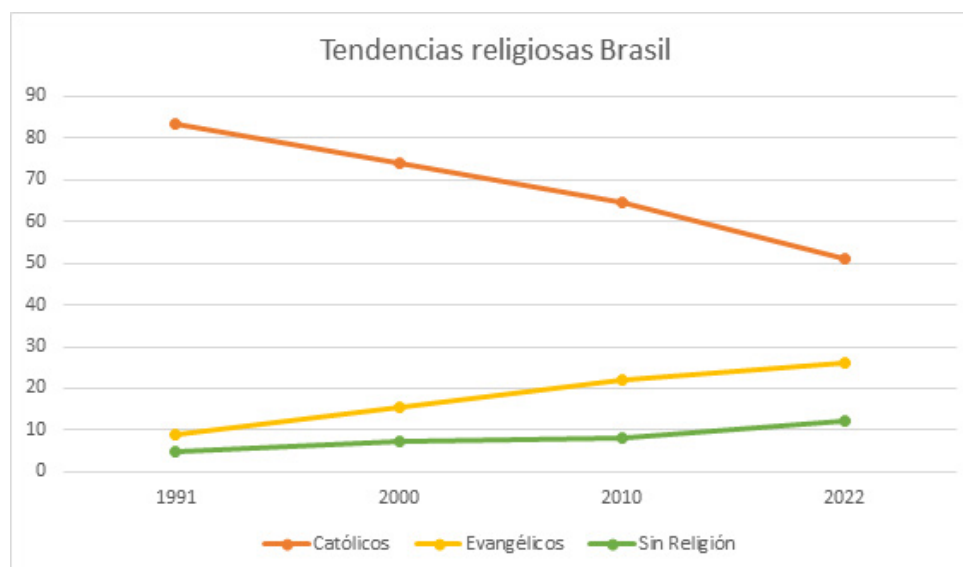


Gráfico 6. Fuente: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (< www.ibge.gov.br >) y Datafolha de julio de 2022.

Las curvas de las religiones más dinámicas muestran tendencias claras en los últimos 30 años. Es posible que la intensidad de la tendencia varíe en el próximo censo, como lo indica la pesquisa Datafolha reciente. Hay una ligera inflexión en la curva de crecimiento pentecostal, el crecimiento de los “sin religión” parece aumentar y el catolicismo continúa en descenso. Al ritmo al que los “sin religión” parecen aumentar (lo comprobaremos sólo con los datos del Censo en curso) ya obliga a repensar el crecimiento pentecostal. De todas maneras, y es lo que ahora nos interesa, la pluralización es un hecho tanto en el campo católico que decrece como en el evangélico que crece.

La investigación que dio como resultado el libro *Novo Nascimento. Os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política* (Fernandes et al., 1998) ya tropezaba con la diversidad del campo evangélico de Río de Janeiro; cosa que obligó a incluir en el diseño de la investigación las categorías “otras históricas” y “otras pentecostales” (Ibid.: 19). La diversificación del campo evangélico puede detectarse en los datos del censo del 2010⁸ y para tanto vamos a presentarlos como un campo específico dejando entre paréntesis la comparación con los católicos. Los evangélicos en su conjunto indiscutiblemente crecen, pero también se diversifican y mucho. El total de evangélicos en el 2010 era de 42.3 millones. Si los desagregamos en categorías diferenciadas tenemos el siguiente cuadro (gráfico 7): “Evangélicos de misión” 7.6 (18 %); “Evangélicos pentecostales” 20.1

(47.6 %); “Otras de origen pentecostal” 5.3 (12.6 %) y “Evangélicos no determinados” 9.2 (21.8%).

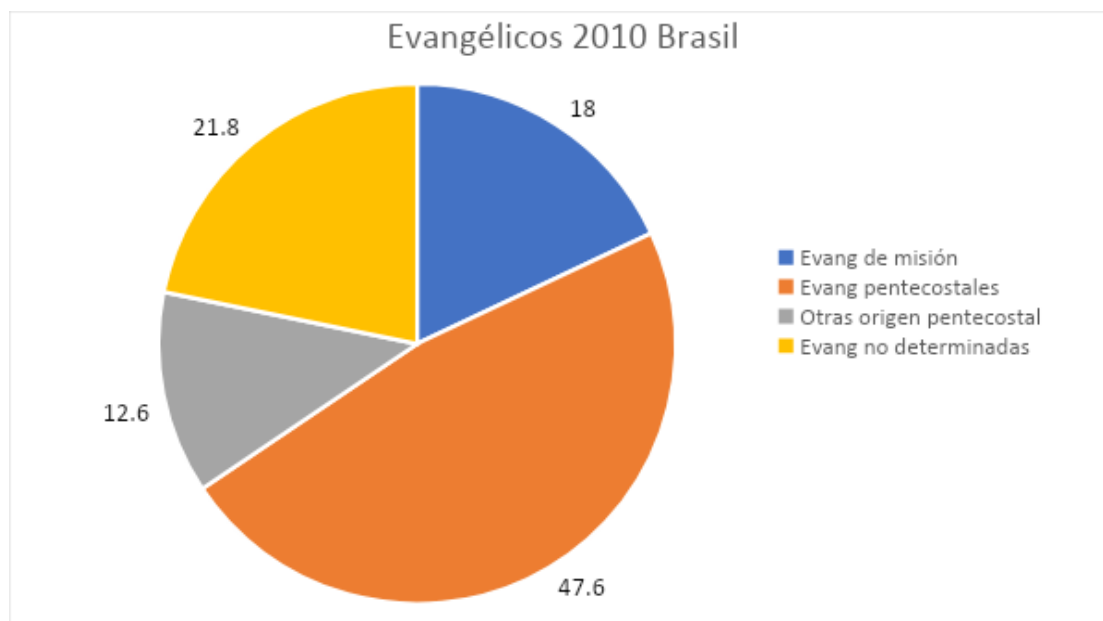


Gráfico 7. Fuente: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (< www.ibge.gov.br >), Censo 2010.

La dispersión es grande en tres de las categorías presentadas en el gráfico 7. Cerca de la mitad de los evangélicos son “Evangélicos pentecostales” (47.7%). Y están constituidos por más de 25 millones de seguidores entre los cuales se incluyen a las “Assembleias de Deus”, el grupo más grande (12.3 millones). Acontece que esa denominación está constituida por una infinidad de “ministerios”, fenómeno que se intensifica en las últimas décadas cuando se desarrollan incontable número de “otros” ministerios, como lo constata el minucioso estudio de Fajardo (2017: 114). La “Assembleias de Deus” en Brasil no sólo crece, sino que se diversifica, se fragmenta.

También, más de 5 millones de pentecostales son de una diversidad de iglesias clasificadas en la categoría “Otras de origen pentecostal”. Es un número muy alto de seguidores. Sin contar a las Assembleas de Dios no existe otra iglesia pentecostal que se aproxime a ese número. Al mismo tiempo debemos de considerar que más de 9 millones de evangélicos están en la categoría de “Evangélicas no determinadas”. El campo evangélico se presenta entonces absolutamente fragmentado. Por lo menos uno de los factores de ese fenómeno es el aumento de la competencia religiosa entre los mismos evangélicos. Ayuda mucho comparar

el volumen de “no determinados” y “otras” con las más grandes iglesias pentecostales (gráfico 8).

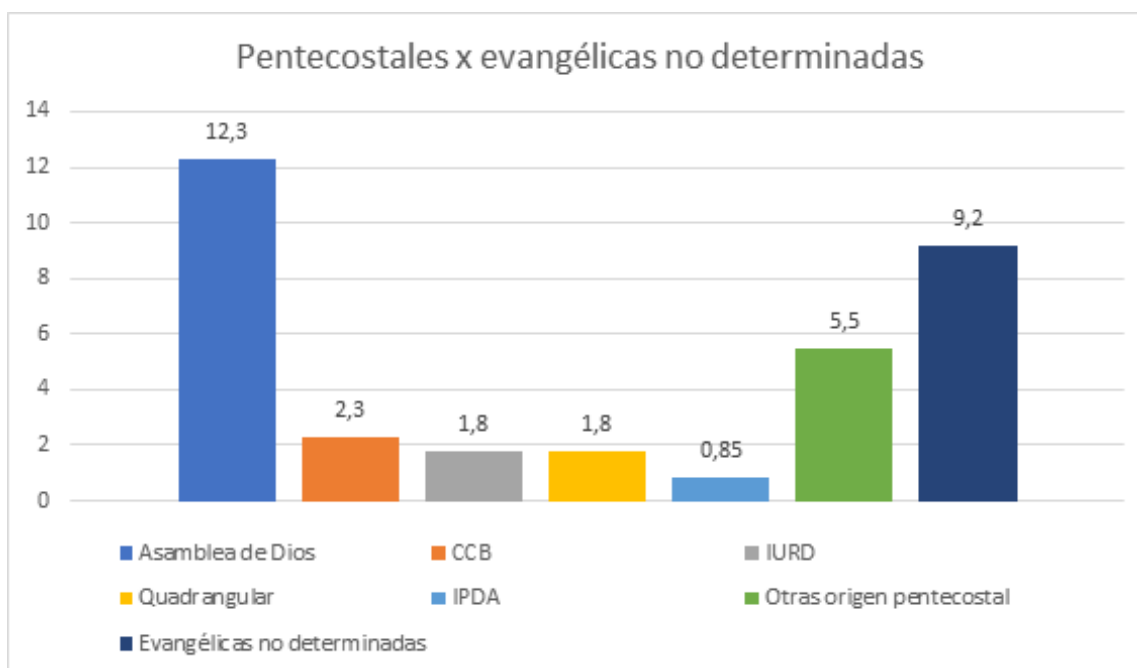


Gráfico 8: Fuente: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (< www.ibge.gov.br >), Censo 2010.

El gráfico 8 muestra las proporciones entre esas dos categorías (“Otras de origen pentecostal” y “Evangélicas no determinadas”) y las iglesias con mayor número de fieles del campo evangélico. El volumen de fieles en esas categorías es mucho mayor que cualquiera de las grandes iglesias pentecostales con excepción, solamente, de las Asambleas de Dios. Y si juntamos esas dos categorías de enorme dispersión se supera el número de fieles de la más grande denominación evangélica. Al mismo tiempo debemos destacar que en la primera década del siglo XXI, apenas una de las grandes iglesias pentecostales creció (AD). El resto del crecimiento pentecostal está en la categoría “otras de origen pentecostal” que reúne la envidiable cantidad de 5,3 millones de evangélicos.

Tenemos, pues, una gran diversidad pentecostal que resulta, especialmente, de la cerrada competencia proselitista, como las encuestas regionales lo muestran y que analizaremos en el próximo apartado. Al mismo tiempo tenemos el dato inédito (porque no aparecía en el censo del año 2000) de 9,2 millones de “evangélicos no determinados”. En síntesis, un gran número de evangélicos, pertenece a un sinnúmero de pequeñas iglesias. Fenómeno también de la primera década del presente siglo.

Reacomodos del campo cristiano a nivel regional

Los datos producidos por institutos y centros de pesquisa en lo que va del presente siglo y que incluyen a la mayor parte de los países de América Latina, son un valioso recurso para conseguir una visión panorámica de la pluralización cristiana en la región. En particular hay dos aspectos que denuncian tal fenómeno y que al mismo tiempo lo fomentan: el aumento de la autonomía de los “fieles” en relación a las instituciones o a las expectativas de las mismas (hasta el extremo de la indiferencia), cosa que ya fue constatada para los casos de México, Argentina y Brasil en la primera parte de este trabajo; y la descatolización concomitante al avance de los “evangélicos sin especificar”. Además de los tres países hasta aquí estudiados incluimos en los gráficos de esta parte a los países de América Central y también a Chile que acusa un desvío importante. La inclusión de los otros países de la región no es necesaria para sustentar la generalización del fenómeno de diversificación religiosa que este texto analiza.

La encuesta de Pew Research Center “Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region”,⁹ bastante utilizada y citada en diversos estudios desde su publicación en noviembre de 2014, ya comprobaba que los evangélicos (“protestantes” es la categoría utilizada) eran más dispuestos que los católicos a compartir su fe “por lo menos una vez por semana”, como lo muestra el gráfico 9.

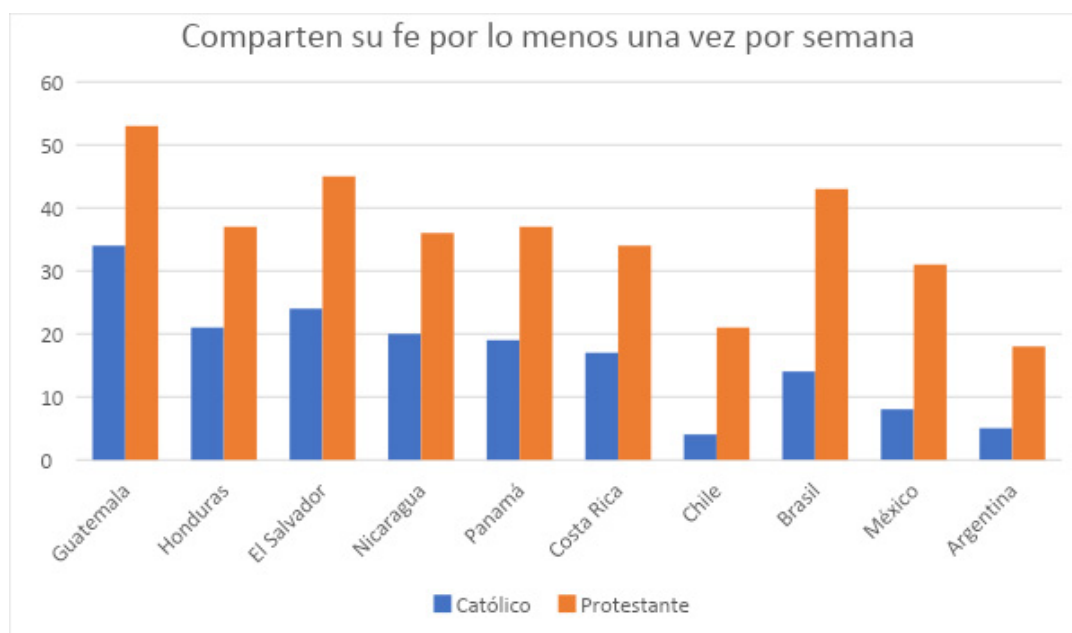


Gráfico 9. Fuente: Pew Research Center “Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region” (< www.pewresearch.org >).

Esa mayor militancia proselitista evangélica es nítida en toda la región centroamericana y más acentuada en los tres países estudiados en la primera parte de este trabajo. De los países de América del Sur incluimos también a Chile en donde esa suerte de apatía católica parece ser particularmente fuerte. Guatemala, El Salvador y Brasil se destacan, lo que coincide con el éxito de las iglesias evangélicas en esos países.

Los datos sobre religión producidos por “Latinobarómetro” ayudan a tener una visión de conjunto. Comparamos en los siguientes gráficos datos de 2000, 2010 y 2020 (el más reciente) que permiten ampliar al nivel regional las constataciones de la primera parte de este estudio. El declinar del catolicismo es bastante claro, como lo muestra el gráfico 10. A nivel latinoamericano la caída llega hasta debajo del 60% en dos décadas. En los países de América Central la caída es mucho más acentuada llegando a menos del 40% de personas que declaran ser católicas. México parece constituirse en el nuevo bastión de resistencia católica de lenta descatolización. En 2010 el porcentaje de católicos era superior al 80%, lo que coincide con el censo de 2010 que arrojaba un 82.7% de católicos (De La Torre 2020, 58). Para el año 2020 latinobarómetro indica más de 70% de católicos, diferente a la constatación de la “Encuesta” de 2016 de RIFREM que registra 64% de católicos (Ibid.: 59). De todas maneras, queda claro que el ritmo del cambio religioso en ese país se distingue del resto de América Latina en lo que se refiere a descatolización.

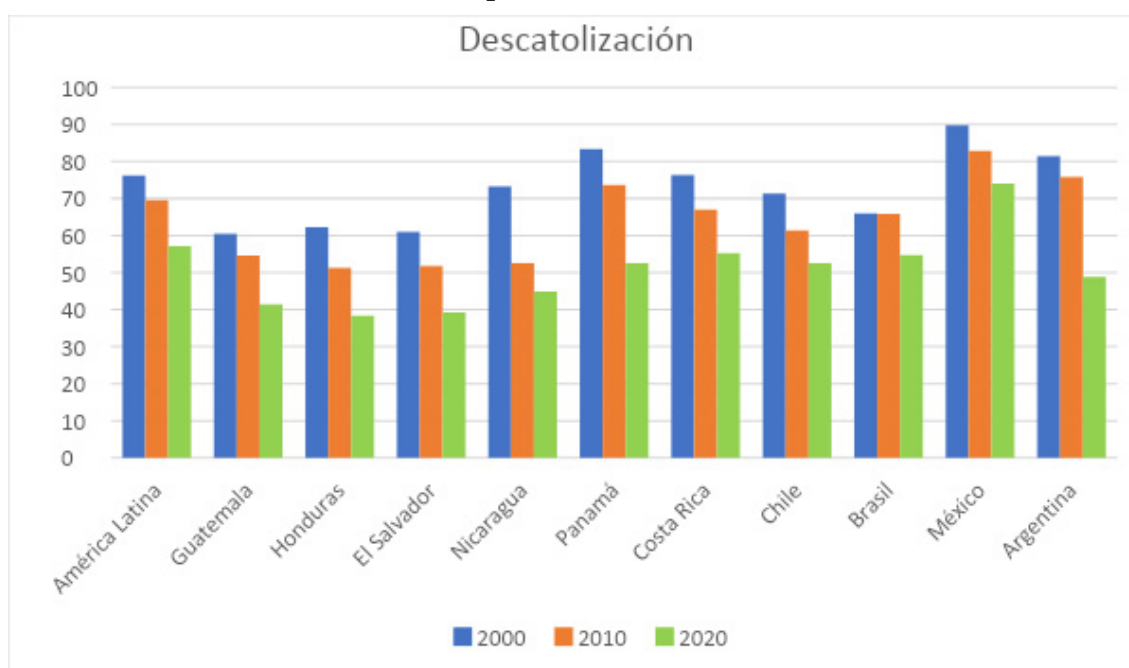


Gráfico 10. Fuente: Latinobarómetro (< ww.latinobarometro.org >).

También es de interés para este estudio la categoría “evangélicos sin especificar” utilizada por “Latinobarómetro”. La misma revela datos importantes, especialmente sobre los países de América Central (gráfico 11). La diversificación es clarísima en esa región de enorme inversión en propaganda evangelizadora de procedencia (especialmente) de los Estados Unidos.

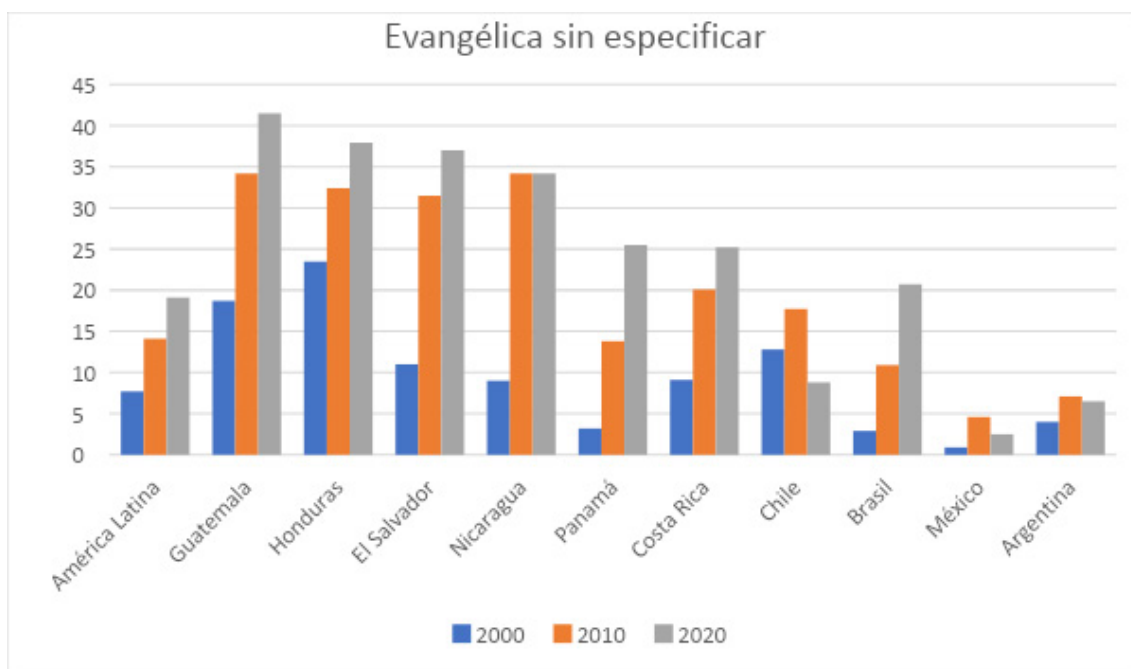


Gráfico 11. Fuente: Latinobarómetro (< [ww.latinobarometro.org](http://www.latinobarometro.org) >).

La diversificación evangélica en América Latina es una tendencia clara en las últimas dos décadas, pero en la región centroamericana es mucho más acentuada. El avance evangélico parece implicar, nuevamente, diversificación. La no identificación de la pertenencia evangélica es reveladora por su volumen, que llega a pasar del 40% (Guatemala) y contrastante con la tradición evangélica de cultivar fieles más instruidos y adoctrinados si comparados con el catolicismo. El alto volumen de “evangélicos sin especificar” en Brasil condice con lo que ya analizamos sobre ese país. Por su parte, México, el país con menos crecimiento de evangélicos muestra también menor porcentaje de “evangélicos sin especificar”.

En Chile hay un claro cambio entre la primera y la segunda década. Los escándalos de abuso (caso Karadima) y la visita del papa Francisco pueden haber tenido un efecto: en la última década cae bruscamente el número de católicos (61,4% a 52,6%) y cae también el número de

“evangélicos sin especificar” (17,7% a 8,8%).¹⁰ En el mismo período aumenta extraordinariamente la categoría “ninguna” (17,7% a 36,5%) que resumimos en el gráfico 12. México, el más católico de los países (tal vez más inclusive que Brasil), tampoco sigue esa tendencia. Y Argentina, de importante “cuentapropismo”, con volumen de “sin religión” superior a los “evangélicos”, tampoco constata esa tendencia.

Todos los países en los que ha aumentado la diversidad evangélica en el presente siglo también registran aumento del número de personas que no tienen “ninguna” religión. De manera que el crecimiento de la indiferencia es generalizado, aunque no uniforme. El Chile de la última década muestra un aumento excepcional de la indiferencia que debe ser analizada más cuidadosamente con datos más consistentes, por el momento no disponibles. Sobre Argentina el dato de “Latinobarómetro” 2020 (pasa de 35% los que dicen no tener “ninguna” religión) contrasta con el registro de la encuesta de 2019 (Mallimaci, Giménez Béliveau & Esquivel, 2019) que muestra 18.9% de “sin religión”. Los datos para 2010 si están en sintonía: más del 10% según “Latinobarómetro” y 11.3% para la encuesta de 19 (Ibid.: 15).

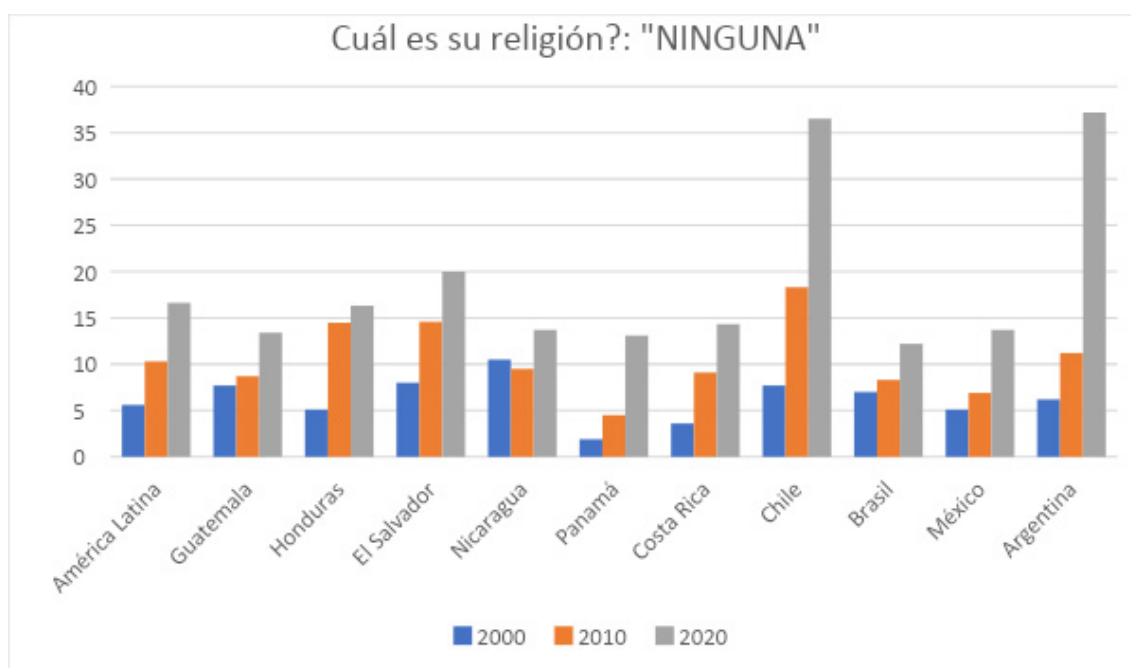


Gráfico 12. Fuente: Latinobarómetro (< www.latinobarometro.org >).

La diversidad en estudios locales

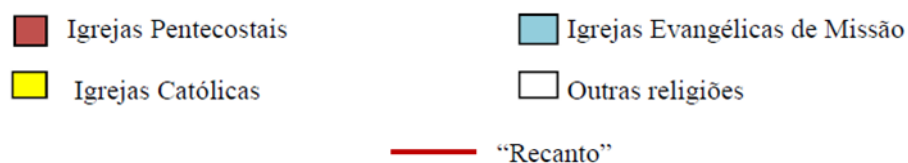
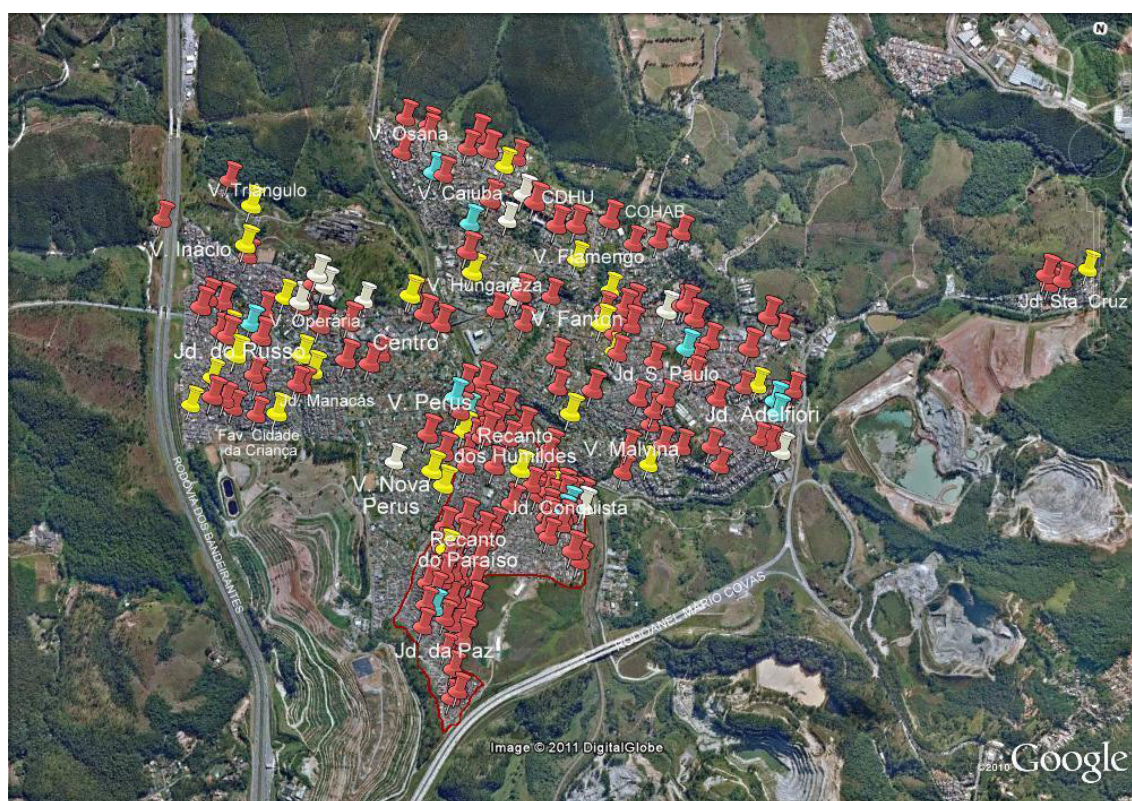
El fraccionamiento pentecostal al que nos referimos anteriormente se comprueba también en estudios de casos recientes. Una investigación realizada en la Universidad Federal Fluminense en 2017 mapeó los lugares de culto creados en la ciudad de Río de Janeiro entre 2006 y 2016. En total fueron 3174 nuevos lugares de culto. Casi el 80% era “evangélico pentecostal”, 6% “evangélico renovado”, 4% de Umbanda, 3% “evangélico de misión” y 1.5% “católico”. De 3174 lugares de culto pentecostal 47% (1498) son de las Asambleas de Dios (cuadro 1). Sin embargo, bajo esa denominación la pesquisa encontró a 1258 denominaciones diferentes, con los más diversos nombres adicionados o combinados con la referencia a “Asambleas de Dios”. También se encontró: 35 de la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, siete de Maranata, cinco de “Sara Nossa Terra”, dos de la Iglesia Mundial del poder de Dios y 1627 de “otros locales de culto pentecostal” (Brandão & Jorge 2019: 85).

LOCALES DE CULTO PENTECOSTAL	NÚMERO
Assembléia de Deus	1498
Igreja Internacional da Graça	35
Maranata	7
Sara Nossa Terra	5
Igreja Mundial do Poder de Deus	2
Outros lugares de culto Pentecostal	1627
Total	3174

Cuadro 1: Nombre de los locales de culto pentecostal registrados en Río de Janeiro entre 2006 y 2016. Fuente: Brandão y Jorge (2019: 86).

Los datos de esa investigación son muy expresivos de la fragmentación pentecostal, constatada ahora a nivel de una ciudad; tanto del pentecostalismo en general como del pentecostalismo más grande, las Asambleas de Dios. De manera semejante a lo demostrado a nivel nacional con los datos del Censo de 2010. Pesquisas en otros estados de Brasil también constatan el mismo fenómeno. En Rondônia, estado de la región amazónica, Maia y Rodrigues (2020) afirman que entre 2000 y 2010 el crecimiento de “evangélicos no determinados” fue concomitante al crecimiento pentecostal y en algunas regiones de ese estado fue mucho mayor. Es el caso de Guarajá-Mirim donde el crecimiento de “evangélicos no determinados” fue de 800% en la década.

Los estudios de caso sobre barrios de las grandes metrópolis también muestran el impresionante fraccionamiento pentecostal en las periferias urbanas (Barrera & Fajardo, 2022). Las Asambleas de Dios en la periferia de la ciudad de São Paulo son un ejemplo elocuente. El mapeo realizado en el barrio de Perus entre 2009 y 2010, en la zona norte de la ciudad, constata que el porcentaje de pentecostales en el barrio era de 21%, mucho más alto que el del municipio donde está el barrio (12%). Se encontraron: 29 templos o salones de reunión de la Iglesia Católica, 12 de evangélicas no pentecostales, 10 de otras religiones y 164 de iglesias pentecostales, las mismas que se dividían en 60 diferentes denominaciones. En la parte más periférica del barrio estudiado, denominado “Recanto dos Humildes”, la concentración y diversificación pentecostal es claramente más grande, como lo muestra el Mapa 1 a continuación.



Mapa 1. Fuente: Barrera y Fajardo (2022).

La “Cartografía religiosa de Guadalajara” (Gutiérrez Zúñiga, de la Torre y Castro, 2011) nos ofrece riquísimos y detallados datos sobre la diversidad religiosa en esa ciudad. Aunque el trabajo demuestra la posibilidad de pensar la diversificación en más larga perspectiva (incluye todo un capítulo sobre el “Proceso histórico de diversificación religiosa”), lo que nos interesa es el período más reciente, que en ese estudio llega hasta el 2007. Destacamos apenas tres aspectos, con el objetivo de sustentar cómo la ciudad de Guadalajara confirma las tendencias, de los datos nacionales de México, hacia la diversificación a la que nos referimos en la primera parte de este trabajo. Primero, en el 2007 los datos del mapa religioso de Guadalajara muestra una ciudad religiosamente “policromática” que contrasta e incluso contradice el monopolio católico, pues la ciudad “alberga una diversidad de centros de culto de distinta índole doctrinaria, aunque en su mayoría son cristianas” (Ibid.: 106). En la primera década del siglo XXI, entonces, Guadalajara es una ciudad en disputa religiosa con un “amplio abanico de agrupaciones y denominaciones”, aunque todavía bajo hegemonía (no más monopolio y sí expuesto a la oferta y la demanda) de la institucionalidad católica (Ibid.: 110).

En segundo lugar, es necesario destacar que los protagonistas de la pluralización religiosa en Guadalajara, al inicio del presente siglo, son las denominaciones evangélicas (Ibid.: 104). Al mismo tiempo y en tercer lugar, ese estudio sobre Guadalajara llama la atención al fenómeno de las “microcomunidades” del campo evangélico, especialmente pentecostal. Con frecuencia el pentecostalismo sufre divisiones internas que contribuyen a pensar en una especie de “pulverización de las ofertas religiosas que sufren escisiones constantes debido al liderazgo carismático, e incluso al mesianismo de sus dirigentes” (Ibid.: 105). Ese fenómeno del fraccionamiento extremos del pentecostalismo es común al constatado en el estudio antes mencionado sobre el barrio de Perus en São Paulo,

“Nuevas comunidades” como diversificación católica reciente

La investigación realizada por el “Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS, 2002) en las regiones metropolitanas de Brasil ya detectaba una “diversidad interna” al catolicismo, más nítida tal vez porque tal investigación terminó focalizando los sectores más precarios de las ciudades (clases D y E). La literatura sobre las “nuevas comunidades católicas” en el siglo XXI muestra que se trata de una fuerza que

da nuevo impulso y reconfigura la “pentecostalización” del catolicismo generada por la Renovación Carismática Católica en décadas anteriores.¹¹ Apoyados en algunas de las muchas investigaciones recientes, podemos sostener la idea de nueva pluralización del campo católico, especialmente, brasileño por efecto de la multiplicación de “nuevas comunidades católicas”. Para expresar la idea básica del efecto diversificador de las nuevas comunidades podemos valernos de la precisa caracterización que Giménez Béliveau le da al estudiar el caso argentino: “los fieles construyen una identidad católica en la que las pertenencias comunitarias priman sobre los lazos con la institución” (Giménez Béliveau, 2016: 21). Queda en evidencia el carácter secundario de la institución en comparación con la fuerza de la comunidad.

En América Latina, Brasil parece ser el país con más católicos que dicen ser “carismáticos”, según la pesquisa de Pew Research Center de 2014, como muestra el gráfico 13. Y todos los países de América Central también muestran altos porcentajes de católicos carismáticos.

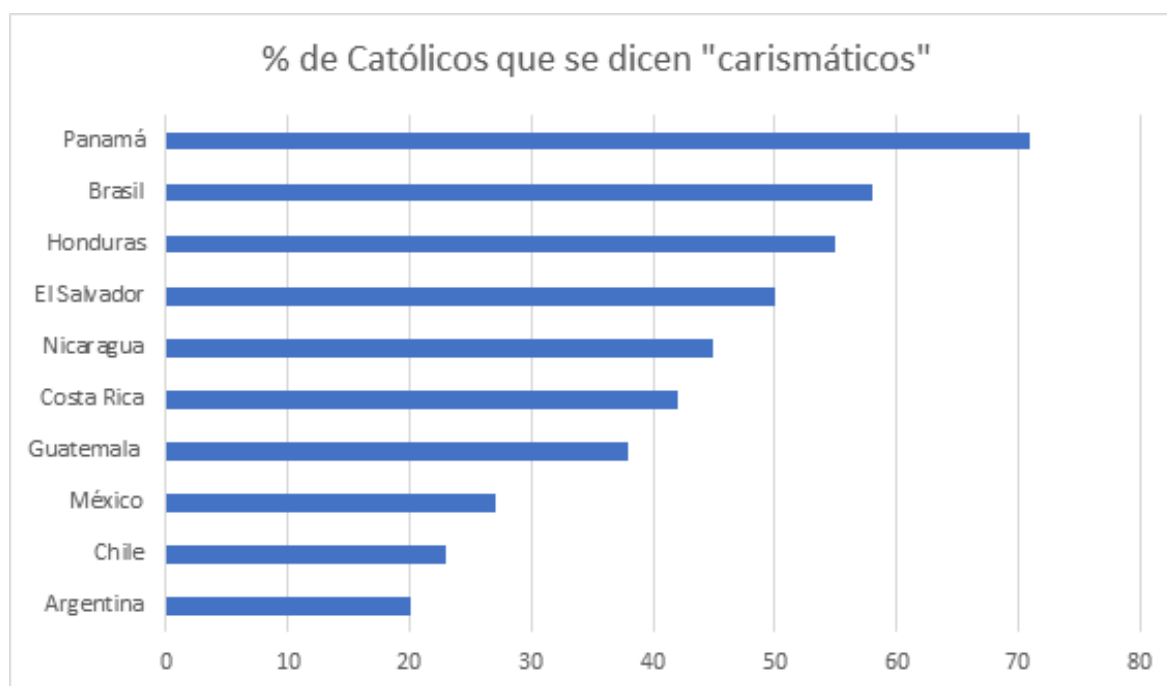


Gráfico 13. Pew Research Center “Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region” (< www.pewresearch.org >).

Desde el inicio del siglo XXI se hizo muy necesario preguntarse “¿Por qué crecen las nuevas comunidades católicas?” (Carranza, Máriz & Camurça, 2009) como movimiento claramente distinto al de la Renovación Carismática de la segunda mitad del siglo XX. Algunas son “verdaderos

imperios espirituales con emprendimientos financieros considerables” como la “Canción Nueva”. Atrayentes tanto para jóvenes como para adultos, como la “Comunidad Shalom” que reúne miles de fieles en sus eventos musicales y misas de liberación. Presente también en diversos países de Europa. De manera semejante al pentecostalismo la experiencia con el Espíritu Santo constituye un verdadero driblin a la mediación sacerdotal, a pesar de una clara disposición a conservar una catolicidad, pero con identidades específicas de cada comunidad (símbolos, logomarcas, estilos, etc). Las comunidades católicas encontraron múltiples formas de “ser católico sin serlo”. Evidencias del mismo fenómeno se constatan en estudios de otros países. Tratando de Perú, Lecaros (2019) lo constata proponiendo la fórmula de “pasar de un catolicismo a otro” o como “adhesión de católicos a movimientos intraeclesiales”. Considera la autora que ese movimiento parece haberse intensificado en las últimas décadas y tiene “similitudes a lo que se observa en el medio evangélico” (Lecaros, 2019: 58).

Sobre el Espíritu Santo en el pentecostalismo se ha propuesto (Barrera, 2001) pensarlo como factor de desorden, autonomía y diversificación. Se conserva menos de lo que se innova. Las “nuevas comunidades” generan problemas semejantes en el catolicismo, atenuados sólo por una catolicidad cada vez más amplia y siempre “universal”. Tan amplia como conveniente o necesaria para minimizar potenciales rupturas. Tan amplia que sea capaz de cobijar a las nuevas comunidades como también a su polo extremo del péndulo eclesial: las congregaciones y órdenes religiosas, enyesadas en la rutinización del carisma, lejos de la efervescencia de los primeros tiempos y obligadas al fatigante trabajo de conservación de la memoria fundadora (Carranza, Máriz & Camurça, 2009). Estrategia menos eficaz cuando se trata de evitar mixturas, hibridismos o sincretismos, al paso del tiempo siempre inevitables.

Las nuevas comunidades católicas proliferan en contexto de mediatización de la competencia religiosa que obliga a la IC, ya en claro desangramiento por pérdida de fieles, a entrar decididamente a la gestión virtual de la religión. En su tesis de doctorado sobre cuatro comunidades laicas en el ABC paulista Vlademir Ramos (2013: 16) constata: “poseen su propia forma de organización y autonomía para organizarse a partir de sus propios recursos financieros y simbólicos. Autonomía para crear sus maneras de culto y también autonomía para establecer “networks

afines”, sin perder vínculos con la jerarquía católica”. Ramos concluye que las comunidades estudiadas (“Fanuel”, “Corazón sagrado”, “Chagas de amor” y “Árbore da Cruz”) constituyen espacios de autonomización religiosa que el clero católico no alcanzaría con sus aparatos institucionales y uniformizadores. Se trata de “arreglos (reordenamientos) comunitarios alternativos” en los que los laicos construyen maneras de concebir su creencia de forma autónoma y de acuerdo a su cotidianidad. Abren, así, inusitados caminos de reflexión de la doctrina y de la práctica religiosa (Ramos, 2013). En un denso estudio sobre comunidades de “católicos militantes” en Argentina entre fines del siglo XX e inicio del XXI Giménez Béliveau (2016: 168) constata un catolicismo con fronteras “históricamente flexibles y negociables”; un comunitarismo con espacio suficiente para la “reinención identitaria dentro del catolicismo mismo”.

Estudios más recientes muestran la porosidad del catolicismo a otros espíritus contemporáneos, como la influencia de la “New Age”. Apariciones marianas habrían acontecido en una comunidad neo-esotérica del sur de Minas Gerais. Una comprensión holista de la existencia, creciente en las últimas décadas, incluso entre el catolicismo progresista próximo al “ecosocialismo”, parece proyectarse como una sombra en las catedrales católicas del siglo XXI y abriendo posibilidades para una “versión New Age do catolicismo” (Camurça & Campanha, 2018).

Consideraciones finales

Durante las dos primeras décadas del presente siglo, un fenómeno relativamente nuevo llamó la atención de los investigadores del cristianismo latinoamericano. El campo cristiano se presentaba explícitamente diverso y mucho menos homogéneo de lo que aparentaba hasta el final del siglo XX. Si los datos cuantitativos que por razones metodológicas tendían a incluir el fenómeno religioso en grandes categorías y generando con eso apariencias de homogeneidad, más recientemente esos datos duros pasaron a mostrar explícitamente un campo religioso cada vez más variado. En realidad, desde la última década del siglo pasado las perspectivas teóricas ya apuntaban la urgente necesidad de pensar las religiones más en su diversidad que en su uniformidad. Eso en razón de la creciente inestabilidad del mundo posmoderno, la crisis de autoridad de todas las instituciones sociales incluyendo las religiosas, el aumento de la autonomía y del protagonismo del sujeto, la fragilización de las

fronteras religiosas, la reducción de la capacidad de transmitir las verdades religiosas a las próximas generaciones, el fácil acceso a “verdades” paralelas alternativas y múltiples que la internet promueve, entre otras.

Por esas razones y en ese escenario se puede decir que una pluralización del cristianismo era más que esperada. Sin embargo, es sólo con las investigaciones en los campos de la antropología y la sociología producidas en las últimas dos décadas, sobre católicos y evangélicos, y con la producción de datos cuantitativos de países en particular y de la región latinoamericana en general, que se hace posible colocar en perspectiva la complejidad de una nueva configuración de los cristianismos en América Latina marcada como nunca antes por una diversidad de consecuencias difíciles de prever.

La revisión de la producción científica sobre los tres países más grandes de América Latina (México, Brasil y Argentina), los que tienen también el mayor número de personas que se declaran cristianas, permitió colocar en destaque los contornos generales de un cristianismo plural que podría generalizarse en razón del peso específico de esos tres países. Las investigaciones en esos países han avanzado firmemente del registro del dato duro cuantitativo hacia densos análisis cualitativos muy ricos por la diversidad de variables incluidas en los cuestionarios; virtud ésta especialmente en los estudios de México y Argentina que en este texto revisamos. Esa ha sido una cuestión fundamental para pensar el fenómeno propuesto en perspectiva regional. La diversidad del cristianismo se constata tanto en el campo católico como en el evangélico. No se trata más de un flujo de católicos hacia evangélicos, en realidad nunca fue así tan simple. Lo que se constata hoy es una diversificación al interior del propio catolicismo, animado especialmente por el auge reciente de las “nuevas comunidades católicas”. En el lado de los evangélicos, la diversidad, ya constatada en las últimas dos décadas del siglo XX, avanzó recientemente hacia una fragmentación que pesquisas cualitativas y cuantitativas comprueban; y que en este texto revisamos y cotejamos con los datos a nivel regional, lo que permite generalizar las tendencias diversificadoras del cristianismo latinoamericano del siglo XXI.

Referencias bibliográficas

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

AMMERMAN, Nancy T. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BARRERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'Água, 2001

BARRERA, Paulo; FAJARDO, Maxwell. Pluralismo pentecostal na periferia de São Paulo. Estudo do bairro de Perus. In: *Revista Colombiana de Sociología*, v.45, n.1, 2022.

BÉLIVEAU GIMÉNEZ, Verónica. *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución*. Buenos Aires: EUDEBA, 2016

BRANDÃO, André; JORGE, Amanda. A Recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações. In *Revista de Estudos Sociais*, n.69, 2019

CAMURÇA Marcelo; CAMPANHA Vítor. Catolicismo *new age* numa comunidade neoesotérica: institucionalidade “monástica” e aparição de uma virgem cósmica e energética. In: *Caminhos*, v.16, n.1, 2018.

CARRANZA Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (orgs.). *Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno*. São Paulo: Idéias e Letras, 2009.

CERIS. *Desafios do Catolicismo na Cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: PAULUS, 2002.

D'ANDREA, Anthony. *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 1996.

DE LA TORRE Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (orgs.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS / El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / Universidad de Quintana Roo / Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos / Conacyt, 2007.

DE LA TORRE Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; HERNÁNDEZ, Alberto (orgs.). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México*. Tomo I (Creencias, valores y prácticas religiosas). México: CIESAS / El Colegio de la Frontera, 2020.

FAJARDO, Maxwell. *Onde a luta se travar. Uma história das Assembleias de Deus no Brasil*. São Paulo: PRISMAS, 2017.

FERNANDES, Rubem Cesar; SANCHIS, Pierre; VELHO, Otávio; CARNEIRO, Leandro Piquet; MARIZ, Cecília; MAFRA, Clara. *Novo nascimento. Os Evangélicos em casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: MAUAD, 1998.

GARMA, Carlos. *Buscando el Espíritu, pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: Plaza y Valdés - Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

GARMA, Carlos; HERNÁNDEZ, Alberto. Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas. In: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (orgs.) *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS / El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / Universidad de Quintana Roo / Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos / Conacyt, 2007.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; DE LA TORRE, Renée; CASTRO, Cintia (orgs.). *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. México: CIESAS, 2011

HERNÁNDEZ, Alberto; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; DE LA TORRE, Renée (orgs.). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*. México, RIFREM, 2016

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993

_____. *La religion em miettes ou la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 2001.

LECAROS, Véronique. *La conversión al evangelismo*. Lima: PUCP Fondo Editorial, 2016.

_____. Afiliaciones / Desafiliaciones. Conversiones / Deconversiones en habitantes de Lima. In: RABBIA, Hugo; MORELLO, Gustavo; COSTA, Néstor da; ROMERO, Catalina; LECAROS, Véronique (orgs.). *La Religión*

como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica. Montevideo: Universidad Católica de Córdoba, 2019.

MAIA, Cesar; RODRIGUES, Donizete. O Pentecostalismo nas terras de Rondon: uma análise sociológica a partir dos dados censitários. In: BARRERA, Paulo; RODRIGUES, Donizete; MORAES, Manoel Ribeiro de (orgs.). *Evangélicos e pentecostais. Além de suas fronteiras na América Latina*. Belém: UEPA, 2020.

MALLIMACI, Fortunato (org.). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

MALLIMACI, Fortunato; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica; ESQUIVEL, Juan Cruz (orgs.). *Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*. Buenos Aires: CEIL / CONICET, 2019.

NEGRÃO, Lísias. Religião: pluralismo, percursos e multiplicidades. In: _____ (org.) *Novas tramas do sagrado. Trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Edusp – Fapesp, 2009.

RAMOS, Vlademir. *Arranjos comunitários alternativos católicos na região do Grande ABC: análise sociológica de um tipo de catolicismo na modernidade contemporânea*. Tese de doutorado em Ciências da Religião. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2013.

TAVARES Fátima. *Alquimistas da cura. A rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*. Salvador: EDUFBA, 2012.

TOURAINE, Alain. *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard, 1984.

Notas

¹ Por sus orígenes diversos en la Reforma protestante del siglo XXI y posteriormente por la libertad del Espíritu pentecostal desde inicios del siglo XX en América del Norte y América Latina.

² Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

³ Los datos del último censo (2020) aún estaban en proceso de divulgación en el primer semestre del 2022. Por lo cual no ha sido posible incluirlos en este estudio.

⁴ Los datos de la encuesta de 2019 corroboran las tendencias mostradas en el Atlas de 2013. Aunque en este texto nos apoyamos en el Atlas, cuando sea necesario subrayaremos las novedades ofrecidas por la Encuesta.

⁵ Como veremos más adelante, esa descatalogización es generalizada en los diversos países de América Latina y mucho más acentuada en los países de América Central.

⁶ La Encuesta de 2019 confirma tal tendencia: 59.9% se relaciona con Dios “por cuenta propia” y 6.2% “no se relaciona” (Mallimaci, Giménez Béliveau & Esquivel, 2019: 25).

⁷ Está en ejecución desde inicio de agosto de 2022 el censo nacional que no se realizó el año 2020.

⁸ Los datos están disponibles en la página del “Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística”: < www.ibge.gov.br >.

⁹ Disponible en: < <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/> >.

¹⁰ Sobre Chile no hay a disposición datos censales. Eso no permite corroborar o contrastar hipótesis.

¹¹ De hecho y con justa razón, el estudio sobre Guadalajara (Gutiérrez Zúñiga, de La Torre y Castro 2011) extiende el inicio de la diversificación católica a los años 1970 con la “pentecostalizacion católica” (Ibid., 65).

Recebido em: 19/09/2022

Aprovado em: 15/12/2022

Pluralização do Cristianismo Latino-americano no Século XXI

Resumo: Nas primeiras duas décadas do presente século se tornou evidente a diversidade do cristianismo que ao longo do século passado apresentava-se oficialmente uniforme ou apenas em duas facetas, uma católica majoritária e outra evangélica de protestante e pentecostal. Em ambos os casos a prática religiosa parecia ajustar-se à sua forma institucional. Este texto revisa a literatura recente, os dados censitários e estudos de caso sobre as formas variadas dos cristianismos. Defende-se que o campo cristão contemporâneo se apresenta ineditamente diverso e plural. Analisa-se o fenômeno nos três maiores países da América Latina, Brasil, México e Argentina. Na sequência se estuda dados regionais que permitem ampliar a perspectiva a toda a região e, finalmente reflete-se sobre as “novas comunidades católicas” como fator de pluralização.

Palavras-chave: Cristianismo; Pluralidade religiosa; América Latina; Pentecostalismo

Pluralization of Latin American Christianity in the 21st Century

Abstract: In the first two decades of the present century, the diversity of Christianity became evident, which throughout the last century was officially uniform or only in two facets, a majority Catholic and an evangelical Protestant and Pentecostal. In both cases, the religious practice seemed to fit its institutional form. This text reviews recent literature, census data, and case studies on the varied forms of Christianity. It is argued that the contemporary Christian field is unprecedentedly diverse and plural. The phenomenon is analyzed in the three largest countries in Latin America, Brazil, Mexico, and Argentina. In the sequence, regional data are studied that allow broadening the perspective of the entire region. Finally, it is analyzed the “new Catholic communities” as a factor of pluralization.

Keywords: Christianity; Religious plurality; Latin America; Pentecostalism