

¿Es ecuménica América Latina?

*Alianzas y tensiones
en el universo cristiano*

María Pilar García Bossio

En una América Latina que ha venido cambiando su composición religiosa sin dejar de ser cristiana, se abre una pregunta por la relación entre las distintas iglesias. Por un lado, la Iglesia católica, bajo el papado de Francisco, ha impulsado el diálogo teológico, espiritual, social y pastoral con las iglesias protestantes, aunque este encontró un límite con las iglesias pentecostales. Pero también se observa un «ecumenismo estratégico» entre católicos conservadores e iglesias pentecostales contra las reformas progresistas de los últimos años.

Introducción

Si América Latina ha sido considerada como una «región católica», lo cierto es que coexiste una diversidad de creencias y de formas de relacionamiento con el mundo espiritual que se ha vuelto más evidente en el espacio público en las últimas décadas. El crecimiento de quienes se reconocen «sin religión», la declinación del número de católicos y el crecimiento de iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales, han cambiado la manera en que pensamos la religión y su lugar en el espacio público en el subcontinente latinoamericano.

María Pilar García Bossio: es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina. Es profesora en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad Torcuato Di Tella e integra el consejo directivo de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión de América Latina (ACSRAL).

Palabras claves: catolicismo, ecumenismo, evangelismo, papa Francisco, América Latina.

A su vez, se han producido una serie de eventos que volvieron a llevar la mirada de especialistas y público en general hacia la dimensión religiosa, lo que generó nuevas preguntas que no siempre han sido respondidas con la complejidad necesaria para comprender una región tan rica en creencias. La elección del primer papa latinoamericano, el crecimiento de la participación cristiana evangélica en la arena política, la discusión por el avance de derechos sexuales y reproductivos que tensionan con moralidades religiosas y el crecimiento de nuevas derechas que establecen un vínculo con la religión alejado de sus formas tradicionales han incentivado la reflexión sobre el lugar de lo religioso en la vida social, y también sobre la forma de regulación que le corresponde al Estado en estas temáticas.

Pablo Semán y Renée de la Torre resumen estos desafíos en cinco situaciones portadoras de una posible crisis: la tendencia a la diversificación religiosa sin una cultura pluralista; la entrada de grupos religiosos en la esfera pública y sus cuestionamientos a las formas de relación con el Estado; el intento de las religiones de imponer sus valores morales como universales (incluso amparándose para ello en la libertad religiosa); la voluntad política mayoritaria que se hace eco de estos discursos de formas que perpetúan visiones conservadoras; y el uso instrumental de la religión por parte de los líderes políticos para incrementar su popularidad¹. De esta manera, nos encontramos ante un desafío a la hora de pensar el futuro de la religión en América Latina, al que hoy se suma la pregunta por la nueva etapa que la Iglesia católica inicia tras el papado de Francisco (2013-2025).

Estos cambios se producen, sin embargo, en un subcontinente que sigue siendo mayoritariamente cristiano, pero donde la hegemonía simbólica del catolicismo parece haber entrado en crisis. Es por esto que, en este artículo, nos interesa abordar las transformaciones en curso a partir de un enfoque relativamente novedoso: el de las múltiples relaciones que se establecen entre las distintas formas de cristianismo y las consecuencias que pueden tener para el presente y para el futuro. En términos teológicos, estas relaciones se engloban bajo la categoría de ecumenismo, y se habla de diálogo interreligioso cuando se contemplan religiones no cristianas, ya sean de tradición abrahámica (donde se incluyen el judaísmo y el islam) u otras creencias. Consideraremos el ecumenismo en un sentido amplio, como diálogo entre cristianos, y más restringido, en términos de espacios donde las propias instituciones religiosas utilizan esta categoría para

1. R. de la Torre y P. Semán (eds.): *Religiones y espacios públicos en América Latina*, CLACSO / CALAS, Buenos Aires-México, 2021. Un resumen de la introducción de este libro se encuentra en «Religiones y espacios públicos en América Latina» en *Nueva Sociedad* edición digital, 5/2021, disponible en <nuso.org>.

pensar las viejas y nuevas formas de vínculo entre religiones largamente presentes en el continente, pero cuya correlación de fuerzas está cambiando aceleradamente.

Números y escenarios

Si observamos los datos disponibles sobre afiliaciones religiosas en América Latina de los últimos 50 años y consideramos a todas las iglesias cristianas (es decir, todas aquellas que creen en Jesús como hijo de Dios y en la Biblia como libro fundamental), pareciera que casi no se han producido cambios, con 94,3% de cristianos en 1970 contra 92,1% en 2020, pese a que la población se expandió considerablemente, de unos 288 millones a más de 664 millones. Sin embargo, cuando desagregamos la gran categoría «cristianos», podemos observar una transformación importante: el número de católicos baja, mientras que el número de evangélicos sube de 7,7% de la población (22 millones) en 1970 a 18,2% (121 millones) en 2020².

Otras encuestas presentan números más bajos de cristianos, pues identifican un aumento de las personas sin religión, aunque confirman la tendencia de un catolicismo a la baja y de iglesias evangélicas en crecimiento. Así, el Pew Research Center identificaba en 2014 88% de cristianos (69% católicos y 19% evangélicos) y 8% de personas sin religión³; y la encuesta de 2024 de Latinobarómetro encontraba 73% de cristianos (54% católicos, 19% evangélicos) y 19% de personas sin religión⁴. Esto tiene a su vez diferencias regionales en el interior del subcontinente, con países donde el catolicismo es mayoritario y otros donde la mayoría es evangélica o sin religión, como el caso de Uruguay. A su vez, si tomamos el bautismo como un indicador de filiación a la Iglesia católica (teniendo en cuenta que en América Latina mucha gente aún realiza este rito con un contenido social más que religioso), podemos

Cuando desagregamos la gran categoría «cristianos», podemos observar una transformación importante: el número de católicos baja, mientras que el de evangélicos sube

2. Gina A. Zurlo: «A Demographic Profile of Christianity in Latin America and the Caribbean» en Kenneth R. Ross, Ana María Bidegain y Todd M. Johnson (eds.): *Christianity in Latin America and the Caribbean*, Edinburgh UP, Edimburgo, 2022. [Hay edición en español: *Cristianismo en América Latina y el Caribe*, Hendrickson Academic, Peabody, 2024].

3. Pew Research Center: «Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica», 13/11/2014.

4. Corporación Latinobarómetro: *Informe 2024. La democracia resiliente*, Santiago de Chile, 2024.

observar que, incluso cuando la región tiene los números más altos a escala global, estos se encuentran en caída, en especial en países como Brasil y Chile, que históricamente tuvieron una presencia católica muy fuerte⁵.

De la misma manera, el crecimiento de las iglesias evangélicas se da de manera diferenciada, tanto entre países como entre tipos de iglesias. Debemos hacer aquí una distinción entre las iglesias protestantes, surgidas directamente

El crecimiento de las iglesias evangélicas se da de manera diferenciada, tanto entre países como entre tipos de iglesias

de la Reforma y cuya llegada a la región se asocia con las olas migratorias de fines del siglo XIX y principios del siglo XX; las iglesias evangélicas de principios del siglo XX, como la Iglesia bautista, que con larga historia en el territorio no tuvieron en principio una representación demográfica importante; y finalmente, las iglesias pentecostales, que surgen en su mayoría tras la renovación espiri-

tual en Estados Unidos a fines del siglo XIX, y que con algunas excepciones empiezan a llegar con fuerza a América Latina hacia mediados del siglo XX. De estas últimas y sus múltiples renovaciones —que dan paso a iglesias neopentecostales— se desprenden también numerosas iglesias locales, algunas de ellas con tensiones con otras iglesias semejantes, como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil. Son las iglesias pentecostales y neopentecostales las que más han crecido en las últimas décadas, hasta llegar a representar 56% de los cristianos en Brasil, 52% en Guatemala, 47% en Puerto Rico, 42% en Guyana y 40% en Chile⁶.

Estos desplazamientos en los últimos 50 años transforman la manera de pensar la dimensión religiosa en América Latina no solo por el cambio en las adhesiones y las prácticas religiosas de las personas, sino también porque afectan la forma en que se percibe la religión en el espacio público y su lugar en la vida cotidiana de creyentes y no creyentes.

Una región que se diversifica... ¿y dialoga?

A pesar de estas mutaciones en el escenario religioso, la Iglesia católica ha sostenido una influencia importante en América Latina, sobre todo cuando se trata de la relación con el Estado y del imaginario social sobre lo que una religión debe hacer en el espacio público. Más allá del grado de laicidad de

5. Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM): «La misión de la Iglesia en los países de América Latina», Documento de Trabajo CELAM, 2023.

6. G.A. Zurlo: ob. cit.

los marcos legales, es decir, de la forma en que las constituciones nacionales y otras leyes enmarcan la relación del Estado con la religión, diez países latinoamericanos mantienen un concordato con la Iglesia católica. El peso del catolicismo en el proceso de conquista colonial y de conformación de las identidades nacionales no puede ser menospreciado, y de alguna manera la apertura institucional a otras religiones por parte de los Estados latinoamericanos coincide con la propia flexibilización ecuménica de la Iglesia católica. Así, para comprender la diversificación de acuerdos institucionales, no pueden dejarse de lado los cambios teológicos que sufrió la Iglesia católica en los últimos 60 años ni su influencia en las trayectorias latinoamericanas.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) trajo una renovación en el interior de la Iglesia católica que en muchos sentidos tuvo un impacto más duradero en sus relaciones con «el mundo» exterior a la institución eclesiástica que dentro de ella. Los documentos *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo y *Nostra aetate* sobre el diálogo interreligioso signaron una forma de pensar los vínculos con otras religiones y, como una consecuencia no buscada, permitieron la construcción de nuevos puentes interreligiosos en muchos países con una fuerte impronta católica. En América Latina, los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño en Medellín (1968) y Puebla (1979) marcaron una apertura del catolicismo local con sus propias particularidades, y contemplaron entre estos elementos la importancia del diálogo ecuménico, lo cual dio lugar a la emergencia de centros e iniciativas de estudio católico-evangélicos en todo el subcontinente.

En décadas de fuerte convulsión política, los espacios ecuménicos mostraron la faceta progresista de la Iglesia católica y de muchas iglesias protestantes, donde en algunos casos las jerarquías, y en otros pastores, sacerdotes y laicos se organizaron y manifestaron en defensa de los derechos humanos. También incluyeron en algunas situaciones a otras religiones, en particular el judaísmo. Ejemplo de esto último son el Comité de Cooperación por la Paz en Chile (1973-1975); el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) en Argentina (creado en 1975); la participación de referentes religiosos en los informes *Nunca más* en Argentina (1983) y *Brasil: Nunca mais* de 1985, ambos con presencia católica, protestante y judía. Este impulso se vio limitado por la dirección conservadora de la CELAM a partir de 1992, que se extendería hasta principios del siglo XXI.

Con la elección como papa de Jorge Bergoglio, el primer latinoamericano en llevar las riendas de la Iglesia católica, se produjo una euforia que prometía una renovación que, si bien ocurrió, tuvo un alcance menor al esperado. Aunque Francisco supuso una reestructuración de la Iglesia y la

prioridad en la agenda eclesiástica de temas como la justicia social, la migración, los derechos de las minorías y el diálogo interreligioso, el número de católicos no creció significativamente durante su papado, al menos en América Latina. Incluso su alta imagen positiva de los primeros años encontró algunos límites, en la medida en que fue considerado moderado por los progresistas y un reformador –casi un hereje– por los sectores más conservadores de la Iglesia.

Sin embargo, la trayectoria previa de Bergoglio en el diálogo interreligioso se tradujo en políticas concretas para ampliar el vínculo con otras iglesias cristianas. Tuvo numerosos encuentros con referentes ortodoxos, protestantes y evangélicos, y visitó en 2018 el Consejo Mundial de Iglesias, una de las principales organizaciones que nuclea a iglesias cristianas a escala global (y del que la Iglesia católica no forma parte, si bien un grupo mixto de trabajo se reúne anualmente desde 1965). Entre los ejes de la encíclica *Fratelli tutti* sobre la fraternidad social (de octubre de 2020), incluyó el diálogo ecuménico e interreligioso, y finalizó el documento con una oración ecuménica y otra al Creador. En diciembre de 2020, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos publicó el documento «El obispo y la unidad de los cristianos: Vademécum ecuménico». En él indica que es una obligación de los obispos buscar construir la unidad de los cristianos y propone cuatro tipos de interacción: el ecumenismo espiritual, el diálogo de caridad (social), el diálogo de verdad (teológico) y el diálogo de vida (pastoral, cultural)⁷. De esta manera, insta a la estructura eclesiástica toda a ponerse en servicio del diálogo con otras iglesias cristianas, no solo en lo teológico, sino también en las acciones sociales y culturales.

Las iglesias evangélicas, por su parte, mantienen en América Latina sus propias redes de acción conjunta, algunas de las cuales son de diálogo ecuménico pero sin incorporar necesariamente a la Iglesia católica, como sucede con el movimiento Justapaz en Colombia, impulsado por la Iglesia menonita. En el caso de las iglesias protestantes, este ecumenismo en algunas situaciones es una necesidad hecha virtud, en la medida en que, al tratarse de iglesias pequeñas, requieren del diálogo como forma de fortalecer su organización logística y su construcción comunitaria. Un hito en estos diálogos interprotestantes en la región del Río de la Plata fue el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), con sede en Buenos Aires, que en 1969 unificó la Facultad Evangélica de Teología y la Facultad

7. A. M. Bidegain: «The Future of Christianity in Latin America and the Caribbean» en K.R. Ross, A.M. Bidegain y T.M. Johnson (eds.): ob. cit.

Luterana de Teología, incluidas nueve iglesias protestantes⁸, y con una biblioteca referente en la región. El ISEDET cerró en 2015.

De esta manera, la Iglesia católica y las iglesias protestantes han mantenido un diálogo fluido sobre todo a partir de la década de 1960, cuando la apertura católica se encontró con iglesias que ya tenían un trabajo mancomunado entre sí. Esto se observó en las grandes líneas institucionales, pero sobre todo en el accionar cotidiano de laicos y líderes religiosos de posiciones intermedias, pues había ciertos principios compartidos de preocupación por el bien común con alto contenido social y la necesidad de encontrar la voz latinoamericana de estas iglesias, que en definitiva llegaron todas al continente a partir de distintas formas de evangelización.

Esta dinámica encuentra sus límites con las iglesias pentecostales y neopentecostales. La forma de construcción de estas iglesias, que prioriza el llamado del Espíritu Santo sobre la formación teológica, permitió la proliferación de pequeñas organizaciones con un discurso de guerra espiritual y conversión. Si las iglesias pentecostales y neopentecostales establecen diálogos entre sí, no lo hacen de forma fluida con las otras iglesias cristianas. Es más, en general no forman parte del Consejo Mundial de Iglesias, aunque sí de redes regionales y globales donde las iglesias creadas en EEUU, por ser las más antiguas, suelen tener un lugar privilegiado⁹. Otras iglesias evangélicas, como la bautista, tendieron a adherir a las dinámicas de las iglesias pentecostales y a participar activamente en asociación con ellas.

Las iglesias pentecostales y neopentecostales crecen en la mayoría de los casos de abajo hacia arriba, es decir, proliferan desde las comunidades más que desde proyectos pastorales unificados, lo que les permite una enorme capilaridad territorial, pero a la vez dificulta los diálogos institucionales más convencionales. Su teología de la prosperidad —que celebra el logro personal, sobre todo económico, como un signo de salvación—, su hincapié en la conversión individual más que en el compromiso social y sus posiciones conservadoras en términos de moral sexual han dificultado el diálogo con

Si las iglesias pentecostales y neopentecostales establecen diálogos entre sí, no lo hacen de forma fluida con las otras iglesias cristianas

8. Iglesia Anglicana, Iglesia Evangélica Discípulos de Cristo, Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Iglesia Evangélica Luterana Unida, Iglesia Luterana Dano-Argentina, Iglesia Evangélica Metodista Argentina, Iglesia Evangélica Valdense, Iglesia Presbiteriana San Andrés e Iglesias Reformadas en Argentina.

9. Esto ha contribuido a un prejuicio de la opinión pública que asocia a estas iglesias con intentos de la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés) de intervenir en América Latina, lo que debe ser tomado con recaudos.

otras iglesias cristianas. Suelen reunirse en consejos pastorales a escala local, aunque con un criterio de organización territorial más que teológico. Desde allí han impulsado en varios países de América Latina la creación de oficinas encargadas de asuntos religiosos en los gobiernos locales, como forma de legitimarse socialmente y construir identidad política¹⁰.

Las alianzas menos pensadas

Dentro de la Iglesia católica existe un sector particularmente reacio al diálogo ecuménico e interreligioso: el de los grupos más conservadores, que ven en general a todas las iglesias cristianas por fuera del catolicismo como una desviación de la verdadera Iglesia de Cristo. Pero, de manera en apariencia paradójica, estos grupos han encontrado en las iglesias pentecostales y neopentecostales aliados inesperados frente a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos, en defensa de la familia tradicional, la resistencia al reconocimiento de derechos a la comunidad LGBTI+ y una férrea oposición a la legalización del aborto. De la mano de *influencers* conservadores, pentecostales, neopentecostales y católicos se encuentran en la oposición a la «agenda *woke*» y participan activamente en proyectos políticos de derecha. Puede observarse esto en los apoyos a Jair Bolsonaro en Brasil o al derrocamiento de Evo Morales en Bolivia en 2019, y en la adhesión de algunos referentes al proyecto político de Javier Milei en Argentina. Esto podría pensarse como una tendencia que puede consolidarse si observamos lo que sucede en EEUU, donde Donald Trump, con históricos lazos con la teología de la prosperidad pentecostal, tiene como vicepresidente a J.D. Vance, un católico conservador recientemente convertido, con un discurso que dista de los principios católicos de inclusión de las minorías (como se lo hizo notar el papa Francisco en una de sus últimas intervenciones públicas).

Se produce aquí entonces una especie de «ecumenismo estratégico», pues estas iglesias y grupos cristianos no están dispuestos a establecer un diálogo teológico, espiritual o pastoral que tienda a la unidad –como se pretende desde el ecumenismo papal y el de las iglesias protestantes–, pero sí entienden que hay alianzas que pueden potenciar su participación en la esfera pública

10. M.P. García Bossio: «Pentecostalismo y política en Argentina. Miradas desde abajo» en *Nueva Sociedad* N° 280, 3-4/2019, disponible en <nuso.org>; Felipe Gaytan Alcala: «We Are Not One, We Are Legion: Secular State in Mexico, Local Dynamics of a Federal Issue» en *Religions* vol. 6 N° 304, 2025; Nelson Marín Alarcón y Luis Bahamondes González: «Management of Religious Diversity in Chile: Experiences from Local Governments» en *Religions* vol. 16 N° 535, 2025.

y política. De esta manera, si en el púlpito y en el culto la enemistad sigue firme (e incluso es reforzada como forma de construcción identitaria), en el espacio público se produce una suerte de tregua que permite un combate común frente a un mundo que se presenta como contrario a una moralidad compartida. Ejemplo de esto es el uso del término «crisofobia» (haciendo eco de términos progresistas como homofobia o islamofobia) para denunciar la supuesta persecución a la identidad cristiana por parte de sectores progresistas, algo que si bien no tiene anclaje en datos empíricos, refuerza la sensación de desprotección de la propia identidad frente al Estado y fortalece las alianzas entre sectores conservadores¹¹.

En general, estas acciones se producen de forma reactiva frente a avances progresistas¹² y se utilizan los canales institucionales y democráticos para llevarlas adelante, en lo que Juan Marco Vaggione llama «secularismo estratégico»¹³. Así, las marchas pro-vida reaccionan frente a la «marea verde» feminista, y el movimiento «Con mis hijos no te metas», nacido en Perú, rechaza los proyectos de educación sexual integral en contextos educativos. Las reacciones construyen un relato que carga de contenido religioso los roles de género, ubicándolos en las posiciones más conservadoras posibles, y defienden a la familia nuclear heterosexual como única unidad social fundamental, a la vez que denuncian conspiraciones globales que intentan destruir un orden social «natural» (que, paradójicamente, dista bastante de ser la realidad de la mayoría de las familias latinoamericanas).

Sin embargo, este «ecumenismo estratégico» no genera acciones a largo plazo por fuera de estas movilizaciones reactivas. Los intentos de configurarse en partidos políticos capaces de ganar elecciones no han prosperado aún, y en general en estos casos quienes llevan la voz cantante son pastores de iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales, a los cuales algunos sectores católicos apoyan, pero sin llegar a conformar alianzas de posible gobierno donde ambos grupos compartan el mismo espacio.

Estas acciones se producen de forma reactiva frente a avances progresistas y se utilizan los canales institucionales y democráticos para llevarlas adelante

11. Brenda Carranza: «¿Existe la Crisofobia?: el caso brasileiro» en *Diversa blog*, 14/12/2024.

12. Marcos Andrés Carbonelli, Andrey Pineda Sancho, Arantxa León Carvajal y M.P. García Bossio: «La politización religiosa y sus retos para la democracia. Estudio comparado de los casos de Argentina y Costa Rica (2017-2021)» en AAVV: *Derechos en cuestión: amenazas y desafíos para las democracias*, Clacso, Buenos Aires, 2023.

13. J.M. Vaggione: «Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious» en *Social Theory and Practice* Nº 31, 2005.

En este sentido, una restricción a un apoyo católico más abierto ha sido la política del papa Francisco de diálogo y apertura, que influyó también en las posiciones institucionales de las Conferencias Episcopales latinoamericanas y evitó una alianza abierta de las jerarquías católicas con posiciones políticas conservadoras, en ruptura con una tendencia que había tenido peso en otros momentos históricos del catolicismo latinoamericano.

¿Una América Latina más ecuménica?

Al observar el subcontinente latinoamericano, encontramos hoy un panorama distinto al de hace 40 o 50 años atrás: la cara religiosa de América Latina está cambiando. Si bien este cambio es menos radical de lo que se esperaba cuando la presencia evangélica irrumpió en el espacio público, lo cierto es que su crecimiento sostenido, junto con la creciente identificación de las personas como «sin religión», está produciendo un cambio en nuestro sentido común latinoamericano.

James Beckford dice que en cada país existe un imaginario sobre lo que es «normal» (*taken for granted*) cuando nos imaginamos qué es la religión¹⁴, y plantea que en una sociedad que se busque pluralista esa normalidad debería permitirnos ampliar las miras frente a una única forma de práctica o identificación religiosa. En América Latina, durante las últimas décadas se ha ido transformando la manera en que nos imaginamos «normalmente» qué es una religión, qué es ser religioso y cuál es el lugar de lo religioso en el espacio público. Los 500 años de presencia católica en el continente americano han moldeado nuestra forma de ver la cuestión, pero claramente esto está cambiando. Si el líder religioso era el sacerdote, el lugar de culto era la iglesia católica con sus imágenes de santos, la Virgen y el Cristo crucificado, la fiesta religiosa era la procesión, y el lugar en el espacio público era el accionar en educación, salud y acción social, hoy ese imaginario se fractura y ya no es la única forma posible de ver las creencias. Incluso podríamos afirmar que esta mirada está tan instalada en nuestro sentido común sobre la religión que muchos evangélicos, sobre todo recientemente convertidos, no se refieren a sus creencias como religiosas, sino como una «forma de vida», una «pasión», algo que no puede contenerse en los límites institucionales¹⁵.

Es esto lo que está cambiando. Sin embargo, a diferencia de la mencionada promesa de pluralismo de Beckford, lo está haciendo de formas que pueden crear nuevos imaginarios, pero con tinte conservador. Incluso cuando nos

14. J. Beckford: *Social Theory and Religion*, Cambridge UP, Cambridge, 2003.

15. César Ceriani Cernada: «La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas» en *Cultura y Religión* vol. 7 N° 1, 2013.

encontremos en una región cristiana como América Latina y el número de católicos aún sea alto en la mayoría de los países, la secularización y los cambios en la composición religiosa están presentando nuevos desafíos.

La presencia pentecostal cambia los vínculos con el espacio público, tanto en la participación política como en el uso simbólico de ámbitos seculares y religiosos. A su vez, si la Iglesia católica ha alentado históricamente la participación de laicos comprometidos en política, lo ha desalentado en sus sacerdotes. Los complejos entramados que entretejen el poder eclesiástico con el poder político en América Latina se construían más en el *lobby* que en las urnas. Cuando las jerarquías eclesiásticas se aliaron con el poder lo hicieron a partir de *lobbies* y presiones externas, mientras que cuando las bases (compuestas por religiosos y laicos) resistieron el poder político de turno, lo hicieron a partir de estructuras ya existentes o apelando a su condición de ciudadanos, más que a su identidad como católicos. Esta dinámica se extiende, aunque con una capacidad de presión menor, a las iglesias protestantes, donde la participación en política no es extraña pero siempre ha sido en segundas líneas y en gestión institucional. Las iglesias pentecostales y neopentecostales vienen a romper con esta dinámica, pues su participación lleva muchas veces como referentes a pastores, y cuando se trata de feligreses lo hacen con una fuerte identificación como evangélicos y con un relato combativo frente a las religiones y creencias distintas del cristianismo (y en algunos casos, incluso contra la Iglesia católica).

Si bien las iglesias pentecostales y neopentecostales han mantenido una persistente acción social y han desplegado un profuso trabajo en cárceles y en la prevención y recuperación de adicciones, su teología de la prosperidad también trastoca algo del sentido común sobre el lugar de lo religioso en la vida privada y pública. Si la teología católica denuncia la injusticia, pero hace del desprendimiento de lo material un valor, la teología pentecostal rechaza la pobreza y reclama para sí el bienestar material como signo de salvación. Esto trastoca también las dinámicas políticas, los recursos simbólicos y discursivos, y permite comprender una cierta afinidad electiva entre algunas de estas iglesias y proyectos liberales que impulsan al individuo por sobre el colectivo.

Los diálogos posibles entre iglesias encuentran otra limitante en la vida cotidiana: en un mercado religioso que se achica ante el crecimiento de las personas que se identifican como «sin religión», y frente a las adhesiones sociales con baja práctica religiosa, hay una batalla silenciosa. El catolicismo busca

La presencia pentecostal cambia los vínculos con el espacio público, tanto en la participación política como en el uso simbólico de ámbitos seculares y religiosos

conservar fieles, las iglesias evangélicas, convertirlos. Si en el caso de los pastores la disputa con el catolicismo es abierta, e incluso en iglesias como la Iglesia Universal del Reino de Dios se han producido ataques a símbolos católicos, en el caso del catolicismo esta batalla suele ser más sutil y apunta sobre todo a reconocer el «verdadero» impulso religioso frente al «peligro de las sectas».

De esta manera, los diálogos posibles se encuentran siempre en tensión. Mientras que el diálogo entre la Iglesia católica y las iglesias protestantes suele ser más fluido, enmarcándose en un proyecto teológico, espiritual, cultural y simbólico ecuménico, el diálogo con iglesias pentecostales se da mayormente en los contextos del «ecumenismo estratégico», que crea alianzas débiles y circunstanciales.

Si bien las proyecciones estadísticas no contemplan un cambio radical en la composición religiosa en los próximos años, al menos con relación a las identificaciones cristianas, nos encontramos frente a una nueva composición de lo religioso en el espacio público, que cambia aquello que considerábamos «normal» al pensar qué es lo religioso, cómo debe verse y comportarse.

La muerte del papa Francisco trae también nuevos interrogantes, pues deja abierta la pregunta sobre la forma en que la Iglesia católica va a continuar el camino ecuménico. Si durante su papado el ecumenismo no era una opción para los obispos, sino un compromiso que debían asumir —y que no siempre se cumplía—, habrá que ver qué ocurre con las líneas pastorales de León XIV.

Desde las ciencias sociales, solo nos queda observar cómo se desarrollará el cambio de paisaje en los próximos años y cuáles van a ser las estrategias de las distintas iglesias cristianas en la construcción del rostro religioso latinoamericano, mientras que, a la vez que se producen cambios en las múltiples facetas del cristianismo, avanza la indiferencia religiosa. Por las características del continente, lo que suceda con la Iglesia católica será fundamental, pues marcará el pulso de los diálogos posibles «de arriba hacia abajo», mientras que las posibles alianzas entre iglesias pentecostales y neopentecostales, y de estas con el catolicismo conservador, podrían cambiar el juego «de abajo hacia arriba». 