

Dinámicas de la catolicidad en América Latina: pertenecer y creer en contexto de cambio religioso

Felipe Gaytán Alcalá*

Recibido: 15/10/2018

Aceptado: 03/06/2019

Resumen

América Latina se consideró por mucho tiempo, el principal bastión del catolicismo en el mundo por el número de feligreses y la influencia de la Iglesia en la vida social y política de la región, pero en los últimos años, ha sido evidente una baja sensible en el índice de catolicidad. Cada vez menos personas se auto-adscriben como católicas según reportan los censos, y en múltiples estudios se analiza cómo los católicos han incorporado otras formas de creencia y de prácticas religiosas o espirituales distintas y distantes de la *doxa* de la Iglesia.

El presente trabajo indaga en tres variables que han modificado la identidad del catolicismo en los países latinoamericanos: la que refiere a los procesos de conversión que han expandido la presencia de denominaciones cristianas. Al respecto analizamos las razones que giran en torno al sentido de pertenencia que ofrecen estas comunidades y que apuntalan su expansión y crecimiento. La que da cuenta de aquellos católicos que siguen perteneciendo a la Iglesia católica, pero que en sus prácticas y creencias han incorporado otras formas mágicas o esotéricas bajo la forma de sincretismos religiosos, modificando su sentido de ser católicos en el

* Profesor e Investigador de la Universidad La Salle, México. Contacto: felipe.gaytan@ulsa.mx

mundo. Y, por último, el que tiene un referente político y está vinculado con el concepto de laicidad; concepto que fija su objetivo, no sólo en la separación Estado-Iglesia, sino por razones históricas, en descatalogar el espacio público, lo cual conlleva un confinamiento de lo católico a lo privado y permite que otros grupos religiosos ocupen el espacio que la Iglesia católica deja; desde una óptica de la politología de la religión, lo anterior implica la aparición de nuevos actores cristianos no católicos que influyen en el Estado y en las políticas públicas.

Palabras clave: conversión, sincretismo, laicidad, des-catolización.

Dynamics of catholicity in Latin America: Belonging and believing in the context of religious change

Abstract

For longtime, Latin America had been considered the principal bastion of catholicism in the world due to the number of parishioners and the influence of the church in social life and politics; however, in recent years there has been a noticeable decrease in the Catholic population, that is, less and less people identifies as Catholic according tocensuses, and various studies show how Catholics have incorporated different belief systemsand several otherreligious and spiritual practices.

The present work explores three variables that had modified the identity of catholicism in the countries of Latin America and that point to the expansion of the presence of alternative Christian denominations in the region. In this regard, we analyze the reasons that revolve around the sense of belonging that these communities offer and that support their expansion and growth. These configurations account for those Catholics who continue their adscription to the Catholic Church whereas they incorporate other magical forms into their practices and beliefs. Such religious

syncretism modifies their sense of being Catholics in the world and it is politically linked to the concept of secularism, understood not only as a separation between State and Church, but also as a desacramentalization of the public space –for historical reasons–, which implies a confinement of the Catholic to the private sphere and allows other religious groups to occupy the void that the Catholic Church leaves behind; from the point of view of the politology of religion, the above implies the appearance of new non-Catholic Christian actors, who influence the state and public policies.

Keywords: syncretism, conversion, secularity, descatalogization.

Yo no tengo derecho a pronunciar ese verbo sagrado, sólo un hombre
en la tierra tuvo derecho y ese hombre ha muerto.
("Funes el Memorioso", Borges, 1967)

Introducción

América Latina es hoy una de las regiones que mayor número de católicos tiene en el mundo. 49% de los feligreses se localizan en esta región, superando Asia que cuenta con el 10.9%, África con un 16.4% y por supuesto, a Europa con el 22.9% (Anuario Pontificio, 2015: 4).

Sin embargo, ese indicador de mayoría católica puede dejar de serlo en el mediano plazo si analizamos la dinámica del cambio y diversidad religiosa que expande la oferta de experiencias distintas a la católica. Esto puede ser observado en el descenso del porcentaje de personas que dijeron ser católicas en un lapso de veinte años (Esquivel, 2017: 6) en países tradicionalmente identificados como católicos en la religión. Tales son los casos de México, Brasil, Chile

y Colombia que en los conteos censales van reflejando descensos drásticos. Chile es quizá el mejor ejemplo de dicha tendencia, según lo indican los censos de población. Mientras en 2002 la población católica era de 69.96%, para 2012 disminuyó a 67.3%. En cambio, las iglesias evangélicas incrementaron su membresía de 15.14% a 16.2%. Aún más llamativo fue el importante incremento de los denominados "sin religión que en 2002 apenas se colocaban en 8.30% y para 2012 aumentó a 11.58%" (Valenzuela, Bargsted y Somma, 2013:2-3).

¿Qué factores han incidido en la baja del índice de catolicidad? Las razones pueden ser varias y para los propósitos de este texto, abordaremos tres variables que ayudan a comprender tal descenso. La primera, refiere a la diversidad religiosa institucional; es decir, la multiplicidad de ofertas religiosas cristianas que promueven experiencias comunitarias y rituales distintas en intensidad y extensión, se han expandido y atraído la atención de sectores sociales que se habían alejado de la Iglesia en la que antaño participaban.

Otro aspecto que ha incidido en la baja de las creencias y prácticas de la catolicidad ha sido la creciente oferta del mercado religioso esotérico y mágico. Creencias en cuestiones energéticas y trascendentales o mágicas ritualistas, se han incorporado en las creencias y prácticas religiosas de muchos católicos. Según la última encuesta de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, los que se declaran católicos también creen y practican sobre Yoga 5 %, energías 6.8 %, ángeles 14.3 y brujería 12.9% (Hernández, 2016:38).

A diferencia de las conversiones, el sincretismo religioso genera un proceso distinto. Los católicos siguen declarando pertenecer a su Iglesia, pero en paralelo su religiosidad incorpora creencias heterodoxas que no encajan con los cánones eclesiásticos, pero que les permiten comprender y dar sentido a una necesidad de la vida cotidiana y a los problemas que enfrentan. En realidad, un católico declarado puede asistir a la misa en su parroquia, en la tarde ir a

limpiar sus energías y en la noche estar meditando con cuarzos sin problema, sin que haya conflicto de sentido o interpretación en sus prácticas religiosas. Es lo que se ha dado en denominar un creyente a su manera, formas de apropiación individual de lo sagrado de acuerdo con lo que cada uno interpreta y le hace sentido en su fe (Frigerio, 2013: 51-52).

Un tercer factor exógeno a la creencia misma tiene que ver con la definición de espacio público en América Latina. Éste se ha ido decantando por ser un espacio laico en el sentido francés del término: una separación entre el Estado y las Iglesias sobre los temas políticos, y en algunos países, la tensión política que se genera cuando las expresiones e iglesias buscan participar en los temas públicos, como el reconocimiento a las identidades sexuales diversas, la interrupción del embarazo y en los temas más generales de desigualdad e injusticia como la corrupción, la migración y el narcotráfico (Blancarte, 2012). Ya lo señaló en su oportunidad Jevtic Miroljub (2017:32), cuando desde la politología de la religión insiste que habremos de estudiar la influencia que lo religioso tiene sobre la política, no desde su doctrina teológica, sino desde su discurso moral y sus prácticas pastorales que, si bien no tienen un mensaje político sí tienen consecuencias políticas. Colombia y Costa Rica fueron dos casos paradigmáticos donde el discurso moral tuvo consecuencias políticas. En el primero el referéndum sobre la paz de 2016 fue ligado por los grupos evangélicos y católicos a los temas de identidad de género, educación sexual e interrupción del embarazo; intervención que influyó en los votantes para que decidieron votar por el No, y que obligó al Estado colombiano a incluir en las rondas de negociación a estos grupos religiosos, aún cuando Colombia se declara un Estado laico. La participación de las iglesias y grupos conservadores en el caso de Costa Rica se derivó del fallo de la Corte Interamericana a favor de la interrupción del embarazo en la legislación costarricense; fallo

que fue capitalizado por dichos grupos en la elección presidencial de 2018, en la que estuvo a pocos puntos porcentuales de ganar un candidato evangélico conservador.

El lector podrá cuestionar cómo este concepto francés de laicidad incide en la catolicidad al ser un tema más de política y de políticas públicas que de adscripción y de creencias entre la iglesia y su feligresía (Poulat, 2012:62). La respuesta tiene que ver con la propia historia de América Latina y su relación con la Iglesia Católica, la cual ha sido problemática por la simbiosis de las creencias religiosas con los temas políticos. La laicidad en América Latina se entendió únicamente en dos significados opuestos: el primero la descatalogización de la esfera pública, limitando la presencia de los católicos en política y, en el otro extremo, la participación simbiótica de la iglesia en políticas públicas (Bastian, 2010:23). En el primer caso se localiza Uruguay y México, mientras que en el segundo podemos identificar a Perú, Paraguay y Argentina.

El presente trabajo tiene por objetivo comprender los factores que han incidido en el cambio de la catolicidad en América Latina, tomando en cuenta las conversiones, los sincretismos y, por supuesto, el tema de la laicidad. Y está organizado en tres apartados: en el primero, se abordará la complejidad de la pertenencia y creencia al interior del catolicismo y su diálogo con otras formas de religiosidad; en el segundo, se dibujarán los derroteros de la laicidad y su relación con la Iglesia y su feligresía, desde la perspectiva de contención en la que el Estado busca encauzar lo religioso fuera del ámbito político, a veces sin conseguirlo (Bozinovich, 2017: 282); y, por último, se anotan algunas conclusiones.

1. La experiencia religiosa: entre la tradición y el mercado

¿Qué hace diferente a un creyente europeo respecto de un latinoamericano? ¿Cuáles son las diferencias entre un católico en Europa y otro en América Latina si los dos parten de un mismo marco canónico? La respuesta puede parecer muy obvia si sólo referimos las diferencias en torno a lo cultural y la simbiosis mestiza que ha enriquecido lo católico con otras tradiciones indígenas y criollas, que construyen formas distintas de creer y practicar. Nuestra hipótesis es algo más simple. Revisando las distintas encuestas de valores e investigaciones sobre el tema, podemos identificar que la religiosidad de los europeos se ha centrado más en la experiencia individual tendiente a la espiritualidad (Dobbelaere, 2008: 19-21). Se cree sin necesariamente pertenecer a las comunidades eclesiales, se cree sin la mediación institucional (Gaytán, 2018:132).¹

En cambio, en América Latina las prácticas y creencias religiosas tienden más a centrarse en la experiencia comunitaria, en el pertenecer y el creer, aunque con mayor énfasis en el pertenecer (Alemán, 2012). Una de las peculiaridades de la religiosidad latinoamericana son sus formas rituales y prácticas colectivas que promueven la experiencia religiosa desde la pertenencia, ya sea por la convicción de los feligreses o por tradición. La distinción sería sutil pensarla cuando se observa el énfasis en las fiestas y reuniones religiosas, celebrando santorales o tradiciones marianas como Guadalupe, Luján, del Cobre, etcétera.

¹ Según resultados del Euro barómetro (2016), la Encuesta Mundial de Valores (2018) y los análisis del Pew Research Center, se muestra que las formas de religiosidad en Europa transitan por la experiencia individual más que de pertenencia y participación en servicios religiosos. Sólo aparecen colectivamente frente a demandas y expresiones concretas, no convocadas por las iglesias, sino por grupos religiosos o espirituales.

Los católicos latinoamericanos reconocen como centros comunitarios y de reconocimiento a través de las parroquias, en las cuales pueden o no tener injerencia directa los sacerdotes u obispos en los temas y convergencias de los feligreses.

Pero las formas del pertenecer del católico latinoamericano, no ha sido sólo una fortaleza el reconocimiento en comunidad, sino también su debilidad. Pertenecer sin la correspondencia con el creer, ha implicado que tanto prácticas como servicios religiosos terminen siendo rituales que se siguen por tradición familiar más que por convicción (Suárez, 2016). La baja en la densidad del creer ha colocado al católico latinoamericano ante la expansión de iglesias de otro signo cristiano, que promueven la participación en el ritual, donde se hace hincapié la estrecha relación entre pertenecer a la comunidad y la efervescencia en la creencia. Los católicos denominados por tradición, simplemente se adscriben a la Iglesia por línea familiar o como algo "normal" en su comunidad o localidad, donde predomina la Iglesia católica. Según la encuesta ENCREER 2016, sobre prácticas y creencias religiosas en México elaborada por la RIFREM, el universo de encuestados católicos, el 50% lo es por herencia familiar, mientras que el 47.3% por tradición, ya sea por la predominancia de la cultura católica o por las redes sociales religiosas en las que se encuentra inmerso (Hernández, 2016: 29-30).

En cambio, grupos pentecostales y neo-pentecostales, adventistas, metodistas, evangélicos y cristianos en general, ofertan la conversión a través de lo colectivo y la renovación de la fe. Esto es evidente en los estudios que se han hecho sobre el tema desde Argentina sobre evangélicos (Carbonelli, 2014), pentecostales en Chile (Mansilla, 2009), y protestantes en México (Bastian, 2011), entre otros. Y también se reflejan en el crecimiento exponencial de sus fieles en general. Juan Esquivel hace un análisis estadístico de cómo se ha incrementado en los últimos años el número de evangélicos y cristianos

en la región latinoamericana, pero señala que ese crecimiento no es necesariamente un trasvase de católicos a estas iglesias. Aparte de la conversión, también puede explicarse el crecimiento por flujos migratorios, y la expansión de la población que nace y crece en estas iglesias (Esquivel 2017: 10). Aunque en su mayoría podemos señalar que son las conversiones de católicos a estas iglesias lo que alimenta su membresía el día de hoy.

Las cifras así lo demuestran. Las iglesias de signo cristiano distinto al catolicismo han tenido un incremento importante, al igual que las iglesias cristianas históricas, como protestantes. Pero las que han tenido un incremento exponencial por sus rituales colectivos, experiencia religiosa intensa, entre otros elementos, han sido las iglesias evangélicas; particularmente las de corte pentecostal y neo-pentecostal -Brasil, 26%; Nicaragua, 40%; Uruguay, 15%; Argentina 15%- (Pérez y Grundberger, 2018: 19-23). No es gratuito que sean estas organizaciones las que mayor crecimiento han tenido en la región, al ofrecer algo diferente a las condiciones sociales: prosperidad y sanación inmediata a través de los artilugios milagrosos y las palabras de los pastores evangélicos. Un buen ejemplo de ello es el rápido crecimiento sólo de una franquicia multinacional como la Iglesia Universal del Reino de Dios, iglesia brasileña de corte neo pentecostal con sedes en gran parte de América Latina y con canales transnacionales y con bancadas legislativa en Brasil, Colombia e, informalmente, en Bolivia.

La oferta de las iglesias, sin ahondar en otras variables, es simple: comunidad y fe en la participación de grupos pequeños, autónomos, solidarios y con un alto grado de integración. A simple vista parece contraponerse con el catolicismo, pero, por el contrario, en realidad su estrategia en América Latina es una resiliencia de la identidad católica a través de pertenecer y creer que pueda dar cuenta y un halo de seguridad espiritual en los temas de crisis económica, violencia, anonimato en las ciudades y, en general, de la polarización social de

la región. Centroamérica es la zona que mayor crecimiento registra de este tipo de iglesias, pues no ofrecen una perspectiva que fincó la teología de la liberación, sino de la prosperidad y los bienes salvíficos de la salud y el reino de Dios. Nicaragua con 40%, mientras que Guatemala y Honduras con 41%, seguido por El Salvador con 36%, dan cuenta de la búsqueda de esas opciones religiosas (Cooperman, 2014: 5).

No obstante, las conversiones no han sido los únicos procesos de cambio en la identidad católica. Desde adentro, sin salirse de la catolicidad, se han gestado transformaciones de larga duración que no son atribuibles a la coyuntura, sino a procesos de cambio en la modernidad y en el espíritu de cada época. Los sincretismos religiosos han existido desde el nacimiento del cristianismo mismo. La diferencia hoy es que éstos se plantean en el marco de un proceso de secularización en el que la diversidad religiosa se convierte en un mercado tal que se ha dado en llamar religiosidad a la carta (Davie, 2009). Quizá no sea la mejor expresión denominarlo a la carta, para nosotros corresponde más a un sincretismo de sentido de acomodo en el mundo a partir de experiencias diversas que se superponen a lo doctrinario y que no causan ningún problema de coherencia para los feligreses.

Tal tipo de sincretismo o acoplamiento de experiencias religiosas más cercanas a lo mágico o espiritual se ha dividido en dos tipos. Uno de ellos corresponde con el sincretismo mágico más cercano a la religiosidad popular, o catolicidad popular, mientras que el otro tiene una referencia mayor a cuestiones espirituales y de superación personal, respuesta individualizada a las dudas existenciales.

El primero de ellos, la catolicidad popular (González, 2000: 99) ha sido una forma de religiosidad histórica de lo ritual desde los pueblos y comunidades que no necesariamente compaginan con los cánones eclesiásticos; por el contrario, se apropian de las imágenes y símbolos

para recrearlos a su manera y de acuerdo con sus costumbres. Las festividades de santos e imágenes marianas a lo largo de los países de la región dan cuenta de cómo los pueblos han entendido los principios religiosos centrados en imágenes y objetos a los que veneran. Casos ejemplares de ello son las múltiples representaciones marianas que tienen su fiesta en el calendario ritual popular de acuerdo con cada pueblo, o en el otro extremo, la imagen repetitiva de la figura de Santiago Apóstol que, si bien combatió a los “moros” - cuya referencia es hacia el medio oriente -, estos mismos moros pueden tomar formas y figuras de acuerdo con cada comunidad o pueblo donde se venera; desde diablos hasta figuras de capataces que castigaban a los peones en las haciendas.

La primera encuesta sobre actitudes religiosas en Argentina, llevada al cabo en 2008, reveló que el mundo católico se guía por una veneración a los santos (76.7%) y a la energía en 69.6%; es decir, la presencia de los santos en el imaginario católico implica sobre todo una serie de festividades, rituales y creencias populares sobre ellos que se llegan a distanciar de lo doctrinal de la Iglesia católica (Mallimaci, 2008:10). Lo anterior es evidente en la fiesta de *Corpus Christi* en Cusco, Perú, festividad estudiada por José Luis González, citado en la bibliografía. Tal celebración agrupa en procesión en un solo día, a 15 imágenes de santos y vírgenes por la ciudad, reuniendo el imaginario de lo mágico en un mismo tiempo y espacio (González, 2000: 100-102). En la misma dirección, en el pueblo de San Juan Chamula en México, la iglesia católica regentada por la comunidad sin presencia de clérigos congrega en su interior 36 imágenes de santos que representan las festividades populares de todo el año en ese pequeño poblado. Además, al interior de la iglesia se llevan a cabo rituales de sanación y limpias por chamanes en los que llegan a sacrificar aves y encender incienso para pedir el milagro de los santos presentes. El sincretismo producido por la catolicidad ha derivado más hacia una

perspectiva menos doctrinal y, en cambio, a un mayor énfasis en lo mágico y lo simbólico (González, 2000: 108).

Este cambio tiene un sentido importante, pues lo mágico ancla lo sagrado a un intercambio y a la finitud del símbolo por encima de la doctrina y de la organización, más de corte burocrática como la Iglesia, por organizaciones más en función de usos y costumbres y en algunos casos de carácter carismático, como ocurre con la religiosidad de figuras profanas no reconocidas por la Iglesia, pero sí por los feligreses, como son las figuras que van desde la Santa Muerte en México o San Muerte en Sudamérica, hasta Gauchito Gil en Argentina o Jesús Malverde, santo de los narcotraficantes en México (Suárez, 2016: 7-8).

En cualquier sentido, lo popular cambia la ética cristiana de lo trascendental; es decir, la salvación y redención a través de la figura central de Jesucristo, por una ética de la retribución más orientada a proveer a los feligreses y participantes de la catolicidad popular de una serie de elementos de efervescencia de la fe y algunos recursos mágicos, enfatizados en los rituales colectivos y en las fiestas religiosas, para enfrentar la vida cotidiana, y los riesgos y peligros de esta vida profana.

En el otro extremo del sincretismo podemos reconocer aquel que se ha dado en llamar la “nebulosa esotérica” debido a las formas heterodoxas de integrar y reinventar las creencias católicas con elementos orientales y de superación personal. Yoga, meditación, mantras, etcétera, son formas de creer en las que una parte importante de católicos en América Latina se han adherido, sobre todo aquellos de estratos medios y con estudios universitarios, aunque no exclusivamente (De la Torre, 2014:15).

El sincretismo esotérico en América Latina, a diferencia de Europa donde la experiencia tiende a centrarse en lo individual, se mueve en la pertenencia a formas colectivas flexibles y a veces efímeras, en

las que lo comunitario persiste en tanto la búsqueda de lo sagrado sea eficiente en las respuestas a la existencia. Existencia no como la búsqueda de un yo interior en solitario, sino como la respuesta de un nosotros en comunidad. Es por eso que los grupos de auto ayuda, de meditación y yoga, de energías y ángeles, son las formas extendidas y de vinculación de los creyentes en la denominada “nebulosa esotérica”. A través de los grupos se busca pertenecer y trascender, lo que hace que las prácticas no sean individuales sino compartidas (Alemán, 2012: 209).

Los católicos han traducido su experiencia de parroquia y de pertenencia en su búsqueda de lo espiritual, a través de grupos que los animan a seguir juntos. Las agrupaciones esotéricas no disputan la membresía de la Iglesia, por el contrario, llegan a complementar a muchos de los feligreses a través el énfasis en ciertos aspectos empáticos con lo católico, como son las creencias en la protección de los ángeles, cuyos nombres están en la cosmogonía eclesiástica, o el caso de pensar a Jesús como energía y trascendencia, o a María como madre tierra que protege a sus hijos en la tierra, etcétera.

Algunos católicos han construido formas alternas y complementarias alrededor de lo esotérico, pero siguen perteneciendo por tradición a su iglesia, pero buscando la confirmación de lo trascendental fuera de ella. Según la encuesta de actitudes religiosas en Argentina, el 69.5% de los católicos creen en formas de energía dentro de su creencia religiosa (Mallimaci, 2008: 10), mientras que en la encuesta ENCREER, en México de 2016, el 5.7% de los católicos combinaban la práctica del yoga con sus creencias, 14.3% tenían contacto con su ángel guardián y el 13.8% compartió cadenas de oración por internet o teléfonos móviles con otras personas (Hernández, 2016: 38).

Tanto las conversiones como los sincretismos han transformado la identidad católica. Los primeros han abierto la puerta a la experiencia y pertenencia religiosa de los feligreses católicos en otras

comunidades buscando empatar creencia y pertenencia. Ello ha llevado a la Iglesia católica a replantearse una nueva evangelización que desde Juan Pablo II y hasta Francisco, se ha encomendado, sobre todo, en la necesidad de una cercanía mayor de los sacerdotes con sus feligreses; procurando reactivar la parroquia como centro neu-rálgico de la comunidad y bajo la regulación eclesiástica (Mallimaci, 2011: 21). Los sincretismos, por su parte, han cambiado la catolicidad al resignificar a las imágenes, símbolos y principios doctrinales en función de versiones pragmáticas, contextualizadas en los usos y costumbres, y, sobre todo, empatar con la catolicidad el pertenecer, pero haciendo de la fe una experiencia flexible y maleable, no ortodoxa como la de los cánones eclesiásticos. No obstante, habrá que ser cuidadosos cuando se señala los sincretismos que se han gestado desde la catolicidad popular más ligados al sentido comunitario, y los sincretismos espirituales orientados a la experiencia inmediata de compartir y consumir lo que el mercado de lo religioso ofrece hoy.

2. Laicidad: descatolizar el espacio público

El segundo aspecto que se ha modificado en los últimos años ha sido el tema de la laicidad y la religiosidad en el espacio público, pues la herencia francesa de laicidad ha permeado las formas de entenderlo. Durante mucho tiempo los estados nacionales en la región latinoamericana legitimaron al Estado en función de una idea jacobina anticlerical de la separación entre Estado e Iglesia Católica (Levine, 2011: 208). En algunos países, la separación desató conflictos y la instauración de un régimen que confinó la presencia de las iglesias a los templos y a las fiestas religiosas, sin posibilidad de intervenir en las decisiones políticas. Uruguay y México fueron los dos países que radicalizaron su posición en una laicidad anticlerical que no

anti-religiosa; laicidad contra el poder de la Iglesia, pero no opuesta a las creencias de los ciudadanos (Serrano, 2008: 52-56). Uruguay mantiene hasta el día de hoy, una posición radical frente al tema eclesiástico: sigue considerando la conmemoración católica de la Semana Santa como semana de vacaciones, y el día de Navidad como día de la familia, pero esto no ha impedido las celebraciones rituales católicas e incluso de algunos símbolos religiosos, como el de una cruz colocada en el malecón de Montevideo como conmemoración por la visita de Juan Pablo II, no sin antes haber registrado debates encendidos sobre el tema.

La herencia de la laicidad francesa también influyó en otros países para verla como una amenaza a su estabilidad política si se quebraba su alianza con la Iglesia, pues consideraban su apoyo como una legitimidad a su poder y a la catolicidad como parte de la identidad nacional que habría que preservar. Dichos países rechazaron mencionar la laicidad en su constitución política y, por el contrario, decidieron legalizar su alianza en la ley y en la estructura del Estado. Tal ha sido el caso de Paraguay que mantiene un convenio con y un reconocimiento de la Iglesia católica como oficial, y de Argentina que tiene un concordato con el Vaticano para colaborar en cuestiones de educación, salud y capellanías militares. De forma sorpresiva, Brasil, bajo el mandato del presidente Lula da Silva, firmó un acuerdo de cooperación con el Vaticano en 2010; situación que desconcertó a muchos analistas al ser un dirigente que provenía de la izquierda latinoamericana. En todas las colaboraciones está implicada la entrega de recursos públicos a las conferencias episcopales nacionales para el funcionamiento del convenio, en detrimento de otras denominaciones religiosas. La colaboración de la Iglesia católica se da a través de las misiones sociales y de apoyo en temas de salud, educación y hasta en capellanías militares. En este sentido podemos decir que fue una laicidad cooperativa o positiva, como señaló el Papa Benedicto XVI, junto con Nicolás Sarkozy en

2009, durante una visita papal a Francia, en la que se hizo una crítica implícita al modelo jacobino histórico de la política francesa. La laicidad por cooperación o positiva, reconoce la legitimidad de cada ámbito de la vida pública. La potestad del Estado en la toma de decisiones y la Iglesia en su labor pastoral (Willaime, 2006: 756-757).

En ambos casos, la laicidad positiva significó, antes que nada, delimitar los ámbitos para la cooperación entre ambas instituciones. Perú, Chile, República Dominicana, Argentina fueron algunos países que mantuvieron, y aún lo hacen, acuerdos de cooperación con la Iglesia Católica a través de la figura del concordato. Incluso en algunos de estos países, los procesos de independencia nacional de la corona española fueron apoyados por la Iglesia local. Apoyo que cobraron con creces posteriormente (Romero, 2006: 115).

La laicidad, ya en su versión jacobina o positiva, marcaron profundamente la forma en que se entiende hoy en América Latina. En términos teóricos se piensa siempre en ella como la separación entre el Estado y las Iglesias (Blancarte, 2012: 39), o como un régimen de convivencia donde prevalece la voluntad general sobre cualquier creencia que no sea el acuerdo entre ciudadanos iguales (Bastian, 2010). También se llega a pensar como la posibilidad de visibilizar la importancia de las iglesias en política como parte de la diversidad de un país y de representar a sus feligreses en la vida pública (Willaime, 2006: 762-765). Pero la laicidad no es un concepto en abstracto, sino una acción política dirigida a descatalizar el espacio público latinoamericano por parte del propio Estado, en el que tiene un corte jacobino, o por organizaciones sociales y religiosas en aquellos otros, en los cuales la cooperación con la Iglesia católica ha sido evidente (Mallimaci, 2011: 32). En este punto, se da un proceso de influencia de la religión sobre la política. Incidencia que no es meramente institucional, sino que provoca un cambio en las actitudes ciudadanas de aceptar lo religioso como algo positivo y neutral, sin darse cuenta de

que toda práctica religiosa incluye un mensaje político y una visión del mundo particular, una posición de poder de Dios que deberá reinar sobre todas las cosas (Jevtic, 2017:64-65). Al respecto, como señalamos, los casos de Costa Rica y Colombia son emblemáticos, pues en ellos participaron abiertamente en procesos electorales o referéndum a través e discursos morales. Igual sucedió en Argentina con la Guerra de los pañuelos, entre los de color verde a favor de la interrupción del embarazo y los azules (manto de la virgen de Luján) en contra de ello, bajo un discurso de la defensa de la vida.

Descatolizar el espacio público implica cuestionar las formas en las que los católicos, la Iglesia y las maneras de creer y practicar de los feligreses en dicho espacio, sus símbolos religiosos en juzgados y edificios públicos, como en Argentina o Brasil, o la presencia de tradiciones católicas-culturales en las escuelas públicas en México, como la celebración del día de muertos y las pastorelas católicas en el periodo de Navidad.

Todo ello ha sido potenciado no sólo por el Estado, sino por grupos religiosos evangélicos y cristianos que han criticado la presencia de la Iglesia y de los católicos en los espacios políticos, sin notar que ellos mismos son partícipes de lo que critican. En México las iglesias cristianas de distinto tipo se han aliado en organizaciones y redes para exigir la efectividad del Estado laico, limitando la presencia de la Iglesia católica. Foro Cívico México Laico, Foro Inter-eclesiástico, Observatorio Eclesial, Iglesias por la Paz, República Laica, entre otras organizaciones, son integradas por iglesias cristianas y de otro signo religioso, como cienciología, en las que han organizado foros, ruedas de prensa, entre otras, para presionar el ejercicio del Estado en la defensa de la laicidad. Pero al interior de estas mismas redes existen iglesias cristianas que buscarían no sólo limitar la influencia católica, sino ser ellas mismas las beneficiarias de tal limitación ocupar ese espacio.

La presión de esas iglesias no ha sido sólo por fortalecer la laicidad del Estado, sino de ocupar el espacio que dejaría el catolicismo al ser replegado. Lo anterior, ha influido en la catolicidad de los países de una forma sutil, pues la caja de resonancia se ha trasladado a las iglesias evangélicas y cristianas que confrontan la participación de los católicos en temas políticos. También ha provocado que los grupos religiosos coloquen su agenda política conservadora frente al Estado y ante la ciudadanía. Dichas organizaciones suelen ser más conservadores que los grupos católicos similares, y más agresivos al imponer su agenda. Buscan ante todo lograr que sus valores tengan un énfasis mayor en las relaciones y negociaciones con los demás actores sociales y políticos, incluso por encima del Estado mismo (Bozinovich, 2017: 280).

Las organizaciones cristianas y evangélicas han utilizado el discurso de la laicidad para impulsar la descatolización del espacio público y ocupar ese lugar con su propia agenda. Esto ocurrió en Colombia en 2016 durante la celebración del referéndum sobre los acuerdos de paz con la guerrilla. Fueron dichas iglesias las que promovieron el voto del No para rechazar la paz, argumentando que la justicia era incompleta, pues no se tomó en cuenta el sufrimiento de los evangélicos en el conflicto. Todo el activismo evangélico se desplegó ante la expectativa sin intervención de la Iglesia y los católicos en la discusión. Al final estas iglesias fueron un factor fundamental en rechazar el acuerdo y obligaron al Estado colombiano a reconocerlos como interlocutores legítimos, no sólo para las negociaciones de paz, sino para incluir su agenda sobre los temas de defensa de la vida y el control del cuerpo en las políticas públicas conservadoras en el corto plazo.

Otro ejemplo ha sido la expansión de los evangélicos en puestos políticos en Brasil y la disminución de la catolicidad, no sólo en las creencias sino en la presencia de la Iglesia. En 2017 fue electo el pastor evangélico ultraconservador como alcalde de Río de Janeiro.

La laicidad orientada a disminuir la presencia de lo católico en las plazas y calles ha promovido que esos espacios sean ocupados y aprovechados por otras organizaciones que utilizan el recurso de la laicidad para colocar su propia agenda.

La estrategia de descatalizar el espacio público ha producido diversos efectos que pueden ser calificados de positivos o negativos, dependiendo desde donde se observen. Para algunos esa fue una de las variantes que provocó una mayor diversidad religiosa tanto de iglesias e instituciones, como de cultos y grupos religiosos informales. Pero también la estrategia de exclusión de lo católico de lo público provocó que ese espacio fuera ocupado por otras denominaciones religiosas que enarbolaron la laicidad en su beneficio.

El proceso de confinamiento legal y político del clero católico, exigido por el Estado o por organizaciones civiles, puede explicarse en función de la carga histórica y del peso político que los clérigos ejercieron en la política. No obstante, esa misma carga histórica genera una disonancia política, pues promueve la laicidad sólo hacia los católicos y no hacia el resto del universo religioso.

Conclusiones

La disminución de la catolicidad en América Latina tiene múltiples factores. En el presente trabajo, sólo presentamos algunas variantes de dicho cambio que van desde la cuestión del creer y pertenecer, mostradas tanto en las conversiones como en los sincretismos, hasta la estrategia para descatalizar el espacio público. En los próximos años veremos una disminución aún más dramática de los índices de catolicidad debido a procesos que cambian la fisonomía del mapa religioso en la región. Por un lado, los flujos migratorios externos, así

como una mayor presencia de otras religiones, tales como el islam, los orientalismos e iglesias de nuevo cuño. A lo que se suman las personas que se declaran hoy como “sin religión”, que no son ateos ni agnósticos, sino una categoría aún indefinida que en los censos aparecen, pero que no han podido ser conceptualizadas. Los “sin religión” van desde aquellos que creen, pero no se adscriben a una iglesia, hasta aquellos que abandonan los rituales o participan en creencias no catalogadas. Ese segmento de población crecerá en los próximos años y veremos un cambio radical en las formas de creer y participar. América Latina ha sido vista por la Iglesia Católica como la región de la esperanza y la renovación de la catolicidad en el mundo, pero habría que cuestionarse si en realidad debiera ser medida con tal apuesta. Habrá en América Latina que combinar una dimensión de la laicidad con una renovada mirada desde la politología de la religión sin cortapisa.

Bibliografía

- ALEMÁN SALCEDO, Eliana (2012). “Modernidades latinoamericanas”. En Sánchez de la Yncera y M. Rodríguez Fous, *Dialécticas de la post-secularidad*. Barcelona: Editorial Anthropos – UNAM.
- BASTIAN, Jean Pierre (2010). “Las dinámicas contemporáneas de la pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional la configuración de relaciones objetivas”. En Olga Odgers, *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- (2011). *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUBEROT, Jean (2005). *Historia de la laicidad francesa*. México: El Colegio Mexiquense.

- BLANCARTE, Roberto (2002). "Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio". En *Meta política*, 6/7(26-27).
- (2012). "Laicidad y laicismo". En Nelly Caro y Daniel Gutiérrez, *Laicidad: estudios introductorios*. México: El Colegio Mexiquense.
- BOZINOVICH, Miki (2017). "Politology of religion". En *Politics and Religion Journal*, vol. 3, n. 2. Disponible en <https://www.politicsandreligionjournal.com/index.php/prj/article/view/155>.
- CARBONELLI, Marco (2014). "Los evangélicos en la arena política del conurbano: dilemas y horizontes de una apuesta religiosa territorial". En *Revista Mitológicas*, Vol. xxix. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- COOPERMAN, Alan et al. (2014). *Religion in Latin American Widespread changed and historically Catholic Religion*. Washington: Pew Research Center. Disponible en <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- DAVIE, Grace (2009). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- DE LA TORRE, René et al. (2014). *Crear y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- DOBBELAERE, Karel (2008). "La secularización: teoría e investigación". En Pérez-Agote y José Santiago, *Religión y política en la sociedad actual*. España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- EESQUIVEL, Juan (2017). *Transformations of Religious Affiliation in Contemporary Latin America: an Approach from Quantitative Data*. USA, Springer. Disponible en https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-017-0007-4?wt_mc=socialmedia.facebook.1.SEM.ArticleAuthorOnlineFirst#citeas
- FRIGERIO, Alejandro (2013). "Lógicas y límites de la apropiación New Age: dónde se detiene el sincretismo". En René De la

- Torre Renée y Cristina Gutiérrez, *Variaciones y aproximaciones latinoamericanas del New Age*. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- GAYTÁN, Felipe (2018). "La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva". En *Revista Religião e Sociedade*, 38(2). Rio de Janeiro.
- GONZÁLEZ, José Luis (2000). "Catolicismo popular y tejido social". En *Revista Estudios*, Núm. 62. México: ITAM.
- HHERNÁNDEZ, Alberto *et al.* (2016). *Encuesta Nacional sobre prácticas y creencias en México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México. Disponible en <http://www.rifrem.mx/?publicacion=en-cuesta-nacional-en-mexico-sobre-creencias-y-practicas-religiosas>
- JEVTIĆ, Miroljub (2017). "Political science and religion". En *Politics And Religion Journal*, 1(1). Disponible en <https://www.politicsandreligionjournal.com/index.php/prj/article/view/213>
- LEVINE, Daniel (2011). "Religión y política en América Latina en el siglo XX: un balance empírico metodológico". En ClaudiaTouris, *Nuevos aportes a los estudios de la religión en sociedades contemporáneas del cono sur*. Buenos Aires: Ediciones Lumiere- RELIG-AR- CONICET.
- MALLIMACI, Fortunato *et al.* (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires: CONICET.
- (2011). "Los laberintos de la secularización y la laicidad en Argentina". En Claudia Touris, *Nuevos aportes a los estudios de la religión en sociedades contemporáneas del cono sur*. Buenos Aires: Ediciones Lumiere- relig-ar- CONICET.
- MANSILLA, Miguel Ángel (2008). *La cruz y la esperanza*. Santiago: Universidad Bolivariana.

- PÉREZ GUADALUPE, José Luis y Sebastián Grundberger (2018). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer- Instituto de Estudios Social Cristianos.
- POULAT, Émile. (2012). *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROMERO, Catalina (2006). "Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú". En Erensto da Costa, *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Uruguay: CLAEH- EuropeAID Co-operation Office.
- SUÁREZ, Hugo (2016). *Creyentes urbanos: sociología de la experiencia religiosa en México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- WILLAIME, Jean-Paul (2006). "La sécularisation: ¿une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions". En *Revue Française de Sociologie*, 47-4.
- SERRANO, Sol (2008). *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile 1845-1885*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VALENZUELA, Eduardo, Matías Bargsted y Nicolás Somma (2013). *¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile*. Santiago: Instituto de Sociología – Universidad Católica de Chile.