

EDITORIAL

El desarrollo de las investigaciones científicas en los temas religiosos son cuestiones de permanente actualidad. Una expresión de los avances conceptuales es el proceso constante de revisión de los herramientas teóricas y metodológicas que nos permiten renovar esquemas, combatir dogmas e incrementar la precisión de los procesos de investigación.

Una segunda cuestión en la consolidación de los procesos de decolonialidad en el conocimiento, y en esto confluyeron autores como el peruano Aníbal Quijano y Boanaventura de Sousa Santos, quien nos recordó a muchos que el portugués es una lengua científica, al igual que el castellano y que, para muchos, Europa termina en los Montes Pirineos. La preocupación de este volumen ha sido precisamente pensar herramientas apropiadas desde el Sur, en función de problemas de investigación que respondan a necesidades históricas de la Región y en la defensa de nuestros propios procesos.

La construcción de propuestas conceptuales propias no es una tarea sencilla, no hay cabida para dogmas, exclusiones y la presencia de personajes mesiánicos, sino que es y será una tarea colectiva, diversa y plural, basada en el aporte sistemático y constante de diversos especialistas dispuestos a escuchar, disentir, confrontar y explorar nuevas perspectivas.

ALER

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.

6

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

20

20

DEBATES TEÓRICO- METODOLÓGICOS EN EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

G. Leite de Moraes
E. Masferrer
L. Scott
T. S. Álvarez Juárez
R. P. D. Marzilli
T. Flores Chiscul
R. Muga Gonzáles
L. B. Sáez Laredo
N. M. Alvarado Sánchez
C. S. Muñoz Canto
A. Muñoz Vega

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

6

julio-diciembre 2020

ISSN 0188-4050



LO RELIGIOSO **dentro de** **LO POLITICO**

**las elecciones
de México
2018**

Elío Masferrer Kan

con la colaboración de la
Demógrafa Diana Ramos González
y prólogo del Dr. Rodolfo Soriano Nuñez

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

COMITÉ ACADÉMICO

Xavier Albó	Alejandro Ortíz	Laura Collin Harguindeguy
Harvey Cox	Michael Pye	Elizabeth Díaz Brenis
Manuel Gutiérrez Estévez	Michel Perrin	Jorgue R. González M.
Anatilde Ideoyaga	Pablo Wright	Gerardo A. Hernández A.
Fabiola Jara	Jacques Zylberberg	Fabio Gemo
Christian Lalive d'Épinay	Liliana Bellato Gil	Luis Scott
Isabel Lagarriga	Silvana Forti Sosa	Iván Franco
Enrique Marroquín	Elio Masferrer Kan	Javier Hernández
Edmundo Magaña	Carlos Miranda Videgaray	Ivan San Martín Córdova
Isidoro Moreno Navarro	Marion Aubrée	Jerry Espinoza Rivera
Juan Ossio	Mercedes Saizar	María Diéguez Melo

Comité Editorial

Nayeli Olivia Amezcua Constandce, Josué E. Barrios Vázquez, Elizabeth Díaz Brenis, Jesús Tecrucesño Hernández, Rolando Macías Rodríguez, Elio Masferrer Kan, Eleonora Pagnotta.

Edición, Diseño y Formación
Rolando Macías Rodríguez

Corrección de estilo español
Nayeli Olivia Amezcua Constandce

Corrección de estilo portugués
Guillermo Rodríguez Pérez

Apoyo de portada
Jesús Tecrucesño Hernández

Dibujo de Portada
Víctor Alfaro Ortiz

Publicación semestral editada por el Comité editorial de Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, AP 22-614; C.P. 14000 Tlalpan, México, D.F., Teléfono y Fax: (52)5665-6097, Editor responsable: Elio Roberto Masferrer Kan, email: religioneslatinoamericanas@gmail.com . Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 0188-4050

ISSN: 0188-4050

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

Edición Digital
Rolando Macías Rodríguez
Derechos Reservados

Febrero 2021

DEBATES TEÓRICO- METODOLÓGICOS EN EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

G. Leite de Moraes

E. Masferrer

L. Scott

T. S. Álvarez Juárez

R. P. D. Marzilli

T. Flores Chiscul

R. Muga Gonzáles

L. B. Sáez Laredo

N. M. Alvarado Sánchez

C. S. Muñoz Canto

A. Muñoz Vega

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

6

julio-diciembre 2020

CONTENIDO

Editorial.....	7
Transpentecostalismo: Origens e aplicações de um conceito ... <i>Gerson Leite de Moraes</i>	11
La eficacia simbólica en un mundo de crisis. Pandemia y campo político religioso <i>Elio Masferrer Kan</i>	29
El presidente Trump y los <i>Evangelicales</i> ... con epílogo sobre las elecciones <i>Lindy Scott</i>	57
La “casa de san Juditas”: un acercamiento teórico-metodológico desde la Geografía <i>Thania S. Álvarez Juárez</i>	79
Iglesias en cuarentena, estrategias, desafíos y redefiniciones del paisaje litúrgico <i>Pablo Rubén Dario Marzilli</i>	103
Vulnerabilidad de las comunidades religiosas en América Latina en el contexto del COVID - 19 <i>Teresa Flores Chiscul y Rossana Muga Gonzáles</i>	137
¿Cómo hacer(se) iyawó?: un análisis desde la construcción cultural y colonial de la subordinación femenina <i>Liudamy Barbara Sáez Laredo</i>	173

CONTENIDO

El uso de la iconografía católica en diez fotografías del estallido social chileno	189
<i>Nelson Manuel Alvarado Sánchez</i>	

Religión civil y movilización social. El plantón del 2006	215
<i>Carolina Sthephania Muñoz Canto</i>	

Reseñas

Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2018) <i>Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro</i> , Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, 238 pp.....	235
<i>Alicia Muñoz Vega</i>	

El desarrollo de las investigaciones científicas en los temas religiosos son cuestiones de permanente actualidad. Una expresión de los avances conceptuales es el proceso constante de revisión de los herramientas teóricas y metodológicas que nos permiten renovar esquemas, combatir dogmas e incrementar la precisión de los procesos de investigación.

Una segunda cuestión en la consolidación de los procesos de decolonialidad en el conocimiento, y en esto confluyeron autores como el peruano Aníbal Quijano y Boanaventura de Sousa Santos, quien nos recordó a muchos que el portugués es una lengua científica, al igual que el castellano y que, para muchos, Europa termina en los Montes Pirineos. La preocupación de este volumen ha sido precisamente pensar herramientas apropiadas desde el Sur, en función de problemas de investigación que respondan a necesidades históricas de la Región y en la defensa de nuestros propios procesos. La construcción de las ciencias sociales de las religiones Desde el Sur no es algo exclusivo de quienes vivimos en el Sur, tenemos entre los colegas investigadores que no han logrado construir herramientas propias de investigación, y lo más delicado, es que están conformes con la aplicación de aquellas que han sido rebasadas por complejas realidades.

La construcción de propuestas conceptuales propias no es una tarea sencilla, no hay cabida para dogmas, exclusiones y la presencia de personajes mesiánicos, sino que es y será una tarea colectiva, diversa y plural, basada en el aporte sistemático y constante de diversos especialistas dispuestos a escuchar, disentir, confrontar y explorar nuevas perspectivas. En Religiones Latinoamericanas. Nueva Época estamos interesados para que nuestras páginas expresen polémicas y discrepancias, sin censuras, “ninguneos” y con un frontal rechazo al “principio de autoridad”. Estamos abiertos a la polémica y el disenso.

Iniciamos este volumen con el trabajo de Gerson Leite de Moraes quien discute el concepto de transpentecostalismo, cuestiona la aplicación de

categorías de las ciencias naturales a la investigación científica y retomando otros autores brasileños como Leonildo Silveira Campos, rebate la aplicación de conceptos como teología de la prosperidad para entender la venta de milagros express que realizan ciertas iglesias de origen brasileño, como la Iglesia Universal del Reino de Dios (Pare de Sufrir) y la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios. Leite de Moraes explica con toda precisión que debe descartarse la “teoría de las oleadas”, una metáfora tomada de las ciencias naturales para entrar a la búsqueda y la comprensión científica del surgimiento de apóstoles empresarios, propietarios de estructuras organizacionales, que pueden ser vistas simultáneamente como iglesias o como empresas vendedoras de mercancías “escasas”, los milagros. Sobre esta base se han conformado holdings que implican oligopolios de la comunicación, bancos, desarrollos inmobiliarios y otros negocios. Esto no descarta las corrientes de la teología de la prosperidad en algunas iglesias, pero lo que pone de relieve es que no puede ponerse todo “en el mismo saco” o si se quiere ver desde la perspectiva acuática, en la “misma ola”.

En una preocupación semejante Elio Masferrer Kan discute y trata de redefinir el concepto de eficacia simbólica en los sistemas religiosos de las sociedades complejas, expone las críticas a las teorías de la secularización que expusieron Davie, Roy y Miller, analiza las crisis de los sistemas religiosos, particularmente de aquellos basados en la Teoría de la Predestinación y el Dominionismo, mostrando como se adaptan a la nueva situación los sistemas basados en el amor al Próximo y el libre Albedrío que en el mundo católico fueron expuestos, entre otros, por Pierre Theillard de Chardin. Resalta también la crisis de los sistemas religiosos que hacen énfasis en estructuras clericales y sacramentalistas, a la vez que describe la incapacidad de las propuestas religiosas tradicionales para involucrar a las nuevas generaciones.

Un segundo grupo de colaboraciones está destinado a la introducción de nuevos problemas de investigación que hacen énfasis en la transversalidad de las cuestiones religiosas y la transdisciplinariedad. Lindy Scott explica como las variables “raza”, origen étnico nacional, religión y clase social inciden en el comportamiento electoral de los ciudadanos estadounidenses.

Thania Álvarez Juárez nos introduce en las cuestiones espaciales y simbólicas del culto a los santos, particularmente San Judas Tadeo, una nueva devoción impulsada por sectores del catolicismo que ha sido sumamente exitosa en contextos que algunos imaginaban “secularizados”. Los temas derivados de la crisis pandémica que azotó este año el planeta no podían estar fuera de nuestras perspectivas analíticas. El aporte de Pablo Rubén Darío Marzilli analiza las adaptaciones rituales, ceremoniales y simbólicas que implementó la Iglesia Bautista en Argentina para afrontar las reglas sanitarias que obligaron al cierre de los templos, en momentos en que la demanda de apoyos espirituales, teniendo en cuenta la dramática situación requería un apoyo mayor de las organizaciones religiosas a sus feligreses.

Derivada también de la realidad pandémica Teresa Flores Chiscul y Rossana Muga Gonzáles discuten precisamente los alcances de las medidas sanitarias desde la perspectiva de su aplicación. Las autoras cuestionan la pertinencia de ciertas medidas adoptadas por algunas autoridades políticas y sanitarias que afectarían a su entender las libertades religiosas consagradas en textos constitucionales y de derechos humanos y religiosos. El análisis pone en discusión los alcances de los derechos en materia religiosa con las medidas adoptadas para protegernos de la pandemia. Un interesante aporte que nos coloca frente a dilemas muy difíciles de resolver.

Finalmente tenemos tres trabajos que ponen de relieve la relación de los sistemas religiosos con los procesos sociales y políticos contemporáneos. Liudamys Barbara Sáez Laredo estudia los problemas generados por los discursos religiosos patriarcales y androcéntricos en los procesos de endoculturación y socialización de las mujeres, proponiendo la decolonialidad del proceso. Es un análisis novedoso de una religión de origen afrocubana, la Regla de Ochá. El artículo es programático y hace énfasis en todo lo que falta por recorrer en esta complicada lucha contra la alienación y el machismo estructural que es parte de la “cotidianidad” y las ideologías de dominación impuestas a las mujeres. Nelson Manuel Alvarado Sánchez nos pone ante una realidad compleja resultado de los movimientos juveniles de protesta de fines del 2019, exponiendo con agudeza y rigurosidad graffitis e imágenes similares

con imágenes que tienen una “base religiosa” y fueron reformuladas en el contexto de la protesta. Alvarado nos sugiere una relectura de los discursos religiosos mostrando su articulación en la construcción de nuevos discursos orientados a la lucha política y social, manteniendo una relación interesante con la cultura religiosa. Finalmente, Carolina Sthephania Muñoz Canto rescata una tradición analítica que arrancó con la fundación de la sociología. Retoma el concepto de religión cívica formulado por Emile Durkheim y lo aplica a las movilizaciones sociales de repudio al fraude electoral de 2006 en México, donde en forma escandalosa el sistema político de esa época recurrió a una “batería” de vicios y fraudes para manipular los resultados electorales. La autora con gran destreza analítica muestra como Andrés Manuel López Obrador construyó una organización política con elementos de cultura religiosa, propios de la personalidad básica de los mexicanos, para afianzar un proyecto político cuya consistencia se remite a la religión cívica mexicana y a las tradiciones del nacionalismo revolucionario. Inaugurando una nueva sección, Alicia Muñoz Vega reseña el libro *Ver, Oír y callar. Creer en la Santa Muerte* durante el encierro, en el que de forma atinada, identifica las fortalezas y debilidades del texto.

En este número de Religiones Latinoamericanas confluyen autores de distintas latitudes del Continente, quienes aportan distintas perspectivas analíticas y problemas de investigación. Todos con rigurosidad científica cuestionan “lugares comunes” de las ciencias sociales de la religión e invitan a un diálogo constructivo entre los y las colegas.

Comité Editorial
Religiones Latinoamericanas. *Nueva Época*

Transpentecostalismo: Origens e aplicações de um conceito

Gerson Leite de Moraes¹

RESUMO

É conhecida entre os estudiosos do fenômeno religioso evangélico no Brasil, a utilização da metáfora marinha que classifica o pentecostalismo brasileiro em três ondas. Vale lembrar que a última onda, denominada de Neopentecostalismo, analisou prioritariamente as igrejas surgidas entre o final dos anos 70 e início dos 80 do século XX. Pode-se dizer que o Neopentecostalismo, enquanto conceito, envelheceu, pois apesar de ter sido de grande ajuda para a compreensão e análise da organização pentecostal brasileira, atualmente não dá conta das novidades surgidas no interior do movimento nos últimos 40 anos. O pentecostalismo é um fenômeno dinâmico, camaleônico, com uma capacidade enorme de se reinventar. É desta percepção que nasce o termo Transpentecostalismo, que devido à sua flexibilidade, permite compreender melhor os embates e acomodações, as convergências e divergências, as coincidências e descoincidências dos diferentes pentecostalismos brasileiros. Isto não significa que se esteja criando uma quarta onda, mas simplesmente utilizando um conceito mais adaptado à realidade fluida do campo religioso pentecostal em relação à cultura na qual está inserido. O prefixo *trans*, em latim significa: *além, para além; de um lado a outro* (Torrinha, 1942: 884). É daí que vem a ideia de trânsito, de algo que está em movimento constante, algo que está além, que vai para além da estaticidade. Neste artigo, optou-se por uma abordagem descritiva sobre o nascimento do conceito, sua inserção naquilo que foi denominado de pentecostalismo de longa duração e sua aplicação no universo cultural cinematográfico promovido por uma igreja até então classificada como neopentecostal.

Palavras-chave: Transpentecostalismo; Campo Religioso; Cultura; Cinema; Logopatia.

1 Doutor em Ciências da Religião pela PUCSP e Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Coordenador do curso de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie

Transpentecostalism: origins and applications of a concept

ABSTRACT

It is known among scholars of the evangelical religious phenomenon in Brazil, the use of the marine metaphor that classifies Brazilian Pentecostalism in three waves. It is worth remembering that the last wave, called Neopentecostalism, analyzed primarily the churches that emerged between the late 70s and the beginning of the 80s of the 20th century. It can be said that Neopentecostalism, as a concept, has aged, because despite having been of great help in understanding and analyzing the Brazilian Pentecostal organization, it currently does not account for the news that have emerged within the movement in the last 40 years. Pentecostalism is a dynamic, chameleonic phenomenon, with an enormous capacity to reinvent itself. It is from this perception that the term Transpentecostalism was born, which, due to its flexibility, allows a better understanding of the clashes and accommodations, the convergences and divergences, the coincidences and disincidences of the different Brazilian Pentecostals. This does not mean that a fourth wave is being created, but simply using a concept more adapted to the fluid reality of the Pentecostal religious field in relation to the culture in which it is inserted. The Latin prefix *trans* means: beyond, beyond; from one side to the other (Torrinha, 1942: 884). That is where the idea of traffic comes from, of something that is in constant motion, something that is beyond, that goes beyond static. In this article, we opted for a descriptive approach about the birth of the concept, its insertion in what was called long-term Pentecostalism and its application in the cinematographic cultural universe promoted by a church until then classified as neo-Pentecostal.

Key words: Transpentecostalism; Religious Field; Culture; Movie Theater; Logopathy.

As origens do Transpentecostalismo como conceito

Os pesquisadores brasileiros, desde que o pentecostalismo virou uma preocupação acadêmica, ainda nos anos 60 do século XX², sentiram a necessidade de uma chave interpretativa e um quadro explicativo para aquele fenômeno religioso. Somente nos anos 90, a partir de uma metáfora marinha, é que o campo pentecostal pode ser definido e analisado com mais propriedade. Desde então, todos aqueles que aventuraram-se na área de estudos religiosos com ênfase na multiplicidade de atuação do pentecostalismo (na Política, na Economia, na Teologia, nas Mídias em geral, etc.), valeram-se do esquema das três ondas.

Quando realizava meus estudos doutorais na PUCSP, na segunda metade dos anos 2000, comecei a perceber que o pentecostalismo era algo muito dinâmico

2 Ver o clássico, *Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo*, de Beatriz Muniz de Souza. Editora: Duas Cidades, 1969.

e, que às vezes, os pesquisadores ajustavam a realidade para que ela coubesse no esquema explicativo das três ondas. Desta maneira, pretendi desenvolver uma ideia de que a metáfora marinha, apesar de ser uma boa ferramenta, possuía uma série de limitações, além de direcionar a visão dos pesquisadores para uma única maneira de enxergar o fenômeno do crescimento pentecostal no Brasil. Sendo assim, com uma certa desconfiança da tipologia marinha, mas não podendo ainda me livrar dela e não encontrando algo melhor, comecei a pensar num conceito que ao mesmo tempo que preservaria a lógica explicativa, também lhe daria maior dinâmica. A partir destas dificuldades foi possível cunhar a expressão *transpentecostalismo*, que apareceu pela primeira vez, no final das minhas pesquisas que acabaram redundando em minha tese de Doutorado em 2008, intitulada: *A força Midiática da Igreja Internacional da Graça de Deus*³. Após, a defesa, continuei meus debates acadêmicos junto ao GEPP (Grupo de Estudos do Protestantismo e do Pentecostalismo), liderado pelo Dr. Edin Sued Abumanssur, que inclusive, foi o meu orientador durante o Doutorado. Foi ali, que pude perceber que, de fato, o conceito *transpentecostalismo*, usado na tese anteriormente, merecia ser melhor explicado, pois a última onda pentecostal, ou seja, o neopentecostalismo, era um conceito usado e abusado, servindo para explicar quase tudo na religiosidade pentecostal brasileira naquele momento. Tendo a convicção de que o termo neopentecostal mostrava-se ineficaz e limitado em sua amplitude demonstrativa, apesar de sua grande relevância no passado, publiquei um artigo com o título: *Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro*⁴. Foi exatamente neste artigo, que pude mostrar que o conceito *transpentecostalismo* poderia auxiliar melhor os pesquisadores, pois o neopentecostalismo já estava muito desgastado como conceito e não respondia mais à dinâmica das novas igrejas pentecostais e suas práticas religiosas e organizacionais.

Usando como referência o fenômeno da transmídia, pode-se dizer que temos no universo religioso pentecostal brasileiro, o fenômeno do *transpentecostalismo*, termo que já usei em 2008 em minha tese de doutorado. O prefixo *trans*, em latim significa: ‘além, para além; de um lado a outro’ (Torrinha, 1942: 884). É daí que vem a ideia de trânsito, de algo que está em movimento constante, algo que está além, que vai para além da estaticidade. Quando comparo o prefixo *Neo*, com o prefixo *Trans*, vejo neste uma oportunidade muito maior de exprimir a atual situação do subcampo pentecostal brasileiro. (Moraes, 2010: 17).

3 Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/2093>

4 Disponível em: http://www4.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf

A ideia inicial, nunca foi criar uma quarta onda, pois se assim o fosse, cairia no mesmo esquema o qual estava criticando. A ideia era dizer que o pentecostalismo naquele momento histórico, era algo tão dinâmico no campo religioso brasileiro, que ele simplesmente transitava assumindo características das várias ondas até então descritas. Portanto, a ideia não é desprezar o que foi construído ao longo de décadas por pesquisadores muito competentes e sérios no Brasil, mas deixar uma contribuição que permita capturar melhor a vivacidade e a dinamicidade de um fenômeno religioso tão importante como o pentecostalismo.

Um Pentecostalismo de longa duração

Um problema sério decorrente da compreensão do movimento pentecostal a partir da teoria das ondas é o seu pressuposto descontínuista, como se história do fenômeno religioso pudesse ser explicada a partir de fraturas, de rupturas claramente delimitadas por características internas ou externas, típicas dos movimentos e situadas num tempo cronológico nitidamente visível. Neste sentido, geralmente se ouve no Brasil, que o *Pentecostalismo Clássico*, iniciado entre 1910 e 1911, teria sido marcado, principalmente pelo dom de línguas e forte reação aos valores culturais, considerados mundanos e, portanto, passíveis de serem rechaçados, já no *Deuteropentecostalismo*, típico dos anos 40, 50 e 60, a ênfase recairia no uso do rádio como meio de propagação da mensagem religiosa e forte ênfase no dom de cura, e no *Neopentecostalismo*, iniciado nos anos 70 e difundido maciçamente nos anos 80, a tônica repousaria na Teologia da Prosperidade e do uso da televisão como meio de divulgação de suas ideias e práticas, sendo que esta última onda continuaria firme e forte até os dias de hoje, sem jamais mostrar sinais de enfraquecimento. Como se pode perceber, apesar do esquema explicativo ser bastante didático, ele induz à ideia de que os movimentos são estanques e parecem não dialogar uns com os outros.

Este modelo auxiliou os pesquisadores durante muito tempo e foi extremamente útil, pois possibilitou a compreensão do desenvolvimento do pentecostalismo em terras brasileiras, mas principalmente com o advento e ascensão do Apóstolo Waldemiro Santiago, ex-bispo da *Igreja Universal do Reino de Deus*, o paradigma das ondas parece ter entrado em colapso. A *Igreja Mundial do Poder de Deus*, organizada por Waldemiro Santiago em 1998, começou a misturar características, até então, estanques e percebidas nas igrejas das três ondas

pentecostais brasileiras. Em tese, ele seria um líder neopentecostal, mas sua prática religiosa escapava do esquema explicativo, pois assumia características marcantes, tanto da segunda onda como da primeira onda pentecostal. O seu destaque no campo religioso brasileiro coincidiu com os meus questionamentos sobre a eficácia da teoria das ondas, apesar de estar pesquisando uma outra agremiação religiosa, claramente definida naquele momento como neopentecostal.

A partir destes incômodos metodológicos, somados às explicações dadas anteriormente, foi possível trazer à tona o conceito transpentecostal para auxiliar a descrição e a análise do campo religioso pentecostal.

O pentecostalismo brasileiro precisa ser compreendido como um fenômeno único, que se insere e se metamorfoseia no tempo, onde de fato, aparecem suas características internas e externas, mas sem a lógica das fraturas, das descontinuidades, neste sentido, pode-se pensar então, que ele possui uma história de longa duração. Este período de mais de cem anos, permitiu um acúmulo de saberes e práticas e fez surgir inúmeras organizações eclesiais, algumas que tornaram-se verdadeiros impérios midiático-eclesiais, outras, que são pequenas igrejas independentes, mas que comungam *habitus*, do mesmo *ethos*, sendo portanto, filhas legítimas deste movimento histórico de longa duração.

De qualquer maneira e por qualquer via que se tente compreender o fenômeno pentecostal brasileiro, é necessário tocar na temática de sua relação com a cultura. Para aprofundar esta abordagem serão feitos dois movimentos nos próximos tópicos, um deles dialogando com as tipologias desenvolvidas por Richard Niebuhr (1894-1962), em sua obra *Cristo e Cultura*, na tentativa de pensar o pentecostalismo de longa duração, principalmente em sua faceta contemporânea, a saber, o transpentecostalismo, como um movimento de valorização da cultura popular. O segundo movimento tentará aplicar estas ideias no campo da filmografia, naquilo que estamos chamando de cinema evangélico.

O Transpentecostalismo e a cultura popular

O cristianismo, desde sua origem, se propôs a difundir um conjunto de verdades que seriam por assim dizer, “atemporais”. Mesmo situado no tempo e no espaço, num mundo no qual convergiam a cultura clássica e um judaísmo

multifacetado, o cristianismo se pretendia possuidor de uma visão correta de mundo. Inicialmente viveu a experiência marginal, mas depois de 300 anos, graças ao *acordo Constantino*, chegou a ocupar o poder e foi assim durante todo o período medieval. As experiências cristãs fora da Palestina, sempre foram um enorme desafio para os seus missionários. Richard Niebuhr, em sua obra, *Cristo e Cultura*, apresenta o movimento destas duas realidades complexas – Cristo e a Cultura – e, como através de uma tipologia relacional, os cristãos ao longo do tempo responderam de cinco formas diferentes ao desafio de se envolverem e se relacionarem com a cultura.

Num diálogo com o pensamento de Bronislaw Malinowski (1884-1942), Richard Niebuhr enfatiza que a cultura é o ambiente artificial e secundário que os seres humanos impõem ao ambiente natural, bem como é a herança social que sucessivas gerações receberam e transmitiram para novas gerações, portanto, a cultura é uma realização meramente humana.

[...] cultura é realização humana. Nós a distinguimos da natureza pelo fato de vermos nela evidências de esforço e propósitos humanos. Um rio é natureza, um canal é cultura; uma peça bruta de quartzo é natureza, uma flecha é cultura; um gemido é natural, uma palavra é cultura. Cultura é obra de mentes e mãos humanas. (Niebuhr, 1967: 55).

A cultura pode ser definida também como elemento destinado a um fim ou a alguns fins, podendo-se dizer que o mundo da cultura é um mundo de valores, e estes nem sempre são tangíveis, além do que é preciso afirmar ainda que a cultura é essencialmente plural. E aqui começam os problemas de uma cultura de base cristã que se julga verdadeira, e na arena de disputas de ocupação de espaço, tenta subjugar todas as outras manifestações culturais.

As culturas sempre estão procurando combinar paz com prosperidade, justiça com ordem, liberdade com bem-estar, verdade com beleza, verdade científica com bem moral, capacidade técnica com sabedoria prática, santidade com vida, e tudo isto com o restante. Entre os muitos valores, o Reino de Deus pode ser incluído – embora dificilmente – como uma pérola de grande preço. Jesus Cristo e Deus, o Pai, o evangelho, a Igreja, e a vida eterna podem encontrar lugares no complexo cultural, mas somente como elementos no meio do grande pluralismo. (Niebuhr, 1967:61).

Ao longo da história do cristianismo e sua relação com a cultura, cinco tipos de respostas foram dados pelos cristãos, segundo Niebuhr. O primeiro tipo

é o *Cristo contra a Cultura*, onde a cultura é demonizada porque é fruto de um mundo caído, dominado pelo mal. Na modernidade, os missionários cristãos seriam os representantes deste tipo de pensamento, pois exigem que os convertidos abandonem seus costumes e instituições, pois são todos fruto do paganismo. O segundo tipo é o *Cristo da Cultura*, onde Jesus é o grande herói da história da cultura humana e seus ensinamentos representam o que há de mais grandioso produzido pela história da humanidade. Em plena Guerra Fria, Niebuhr cita como exemplo, o fato de no Ocidente, Jesus ser identificado, como o responsável pelas instituições democráticas, já no Oriente, prevalecia a identificação da justiça social de Jesus com o espírito da sociedade marxista.

No terceiro tipo, aparece o Cristo acima da Cultura, típico do período medieval, onde a cultura pode levar a Cristo, mas é necessário que algo mais poderoso venha de cima e envolva os homens. Um bom representante deste tipo cultural é Tomás de Aquino e seus seguidores.

O quarto tipo pode ser designado como o Cristo-Contra-Cultura, onde o cristão é visto como um cidadão de dois mundos (na concepção luterana, trata-se da Doutrina dos Dois Reinos⁵) da, sujeito a duas moralidades, tendo que viver a tensão típica desta realidade. Lutero é um grande representante desta linha de pensamento.

5 Na distinção dos Dois Reinos cunhada por Martinho Lutero, o reformador apresenta uma distinção de como Deus age no mundo para a salvação eterna e para a manutenção da paz (os dois regimentos). Na distinção dos Dois Regimentos fica claro que o Evangelho, através do Espírito Santo, ensina cada cristão a não fazer o mal e a sujeitar-se ao sofrimento. O Reino de Deus é governado pelo Evangelho de Jesus Cristo e é por meio dele que Deus concede salvação. Como nenhum ser humano é justo e cristão por natureza Deus, os combate com a Lei para que não pratiquem a maldade conforme sua natureza pecaminosa. A função da Lei neste sentido é a de tornar o homem humilde para a graça (Rm 7.7, Gl 2.16ss). A autoridade civil foi constituída por Deus para coibir o mal, a injustiça e manter a paz externa. Sendo constituída por causa da maioria dos seres humanos cujos desejos são maus e cuja inclinação é devorar uns aos outros. Os cristãos não estão submissos a autoridade civil por necessidade, mas por amor ao próximo, pois desta forma ele fará o que é bom e proveitoso para o próximo. Como a autoridade é criação de Deus (Rm 12.1,4) o cristão pode fazer uso dela (1 Tm 4.4) e como serviço especial a Deus ele deve inclusive ocupar a função de autoridade, mas nunca para benefício próprio. O limite da autoridade civil é nas questões temporais, pode cobrar impostos, estabelecer leis e julgar infratores, porém não pode exigir fé em algo ou estabelecer leis sobre assuntos de fé pessoal. A limitação do poder secular está em que se deve obedecer mais a Deus do que aos homens (At 5.29). Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/a-distincao-dos-dois-regimentos-em-lutero-e-implicacoes-para-a-tica-politica>>. Acesso em 23/08/2020

O último tipo apresentado por Niebuhr é o *Cristo Conversionista da Cultura*.

Cristo é visto como o convertedor do homem na sua cultura e sociedade, e não à parte destas, pois não existe nenhuma natureza sem cultura e nenhum ponto de conversão dos homens, do eu e dos ídolos, a Deus, exceto na sociedade. É em Agostinho que os grandes esquemas desta resposta parecem ser propostos. João Calvino faz este tipo explícito, e muitas pessoas se associam a ambos. (Niebuhr, 1967: 65).

Calvino e seus seguidores sempre pareceram desejosos de promover uma espécie de “redenção” da cultura, pois em suas pretensões, os calvinistas entendiam que homens convertidos poderiam minorar o mal (não extingui-lo definitivamente, pois isto só ocorreria com a volta de Jesus Cristo) e criar uma sociedade mais justa, fraterna e feliz. As comunidades puritanas dos séculos XVII e XVIII, tanto na Europa como nas colônias inglesas da América do Norte, dão testemunho desta prática, que muitas vezes redundou num legalismo exacerbado e num fanatismo religioso.

Diante do exposto, poderíamos tentar enquadrar o pentecostalismo dentro de uma destas categorias, onde a primeira e a última parecem ter mais afinidades com o pensamento pentecostal na atualidade. Mas, como descrito anteriormente, o pentecostalismo brasileiro de longa duração parece ter uma relação diferente com a cultura, e então, poderíamos pensar numa sexta resposta, o *Cristo da Cultura Popular*. Neste tipo de resposta, Cristo é um pretexto que ressignifica uma cultura popular, inicialmente demonizada, mas que ressignificada por Cristo passa a dar vez e voz aos excluídos da cultura dominante. É nesta chave de leitura, que o pentecostalismo de longa duração, com sua faceta transpentecostal, inaugura um novo tipo de relacionamento das duas realidades complexas, Cristo e a Cultura.

O Transpentecostalismo ao optar por um diálogo com a cultura popular não fez nada de novo, vale ressaltar que isso foi algo muito comum nos primeiros 150 anos da Reforma Protestante na Europa. Investimento em literatura, música, imagens, teatro foram instrumentos para popularizar a fé protestante no ambiente europeu, algo que automaticamente mobilizou os católicos para atuarem também de maneira impactante na tentativa de tentar conter os avanços da mentalidade protestante, inclusive deixando frutos fora do ambiente europeu, nas áreas de atuação dos missionários.

O movimento teve dois lados, o negativo e o positivo. Os dois lados do movimento podem ser vistos em sua maior clareza fora da Europa, onde os missionários, da China ao Peru, enfrentavam o problema de pregar o cristianismo num quadro cultural estranho. (Burke, 2010: 281).

A opção por uma sexta resposta aos dilemas envolvendo Cristo e a Cultura, que está sendo designada como o *Cristo da Cultura Popular*, é algo que precisa ser discutido e ampliado. De qualquer forma, a resposta transpentecostal dialogando com a cultura popular, insere este movimento numa tradição muito maior que é a mentalidade protestante iniciada no século XVI, mas ao mesmo tempo, distinta desta, pois apresenta a seu modo, uma nova visão de mundo, que é eminentemente, pentecostal. O próximo movimento deste artigo tentará mostrar uma experiência prática da ressignificação cultural levada a efeito por uma igreja até então designada como neopentecostal, mas que, por todas as razões alegadas anteriormente, melhor seria definida como uma igreja transpentecostal. O cinema evangélico no Brasil e seu uso da logopatia, permitem exemplificar estes novos traços da relação entre cultura e cristianismo no interior do pentecostalismo de longa duração.

O cinema Evangélico no Brasil e a Logopatia a serviço da Fé

Não cabe aqui um levantamento histórico das mais variadas denominações e suas relações com o cinema ou com a cultura em geral. Na modernidade foram vários os momentos em que os grupos religiosos cristãos posicionaram-se de maneira contrária às manifestações artísticas, ainda mais quando estas eram usadas nos sermões. De católicos a anglicanos, as manifestações artísticas, fossem elas quais fossem, sempre foram alvos de controle e de censura pelo discurso religioso. Somente a título de exemplo, pode-se citar a posição dos calvinistas no século XVII.

O grande pregador puritano William Perkins afirmou que ‘não é adequado, conveniente ou louvável que os homens promovam ocasião de risos nos sermões’. Uma condenação ainda mais cabal da pregação popular foi a formulada pelo impressor Henri Estienne II, convertido ao calvinismo. Estienne reprovava os pregadores que faziam os ouvintes rir ou chorar, os pregadores que inseriam histórias absurdas ou fabulosas em seus sermões, os pregadores que empregavam pragas e expressões coloquiais ‘que podiam ser usadas num bordel’, e os pregadores que faziam comparações ridículas ou blasfemas, como aquela entre o Paraíso e uma estalagem espanhola. (Burke, 2010: 285)

Como se pode verificar pelo texto acima, a questão cultural sempre foi um melindre para os grupos religiosos. Com o intuito de mostrar como o transpentecostalismo brasileiro lida com a cultura, foi escolhida a prática cinematográfica da *Igreja Internacional da Graça de Deus*. Fundada em 1980, pelo Missionário RR Soares, nascida da cisão com a *Igreja Universal do Reino de Deus*, ela foi classificada até então como uma igreja neopentecostal, com ênfase na Teologia da prosperidade e na confissão positiva, mas através da análise abaixo, pretende-se mostrar que ela transita sem impedimentos numa cultura que inicialmente lhe é estranha, mas que ao ser resignificada, passa a ser um meio de propagação de seus valores e sua mensagem.

Vale ressaltar que este é um fenômeno novo, pois a partir de um determinado momento, houve uma investida pesada de algumas igrejas do pentecostalismo brasileiro na área cinematográfica. No início da década de 10 deste século, a *Igreja Internacional da Graça de Deus* e a *Igreja Universal do Reino de Deus* começaram a ocupar este espaço até então inexplorado pelos pentecostais. Enquanto, os protestantes históricos já atuavam na área cinematográfica desde os anos 50 e 60 do século passado, os pentecostais, até então avessos àquela manifestação cultural, iniciaram suas trajetórias somente neste século. Com o intuito de mostra como uma igreja do pentecostalismo de longa duração resignifica seu relacionamento com a cultura, foi dado um destaque para o braço midiático da *Igreja Internacional da Graça de Deus*. Criada em março de 2010, a *Graça Filmes* é atualmente a maior distribuidora de filmes do gênero *gospel* no Brasil. Contando com sucessos como *Três Histórias*, *um Destino*; *Deus não está morto* e *Questão de Escolha*, a *Graça Filmes* segue na mesma linha de todas as outras mídias pertencentes à *Igreja Internacional da Graça de Deus*, pois apresenta-se ao público em geral e, em particular aos evangélicos, como uma alternativa de qualidade para a família brasileira, que constantemente, segundo Soares, tem sido influenciada por programas e produtos midiáticos dominados pelo “poder das Trevas”. A propaganda abaixo, encontrada no site da *Graça Filmes* mostra isso.

De acordo com o Censo 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Brasil apresentou um novo recorde no número de divórcios, que ocorreram em aproximadamente 50% de casos registrados. Ao longo desses anos, a preocupação da empresa permanece a mesma: transmitir mensagens que edifiquem vidas. Os diversos testemunhos recebidos, no decorrer desse tempo, mostram os frutos de um trabalho que revolucionou o cinema cristão nacional. Disponível em: <http://www.gracafilmes.com.br/noticia/graca-filmes-ha-cinco-anos-valorizando-a-familia>>. Acesso em 24/05/2020

Sempre com um intuito conversionista ou de edificação moral do público, RR Soares iniciou mais um projeto midiático dentro de sua corporação, o projeto do primeiro filme produzido pela *Graça Filmes*, intitulado: *Três Histórias, Um Destino*, em parceria com a *Uptone Pictures*. Rodado em inglês num cinturão fundamentalista dos Estados Unidos, com atores pouco conhecidos do grande público, o filme foi lançado no Brasil em 51 salas de cinema. Na época do lançamento em 2012, ocorreu uma campanha chamada de “1+2=150 mil vidas!” que estimulava cristãos a levar dois amigos não-crentes ao cinema para assistirem ao filme. Ao final do circuito nos cinemas, o filme alcançou um público de cerca de mais de 280 mil espectadores. Como se pode perceber, o filme não foi um sucesso de bilheteria, mas teve o mérito de ser pioneiro no campo da filmografia pentecostal, fato que foi um marco para a indústria cinematográfica brasileira de filmes evangélicos. O enredo do filme é muito simples, explorando dramas pessoais ligados à fé, os personagens vivem sabores e dissabores dentro de estruturas religiosas. Uma sinopse pode ser assim apresentada:

Este drama entrelaça três histórias em torno da religião: Jeremias (Kevin L. Johnson) é um garoto criado nas favelas, que se envolve com o mundo das drogas; Elizabeth (Zoe Myers) sempre foi criada pela mãe autoritária, e agora deve lidar com o amor e a liberdade, e Frank (Daniel Zacapa) trabalha como pastor em uma pequena igreja, enquanto pensa em maneiras de expandir suas atividades religiosas. Disponível em: <http://www.adorocinema.com/filmes/filme-214447/>>. Acesso em 20/05/2020.

Algumas perguntas precisam ser feitas. Por que de repente, o cinema passou a ser visto de maneira positiva por grupos que durante muito tempo o acusaram de ser um veículo de destruição dos valores cristãos? Como estes grupos ressignificam a cultura, dando a ela uma faceta popular ao incluir pessoas que até então estavam excluídos deste tipo de manifestação cultural? E por que a escolha do cinema? Começamos respondendo às inquietações por esta última.

[...] duas grandes abordagens que [podem ser utilizadas] na análise do cinema em geral – tanto a que enfatiza os processos socioculturais subjacentes aos eixos ideológicos da produção fílmica, quanto a que considera o filme como construção artística carregada de energia e significação –, a questão da criação fílmica é sempre colocada de forma a ressaltar o caráter de construção e de criação de significados do sujeito. O princípio do cinema reside na seleção que é feita, em primeiro lugar, pela câmera e pela montagem, sobre o que há para mostrar e, depois, na articulação dessas imagens selecionadas, ao projetá-las na tela em branco. Francastel escreveu que ‘a imagem fílmica tem uma existência essencialmente mental, embora autônoma, sendo um ponto de referência cultural e não um ponto de referência na realidade’, assim, conclui Francastel, ‘quando analisamos um

fenômeno como o do cinema, realizamos uma análise da função do imaginário, ainda muito mal conhecida, pois estamos em presença não de um mecanismo, mas de uma forma de atividade mental construída. (Saliba, 1992: 18-19)

O cinema foi escolhido pelo pentecostalismo de longa duração, em sua faceta transpentecostal porque é um espaço de criação de significados do sujeito. Ele funciona como um veículo que permite muito bem uma adequação entre forma e conteúdo. A forma, até então, mundana, mediante a ressignificação da cultura é agora santificada para veicular um conteúdo, por consequência, santo também.

Saliba, na citação acima, afirma que a função do imaginário, no cinema, é algo ainda mal conhecido, talvez por isso, seja interessante propor um conceito que poderá ser útil neste processo analítico que investiga como igrejas do pentecostalismo de longa duração, em sua faceta transpentecostal, lidam com a ressignificação da cultura popular. Este conceito é a logopatia. Pode-se dizer que a logopatia é uma corrente de pensamento que funciona muito bem quando associada a esta nova forma de linguagem que é o cinema. É absolutamente nítido que quando utilizamos a expressão *nova forma de linguagem*, estamos fazendo referência ao nascimento do cinema no início do século XX, comparando-o é claro, com outras formas de linguagem muito mais antigas. A filosofia foi a grande responsável por trazer à lume a discussão sobre os pensadores *páticos* e os *apáticos*.

[...] a tradição hermenêutica, sobretudo depois da ‘virada ontológica’ dada a esta tradição no século XX por Heidegger, o surgimento e a extinção rápida do existencialismo de inspiração kierkegaardiana, dos anos 1940 a 1960, e a maneira de fazer filosofia de Friedrich Nietzsche, amplamente inspirada em Schopenhauer, no final do século XIX. O que estas correntes de pensamento têm em comum? Resposta possível: ter problematizado a racionalidade puramente lógica (logos) com a qual o filósofo encarava habitualmente o mundo, para fazer intervir também, no processo de compreensão da realidade, um elemento afetivo (ou pático) (Cabrera, 2006: 15-16).

Julio Cabrera chama estes pensadores páticos de “cinematográficos”, pois ao valorizarem o elemento afetivo, visto não somente como algo a ser tematizado, mas incluído na própria racionalidade como um elemento essencial de acesso ao mundo, eles abriram um campo enorme para se pensar outras formas de linguagem, além da escrita (que por vezes precisa apelar para neologismos incontáveis, como no caso da filosofia alemã, com Martin Heidegger). Usando uma

expressão de Wittgenstein, é necessário cessar de “bater a cabeça contra as paredes da linguagem”, pois ao inefável está reservado o silêncio reverencial.

A racionalidade precisa ser logopática e não apenas lógica, pois o emocional não desaloja o racional, apenas redefine-o. E neste sentido, o cinema funciona como uma ferramenta capaz de oferecer uma maior amplitude para os problemas humanos, que muitas vezes não são expressados em sua totalidade por meio da linguagem da escrita. O cinema funciona então, como uma forma de captação do mundo, e nesta perspectiva, pode-se considerar os filmes como formas de pensamento. A compreensão logopática (racional e afetiva ao mesmo tempo) de um filme implica em perceber que aquela forma de linguagem empregada, pretende ser uma apresentação sensível e impactante com pretensões de verdade universal, pois na lógica de uma sociedade de massa, na qual o cinema nasceu e com a qual conviveu e ainda convive, não faz nenhum sentido valer-se de uma linguagem cifrada, incompreensível para os espectadores.

Pode-se dizer que o cinema é a tentativa de construir *conceitos-imagem*, que tem a finalidade de comunicar uma mensagem, no singular ou mesmo, múltiplas mensagens, no plural. Um diretor de cinema, o autor da história a ser narrada, o financiador do filme, todos, absolutamente todos têm seus pressupostos e objetivos, explícitos ou implícitos. As opções assumidas demonstram o posicionamento daqueles que estão manipulando os conceitos-imagem, pois “a ciência da montagem é uma ciência do posicionamento e a poética da montagem é uma poética do posicionamento” (Leonel, 2015: 406).

Fazer um bom filme que comunique seus pressupostos, significa em última instância, por meio da técnica⁶, *refuncionalizar*⁷ a obra, que possibilitará a transformação e consequente emancipação daquele que está interagindo com a mesma, pois o objetivo é fazer do espectador um leitor dos conceitos-imagem, “um sujeito capaz de decifrar, fazer do leitor um montador potencial e assim o leitor também se torna um autor” (Leonel, 2015: 407).

6 “Designei com o conceito de técnica aquele conceito que torna os produtos literários acessíveis a uma análise imediatamente social e, portanto, a uma análise materialista. Ao mesmo tempo, o conceito de técnica representa o ponto de partida dialético para uma superação do contraste infecundo entre forma e conteúdo”. (Benjamin, 1987: 122)

7 Este conceito é de Bertolt Brecht, que acreditava poder “caracterizar a transformação de formas e instrumentos de produção por uma inteligência progressista e, portanto, interessada na liberação dos meios de produção, a serviço da luta de classes”. (Benjamin, 1987: 127)

Entendo os conceitos-imagem como “encaminhamento para a compreensão”, sem a pretensão essencialista de defini-los de uma vez por todas, pode-se dizer que eles seguem uma certa ordem e tudo começa com a experiência vivida na relação entre o espectador e esta nova forma de linguagem.

Mediante esta experiência instauradora e emocionalmente impactante, os conceitos-imagem afirmam algo sobre o mundo com pretensões de verdade e de universalidade. O cinema não elimina a verdade nem a universalidade, mas as redefine dentro da razão logopática. A universalidade do cinema é de um tipo peculiar, pertence à ordem da Possibilidade e não da Necessidade. O cinema é universal não no sentido do ‘Acontece necessariamente com todo mundo’, mas no de ‘Poderia acontecer com qualquer um’. (Cabrera, 2006: 23)

Quando se analisa as mensagens veiculadas pelos filmes de cunho religioso, o que se verifica é exatamente a encenação da razão logopática em pleno funcionamento. Os dramas vividos, por exemplo, pelos personagens do filme *Três Histórias, um Destino*, podem acontecer com qualquer um. O filme apresenta um pastor obcecado por poder e que se frustra na caminhada cristã correndo risco de perder sua família, relata também a situação de uma jovem superprotegida e criada na igreja, que se casa e experimenta as frustrações de uma relação conjugal, e apresenta a história de um sujeito desviado de sua fé e que comete pequenos delitos para sobreviver. No final, como num belo conto de fadas, todos retornam para a igreja e voltam a experimentar a plena felicidade. É claro que poder-se-ia argumentar que isto ocorre com outros gêneros de filmes também, mas no caso do cinema evangélico é evidente a intenção conversionista e moralista voltada para uma edificação que exalte os valores propagados pelo grupo religioso que veicula o filme. Deve-se lembrar também que no caso do filme em pauta, o enredo é de inspiração de um livro homônimo do Missionário RR Soares, que entende que todas as suas produções, sejam elas literárias, musicais ou artísticas em geral, são inspiradas diretamente por Deus. É muito comum ouvi-lo dizer que Deus deu algumas músicas para ele ou mesmo deu histórias para serem escritas visando a edificação de pessoas. Isto reveste de sacralidade toda obra artística do Missionário. Neste momento é importante lembrar o que diz Bourdieu a este respeito.

Os intérpretes profissionais que são os sacerdotes contribuem, com uma parcela muito importante, para este trabalho incessante de adaptação e assimilação que permite estabelecer a comunicação entre a mensagem religiosa e os receptores cujos quadros são amiúde renovados. (Bourdieu, 2005: 97).

É claro, que no processo de recepção, não há uma garantia de que toda produção será recebida como diretamente vinda do céu. Neste momento é preciso lembrar das palavras de Roger Chartier interpretando Michel de Certeau

A força dos modelos culturais dominantes não anula o espaço próprio de sua recepção. Sempre existe uma brecha entre a norma e o vivido, o dogma e a crença, as normas e as condutas. Nessa brecha se insinuam as reformulações, os desvios, as apropriações e as resistências. (Chartier, 2009: 46-47)

O que precisa ficar claro é que os filmes de cunho evangélico serão vistos pelos produtores e pelos espectadores, principalmente os evangélicos, como mais uma ferramenta para a evangelização e edificação das pessoas em geral. Por isso, pode-se afirmar que a sétima arte está a serviço da fé no campo pentecostal brasileiro. Está nova maneira de lidar com a cultura cinematográfica, que durante muitos anos foi, a exemplo da própria televisão, vinculada e a serviço de forças demoníacas⁸, foi completamente ressignificada pelo pentecostalismo de longa duração, que sem o menor pudor, apropria-se das “armas do inimigo” para levar a cabo seus intentos religiosos. Esta capacidade de transitar, de se descolar para patamares até então inexplorados pelos pentecostais é uma das características marcantes do transpentecostalismo na atualidade. Ele não só se apropria de todo arcabouço interno, produzido em mais de cem anos de história dentro do próprio pentecostalismo, como pode se apropriar e ressignificar culturalmente elementos até então estranhos à sua compreensão de mundo. Assim, pode-se dizer que é comum para uma igreja transpentecostal usar as características mais marcantes das três ondas pentecostais, todas ao mesmo tempo, sem o menor constrangimento ou limitações e também tomar de assalto qualquer manifestação cultural, ressignificando-a como cultura popular, inserindo nela um contingente enorme de pessoas até então alijadas deste meio cultural. Ao se apropriar e santificar qualquer elemento da cultura, os transpentecostais realizam como resposta aos desafios impostos pela própria cultura, aquilo que designamos neste trabalho como o *Cristo Como Cultura Popular*.

O que foi feito acima é uma simples possibilidade de aplicação da versatilidade do conceito transpentecostal e de como ele é adaptável às mais variadas situações.

⁸ A título de exemplo, pode-se citar o caso da Assembleia de Deus, maior denominação pentecostal do Brasil, que durante muitos anos proibiu seus fiéis de possuírem aparelhos de televisão em suas residências, alegando que a televisão “mundanizava” as famílias cristãs. Este comportamento começou a mudar somente nos anos 80 do século XX, mas ainda persiste em alguns segmentos da denominação.

O pentecostalismo de longa duração, em sua faceta transpentecostal é característico da realidade brasileira, no entanto, isto não impede que estas noções sejam usadas em outros lugares onde o pentecostalismo deixou suas marcas fundamentais, especialmente em vários países do continente americano. Ele precisa ser testado e aplicado até que a realidade, por si mesma, o torne obsoleto, necessitando ser substituído por um novo conceito ou uma nova chave interpretativa mais eficaz para explicar o fenômeno religioso pentecostal.

Para concluir a tese aqui defendida, talvez seja necessário recuperar o itinerário percorrido. A estratégia metodológica adotada neste trabalho procurou mostrar de maneira descritiva o aparecimento do conceito “transpentecostalismo” no campo religioso brasileiro e como ele pode ser compreendido como um pentecostalismo de longa duração. Com o objetivo de expressar sua flexibilidade e aplicabilidade no campo cultural, promovendo um diálogo interessante e frutífero entre religião e cultura, o universo cultural cinematográfico foi apresentado como evidência da capacidade ressignificadora do transpentecostalismo.

Referencias

A DISTINÇÃO DOS REGIMENTOS EM LUTERO E IMPLICAÇÕES PARA A ÉTICA POLÍTICA. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/a-distincao-dos-dois-regimentos-em-lutero-e-implicacoes-para-a-tica-politica>>. Acesso em 23/08/2020.

BENJAMIN, Walter. (1987) *O autor como produtor*. In: *Obras Escolhidas, Volume I*. São Paulo: Brasiliense.

BOURDIEU, Pierre. (2005) *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

BURKE, Peter. (2010) *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras.

CABRERA, Julio. (2006) *O cinema pensa – uma introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro: Rocco.

CHARTIER, Roger. (2009) *A História ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

GRAÇA FILMES. <http://www.gracafilmes.com.br/noticia/graca-filmes-ha-cinco-anos-valorizando-a-familia>>. Acesso em 24/05/2020

LEONEL, Nicolau Bruno de Almeida. (2015) Marker e Benjamin: a montagem como engenharia de posicionamento. In: *Walter Benjamin – experiências históricas e imagens dialéticas*. São Paulo: UNESP.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão, MACHADO JR, Rubens, VEDDA, Miguel (Orgs). (2015) *Walter Benjamin – experiências históricas e imagens dialéticas*. São Paulo: UNESP.

MORAES, Gerson Leite de. (2008) *A força midiática da Igreja Internacional da Graça de Deus*. Tese de Doutorado defendida na PUCSP. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/2093>.

_____. (2010) Neopentecostalismo: um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. En *Revista de Estudos da Religião*, pp. 1-19.

NIEBUHR, Richard. (1967) *Cristo e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

PANISSONI, Angelo, BORTOLINI, Bruna de Oliveira. (2013) O cinema vai à escola: o filme como recurso para investigação filosófica. In: *Filosofia nos olhos – experiências de ensino*. Passo Fundo: Aldeia Sul.

SALIBA, Elias Thomé. (1992) A produção do conhecimento histórico e suas relações com a narrativa fílmica. In: *Lições com cinema. Volume 3*. São Paulo: FDE.

SINOPSE DO FILME: TRÊS HISTÓRIAS, UM DESTINO. Disponível em: <http://www.adorocinema.com/filmes/filme-214447/>>. Acesso em 20/05/2020.

SOUZA, Beatriz Muniz de. (1969) *Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades.

TORRINHA, Francisco. (1942) *Dicionário Latino Português*. Porto: Gráficas Reunidas.

TROMBETA, Gerson Luís, BORTOLINI, Bruna de Oliveira, KAPCZYNSKI, Ana Lucia. (2013) *Filosofia nos olhos – experiências de ensino*. Passo Fundo: Aldeia Sul.

La eficacia simbólica en un mundo en crisis. Pandemia y campo político religioso

Elio Masferrer Kan¹

RESUMEN

El trabajo realiza un conjunto de exploraciones conceptuales, en el cambiante, complejo, diverso y plural de los distintos “mundos” y “universos” y contextos puntuales de la pandemia, a la vez que trata de ubicarlo en una dinámica social, cultural y simbólica analizada desde la perspectiva de la antropología de las religiones en sociedades complejas. La realidad está entonces mediada por las redes sociales, las teleconferencias y los *mass media* que jugaron un papel estratégico, pues crearon un conjunto de realidades articuladas, permitiendo procesos sociales compartidos en el aislamiento que se impuso. El trabajo recurre a distintas fuentes de información como es habitual en el trabajo antropológico, entrevistas de primera mano, análisis de encuestas, información hemerográfica e intercambio de información con otros especialistas de nuestra red de investigadores.

Palavras-chave: Eficacia simbólica, campo político religioso, crisis por pandemia, secularización, credibilidad del clero, América Latina, decolonialidad

Symbolic efficacy in a world in crisis. Pandemic and religious political field

ABSTRACT

The work carries out a set of conceptual explorations, in the changing, complex, diverse and plural of the different “worlds” and “universes” and specific contexts of the pandemic, while trying to locate it in a social, cultural and symbolic dynamic analyzed from the perspective of the anthropology of religions in complex societies. Reality is then mediated by social networks, teleconferences and the mass media that played a strategic role, since they created a set of articulated realities, allowing shared social processes in the isolation that was imposed. The work draws on different sources of information as is usual in anthropological work, first-hand interviews, survey analysis, hemerographic information, and information exchange with other specialists in our network of researchers.

Keywords: Symbolic efficacy, political-religious field, pandemic crisis, secularization, credibility of the clergy, Latin America, decoloniality

1 Profesor-Investigador Emérito en la Escuela Nacional de Antropología e Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia (México) Antropólogo de las religiones, miembro del SNI-CONACYT nivel III.

Introducción

La pandemia de Covid 19 produjo una diversidad de impactos, transformaciones y procesos socio culturales y políticos, además de las cuestiones económicas y sanitarias. En el caso concreto de los sistemas religiosos representó un desafío para creyentes, especialistas religiosos y liderazgos institucionales. También cuestionó los sistemas míticos, simbólicos y rituales que definían la construcción de los espacios y tiempos sagrados, a la vez que se cuestionaron los paradigmas, propuestas teóricas y conceptuales de los académicos e investigadores. Las teorías de la secularización y la posmodernidad basadas en la articulación y fusión de los distintos “mundos” unificando contextos y derribando fronteras, fueron cuestionadas por los países más ricos que elevaron más sus muros y fronteras. Como es habitual, el 1% de la población exhibía su poder, control y capacidad de consumo, frente al 99% de los excluidos en los países centrales, cuestión que se planteó en forma más aguda y en muchos casos despiadada en los países más pobres y dependientes.

En esta complejidad y diversidad de situaciones, un tema recurrente fue la eficacia simbólica de los sistemas religiosos. ¿En qué medida los sistemas religiosos proveían a sus creyentes de herramientas eficaces para enfrentar la pobreza, la pauperización de las capas medias, la enfermedad, la muerte y el deterioro físico de muchos sobrevivientes? Elementos estratégicos de los creyentes como el poder de la oración quedaron en tela de juicio. La imposibilidad de rendir los ritos funerarios de despedida y separación de los difuntos creó una situación traumática en muchos dolientes. Algunas categorías como el “desencantamiento” o el “reencantamiento” del mundo quedaron empantanadas ante situaciones críticas.

El trabajo que estoy presentando realiza un conjunto de exploraciones conceptuales, en el cambiante, complejo, diverso y plural de los distintos “mundos” y “universos” y contextos puntuales de la pandemia, a la vez que trata de ubicarlo en una dinámica social, cultural y simbólica analizada desde la perspectiva de la antropología de las religiones en sociedades complejas. La realidad está entonces mediada por las redes sociales, las teleconferencias y los *mass media* que jugaron un papel estratégico, pues crearon un conjunto de realidades articuladas, permitiendo procesos sociales compartidos en el aislamiento que se impuso. En un mundo que fue inundado por falsas noticias, teorías de la conspiración y la búsqueda de

chivos expiatorios, también la masa de información disponible y la posibilidad de “compartir” las experiencias permitió un interesante ejercicio crítico que impidió el pánico, con todas sus consecuencias, en amplios sectores de la población, donde en muchos casos prevaleció la calma y la búsqueda de soluciones confiables a la crisis.

Una situación paradójica donde algunos mostraron lo peor del egoísmo humano y otros, afortunadamente la mayoría, lo mejor, su solidaridad y fraternidad con los semejantes en momentos difíciles. La misma suerte tuvieron un conjunto de posicionamientos teóricos y analíticos a quienes se les agotaron las capacidades para responder a los nuevos desafíos estructurales. El trabajo recurre a distintas fuentes de información como es habitual en el trabajo antropológico: entrevistas de primera mano, análisis de encuestas, información hemerográfica e intercambio de información con otros especialistas de nuestra red de investigadores.

Algunas cuestiones conceptuales

La búsqueda de herramientas analíticas para la comprensión y explicación de la diversidad religiosa en México y América Latina es un desafío para las y los investigadores; más aún cuando existe la tentación de aplicar en forma mecánica construcciones conceptuales desarrolladas en otras realidades sociales, económicas y culturales. Las explicaciones basadas en la teoría de la secularización, la cual sería resultado de los procesos de industrialización europeos de la segunda mitad del siglo pasado, han sido cuestionadas por diversos autores, citaré a tres de ellas. Grace Davie, quien fuera presidenta de la Asociación para el estudio de la sociología de las religiones de los Estados Unidos, afirma:

Dos de los diez que acabo de mencionar (uno de Filipinas y el otro del África occidental) expusieron un relato significativamente similar en relación con el paradigma de la secularización. Tanto uno como otro, educados a finales de la década de los sesenta y principios de la de los setenta, se habían visto obligados a asimilar la «tesis de la secularización» en el transcurso de su formación profesional. Ambos sabían por experiencia propia que dicha tesis era inadecuada en el mejor de los casos, y simplemente errónea en el peor -un punto de vista que los acontecimientos posteriores vendrían a confirmar con fuerza abrumadora- Pero eso no les ahorraría tener que aprender dicha tesis, dado que formaba parte de una educación «correcta» y resultaba necesaria si querían obtener la titulación imprescindible para el ejercicio de sus respectivas carreras. La situación empírica que tan bien conocían quedó simplemente arrumbada: la teoría adquiría preponderancia sobre los datos (Davie, 2007:11-13-14)

Es muy importante la autocrítica que hace el sociólogo de las religiones francés Olivier Roy tratando de comprender los errores de los investigadores sobre el Islam y su incapacidad para prever y en muchos casos explicar *a posteriori* el 11 de septiembre, señala que: “los especialistas han utilizado paradigmas erróneos, (por ejemplo, las teorías desarrollistas según las cuales la modernización seguía un camino paralelo al de la secularización) y, por lo tanto no han contribuido en nada a la comprensión de la violencia radical” (Roy, 2003:91).

Algo similar sucede en el contexto argentino. Elmer S. Miller reconoce que se equivocó cuando en sus trabajos de 1970 planteaba que los misioneros cristianos que actuaban entre los Tobas de Argentina desarrollaban una secularización. En una revisión publicada en 2003 explica que “subestimó la capacidad de los Tobas de reelaborar y apropiarse para fortalecer sus estrategias de fortalecimiento de su identidad y autodeterminación” (Miller, 2003: 15).

En América Latina y en México las teorías de la secularización estuvieron vinculadas con la construcción de los estados neoliberales que fueron considerados por muchos académicos como el punto de llegada de los sistemas políticos, en el contexto de los planteos de Huntington (2014) y Fukuyama (1992), aderezados con las teorías de la posmodernidad y los planteos del filósofo social Lipovetski (1986). Se introdujo en estos argumentos el fin de los “grandes relatos” y una suerte de agotamiento de los proyectos civilizatorios que implicaran cambios radicales en los sistemas productivos. En este contexto se afianzaron propuestas que apelaban a la construcción de un nuevo relato, el discurso neoliberal y posmoderno, que implicó una lectura particular de la globalización construida desde los espacios hegemónicos, que tienen la peculiaridad de no estar “localizados” sino que se construirían como nuevos contextos de hegemonía centrados en quienes tienen los recursos adecuados para mimetizarse en los contextos transnacionales, de los que quedan fuera los pobres de los diferentes países y los sectores sociales de las potencias hegemónicas que son excluidos y afectados por la globalización, quienes no son incluidos en los beneficios de los cambios estructurales. Para decirlo de otra manera, los planteos sobre la posmodernidad están contruidos desde una perspectiva eurocéntrica. En el Sur, los procesos de colonialidad han sido muy eficientes y la población no tiene los recursos ni la información para llegar a ser “posmodernos”.

No podemos perder de vista las dificultades del Sistema, hace 9 años el centro del mundo financiero fue sacudido por el movimiento *Occupy Wall Street* (#occupywallstreet o también #ows), no sólo New York, sino 52 ciudades de los Estados Unidos tuvieron protestas contra el poder de las grandes empresas y las evasiones fiscales sistémicas del 1% mas rico de la sociedad: “Somos el 99%” que no disfruta de las posibilidades de un sistema injusto, era el reclamo. Hubo movimientos similares en Europa como los “Indignados del 15M” en Madrid, y simultáneamente había movilizaciones en el mundo capitalista como fue el caso de San Francisco, Los Ángeles, Seattle, Atenas, Berlín, Frankfurt, Lisboa, Milán, Tel-Aviv y Viena, entre otras.

El 2019 fue un año caracterizado por movimientos sociales en los países europeos protagonizados por los nuevos sectores excluidos que tuvieron a protagonistas diversos: los jóvenes de los antiguos países socialistas que se sienten excluidos del capitalismo (Shoshan, 2017), los “chalecos amarillos” (*Mouvement des gilets jaunes*) franceses, quienes salían todos los sábados a manifestarse por una democracia directa, la baja del precio de los combustibles, la pérdida del poder adquisitivo de las capas medias y el abandono de las zonas rurales, entre otros casos similares en Europa. En el caso latinoamericano podemos agregar los movimientos casi espontáneos de los jóvenes y sectores marginados contra las medidas del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional en Chile, Ecuador, Bolivia o Colombia, por mencionar algunos. A estos movimientos de reivindicaciones económicas y democráticas debemos agregar los movimientos feministas que se expresaron en diversos países latinoamericanos contra los sistemas de opresión patriarcal, más los movimientos de minorías étnicas y “raciales” que se movilizaron en Estados Unidos y Europa contra los sistemas de opresión, racismo y discriminación.

La propuesta globalizadora entró en crisis cuando se confrontó con la realidad social. Más aun cuando se construyeron como rasgos diacríticos e indicadores de los cambios en materia de moral sexual y familiar. La pandemia de Covid 19 que dominó el horizonte del 2020 arrasó con las especulaciones. Los teóricos de la globalización que pronosticaban el derrumbe de las fronteras se enfrentaron con multitudes que de mal o buen grado debían encerrarse en sus domicilios para evitar los contagios. Los diferentes pueblos y sociedades nacionales tuvieron que lidiar con un enemigo invisible, cuya única visualización posible es por sus consecuencias, que pueden ir de un simple resfriado a la muerte.

Los nuevos desafíos de las religiones o sus iglesias

Habitualmente los investigadores de los sistemas religiosos aceptan que estos brindan “sentido” o desarrollan sistemas de valores. Geertz (1989) planteó que las religiones son la estructura del sistema cultural. La pandemia sirvió para confrontar en los hechos la legitimidad de las propuestas de los distintos sistemas religiosos y su capacidad para responder a los nuevos desafíos planteados por la misma. Salió a relucir lo mejor y lo peor de los seres humanos: desde el egoísmo de “sálvese quien pueda”, de la total indiferencia hacia la vida de sus semejantes, hasta importantes muestras de solidaridad, fraternidad y amor al prójimo, El papa Francisco, con un evidente sentido de la oportunidad, lanzó su tercera encíclica, *Fratelli Tutti*, que fue cuidadosamente ignorada por las jerarquías católicas conservadoras.

En este contexto, las teorías dominionistas (Aguilar de la Cruz, 2019), según las cuales el hombre (los seres humanos) fue creado para dominar la naturaleza y ponerla a su servicio, se desmoronaban como un castillo de naipes. Las corrientes fundamentalistas y particularmente las prácticas religiosas que de ellas derivaron entraron en crisis. La crisis de las posiciones fundamentalistas cristianas, que algunos analistas ubicaban como una expansión dominante que arrastraba tras de sí a millones de personas enceguedas por estas teorías, se resquebrajaron al confrontarse con una realidad social conflictiva, compleja y cada vez demandante de justicia social, el ejercicio de los derechos humanos, el respeto a los principios de equidad y la anulación de todas las formas de discriminación.

La fotografía de un oficial de policía “caucásico” degollando a un afroamericano, George Floyd, sospechoso de pagar una cuenta con un billete de 20 dólares supuestamente falso, dio la vuelta al mundo. Evidentemente el policía había sido entrenado para la implementación de este tipo de lesiones mortales y difíciles de verificar después del hecho. Para su desgracia, fue filmado y difundido en las redes sociales dando lugar a los movimientos contra el racismo y la discriminación, cuyo mayor exponente fue *Black Lives Matter* (Las vidas negras sí importan- *BLM*)

Las distintas sociedades del primer mundo y América Latina se han visto cuestionadas por un conjunto de factores que desmitifican a los paradigmas sociales y culturales que se presumían muy estables. El cuestionamiento de los paradigmas

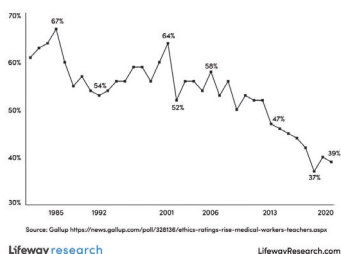
fue una constante durante 2018 y 2019 y a principios del 2020 se mantuvo y se complejizó con la pandemia del Covid 19. En este trabajo trataré de analizar la crisis de una cantidad significativa de sistemas religiosos que se vieron cuestionados en sus aspectos medulares: la eficacia simbólica y su articulación con los creyentes.

La única medición conocida sobre la confianza en los ministros de culto en tiempos de pandemia la tenemos de la empresa Gallup, quien en diciembre de 2020 hizo su tradicional encuesta anual de percepción de ética y honestidad de distintos sectores de la sociedad, realizada del 1 al 17 de diciembre del 2020. El puntaje más alto lo obtuvieron las enfermeras con un 89%, 4 puntos más arriba que en 2019; los médicos llegaron al 77%, subiendo 12 puntos. Maestros de primaria estuvieron en un 75%. Los oficiales de policía en un 52%. El clero con en el 39% de credibilidad, bajó un punto con respecto al año anterior. Los votantes republicanos asignaron 54% al clero, mientras que los demócratas en el 38%, una diferencia del 16%. Pero la desconfianza en el clero también varía por edades: los mayores de 55 años le asignan 50%, mientras que los más jóvenes lo reducen al 24%. Está claro que la percepción del clero en la pandemia disminuyó y tiene actualmente una aceptación muy baja entre los jóvenes. Evidentemente no son vistos como un recurso estratégico en el contexto de la pandemia. En este ambiente de desconfianza hacia los líderes religiosos las propuestas apocalípticas de los *evangelicals* más radicales sólo impactan a un segmento de feligreses preferentemente de la tercera edad².

El nivel mas alto fue en 1985 cuando llegó a un 67%, después de 2002 inició un franco descenso como resultado de los escándalos por abusos sexuales y patrimoniales de sacerdotes y pastores, que fueron ampliamente difundidos en los Estados Unidos. Es muy probable que esta situación se reproduzca en otros países tanto europeos como latinoamericanos, de acuerdo con la información disponible. Después de estabilizarse brevemente, las opiniones positivas de los estadounidenses sobre la ética de los pastores han disminuido en ocho de los últimos 10 años (Gráfica 1).

2 La encuesta puede consultarse en <https://news.gallup.com/poll/328136/ethics-ratings-rise-medical-workers-teachers.aspx>

Public trust of clergy remains near all-time low



Gráfica 1. Obtenida de

<https://lifewayresearch.com/2021/01/22/americans-trust-of-pastors-hovers-near-all-time-low/>
consultado 22 de enero de 2021

Reformulando conceptos antropológicos

En esta perspectiva, el problema más concreto es cómo aplicar los conceptos contruidos muchas veces desde estudios de casos en sociedades “simples” a las sociedades complejas. La propuesta conceptual de Levi-Strauss fue elaborada en el contexto de sociedades tribales sin estratificación social. El desafío metodológico consiste en aplicar estas categorías en las sociedades complejas (Banton, 1980), nuestro objeto de estudio. Hago esta aclaración pues a un lector familiarizado con mis planteos conceptuales le resultará conocido el contenido de la página siguiente, que me parece importante actualizar para facilitar la lectura de este documento por colegas que no conocen puntos centrales de mis propuestas teóricas. Una de mis estrategias de investigación consiste en incluir resultados de encuestas, tanto propias como externas, al desarrollo de mis trabajos. Estoy convencidos que estas estrategias cuantitativas se enriquecen con lecturas antropológicas de la información, pues mi punto de partida hace énfasis en los análisis cualitativos, que complementan y orientan el trabajo de campo propio del antropólogo, que hace énfasis en el método etnográfico.

El concepto de eficacia simbólica y la perspectiva de los creyentes

El punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de símbolos y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Buscar la perspectiva del creyente, de los consumidores de bienes simbólicos y religiosos, abre caminos para comprender

adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos “iniciados” en los términos institucionales (Masferrer, 1991).

El tema de la eficacia simbólica y la estructura de los sistemas religiosos, así como los conceptos de capital simbólico y *quantum* energético de los sistemas religiosos, lo abordé en publicaciones anteriores (Masferrer 2004, 2009, 2013), al igual que la crítica a los conceptos de religión popular y el desarrollo de la identidad confesional, denominación, las estructuras macrosistémicas, la multirreligiosidad y la conversión. En las líneas siguientes haré una síntesis de estos planteos para poder avanzar en los conceptos señalados y particularmente en la eficacia simbólica en el contexto de la pandemia:

En esa perspectiva es que empleo el concepto de sistema religioso para diferenciarlo del término religión, muchas veces utilizado como sinónimo de las grandes corrientes religiosas: cristianismo, catolicismo, judaísmo, etc. (Weber, 1980)³, o como concepto para referirse a una institución. En nuestro trabajo de investigación, como ya señalamos, preferimos emplear el término sistema religioso, definiendo al mismo como un sistema ritual, simbólico, mítico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural. En muchas ocasiones hemos empleado el concepto de religión popular para referirnos a los sistemas religiosos⁴, pero este concepto tiene muchas debilidades pues presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas

3 Entiende por religiones mundiales al confucionismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo: “sistemas religiosamente determinados de regulación de la vida que han sabido reunir en su derredor a multitudes de adeptos” También incluye como sexta posibilidad al judaísmo, por su impacto en el Islam y el Cristianismo. Weber, 1980:17).

4 Varios autores deslindan la religión popular como instrumento de lucha de las clases populares y la contraponen a la religión oficial, resultado de la romanización de la Iglesia a partir del siglo XIX (Pío IX) (Dussel, 1986:110-1). No disintimos con Dussel, sin embargo no coincidimos en descartar la posibilidad de que las clases altas generen a su vez sus propias construcciones religiosas, sin que necesariamente sean las mismas que las “oficiales”.

religiosas⁵. El problema epistemológico del concepto religión popular es que presume que todas estas propuestas son similares, lo cual implica una perspectiva analítica reduccionista.

Desde esta propuesta, las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos, del mismo modo estos, aunque distintos entre sí, pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasan las estructuras organizativas, eclesiásticas o denominacionales, una estructura macro sistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de consumo cultural. Una línea de investigación pendiente trataría de ubicar los distintos modos nacionales de configuración de los sistemas religiosos específicos y sus modos de articulación a sistemas culturales más amplios⁶.

En esta perspectiva, los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesiásticas nacionales e internacionales. Del mismo modo, dichas estructuras transnacionales tienen inercias burocráticas e históricas que tienden a encauzar u orientar los procesos de los sistemas religiosos concretos, produciéndose así una tensión permanente ortodoxia-lectura sistémica que genera tendencias a la fisión de las estructuras eclesiásticas y a la creación de nuevas formas organizativas que respondan a las nuevas demandas de desarrollo de los sistemas religiosos. La dialéctica denominación⁷-sistema religioso es muy importante pues pone en duda las estructuras de poder tradicionales de las iglesias y sus aparatos burocráticos y son muchas veces la expresión visible de la confrontación. Otra evidencia de la organización de las solidaridades transdenominacionales son

5 Una de nuestras hipótesis de trabajo es que el desarrollo de la Nueva Era o la Teología de la Prosperidad en las clases altas por analogía, tiene un rol estructuralmente similar a la llamada religión popular en los sectores populares.

6 Al respecto en América Latina los desarrollos mas avanzados en esta cuestión son los investigadores brasileños y del Cono Sur y los del Mundo Andino, además de los mesoamericanistas (en un sentido mas histórico) y los mexicanos.

7 El término *denominación* ha sido desarrollado en Estados Unidos y es consistente con el concepto de sociedad civil. Implica que cada grupo religioso no se asume como la *iglesia*. Sino que son sólo partes en el proceso de construcción de la Iglesia, *denominaciones de una parte del cuerpo de Cristo*. Construcciones inconclusas de la Iglesia que propuso Cristo, en ese sentido hay una controversia con la Iglesia Católica que se asume como la Iglesia heredera de Pedro y designa a los demás como hermanos separados. El término denominación es útil, pues aunque connotado no implica juicios de valor descalificatorios, como es el caso de secta o *cult*. Existe un acuerdo tácito en los científicos sociales de las religiones en América Latina de emplearlo como término neutral.

las dificultades de las iglesias para construir diálogos ecuménicos consistentes en América Latina⁸.

Una consecuencia de la noción de sistema religioso es la ruptura de la noción de lealtad de los creyentes con la denominación religiosa, nuestra hipótesis plantea que la lealtad de los feligreses es fundamentalmente con su modo de consumo de bienes simbólicos y que en la medida que se produce un desfase del sistema con la denominación de origen, los creyentes tienden a relacionarse con las distintas denominaciones según les son útiles para configurar un sistema religioso propio y en condiciones de operar. En situaciones específicas estas contradicciones pueden llevarse a niveles agudos que terminan en muchos casos con la conversión a otro sistema religioso. Esta conversión puede consistir en un desplazamiento a un sistema religioso contenido en la misma denominación o asumiendo su pertenencia a otra denominación, a esto último suele denominarse conversión religiosa, aunque en muchos casos se expresa con la articulación del creyente a un sistema ritual alternativo al de origen. Por ejemplo, de católico cultural a carismático o a pentecostal.

El capital simbólico de las denominaciones y los sistemas religiosos

La confrontación de las denominaciones religiosas con la capacidad de operar en forma pertinente el capital simbólico históricamente acumulado. La noción de *capital simbólico* que empleamos está referida a un proceso histórico de aceptación y reconocimiento de la eficacia simbólica de un sistema religioso, que habitualmente es capitalizado por la denominación religiosa, un aparato institucional, al cual se le reconoce cierta capacidad de operación legítima sobre el sistema religioso y las estructuras eclesásticas.

KS (capital simbólico)= Acumulación histórica de eficacia simbólica

Los cambios acelerados han incidido en la eficacia simbólica (Levi Strauss, 1976) de los sistemas religiosos y particularmente en las instituciones o

⁸ Existe un excelente resumen en Goodall, apéndice de M. Pérez Rivas, 1970, donde muestran los avances y retrocesos del movimiento ecuménico, que originalmente planteado en Europa su traslado a América Latina es complicado. Donde la disputa por la feligresía es la tónica, el diálogo ecuménico se centraliza sólo en las iglesias históricas hasta la Reforma, sin incluir a las disidencias históricas y pentecostales. Eso está claramente expresado en la composición del Consejo Interreligioso de México.

denominaciones religiosas, y han enfrentado a estos a nuevas situaciones ante las cuales muchas veces no tienen respuestas. La crisis de la eficacia simbólica del catolicismo tradicional y de los protestantes históricos es una realidad que no ha sido adecuadamente estudiada, pues consideramos que no es un proceso uniforme.

Estas novedades nos obligan a revisar la aplicación del concepto de *eficacia simbólica*, un elemento cualitativo y valorativo estratégico tanto en los procesos de conversión y cambio religioso, como en la permanencia y lealtad en un sistema religioso. Una consecuencia de la noción de sistema religioso es la ruptura o el abandono de la noción de lealtad de los creyentes con la denominación religiosa o, para ser más precisos, con la institución religiosa en términos formales. Como mencionamos anteriormente, nuestra hipótesis plantea, retomando y reformulando los planteos de Rambo (1996), que la lealtad de los feligreses es fundamentalmente con su modo de consumo, producción y reproducción de bienes simbólicos, y que al presentarse un desfase del sistema con la denominación de origen, los creyentes buscan distintas denominaciones que les sean útiles para estructurar un sistema religioso propio.

Se entiende entonces que la crisis de los sistemas reconocidos de eficacia simbólica —propios de las denominaciones que están en un momento dedicadas a la “administración” de un sistema religioso específico—, lleva a la conversión o al cambio religioso que, de alguna manera, es la búsqueda de coincidencia, total o parcial, entre la denominación y los procesos de cambio, en el sistema de visión del mundo del creyente. Es importante tener en cuenta que los creyentes operan, fundamentalmente, en contextos sociales y socializados que excluyen proyectos individuales; aunque no se puede descartar que la conversión implique una toma de decisión personal, más que individual. Entiendo el término personal referido a un contexto social del que ningún individuo puede sustraerse.

Por otra parte, resulta imposible prescindir del concepto de nicho social en una sociedad compleja, segmentada y escindida en clases sociales, grupos residenciales, categorías de edad y concepciones sobre los géneros, y que además está afectada por procesos migratorios, entre otras cuestiones. El éxito del desarrollo de las propuestas denominacionales estriba, precisamente, en la definición adecuada del *target*⁹ en el mercado religioso; esto es, encontrar un segmento donde

9 Término proveniente del mundo publicitario que se refiere a un segmento definido del mercado. Lo utilizo deliberadamente, pues existen asociaciones religiosas que se comportan como auténticos

la propuesta denominacional y el sistema religioso sean adecuados, pertinentes y congruentes.

En este contexto, la multirreligiosidad, de la que hablan ciertos especialistas, contará con dos definiciones: en Europa suele aplicarse a la coexistencia de varias propuestas religiosas históricas en la misma sociedad, por ejemplo, cristianos, judíos, musulmanes, budistas e hinduistas. En este caso, los límites y los espacios están bastante definidos. Por otro lado, en América Latina, se refiere a la coexistencia de diferentes tradiciones religiosas que es vista desde otra perspectiva histórica: los latinoamericanos no tenemos mayor problema en aplicar a distintos aspectos de nuestra vida cotidiana y social, mecanismos de interacción y prácticas religiosas que, en términos teológicos y de origen histórico, son contradictorios e incluso conflictivos. Así, podemos tomar sesiones de yoga, ir a un centro budista, participar en una sesión de cura divina pentecostal, entrar en un ritual de santería, asistir a misa el domingo y bautizar a nuestros hijos en el catolicismo.

Los diferentes modos de consumo y relación con los sistemas religiosos

Durante siglos las iglesias de Estado, como fue el catolicismo en las colonias españolas, implantaron en forma coercitiva un conjunto de prácticas religiosas basadas en el poder del Estado. Esta imposición colonial tuvo una multiplicidad de expresiones y construcciones culturales, que algunos especialistas llaman religión o catolicismo popular (Marzal, 1985, 2002). Estas construcciones culturales significan la producción de nuevos sistemas religiosos que articulan elementos de las tradiciones cosmoteístas de las religiones que estaban asentadas en el continente americano con las imposiciones de un monoteísmo que traen los conquistadores europeos (Assmann, 2006, 2008, 2014).

Los sistemas religiosos peculiares y específicos de las distintas etnias americanas dieron lugar a diferentes estrategias (Marzal, 1973), por una parte los sectores tradicionales del catolicismo confiaron en una erradicación a largo plazo, los católicos más progresistas apostaron a su articulación al catolicismo desde una perspectiva multicultural, como lo plantean las reformas del Concilio Vaticano II que se proponen llevar la Palabra de Dios en los términos de las diferentes culturas, una síntesis de estos esfuerzos está en la obra colectiva *El rostro indio de Dios* (Marzal ed., 1994:15), desarrollada por un equipo

supermercados de la fe. Por ello, descarto en el concepto de neopentecostales a la Iglesia Universal del Reino de Dios, porque considero que su comportamiento está más vinculado a la venta de productos y servicios de tipo religioso, que a la estructura de uno o varios sistemas religiosos específicos.

de sacerdotes, teólogos a la vez que antropólogos, que fundaron así una corriente designada Teología India, una versión superadora de la teología de la liberación latinoamericana que en ese entonces intentaba a su vez fusionar cristianismo con marxismo, desarrollando una perspectiva “clasista” que soslayaba lo étnico.

Es importante comentar que antes y mientras los teólogos católicos se planteaban la multiculturalidad como una estrategia para asumir y articular otras percepciones de lo sagrado, los evangélicos y protestantes que hacían trabajo misionero en América Latina se reunieron en Panamá, en 1916 (Conferencia, 1917), para decidir misionar en la región debido a que en su opinión la evangelización de los latinoamericanos era incompleta, pues los católicos eran en realidad politeístas. Es importante mencionar que iglesias como la anglicana o episcopal, partiendo de su experiencia africana, intentaron también el desarrollo de iglesias nativas, como lo describiera Miller (2003). Una lectura necesaria sería también la de las estrategias de ciertas iglesias de origen bautista, como es el caso de las Escuelas Bíblicas de la Sierra Totonaca en Puebla, México. En otros casos podemos mencionar el surgimiento de pentecostalismos étnicos como lo describiera oportunamente Garma (1984a, 1984b, 1987).

Sintetizando, es importante entender que en las distintas sociedades latinoamericanas queda poco de los grupos que heredaron o pretender mantener la herencia de un catolicismo colonial hispánico-criollo como ideología de control y dominación, que de alguna manera quedaron subsumidos por nuevas elites políticas que impulsaron el proyecto neoliberal, aunque tuvieron coincidencias programáticas con estos sectores y en algunos casos exponentes del Opus Dei se han lanzado a procesos electorales significativos como es el caso de Ecuador (Guillermo Lasso) o Perú (Rafael López Aliaga).

Los distintos grupos sociales y étnicos han desarrollado una multiplicidad y diversidad de sistemas religiosos que se transforman en muchos casos en expresiones de resistencia cultural, política y social. A su vez también podemos encontrar en todas las corrientes religiosas grupos de poder que intentan, en algunos casos con notable éxito, utilizar las potencialidades movilizadoras de lo religioso con fines de control y manipulación política, como es el caso de la IURD o una facción de Asambleas Dios en Brasil. (Burity, 2020) En estas operaciones político-religiosas las iglesias tratan de aplicar el capital simbólico acumulado con

fines partidistas. Juego quizás exitoso a corto plazo, pero sumamente peligroso a mediano plazo.

Dos casos notables fueron en plena pandemia la suerte corrida por el obispo de la IURD, Marcelo Crivella, sobrino de Edir Macedo, el fundador de la IURD, que fue arrestado por corrupción. Siendo alcalde de Río de Janeiro, una de las ciudades más importantes de Brasil, se presentó a la reelección y fue derrotado. Una suerte similar corrió Everaldo Pereira, el pastor de Asambleas de Dios del Ministerio Madureira, quien fue arrestado por estar involucrado en actos de corrupción con la trama Odebrecht. Pereira bautizó en 2016 en las aguas del río Jordán a Jair Bolsonaro. También fueron arrestados por corrupción sus hijos Filipe y Laércio. (Diário do Rio, 28 agosto 2020)¹⁰. Las acusaciones de corrupción involucraban adquisiciones con sobreprecio de equipos médicos. Las dificultades de las propuestas transpentecostales (Leite de Moraes, 2011, 2020; Pagnotta, 2014, 2016, 2019) para ser convincentes en situaciones de pandemia son evidentes

Los sistemas religiosos y su eficacia simbólica en el contexto de la pandemia de Covid 19

La pandemia implicó una serie de cuestiones que llevaron a una situación límite a más de la mitad del planeta. Un virus irreverente y sin contemplaciones atacó por igual a los países del comunismo asiático, como China y Vietnam, y a las potencias emblemáticas del capitalismo. Se enfermaron jefes de Estado, grandes capitalistas, obreros, campesinos, comerciantes y miembros de los pueblos originarios. Esta situación inédita puso a prueba a los sistemas educativos, de salud y a las iglesias. Desde 1918 no había una experiencia semejante. Se calcula que la epidemia de gripe española implicó el fallecimiento de entre 50 a 100 millones de personas. Los medios de comunicación de la época eran muy limitados.

Actualmente tenemos un proceso de información globalizada y en tiempo real, de tal forma que los acontecimientos se multiplican en los imaginarios colectivos. Esta situación lleva a la posibilidad de generar varios tipos de certezas, la percibida en forma física y directa y la creada por los medios de información de masas, tanto los medios públicos como las redes sociales, y esta certidumbre se matiza con los grados de credibilidad social e individualmente asignados a

¹⁰ Se puede consultar la nota en <https://diariodorio.com/preso-pastor-everaldo-foi-delatado-por-edmar-santos-como-chefe-da-saude-no-rj/>

distintas fuentes de información. Estamos en una situación donde los individuos y los grupos sociales pueden estar convencidos de la existencia de un conjunto de procesos, que no necesariamente son compartidos por otros miembros de una sociedad específica.

La pandemia, por el contrario, se configuró como un elemento demoledor, inobjetable y de una destrucción irracional sin posibilidades de control en términos inmediatos. Esto definió un conjunto de miedos, incertidumbres y sentimientos de indefensión en los seres humanos que sufren la pérdida de seres queridos, amigos, conocidos, personas importantes que fueron puntos de referencia. Los hombres asumen su fragilidad frente al virus, pero “¿qué hace Dios frente al mismo?”. El virus ataca y destruye también a los hombres de Dios, no es el Demonio, pues también destruye a los “agentes diabólicos”. Es más destructivo y por su acción puede hacer polvo a todos los seres humanos e incluso a sus animales domésticos. Es la Naturaleza que se expande destruyendo a la cultura y a sus portadores. “Y el polvo volverá a la tierra, como lo era” (Eclesiástes 12:7). En el libro del Génesis (3:19) ya se planteaba: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás”.

Muchas iglesias desde una perspectiva reformada plantean distintas variantes de la Teoría de la Predestinación: “Jesús tiene un plan para ti”. “Antes de que nació habíamos sido elegidos por Dios para cumplir una misión. Ya nos conocía y nos equipó con lo necesario para cumplir con su propósito.” “No caminamos solos, Dios está con nosotros. Le veremos en el camino, contemplaremos su gloria, Él cumplirá lo que nos ha prometido. Cuando Dios se revela personalmente, sana nuestros temores, provee dirección, otorga sentido a la vida y nos indica quiénes somos” (Sixto Porras, Enfoque Familia)¹¹. Esta propuesta puede ser atractiva, el problema es como explicar si el feligrés fallece por Covid 19, ¿su muerte era parte del “Plan de Dios”? o simplemente se contagio por un descuido o accidente que puso en peligro su vida. Es aquí donde concurren las tensiones entre fe, ciencia y religión.

Otros, desde una perspectiva maniquea, ven en todos los problemas una ofensiva de Satanás. “Satanás ataca en forma sistemática a los hombres de Dios” y los problemas se resuelven mediante un exorcismo, donde el operador realiza un conjunto de procedimientos para derrotar o expulsar al feligrés agredido o

11 Véase <https://www.enfoquealafamilia.com/fe/aun-en-adversidad-el-cumplira-su-proposito/>

contaminado. En el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios Pare de Sufrir (IURD), los exorcismos o milagros express para quedar “en firme” requieren la repetición de la donación dada el primer día de este beneficio por siete veces consecutivas (observación del autor), a estas operaciones se les llama también el “remate del milagro” (Silveira Campos, 1997; Pagnotta, 2016).

En el caso de la IURD, son constantes estas estrategias de curación, aunque es habitual que sus ministros aclaren que “no es medicina”, para evitar posibles demandas judiciales de creyentes afectados. Los procedimientos de la IURD pueden tener eficacia en dolencias psicosomáticas o que por sus características pueden tener una aparente eficacia con una acción de respaldo psicológico o simplemente por casualidad. En las circunstancias de la pandemia, aunque evidentemente el estado de ánimo de persona contagiada puede influir en el proceso terapéutico, los resultados pueden ser erráticos. Si el enfermo falleciera los deudos podrían sentirse engañados. Esta situación estaba prevista hipotéticamente por Silveira Campos y llevaría a la IURD a su decadencia, como lo planteaba en su libro *Iglesia, Templo y Mercado*

Sin embargo, no se puede decir que la actual fórmula iurdiana que prevé la cura-exorcismo-prosperidad como “solución” para todos los problemas humanos, está exactamente decretada y fechada. Así, lo que es el secreto de su éxito actual, si no hay ninguna reformulación continua, puede provocar el envejecimiento de la fórmula y por consiguiente, de su línea de “productos”. Si eso pasa, las masas podrán abandonar la empresa en la medida en que se pierda la sintonía con ellas, dejándose con eso de prevalecer en la Iglesia Universal las estrategias de marketing y de comunicación que hasta el momento han sido una de sus características principales. (Silveira Campos, 2000:409)

También se desarrollaron otras explicaciones en torno a la pandemia. La referida a un castigo divino por los pecados sociales de la humanidad, como el aborto, la homosexualidad y cuestiones similares, fue descartada muy al principio pues dada la mortandad de obispos, sacerdotes y pastores la presunta profecía, basada en ciertos pronósticos bíblicos, terminaba “devorando” a quienes la proponían. Entraron en crisis las “teorías de la conspiración”, según las cuales el virus y la pandemia serían instrumentos desarrollados por grandes magnates y grupos oligárquicos para “dominar el mundo”. Esas teorías tuvieron poca duración pues uno de los componentes estaba referido a una supuesta conspiración judía, elemento ideológico muy popular en la Edad Media que atribuía las plagas a los

judíos. Tomando en cuenta los altos niveles de contagios y mortandad entre la población judía ortodoxa y ultraortodoxa en Estados Unidos e Israel, la calumnia se desmoronó. Una variante local de las teorías negacionistas consiste en que “el virus es un invento del gobierno para eliminar a los pobres”, ya no son los judíos, sino el respectivo Estado, que es percibido como un Leviatán. (Hobbes, 1992: 28) Finalmente, se instalaron en los imaginarios dos grandes tendencias, la negacionista y la preventiva. Las teorías negacionistas destacan que el virus no existe o que es fácilmente controlable. Esta última hipótesis se asentó en las capas altas y altísima y en ciertos grupos de jóvenes, quienes no se sentían “grupo de riesgo”. Las clases adineradas viven en cómodas residencias y se desplazan en transporte propio, quedando limitadas las posibilidades de contagio. Si bien al principio de la pandemia fue el sector más afectado, e incluso, por sus facilidades de desplazamiento internacional, se convirtieron en el vehículo de la infección, rápidamente pudieron controlarla, no así la población de clase media y sectores populares, a quienes que por sus prácticas sociales y estrategias de supervivencia le resultaba más difícil aislarse y evitar los contagios. Entre otras causas por las condiciones de hacinamiento en que viven, la insalubridad de los centros de trabajo y educativos, así como las condiciones del transporte público.

La posición preventiva partió de otra hipótesis y está referida a la posibilidad hipotética de que podemos estar contagiados y no saberlo transformándonos en un vector inconsciente de la plaga. En este contexto debemos prevenirnos, no necesariamente para protegernos a nosotros, sino para evitar contagiar al otro, en el caso de que yo esté contagiado y no tenga los síntomas o que pueda ser también un vehículo asintomático de la enfermedad. Esto me obliga a tomar medidas “como si lo fuera”. En este caso lo que guía la acción es un sentido de mi responsabilidad personal y la protección al “otro”, de acciones involuntarias y no conscientes de “mí mismo”. Este tipo de acciones “positivas” tienen su base en el desarrollo de los derechos humanos de tercera generación. El antecedente más cercano y muy popular en México y en otros países de América Latina fue la legislación en materia de consumo de tabaco, formalizada con una legislación de protección a los no fumadores, que se concreta con la prohibición de fumar en edificios y en lugares públicos.

La actitud preventiva tiene dos posibilidades en materia religiosa, la más notable es la increencia: las cifras de personas que abandonan las creencias

religiosas están creciendo en todo el mundo. Pew Research Center ha investigado este fenómeno que está generalizado en muchos países. En el caso de los Estados Unidos el 26% de la población declara que la religión no es importante para su vida y que no tiene ninguna adscripción religiosa. Lipka (2015) documenta este fenómeno tanto en países del primer mundo como del tercer mundo y es un proceso intenso propio del nuevo milenio, que no sólo incluye a los menores de 40 años, sino también en los *baby boomers* (1946-64) donde encuentra un ascenso de increencia del 14 al 17%. Los no creyentes se tornan cada vez mas seculares y en el contexto de la pandemia son mas proclives a seguir las recomendaciones de científicos y especialistas en salud pública, estando dispuestos a aceptar sus recomendaciones.

Afrontado la realidad de la pandemia

La opción de los creyentes dispuestos a seguir las recomendaciones sanitarias conllevan a una restricción al concepto de libertad en el sentido individualista y se expresa en que cada ciudadano restringe su concepto absoluto de libertad en la perspectiva solidaria de evitar dañar voluntaria o involuntariamente al “otro, de manera que se combinan entonces los conceptos de “libre albedrío” y “amor al prójimo”. El libre albedrío no es la libertad absoluta, sino que implica una norma ética según la cual el individuo ejerce la posibilidad de actuar o de privarse a sí mismo de esta acción en función del juicio crítico, a la vez que el amor al prójimo está basado tanto en la tradición judía (Proverbios 17:17); como en el Nuevo Testamento (Marcos 12:33; Mateo 22: 37-40). Esta virtud se expresa en un conjunto de comportamientos solidarios con el otro sin distinguir su condición, enmarcados en la compasión, el altruismo, la filantropía y la amistad sin condiciones.

Un punto de partida conceptual del libre albedrío es que los seres humanos ejercemos la libertad conferida por Dios a la pareja primordial (Adán y Eva) al ser expulsados del Paraíso por desobedecerlo. En este acto se fundaría la Humanidad. La noción de libre albedrío se confronta con la Teoría de la Predestinación y del Diseño Inteligente, según la cual Dios al nacer define un Plan para cada ser humano, por lo contrario, en el ejercicio de esta libertad, que sería una Gracia Divina, es que cada una de las personas va construyendo su propio destino. Estos conceptos, que tienen una base hegeliana de la historia, entendida como el desarrollo del Espíritu Absoluto, sirvió de base epistemológica para reformular el catolicismo en el Concilio Vaticano II y es precisamente Pierre Theillard de Chardin SJ, el jefe de los teólogos del Concilio

quien tiene esta concepción y que puede consultarse en su obra, particularmente en *El fenómeno humano* (1965). La historia de la humanidad tendría un Alfa, que sería el momento de la Creación de la Vida y los seres humanos en el Planeta y un Omega, donde estaría el Juicio Final y la Reencarnación en Cristo. En el interín Dios está poniendo a prueba a los humanos y quienes se desvíen de la norma, serán oportunamente juzgados por la Divinidad (Romero & Cordero, 2014:40).

Este contexto es clave para entender el comportamiento de las distintas expresiones del cristianismo en el medio de la pandemia. Los sectores fundamentalistas cristianos e integristas católicos estaban muy preocupados porque las leyes civiles se adecuen al “Derecho Natural”, la Ley de Dios que estaría escrita en el texto bíblico. Los protestantes no fundamentalistas y los católicos en general veían los textos sagrados como un conjunto de parábolas y metáforas que debían ser interpretadas por los creyentes y en el caso de equivocarse y errar el camino, no será otro ser humano quien lo sancione, “solo Dios Juzga” y eso será en el Día del Juicio, cuando todas las criaturas humanas deban rendir cuentas de sus actos. Aunque algunos teólogos proponen que Dios es infinitamente misericordioso y perdonará los pecados, Orígenes de Alejandría fue bastante generoso en los términos de la Salvación de todos los hombres y el libre albedrío (Hernández Gallegos, 2014).

Estas reflexiones no son cuestiones teológicas, que no es el campo de este antropólogo, sino que son factores que deben tenerse en cuenta para entender el comportamiento de los actores político-religiosos. En 1978, el Congreso italiano aprobó la legalización del aborto en Italia, un mes antes de la unción de Juan Pablo II. El Papa polaco se lanzó a tratar de revocar esta medida y en 1981 los italianos ratificaron el aborto en Italia, derrotando al Papa y a los integristas católicos en un referéndum que tenía carácter vinculante. Los italianos no dejaron de ser católicos, sino que interpretaron de una manera concreta “los signos de los tiempos” (Mt 16,1-3). Estos conceptos son claves para entender la historicidad del judaísmo y el cristianismo, donde lo correcto sería entonces interpretar la realidad tomando al Evangelio como referencia estructurada, pero no como un absoluto en el sentido literal, haciendo un cosido de citas bíblicas. En esta perspectiva los cristianos leen este pasaje de Mateo, donde Jesús afirma que “sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales (signos) de los tiempos”.

Fe y pandemia. Una investigación de campo

Este tema fue motivo de una encuesta¹² de Alejandro Moreno en noviembre de 2020, quien encontró que el 55% de los mexicanos están “muy preocupados” por la pandemia. También identificó que la sociedad mexicana tiene un 56% de personas “más religiosas”, tomando como tales a quienes asisten a servicios religiosos con cierta regularidad; de estos, el 60% de los más religiosos está muy preocupado por la pandemia, mientras que entre quienes asisten poco y nada a servicios religiosos (44%) la preocupación baja al 47%, una brecha de 13 puntos.

Un segundo aspecto es la preocupación por los contagios: los más religiosos están convencidos de que la epidemia seguía activa, mientras que los menos religiosos (y más jóvenes) estaban convencidos de que estaban “de salida”. Los “más religiosos” estaban a favor de medidas de distanciamiento social (66%) y esto bajaba a 56% en los “menos religiosos”. Finalmente, los “más religiosos” estaban dispuestos a vacunarse, mientras que los “menos religiosos” estaban reticentes para este tratamiento, a diferencia de otros países donde los “más religiosos” están menos dispuestos a vacunarse.

Las propuestas de Francisco

Me parece importante destacar a un actor significativo que generó en el contexto de la crisis pandémica una estrategia relevante: el papa Francisco, líder de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana. Su tercera encíclica *Fratelli Tutti*¹³ representó un esfuerzo doctrinal significativo para elaborar repuestas pertinentes y sustentables a la crisis. El documento pone de relieve el papel de la solidaridad humana y el amor al prójimo e incluye una crítica contundente a la ideología neoliberal de la teología de la prosperidad. En consonancia con la línea del Concilio Vaticano II se lanzó contra las anatemas en el cristianismo. El amor al prójimo en tiempos de pandemia es también un puente para rediscutir el papel de la mujer en la Iglesia católica, reivindicó una vez más el papel de los laicos y criticó el clericalismo. Llamó al diálogo ecuménico y citó a líderes religiosos católicos (San Francisco de Asís) y no católicos, como Martin Luther King, el pastor bautista líder en los

12 Puede consultarse en <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/alejandro-moreno/la-fe-y-la-pandemia>

13 Puede consultarse en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

movimientos de reivindicación por los derechos de la población afroamericana, quien fuera asesinado por un supremacista blanco el 4 de abril de 1968.

En este mundo tan complejo es difícil creer en las casualidades, por ejemplo, no relacionar esta encíclica publicada el 3 de octubre de 2020 con las elecciones que pocos días después tendrían lugar en los Estados Unidos, precisamente el 3 de noviembre. Teniendo en cuenta que Biden era un católico practicante y que su compañera de fórmula, la abogada afroamericana Kamala Harris, es una creyente bautista practicante y, siguiendo con las coincidencias, precisamente el candidato demócrata a senador, Raphael Warnock, es un pastor afroamericano bautista, igual que Harris, quien pastorea la congregación que dirigiera Martin Luther King. Para más datos, el 25 de ese mismo mes designó al primer cardenal afroamericano, el Arzobispo Wilton Gregory de Washington DC., quedando de esta manera posicionado frente a las movilizaciones contra el racismo y la discriminación y tomando evidente distancia de la jerarquía católica estadounidense que respaldaba a Trump.

Cabe mencionar que el Papa es Jefe de Estado (de la Ciudad del Vaticano) y Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, la conjunción de estas calidades se sintetiza en la Santa Sede. Francisco se ha ocupado de que esta compleja situación quede en claro: envió a la cárcel a quienes defraudaron las arcas de la Iglesia como lo haría cualquier autoridad terrenal, a la vez que ejerce como líder espiritual de centenares de millones de católicos en el mundo.

Un católico en la presidencia de los Estados Unidos

La ambigüedad estructural del mundo católico fue puesta de manifiesto en el proceso electoral de los Estados Unidos, el tercer país con más católicos en el mundo, donde habitualmente los presidentes han sido protestantes. La única excepción, John F. Kennedy, terminó trágicamente con su asesinato, nunca esclarecido en forma convincente. En la cultura protestante norteamericana existe un conjunto de prejuicios sobre los católicos que proviene del Reino Unido, la antigua potencia colonial, donde la Iglesia anglicana o episcopal es iglesia de Estado. No podemos olvidar la ocupación británica en Irlanda que criminalizó ser católico y la descalificación del catolicismo irlandés como obediente de un monarca extranjero.

La sociedad norteamericana es un caso típico de profunda separación Estado-iglesia, un estado laico, donde las autoridades se precian de ser creyentes. La jerarquía de la Iglesia católica respaldaba a Trump y coincidía con los fundamentalistas *evangelicals*. El presidente de la Conferencia, José Gómez, miembro del Opus Dei, no ocultaba su simpatía por el empresario. Al frente del Arzobispado de Los Ángeles, otrora sede cardenalicia, una vez más vio frustradas sus expectativas, el preciado capelo le correspondió a Monseñor Gregory, Arzobispo de Washington DC. Como ya mencioné, Gregory será el primer cardenal afroamericano en la historia del catolicismo estadounidense.

Esa no fue la única sorpresa que estructuró Francisco. Cabe recordar que Biden, durante su campaña, se proclamó católico practicante y lleva a modo de pulsera el Rosario de la Virgen de Guadalupe que fuera de su hijo fallecido por cáncer. En un acto teatral buscando el impacto político de evidenciar la posición “pro derechos” de Biden, un sacerdote católico le negó la Eucaristía por su apoyo al aborto y a las uniones del mismo sexo. Francisco, en vísperas de las elecciones, lanzó el tema “arriba de la mesa”. Planteó que los gays tenían derecho a tener una familia, a estar en una familia. Estas afirmaciones fueron lanzadas como es habitual en la Iglesia católica, con la suficiente ambigüedad, donde no quedaba claro si se refería a las familias entre personas del mismo sexo o si consideraba que las familias de nacimiento debían asumir la orientación sexual de sus hijos. La jerarquía católica norteamericana quedaba una vez más en entredicho para los votantes católicos progresistas de Biden, y Francisco sería fuertemente cuestionado y descalificado por los conservadores, pero el mensaje había sido dado en el momento oportuno.

Quedó claro que la propuesta político religiosa de Biden no sólo se articulaba en posiciones pro derecho a elegir en las mujeres o el matrimonio igualitario, sino que la invitación de conocidos pastores de la comunidad LGTBQ a la celebración religiosa con motivo de su toma de posesión el 20 de enero, más las órdenes ejecutivas desmantelando la legislación de Trump en la materia, además de la inclusión del primer secretario de estado abiertamente gay, más el primer subsecretario transgénero, complementado con un gabinete igualitario entre hombres y mujeres, marcan una diferencia notable.

Conclusiones

El documento que estoy presentando trató de explicar los cambios en los sistemas religiosos en el contexto de la crisis provocada por la pandemia de Covid19. Desarrollé un conjunto de argumentos históricos y culturales para tratar de comprender los cambios culturales y algunas tendencias en el campo político religioso (Masferrer, 2004). En este trabajo expliqué que si bien en términos analíticos pueden escindirse ambos conceptos, en la realidad latinoamericana y de los Estados Unidos están articulados.

Pude mostrar que como resultado de la pandemia las corrientes fundamentalistas y transpentecostales están en crisis debido al agotamiento de su discurso, de su propuesta religiosa y de la confrontación de sus formulaciones con la realidad social, económica y cultural resultado de la crisis de salud. Esta situación se da en múltiples contextos, lo más notable es el rechazo a las posiciones “providencialistas”, consolidándose la aceptación de los cambios culturales en la construcción de las alternativas. En esta perspectiva se afianzan otras posiciones que oscilan entre el libre albedrío y la increencia.

Lo más notable del impacto de la pandemia en la eficacia simbólica de los sistemas religiosos es que los creyentes construyeron una interacción dialéctica entre ciencia y fe, entre sus creencias y las medidas sanitarias que no ven como contradicciones sino que se complementan. En este contexto, la eficacia simbólica abandona la dimensión de lo mágico para involucrarse en la construcción y fortalecimiento de la solidaridad, la fraternidad y la responsabilidad individual y social.

Nuestra conclusión es que la mayoría de los creyentes no cree que “Dios haya muerto”, siguen creyendo, pero quienes entraron en crisis son las tendencias providencialistas y los mercaderes de la fe, afianzados en las tendencias transpentecostales que construían un sistema de exorcismos y milagros *express* pagados a crédito. Se afianzaron las tendencias que hicieron énfasis en la “distancia con Dios” y el ejercicio del libre albedrío, respetando y solidarizándose con “el otro”, a la vez que asumían la finitud de los seres humanos, en muchos casos como resultados de experiencias críticas fundadas en los límites de la vida y la muerte. No planteamos que vaya a desaparecer ninguna de las propuestas religiosas existentes,

pero es muy probable que quienes aseguraban una “salida fácil” hayan terminado muy cuestionados de este proceso.

Referencias

AGUILAR de la CRUZ, Hedilberto (2019) *Indígenas evangélicos en las ciudades de México y Lima. Transformaciones étnicas, mestizaje y participación sociopolítica*. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos (inédita), UNAM, CDMX

ASSMANN, Jan (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: AKAL.

----- (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria-LILMOD.

----- (2014). *Violencia y monoteísmo*. Barcelona: Fragmente.

BANTON, Michael comp. (1980) *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza, Madrid

COMITÉ DE COOPERACIÓN DE AMÉRICA LATINA (1917). *Conferencia Protestante Panamericana*. Panama: Missionary Education Movement.

CROUZET, Henri (2015) *Orígenes. Un teólogo controvertido*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

DAVIE, Grace (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.

HERNANDEZ GALLEGOS, Juan Francisco (2014) Orígenes, la novedad de lo antiguo: el retorno de la apocatástasis. En Juan Diego Ortiz Acosta y Arturo Navarro Ramos (Coords), *Voces contra la ortodoxia. Teólogos progresistas que disienten de la tradición (2ª parte)* . Guadalajara, UdG-ITESO, 17-33

HUNTINGTON, S.P. (2014). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial (The clash of civilizations)*. Madrid, Paidós

FUKUYAMA, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre (The End of History and the Last Man)*. Barcelona: Planeta.

GARMA, Carlos (1984a). Las lágrimas de la Virgen ya no caen aquí: Ritual y cosmología entre católicos y protestantes totonacas. *Cuicuilco*, 14-15(IV), 15-23.

----- (1984b). Liderazgo protestante en una lucha campesina en México. *América Indígena*, XLIV(1), 127-141.

----- (1987). *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.

GEERTZ, Clifford (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: GEDISA

HOBBS, Tomás (1992) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Valencia, Universitat de Valencia

h t t p s : / / b o o k s . g o o g l e . e s /
books?id=6M1lLv4kXEC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

LEITE DE MORAES, G. (2011, noviembre). Neopentecostalismo: um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. Ponencia presentada en las *Jornadas sobre alternativa religiosa en América Latina*. Punta del Este, Uruguay.

LIPKA, Michael (2015) *A closer look at Americas rapidly growing religious nones*. Washington DC, Pew Research Center. En <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/05/13/a-closer-look-at-americas-rapidly-growing-religious-nones/>

LIPOVETSKY, Gilles (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

MARZAL, Manuel M. (1973). ¿Es posible una iglesia indígena en el Perú? *América Indígena*, XXXIII-1(III), 107-123.

----- (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: P. Universidad Católica del Perú.

----- (2002). *Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

----- (Comp.) (1994). *El rostro indio de Dios*. México: CRT-UIA.

MASFERRER KAN, Elio, Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina, en *Religiones Latinoamericanas I*, enero-junio 1991, pp. 43-56, ALER, México, D.F., 1991

----- (2004) *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, Plaza y Valdés-CIICH-UNAM, México, D.F., 2004. Existe una segunda edición 2007.

----- (2009) *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires-México

----- (2013) *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Buenos Aires-México: Libros de la Araucaria

----- (2017) Algunas claves importantes para entender a Francisco. En Isabel RAUBER, (comp), *Hagan lío. Mensaje del papa Francisco a la Juventud Latinoamericana*. Peña Lillo-Continente, Buenos Aires, 53-62.

MEAD, Margareth (1970-1990) *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Gedisa, México-Barcelona,

----- (1975) *La fe en el siglo XX. Esperanza y supervivencia*. Emecé editores Colección Perspectivas religiosas Compilado y editado por Ruth Nanda Anshen. Traducción de Alberto Luis Bixio, Buenos Aires

MILLER, Elmer S. (2003). *Secularization Theory reconsidered*. Perspectives from the Argentine Chaco. Acta Americana, 11-2, 5-18.

ORTIZ ACOSTA, Juan Diego & Arturo NAVARRO RAMOS coord. (2014) *Voces contra la ortodoxia. Teólogos progresistas que disienten de la tradición (2ª parte)* Guadalajara, UdG-ITESO

PAGNOTTA, Eleonora (2014). *Dal pentecostalismo al transpentecostalismo: il caso dalla Iglesia Universal del Reino de Dios in Messico*. (Tesis de Doctorado). Università La Sapienza di Roma, Roma.

----- (2016). *Dal pentecostalismo al transpentecostalismo. Il caso della Iglesia Universal del Reino de Dios in Messico*, Roma: Aracne.

----- (2019). El consumidor religioso de La Iglesia Universal del Reino de Dios. En *Religiones latinoamericanas*, 3, 80-104

RAMBO, Lewis R. (1996). *Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?* Barcelona: Herder.

RODRIGUES, Carlos (1987). Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural. *Cristianismo y sociedad*, XXV/3(93), 65-106.

ROMERO MORETT, Agustín & CORDERO BRIONES, Luis E. (2014) Pierre Theillard de Chardin: el disidente de la fe cósmica. En Ortiz Acosta, Juan Diego y Navarro Ramos, Arturo (coord.) *Voces contra la ortodoxia. Teólogos progresistas que disienten de la tradición (2ª parte)* Guadalajara, UdG-ITESO 34-53

ROY, Olivier (2003 a). *El Islam globalizado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra.

----- (2003 b). *Después del 11 de septiembre. Islam, antiterrorismo y orden internacional*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

SHOSHAN, Nitzan (2017). *El manejo del odio. Nación, afecto y gobernanza de la extrema derecha en Alemania*. México: El Colegio de México.

SILVEIRA, Leonildo (1997). *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal*. Petrópolis: Vozes-Simposio-UMESP. Existe versión en castellano de (2008) Mbya-Ayala editorial, Quito, Ecuador. <https://studylib.es/doc/6041159/teatro--templo-y-mercado>

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1965). *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus.

El presidente Trump y los *Evangelicales...con epílogo sobre las elecciones*¹

Lindy Scott²

RESUMEN

La primera sección de este artículo analiza las relaciones políticas entre el presidente de Estados Unidos, Donald Trump (2017-2021) y las agrupaciones religiosas al interior de la población norteamericana. Se concentra especialmente en los evangélicos blancos y hace distinciones entre estas personas y otros sectores étnicos y religiosos (católicos hispanos, católicos blancos, protestantes blancos, etc.). Se analiza las razones por las que tantos evangélicos blancos votaron por Trump y continuaron apoyándolo durante su administración y por qué otros optaron por criticarlo dada su conducta y algunas de sus políticas que consideraban subcristianas. La teoría psicológica de la disonancia cognitiva se utiliza para ayudar a comprender estas diferentes respuestas.

La segunda sección examina cómo votaron estos sectores en las elecciones presidenciales del 3 de noviembre de 2020, en las que Joe Biden derrotó a Donald Trump en su intento por ser reelegido. El artículo analiza cambios significativos en los patrones de votación entre 2016 y 2020, especialmente entre los católicos blancos y, en menor medida, las tendencias cambiantes de votantes entre los evangélicos blancos.

Palavras-chave: Evangelicales, católicos blancos, tendencias de votación, Trump y Biden.

1 En este artículo representa el análisis de dos momentos históricos diferentes. La primera sección amplia fue escrita en octubre 2020, antes de las elecciones realizadas el 3 de noviembre, 2020. El epílogo expresa mis observaciones preliminares un mes después de las elecciones.

2 Profesor Emérito de la Universidad de Whitworth, Spokane, Washington, EUA. Director (2006-2021) del Journal of Latin American Theology: Christian Voices from the Latino South.
e-mail: lscott@whitworth.edu

President Trump and the Evangelicals...with an election epilogue

ABSTRACT

The first section of this article analyzes the political relationships between the United States President Donald Trump (2017-2021) and religious groupings within the North American population. It concentrates especially on white evangelicals and makes distinctions between these people and other ethnic and religious sectors (Hispanic Catholics, white Catholics, white mainline Protestants, etc.). It looks at the reasons why so many white Evangelicals voted for Trump and continued their support for him during his administration and why others chose to criticize him for his conduct and for some of his policies which they considered to be sub-Christian. The psychological theory of cognitive dissonance is utilized to help understand these varying responses.

The second section examines how these sectors voted in the presidential election on November 3, 2020, in which Joe Biden defeated Donald Trump in his attempt to be reelected. The article analyzes significant changes in voting patterns between 2016 and 2020, especially among white Catholics, and to a lesser extent, the changing voter trends among white Evangelicals.

Key words: Evangelicals, Catholics, voting trends, Trump, Biden

Introducción

Es importante reconocer las conexiones complejas de lo religioso, lo político y lo social dentro de nuestros países americanos y en todo el mundo. Se requiere mucha precisión para comprender adecuadamente la actividad religioso-política, porque grupos religiosos superficialmente similares muestran diferencias significativas en sus acciones políticas. Este artículo explora y analiza el apoyo *evangelical* blanco³ en los Estados Unidos hacia el presidente Trump. Para tal análisis, se utilizará la teoría

3 El adjetivo “anglo” es más común en América Latina, pero las encuestas citadas para este artículo usan el adjetivo “white”. Por lo tanto, se utiliza la palabra “blanco” para ser más fiel a las encuestas.

psicológica de la *disonancia cognitiva*⁴.

El contexto religioso-político estadounidense

Es importante distinguir entre el concepto de “evangélicos” en América Latina y los “*evangelicales*” en los Estados Unidos. En Latinoamérica, la palabra “evangélico” generalmente se refiere a todos los que son descendientes en doctrina de la Reforma protestante en Europa en el siglo XVI. Así, la palabra “evangélico” es un sinónimo de “protestante”. En los Estados Unidos los términos requieren más precisión. Los “*Protestantes*”, ampliamente definidos, son todos los que aceptan lo esencial religioso o cultural de la Reforma protestante en Europa que empezó hace cinco siglos. Son el sector religioso más numeroso en los Estados Unidos y llegan a componer casi la mitad de la población total. Los *evangelicales* son una corriente dentro de tal protestantismo⁵. Los *evangelicales* enfatizan el papel normativo de la Biblia, la conversión religiosa, o sea, el nacer de nuevo como inicio de una relación personal con Dios, y el evangelismo (el compartir su fe con otros). Tradicionalmente, los *evangelicales* no fumaban tabaco, no tomaban alcohol y practicaban una piedad personal. En las esferas sociopolíticas, las expresiones de su fe han incluido la protección de la vida del feto en contra del aborto y la defensa del matrimonio tradicional en contra del homosexualismo. Por eso, es importante hacer una distinción entre los protestantes *evangelicales* y los protestantes más progresistas o liberales, especialmente en sus posiciones políticas y sociales. Existen iglesias y denominaciones de perspectiva *evangelical* (como los Bautistas del Sur), otras denominaciones liberales (como la Iglesia Presbiteriana USA) y otras iglesias que tienen miembros de ambos lados: *evangelicales* y liberales⁶. En las elecciones presidenciales en los Estados Unidos en 2016, el grupo de cualquier índole (étnico, religioso o de edad) que más votó por el presidente Donald Trump fueron los *evangelicales* blancos (81%). Durante los primeros tres años de su presidencia, ellos mantuvieron su apoyo al presidente, aunque este respaldo ha disminuido un poco al considerar su mal manejo de la pandemia Covid – 19 y la caída severa en la economía

4 Ver Festinger, L., 1957. Para la versión en español, ver Festinger, L., 1975.

5 La historia estadounidense ha tenido una influencia dominante del protestantismo, pero durante las décadas recientes, tal influencia ha disminuido de manera notable. Actualmente, entre el 45 y el 50% de los norteamericanos son protestantes y muchos de ellos tienen una participación religiosa nominal. Los *evangelicales* componen aproximadamente entre un 20 y un 25% de la población total.

6 La inclusión de ambos sectores (conservadores y liberales) en una sola denominación no es fácil. La Iglesia Metodista Unida en los Estados Unidos recientemente se dividió en dos denominaciones separadas por el tema del matrimonio homosexual. En otras asociaciones religiosas, iglesias locales conservadoras han salido de la denominación principal para formar grupos más conservadores, como la *Presbyterian Church in America* y la *Evangelical Presbyterian Church* que salieron de la denominación más liberal *Presbyterian Church USA*.

nacional.

Factores religiosos, raciales, étnicos, económicos, y educativos son los más significativos en las preferencias políticas de la población estadounidense. El *Pew Research Center* ha realizado estudios exhaustivos sobre el voto presidencial en 2016 (por sus encuestas de salida). Aunque el 81% de los *evangelicales* blancos dieron su voto a Trump, solo el 52% de los *evangelicales* hispanos votaron por él. 60% de los católicos blancos votaron a favor de Trump, pero este porcentaje bajó a 26% de los católicos hispanos. El factor racial es también significativo. Al iniciar su campaña presidencial, Trump demostró que el racismo sería un componente esencial de su programa con comentarios muy racistas. Dijo que “Cuando México nos envía su gente... nos traen problemas. Traen drogas. Traen crimen. Son violadores. Y unos, supongo, son gente buena”. Como resultado, obtuvo el apoyo de blancos racistas, mientras que la gran mayoría de afroamericanos, hispanoamericanos, y asiáticos americanos votaron por Hillary Clinton u otros candidatos⁷.

Los *evangelicales* y el Partido Republicano

Desde la presidencia de Ronald Reagan (1981-1989), ha habido un vínculo fuerte y creciente entre los *evangelicales* blancos y el Partido Republicano por el tema del aborto (legalizado en todo los Estados Unidos por la Corte Suprema en el caso *Roe v. Wade* en 1973)⁸. En la plataforma republicana desde 1980 ha existido un artículo “pro-vida” que tiene la meta explícita de reducir el número de abortos en el país. La estrategia es que los *evangelicales* deben votar por un presidente republicano que nombraría jueces conservadores a la Corte Suprema, quienes cambiarían la decisión (*Roe v. Wade*) sobre el aborto. Debido a que el aborto es considerado igual al homicidio por muchos *evangelicales*, es el factor más importante que muchos toman en cuenta cuando emiten su voto. Esta estrategia ha funcionado bien para los republicanos. Tienen el voto “casi seguro” de la mayoría de los *evangelicales*, quienes

7 Para el análisis del *Pew Research Center*, véase <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/09/how-the-faithful-voted-a-preliminary-2016-analysis/> Es obvio que el racismo de Trump ha afectado el voto de los hispanoamericanos. Empezó su campaña con esta denuncia de la inmigración mexicana. Ver https://www.realclearpolitics.com/video/2015/06/16/trump_mexico_not_sending_us_their_best_criminals_drug_dealers_and_rapists_are_crossing_border.html.

8 Durante la mayor parte del siglo XX, los *evangelicales* tuvieron poco involucramiento en la política partidista en los Estados Unidos, más allá del mero votar. Debido a una extrema piedad individualista, en esencia practicaban un apoliticismo. Ni los republicanos ni los demócratas veían a los *evangelicales* como un bloque político. Por ejemplo, Billy Graham era registrado como demócrata, pero pocos estadounidenses se enteraban de esta afiliación.

esperan contra la expectativa que se modifique la decisión *Roe v. Wade*. Sin embargo, la legalidad del aborto en los Estados Unidos sigue muy firme en sus líneas generales. En una decisión reciente (29 de junio, 2020), la Corte Suprema defendió el derecho al aborto en el Estado de Luisiana, en relación a la cual el juez conservador John Roberts se unió con los cuatro jueces liberales. (supuestamente Roberts era uno de estos conservadores “antiaborto” y había sido designado a la Corte Suprema como “*Chief Justice*” durante la presidencia del republicano George Bush como “premio” a los *evangelicales* por su apoyo político. Liptak, 2020)⁹.

Los *evangelicales* y el candidato republicano Trump

La candidatura de Donald Trump en 2015-16 fue problemática para los *evangelicales*. Su vida personal no compaginaba bien con las características de un creyente fiel. Ya se había divorciado dos veces por ser mujeriego, explotaba a sus empleados y además era mentiroso patológico, racista y avaro. Sin embargo, era famoso en el mundo de la televisión como estrella del programa “*The Apprentice*” y poco a poco venció a todos sus rivales republicanos en las elecciones primarias. ¿Cómo sucedió que Trump ganara las elecciones primarias y gradualmente obtuviera el apoyo de la gran mayoría de los *evangelicales* blancos? Para obtener el nombramiento del Partido Republicano un candidato tiene que ganar la mayoría de los delegados en las elecciones primarias (1237 delegados de un posible 2472). Hubo 17 candidatos republicanos principales que se postularon para la presidencia en 2016 y entre ellos varios recibían el apoyo y los votos de los *evangelicales*:

- Ted Cruz, senador de Texas, era cubanoamericano y muy conocido por sus creencias cristianas y por sus posiciones conservadoras sobre muchos temas. Además, su padre, Rafael Cruz, era un pastor evangélico.
- Mike Huckabee era exgobernador del Estado de Arkansas y pastor ordenado entre los Bautistas del Sur.
- John Kasich era gobernador de Ohio, conocido por sus posturas moderadas. Se veía cómodo al hablar de su fe en lo social (ej. amor al prójimo).

⁹ Dado que los jueces son designados “hasta la muerte” no tienen que rendir cuentas al presidente, ni al bloque evangélico. De hecho, desde la presidencia de Reagan, los jueces conservadores no han podido modificar la decisión de *Roe v. Wade* que ha dejado a varios *evangelicales* desilusionados.

- Marco Rubio era senador conservador de Florida, muy atractivo para los *evangelicales*.
- Ben Carson era un reconocido médico cirujano y era activo en la Iglesia Adventista.
- Carly Fiorina tenía experiencia administrativa como directora previa de la compañía Hewlett-Packard.
- Jeb Bush había sido gobernador del Estado de Florida. Era de una familia “presidencial” porque su padre y hermano fueron presidentes de los Estados Unidos.
- Rand Paul era senador republicano del Estado de Kentucky y defendía la posición libertaria en lo político y lo económico.
- Rick Santorum había sido senador de Pensilvania. Hablaba muy cómodamente acerca de su fe cristiana referente al aborto y otros temas importantes para los *evangelicales*.
- Chris Christie, gobernador de Nueva Jersey, atraía muy pocos *evangelicales* debido a su estilo de vida irreverente y brusco.
- Donald Trump, hombre de negocios y estrella de la televisión. Su vida personal era lo opuesto de los criterios tradicionales de los *evangelicales*:

o Mentiroso – Antes de su inauguración, Trump se había mostrado como un mentiroso patológico. El periódico reconocido *The Washington Post* ha documentado más de 19,000 mentiras o decepciones durante los primeros tres años y medio de su presidencia¹⁰.

o Mujeriego – Trump está en su tercer matrimonio. Sus primeros dos matrimonios terminaron en divorcio, debido en gran parte a su infidelidad marital. Además, 22 mujeres le han acusado formalmente de asaltos o avances sexuales sin permiso. Pagó a dos prostitutas para callarse y no hacer públicas sus indiscreciones. Durante la campaña, surgió una grabación en la cual afirmó orgullosamente que un hombre famoso como él podía hacer lo

10 Al respecto véase <https://www.washingtonpost.com/politics/2020/06/01/>.

que quisiera con las mujeres, aun agarrándolas por su vagina¹¹.

o Avaro - Trump se jacta de ser un hombre de negocios exitoso. Sin embargo, la evidencia revela muchos problemas. Para empezar, Trump no ha hecho públicos sus informes de impuestos (en contraste con todos los presidentes recientes). Para evitar el pago a sus empleados y a sus acreedores, sus corporaciones se han declarado en bancarrota cuatro veces. Sus negocios que han fracasado incluyen *Trump Airlines*, *Trump Casinos*, *Trump Mortgage* y *Trump University*, en la cual cobraron a los estudiantes sin ofrecerles las clases prometidas.

o Racista – al iniciar su campaña en junio de 2015, Trump hizo un pronunciamiento bastante racista en contra de los mexicanos. Meses después, mostró su racismo en contra de inmigrantes de África, Haití, y El Salvador, llamándolos “países de mierda”¹².

o Arrogante – Trump tiene la práctica de nunca reconocer la responsabilidad de sus errores. Para él, otras personas siempre tienen la culpa. En varias entrevistas ha afirmado que no ha tenido necesidad de pedir perdón, ni a otros seres humanos ni a Dios.

Si el carácter de Trump era tan repugnante a los *evangelicales*, ¿qué pasó? ¿Cómo es que los *evangelicales* blancos llegaron a ser los devotos más firmes de Trump? El proceso para seleccionar al candidato republicano para la presidencia es complicado. Hay una serie de competencias electorales (elecciones primarias y *caucuses*) en todos los estados y territorios en las cuales los candidatos ganan electores, quienes emiten su voto y seleccionan su candidato en su convención (generalmente en agosto). En la campaña republicana de 2016, este proceso se extendió desde el 1 de febrero hasta el 7 de junio. El caucus en Iowa siempre es el primer evento y tomó lugar el 1 de febrero de 2016. Con mucho apoyo de los *evangelicales* blancos, Ted Cruz ganó este caucus con 27.6% de los votantes versus 24.3% para Trump y 23.1% para Rubio. Sin embargo, Trump ganó las demás primarias en febrero con pluralidades, no mayorías (35.2% en New Hampshire, 32.5% en Carolina del Sur, y 45.7% en Arizona). Para mediados de marzo, los candidatos se habían reducido a cuatro (Trump, Cruz, Rubio y Kasich). Trump siguió ganando la mayoría de las primarias en marzo y abril con pluralidades (no ganó más de 50% de los

11 Véase Access Hollywood Tape. El lenguaje en inglés es extremadamente fuerte: “*You can do anything... Grab them by the pussy. You can do anything*”.

12 Véase <https://www.cnn.com/2018/01/11/politics/immigrants-shithole-countries-trump/index.html>. Otra vez, sus palabras son bastante vulgares: “*shithole countries*”.

votantes en ningún estado hasta el 19 de abril en Nueva York).

El mensaje de Trump era de naturaleza populista. Apelaba principalmente a la clase trabajadora blanca, a los sin estudios universitarios, a los que sufrían problemas económicos. Trump culpaba a las minorías raciales por dichos problemas, especialmente a los inmigrantes indocumentados, quienes quitaban empleos a los blancos por trabajar por sueldos debajo del salario mínimo. Trump también acusaba a las administraciones previas (Obama, Bush, Clinton, etc.) por negociar tratados económicos que favorecían otros países (como el Tratado de Libre Comercio-NAFTA) a expensas de trabajadores norteamericanos, y por la exportación de sus trabajos a maquiladoras en México, Centroamérica y otros países.

Aunque Trump no era el candidato “ideal” de los *evangelicales* blancos, de todos modos hizo muchos intentos por recibir su apoyo durante la campaña. En enero de 2016, visitó la universidad *evangelical* Dordt in Sioux City, Iowa, y les prometió poder, casi como un arreglo transaccional. Afirmó que durante su administración, “el cristianismo tendrá poder. Si soy elegido, ustedes tendrán mucho poder. No necesitan a nadie más. Van a tener a alguien quien les representará muy, muy bien. Acuérdense de esto”¹³. En este mismo mes, el primer líder *evangelical* importante, Jerry Falwell, Jr., presidente de la Universidad Liberty, le dio su apoyo. Reconoció que Trump no tenía el carácter limpio de un pastor piadoso, pero tenía la mejor posibilidad de ganar e implementar políticas de acuerdo con las metas *evangelicales*¹⁴.

En mayo de la campaña primaria, y reconociendo la importancia de la Corte Suprema para los *evangelicales* (para reversar la legislación de aborto), Trump presentó una lista de personas conservadoras a quienes él consideraría para nombrar a la Corte¹⁵. Fue su estrategia especial para ganar el voto *evangelical*, y le dio resultados positivos. Esta “conversión política” de *evangelicales* sucedió principalmente en junio de 2016. Trump convocó a mil líderes a una reunión especial sobre “valores” (código

13 Ver “Christianity Will Have Power” en <https://www.nytimes.com/2020/08/09/us/evangelicals-trump-christianity.html>.

14 Este reconocimiento por Falwell era importante por muchas razones. *Liberty University* es la universidad *evangelical* más grande en los Estados Unidos con más de 15,000 estudiantes en su campus en Virginia y 94,000 estudiantes en línea. Su padre, el pastor bautista Jerry Falwell, había fundado *Liberty University* en 1971. También fundó el movimiento la *Moral Majority*, que politizó a millones de *evangelicales* hacia el Partido Republicano durante las décadas de los 1980 y 1990. Recientemente, en agosto de 2020, Jerry Falwell, Jr. ha tenido que renunciar a su posición como presidente de la *Liberty University* por indiscreciones.

15 Era muy importante que Trump convenciera a los *evangelicales* sobre su posición referente al aborto. En la década de 1990, Trump se identificaba como demócrata a favor del aborto.

para significar una postura anti-aborto, anti-gay, pro-militar, pro-capitalista, etc.) Aunque un puñado de líderes se oponía¹⁶, la gran mayoría se habían convertido en devotos trumpianos. Franklin Graham, hijo del evangelista famoso Billy Graham, le dio su apoyo a Trump y excusó sus imperfecciones con esta afirmación: “No hay nadie perfecto entre nosotros... excepto el Señor Jesucristo, pero Jesús no es candidato para la presidencia en los Estados Unidos. (Howe, 2019: 30). Para Graham, la elección no era una aprobación de la conducta reprehensible de Trump hacía once años. “Esta elección es sobre la Corte Suprema y los jueces que el próximo presidente nombrará. Los *evangelicales* tendrán que elegir a un presidente quien tiene su confianza para nombrar hombres y mujeres a la corte quienes defenderán la constitución y apoyarán libertades religiosas”¹⁷.

La elección general

Las elecciones presidenciales en los Estados Unidos no son una democracia directa. Se le asigna a cada estado un número de electores basados en su población. El número de electores es equivalente al número de distritos congresistas en el estado más dos adicionales. El candidato que gana el mayor número de votos en un estado recibe TODOS los electores asignados al estado¹⁸. Estos electores emiten su voto en el Colegio Electoral. Estados con poca población como Vermont o Montana tienen tres electores, mientras que California, el estado con la población más grande, tiene 55 electores. Así, es posible ganar el voto en el Colegio Electoral, y por ende la presidencia, sin necesariamente haber ganado el voto popular en todo el país. Esto ha sucedido varias veces y es lo que pasó en 2016. Trump ganó la mayoría de los electores en el Colegio Electoral (306 a 232), pero perdió el voto popular ante Hillary Clinton por casi 3 millones de votos (65,853,516 ante 62,984,825). Unos veinte estados son seguramente demócratas (azules), como California. Otros veinte estados son confiablemente republicanos (rojos), como Alabama. Las elecciones dependen de los 10 estados restantes (púrpuras) que son más competitivos. En sus campañas, los

16 Por ejemplo, el líder Michael Farris lamentó: “Hoy, un candidato cuya cosmovisión es avaricia y cuyo dios es su apetito (Carta de Pablo a los Filipenses, 3) recibe la recomendación tácita de nuestra multitud [de líderes *evangelicales*]. Están afirmando que somos republicanos sin tomar en cuenta qué cree el candidato y sin tomar en cuenta su carácter malévolo y no arrepentido (*vile and unrepentant his cararcter*). Hoy es un día de lamentación”. Citado en Howe (2019: 28- 29).

17 Véase <https://www.snopes.com/fact-check/billy-graham-statement-trump/>

18 Esta regla se aplica a 48 de los 50 estados. Los estados de Nebraska y Maine asignan sus electores según el ganador en cada distrito congresista. Además, en la capital del país, Washington, D.C., al ganador se le asignan tres electores.

candidatos no gastan mucho dinero ni tiempo en los estados rojos o azules. Trump ganó tres importantes estados púrpuras por un total de apenas 78,000 votos (Michigan por 11,000 votos, Pensilvania por 44,000 y Wisconsin por 23,000), pero al recibir todos sus 46 electores ganó la elección en el Colegio Electoral.

En las elecciones generales, los *evangelicales* blancos no tenían muchas opciones para expresar sus criterios ético-religiosos: votar por Hillary Clinton, quien estaba muy a favor del aborto, por Trump a pesar de sus deficiencias personales, por un candidato de un tercer partido sin posibilidad de ganar o no votar. Según las encuestas realizadas después de la elección presidencial de 2016, alrededor del 81% de los *evangelicales* blancos votaron por Trump. Este voto religioso era decisivo para Trump, especialmente para recibir todos los electores en unos estados claves. Encuestas realizadas durante los primeros tres años de su presidencia revelan que el presidente ha mantenido un alto apoyo de estos evangelicales. Han estado generalmente contentos con la economía robusta y las políticas racistas que favorecían a los blancos. Les gustó mucho que llegaran se confirmara a dos jueces conservadores para la Corte Suprema: Neil Gorsuch y Brett Kavanaugh, aunque todavía sigue firme la ley que permite el aborto¹⁹. Al recibir estos "premios", los *evangelicales* blancos toleraban y/o justificaban las acciones sub-éticas de Trump (sus frecuentes mentiras, sus acciones en contra de los inmigrantes y refugiados, sus acciones antiecológicas, etc.).

Sin embargo, el cuarto año de su presidencia (2020) ha sido más difícil para Trump. Su mal manejo de la pandemia Covid-19 se ha hecho evidente en cada paso. Declara que su administración ha sido excelente en responder a la crisis aun cuando los Estados Unidos tiene una de las tasas de infección más altas en el mundo. A menudo, las afirmaciones de Trump entran en contradicción abierta con los mismos especialistas que él ha puesto en los *Centers for Disease Control and Prevention* (CDC): los Dres. Fauci, Birx, Giroir, y Redfield. En la respetada encuesta de Quinnipiac realizada en julio de 2020, el 67% del pueblo estadounidense manifestó no confiar en la información que Trump provee sobre el coronavirus, pero el 65% de la población sí confía en la información comunicada por el Dr. Fauci²⁰. Como consecuencia, la aprobación de Trump ha bajado

19 Con la muerte reciente de la juez liberal Ruth Bader Ginsburg el 18 de septiembre de 2020, el presidente ha empezado el proceso de llenado de la tercera posición vacante en la Corte Suprema con el nombramiento de la conservadora Amy Coney Barrett, que fue confirmada una semana antes de las elecciones.

20 Véase <https://thehill.com/homenews/administration/507672-poll-over-60-percent-of-voters-say-they-trust-fauci-dont-trust-trump>

entre los *evangelicales* blancos en los primeros nueve meses de 2020²¹.

Un análisis según la disonancia cognitiva

La teoría de la disonancia cognitiva es útil para analizar el fenómeno de los *evangelicales* y Trump. Refiere a la tensión interna que los seres humanos tenemos cuando tratamos de mantener ideas, comportamientos o creencias que están en conflicto. Para reducir tal tensión o la incomodidad que nos provoca hacer algo en contra de nuestras creencias y opiniones, tratamos de levantar razones para persuadirnos a nosotros mismos con la modificación de nuestras creencias. A menudo este proceso es inconsciente y aquellos que lo realizan no se dan cuenta. Los *evangelicales* norteamericanos hacen este razonamiento en su apoyo a Trump.

Esta auto persuasión no es nueva ni ha sido usada solamente por los *evangelicales* blancos estadounidenses. En muchas democracias u otras circunstancias, cuando tenemos opciones políticas no muy agradables, escogemos “la política o el candidato menos mal entre los males”. La disonancia cognitiva describe tres respuestas típicas cuando enfrentamos opciones incompatibles: 1. La negación; 2. La minimización; y 3. La tergiversación. La primera tendencia común es el negar la existencia de las acciones problemáticas. Una segunda tendencia típica es minimizar las deficiencias de nuestro candidato o partido. La tercera tendencia común es convencernos de que lo que considerábamos como algo malo realmente es bueno y justo. El ejemplo clásico de la disonancia cognitiva en lo religioso-político tiene que ver con la Iglesia cristiana y el emperador Constantino a principios del siglo IV. Durante los primeros tres siglos de su existencia, la Iglesia cristiana era un movimiento perseguido y no gozaba de muchos privilegios ni derechos imperiales. Una característica casi universal era que los cristianos eran pacifistas. Había muy pocos cristianos que eran soldados en el ejército imperial. Con la “conversión” de Constantino, todo cambió. El cristianismo pasó rápidamente por las etapas de ser tolerado, favorecido, y luego llegó a ser la religión oficial del Imperio. Este cambio en su aceptación social en el Imperio vino con una pérdida en su ética social. ¿Qué pasó con el pacifismo eclesiástico? Durante los primeros tres siglos de su existencia, la iglesia mantenía la postura de no matar a nadie. La enseñanza de Jesús de “amar al

21 Debido al mal manejo de la pandemia, la aprobación de Trump ha disminuido entre el pueblo norteamericano en general y también entre los *evangelicales* blancos. Desde un nivel alto de 81% de aprobación, encuestas recientes calculan que actualmente entre 64% y 72% de los *evangelicales* blancos aprueban su administración. Esta disminución, si se mantiene, significaría una victoria para el demócrata Biden en las elecciones generales en noviembre de 2020.

enemigo” había echado raíces profundamente en la Iglesia. Los cristianos afirmaban: “Moriríamos por nuestra fe, pero no mataríamos...ni a los que nos persiguen”. Si el gobierno imperial obliga a sus súbditos cristianos a tomar las armas en contra de los enemigos del imperio, ¿qué deben hacer? Si un soldado cristiano mata un soldado enemigo, ¿ha cometido un pecado? El teólogo San Agustín y otros líderes cristianos empezaron a desarrollar la teoría de la guerra “justa” o “justificada”. Por medio de esta teoría, lo que antes era considerado inmoral y pecaminoso se transformó en una actividad noble y bendecida por Dios²².

Algo similar ha sucedido con los evangelicales estadounidenses. ¿Cómo integran ellos los aspectos de Trump (y el Partido Republicano) que coinciden con su fe y aquellos aspectos que no son dignos de Jesús? Para muchos creyentes, el defender la vida del feto (contra un aborto) compagina bien con su fe cristiana (porque el permitir el aborto fácil significaría tolerar el homicidio). Por el otro lado, la vida y algunas políticas de Trump van en contra de su fe. ¿Cómo nos ayuda la teoría de la disonancia cognitiva a entender la respuesta de los evangelicales blancos a Trump?

1. La negación: la primera respuesta es el negar la existencia de un problema. Por ejemplo, esto es lo que ha pasado con la información reciente sobre los impuestos (no) pagados por Trump durante las últimas dos décadas²³. El presidente Trump y sus aliados, sin proveer detalles, han denunciado esta información negativa como “noticias falsas” (*fake news*). Así, la información es entendida como un ataque por parte de la prensa malévola y liberal al presidente, quien es la víctima.

2. La minimización: la segunda respuesta ha sido la práctica de minimizar las deficiencias del presidente. En lo que refiere a la inmoralidad personal de Trump, el consejo de unos líderes *evangelicales* era que toleraran sus pecadillos y que votaran por él a pesar de todo. Por ejemplo, Franklin Graham dijo, “Aguanten el mal olor moral (de Trump) y voten”²⁴. Sus fallas personales no tienen

22 Algunos cristianos evitaron este dilema difícil al salir de las ciudades imperiales al desierto para no contaminarse con los pecados de esta alianza nueva entre la Iglesia y el Estado. Lo que empezó como un escape individual se transformó en la formación de grupos monásticos.

23 Véase “The President’s Taxes: Long-Concealed Records Reveal Trump’s Chronic Losses and Years of Tax Avoidance” 27 de septiembre, 2020, New York Times.

24 Véase <https://www.christianpost.com/news/franklin-graham-millennials-hold-your-nose-vote-donald-trump-interview.html>. En esta entrevista, Graham identificó las opciones que él veía para el pueblo cristiano: “There are two different pictures and two different visions for America. The Democratic Party has a vision, Hillary Clinton has a vision, Donald Trump has a totally different vision for this nation with the Republican Party. This isn’t difficult to figure out if you are a Christian. There are really very

importancia en comparación con un posible cambio en la Corte Suprema que es extraordinariamente esencial. La siguiente evaluación es ilustrativa. Se utilizó para denunciar el presidente Clinton hace dos décadas durante su proceso de *impeachment*, pero no se usó en contra del presidente Trump aunque era igualmente aplicable.

Para resumir, SI es importante el carácter moral de la persona, Sin ello, no se puede dirigir una familia, y mucho menos un país. ¡Es una tontería creer que una persona sin honestidad o integridad moral tenga la capacidad para guiar una nación o el mundo entero! Sin embargo, nuestra gente (cristiana) sigue afirmando que el presidente está cumpliendo bien su trabajo aunque no lo respeta en lo personal. Estas posturas son fundamentalmente incompatibles. En el libro de Santiago se levanta la pregunta, “¿Puede acaso puede brotar de una misma fuente agua dulce y agua salada?” (Santiago 3:11) La respuesta es no.

3. La tergiversación. Lo más problemático para los *evangelicales* no es el tolerar los pecadillos personales de Trump, sino el tratar de justificar sus políticas gubernamentales y calificar lo malo como si fuera bueno (Isaías 5:20). Aunque no hay una ética social uniforme entre los cristianos, los creyentes generalmente afirman que el principio más básico es el amar al prójimo, especialmente a los más vulnerables. Hay varias áreas en las cuales las políticas de Trump distan mucho de una ética verdaderamente bíblica, pero los *evangelicales trumpianos* las llaman buenas. En la siguiente sección se señalarán algunas de las críticas que *evangelicales* bíblicos han levantado contra la vida y políticas de Trump, juntamente con las defensas que los cristianos trumpianos usan para su justificación.

La voz profética²⁵ de otros evangelicales

El voto *evangelical* blanco no es totalmente monolítico. Varios líderes levantaron sus voces en protesta profética en contra del presidente Trump. Uno de los más importantes fue Mark Galli, editor principal de la prestigiosa revista conservadora *Christianity Today*. En un editorial en la revista el 19 de diciembre

few choices here because the Republican party has a platform where they support life, the unborn, they're very clear on these issues. I think it all boils down to the Supreme Court”.

25 La palabra “profético” tiene dos usos en el lenguaje bíblico. El primero es el sentido de predecir el futuro. El segundo uso, al que se recurre aquí, refiere a levantar una protesta en contra de líderes políticos o religiosos que abusan su poder.

de 2019, "*Trump Should Be Removed from Office*", Galli declaró que, por múltiples razones, Trump no merecía permanecer en la presidencia²⁶. Basándose en los mismos criterios bíblicos que se habían usado años antes para afirmar que Bill Clinton no era digno de la presidencia, declaró que aquellos aplicados a Trump significarían que él debe ser quitado de la presidencia o por *impeachment* o por las elecciones de 2020, y que sus acciones violaron la Constitución y eran "profundamente inmorales". Galli lanzó un mensaje específicamente a los defensores del presidente: "A los muchos *evangelicales* que siguen apoyando al Sr. Trump a pesar de su conducta inmoral, decimos lo siguiente: Recuerden quiénes son ustedes, y a Quién sirven. Consideren cómo su justificación del Sr. Trump daña el testimonio de ustedes a su Señor y Salvador. Consideren lo que un mundo incrédulo dirá si ustedes siguen tratando de justificar las palabras y conducta del presidente en nombre de influencia política".

Han surgido otras voces *evangelicales* que también critican a Trump y a aquellos que lo apoyan ciegamente y que desaprueban la vida personal de Trump y critican las políticas del presidente por ir en contra de la Biblia²⁷. Muchas son de líderes *evangelicales* que han articulado una perspectiva bíblica que juzga el programa de Trump en relación a los siguientes aspectos:

- Una arrogancia que lleva a un rechazo de la verdad. Se reconoce que Trump ha hecho declaraciones pretensiosas. En el contexto de la seguridad nacional, Trump afirmó: "Yo sé más que los generales". Además, ha asegurado que sabe más que cualquier otro sobre las cortes legales, los drones, las finanzas, el comercio, la política, la energía renovable, los impuestos, la deuda, el dinero, la construcción de edificios y la tecnología (Auster en Sider, 2020). Su arrogancia le ha metido en muchos problemas con el Covid-19 porque ha declarado que sabe más que los médicos. A menudo, Trump contradice a los especialistas en epidemiología que él mismo ha puesto en su equipo contra el Covid-19 (*White House Coronavirus Task Force*). Su orgullo le ha llevado a decir estupideces como el que el ingerir blanqueador (*Clorox*) por vía oral puede curar el

26 Véase <https://www.christianitytoday.com/ct/2019/december-web-only/trump-should-be-removed-from-office.html>. Esta revista ha sido el órgano escrito principal del movimiento *evangelical* por más de seis décadas. Fue fundada en 1956 por el famoso evangelista Billy Graham. Franklin Graham, hijo del fundador, criticó a Galli y a la revista por caer en una postura "liberal" sin responder al contenido expresado por Galli.

27 El autor de este artículo se identifica con estos evangelicales que se oponen a Trump por su vida personal y por sus políticas sub cristianas. Ver Ronald Sider, 2020 y Ben Howe, 2019.

coronavirus²⁸. Sus defensores *evangelicales* argumentan que este “orgullo” realmente permite al presidente ser independiente de los nefastos intereses especiales que han sido una plaga en el gobierno estadounidense por muchas décadas.

- Refugiados. La Biblia pone mucho énfasis en cómo se debe tratar al extranjero: “Dios defiende la causa del huérfano y de la viuda, y muestra su amor por el extranjero, proveyéndole ropa y alimentos. Así mismo debes tú mostrar amor por los extranjeros, porque también tú fuiste extranjero en Egipto” (Deuteronomio, 10:18-19). Varios líderes evangelicales, especialmente de la *National Association of Evangelicals*, critican al presidente por sus políticas hacia los refugiados e inmigrantes. Por ejemplo, desde 1980 hasta 2016, los Estados Unidos tenían un límite máximo de 95,000 refugiados recibidos anualmente. Trump redujo este límite a un tope anual de 18,000 refugiados²⁹. Con políticas similares, el presidente Trump ha puesto obstáculos a inmigrantes documentados e indocumentados y a los que buscan asilo en los Estados Unidos. Los apoyadores *evangelicales* de Trump identifican estas acciones en contra de inmigrantes como si fueran buenas porque proveen más “seguridad” para los estadounidenses (Soerens y Yang, 2018)³⁰.

- El cuidado de la creación y el calentamiento global. Dios llama a la humanidad para que cuide su creación con el propósito de servir a todos (Génesis 1: 24-27). Sin embargo, nuestro planeta está en gran peligro por el calentamiento global y la contaminación en general. Para combatir el problema grave del calentamiento, la gran mayoría de los países en el mundo habían decidido trabajar juntos en la reducción de emisiones de carbono por medio del Acuerdo de París, firmando el pacto en 2016. No obstante, el 1º de julio de 2017, Trump anunció que los Estados Unidos se retiraría del Acuerdo. Además,

28 La gran mayoría de los médicos y el público saben que el tomar blanqueador es un riesgo muy peligroso para la salud. Lamentablemente, la venta de *Clorox* subió mucho en los Estados Unidos en las semanas posteriores al pronunciamiento de Trump.

29 Véase <https://www.theguardian.com/world/2019/sep/27/trump-refugee-cap-asylum-program>

30 Estos autores son líderes de *World Relief*, la organización de ministerio social de la *National Association of Evangelicals*. Ver también M. Daniel Carroll, 2020. Carroll es profesor de Antiguo Testamento en la famosa universidad *evangelical Wheaton College*. Aunque la Estatua de la Libertad en el puerto de Nueva York no tiene un origen cristiano, refleja un pensamiento alineado a la teología bíblica: “Denme su gente cansada, sus pobres, sus multitudes apiñadas quienes anhelan respirar libremente, la basura humana desdichada de su costa palpitante. Envíenme estos, los sin casa, los llevados por la tormenta, a mí. Levanto mi lámpara al lado de la puerta dorada.”

el presidente ha implementado muchos cambios en las regulaciones de la Agencia de Protección Ambiental de los Estados Unidos (EPA). Estos cambios favorecen las economías de las corporaciones industriales y mineras sobre los intereses ecológicos de la ciudadanía. Muchos de los *evangelicales trumpianos* interpretan estas decisiones anti-ambientales como si fueran “buenas” porque aumentan la soberanía nacional del país y permiten mayor crecimiento de su economía³¹.

- El Militarismo. Jesús dijo “Dichosos los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios” (Mateo 5: 9). A lo largo de veinte siglos, la gran mayoría de los cristianos han optado por el pacifismo o la teoría de la guerra justa como las posiciones más congruentes con su fe. Sin embargo, estas posturas referentes a la paz y a la guerra van en contra de las políticas militares de los Estados Unidos. El país tiene la capacidad de destruir a toda la humanidad del planeta múltiples veces por medio de sus bombas nucleares y gasta más en sus fuerzas militares que diez países combinados³². Aunque Trump dice que él se opuso a la guerra en Irak, ha incrementado el dinero dirigido a las fuerzas armadas en gran manera. Sus seguidores *evangelicales* afirman que las inversiones inmensas son buenas y necesarias porque el país está brindando paz y seguridad a todo el mundo como la policía mundial. Otras voces evangelicales argumentan que tal dinero podría ser usado mejor en servicios a los pobres e inmigrantes.

El debate religioso-político en los Estados Unidos hoy

El pueblo norteamericano está a la puerta de otras elecciones presidenciales el 3 de noviembre de 2020. Donald Trump es el candidato republicano para ser reelegido. Su opositor demócrata es Joe Biden, vicepresidente durante la administración de Obama. En las vísperas de estas elecciones, la polarización religioso-política es más grande que nunca. En un lado está la mayoría de los *evangelicales* blancos que defienden a Trump³³. En otro se encuentra una minoría profética de *evangélicas*

31 Varios evangelicales expresan sus reflexiones bíblicas sobre el cambio climático en Lindy Scott, 2012.

32 Se puede ver el dinero gastado en los Estados Unidos en <https://www.nationalpriorities.org/blog/2020/04/30/us-spends-military-spending-next-10-countries-combined/>

33 Hay indicios de que suficientes *evangelicales* blancos están cambiando de opinión para que Trump pierda las elecciones en noviembre. Piensan que ya han obtenido su premio por aguantar lo feo y lo inhumano de Trump: dos jueces conservadores en la Corte Suprema. Reconocen que Trump no ha brindado el éxito económico que prometía, especialmente a la luz de la pandemia Covid-19.

blancos y un número significativos de otros protestantes y católicos, además de los grupos étnicos minoritarios que se oponen a Trump. Para todos ellos, las elecciones son solamente una parte de una lucha más grande, la lucha por el corazón y el alma de los Estados Unidos.

La disonancia cognitiva, como teoría psicológica, es útil para describir lo que pasa dentro de la mente humana al esforzarse en unir dos creencias o conductas no compatibles. Hemos visto este fenómeno en las acciones de líderes y grupos religiosos en la política reciente en los Estados Unidos. Como teoría descriptiva, nos ayuda entender la conducta de cristianos en su comportamiento político. Sin embargo, la disonancia cognitiva no ayuda mucho para construir una ética social consistente. El campo de la ética se basa en lo metafísico. Para los cristianos, la ética social tiene que ver con su creencia en que Dios se ha revelado en su Hijo Jesús y en las Escrituras. Generalmente los historiadores, sociólogos y otros científicos sociales no se meten mucho en este campo de la ética cristiana. Sin embargo, los académicos pueden ayudar a grupos religiosos al mostrarles sus posiciones no consistentes con su fe o a hacer evidente lo que antes fue subconsciente, porque la gente religiosa sacrifica valores supuestamente importantes de su fe para obtener poder en las esferas políticas. Que el análisis de lo religioso-político por los académicos sociales sea beneficioso no solamente para otros académicos, sino también para los grupos religiosos involucrados y para la sociedad en general.

Epílogo. Las elecciones el 3 de noviembre de 2020

El candidato demócrata Joe Biden ganó las elecciones presidenciales en los Estados Unidos el martes 3 de noviembre de 2020. Al escribir este artículo, Biden había obtenido 81,000,000 votos, 6.9 millones más que el candidato republicano, el presidente Donald Trump. Sin embargo, no se elige el presidente en los Estados Unidos por el voto popular sino por una elección representativa en el Colegio Electoral en la cual cada estado otorga sus delegados/electores según quién gana su estado. Hay un total de 538 electores y por lo tanto, se necesitan 270 electores para ganar la presidencia. Al votar el Colegio Electoral, Biden ganó 306 electores versus 232 para Trump, por lo que es el presidente electo y tendrá residencia en la Casa Blanca a partir del 20 de enero. Hasta este momento, el presidente Trump no ha reconocido que perdió las elecciones. Este hecho hace más difícil la transición de poder a Biden, el nuevo presidente. Después de las elecciones se realizan encuestas de salida ("*exit polls*") para entender por qué los ciudadanos votaron por un candidato u otro. Quisiera hacer unos comentarios sobre estas encuestas³⁴.

34 Hay que usar cautela las encuestas. Las encuestas realizadas antes de las elecciones mostraron que

El voto hispano/ latino

Hace cuatro años, Hillary Clinton ganó un 66% del voto hispano y Trump un 28% (con lo restante distribuido entre otros candidatos de partidos menores). En las elecciones de 2020, Biden también ganó un 66% del voto hispano, pero Trump subió su porcentaje a 32%. Sin embargo, estos porcentajes no fueron uniformes en todo el país. En California, Biden ganó más de 70% del voto hispano, pero en Florida Trump recibió casi 50% del voto cubanoamericano, venezolano-americano, y nicaragüense-americano. Muchos de estos latinos habían huido de gobiernos socialistas de sus países de origen. La campaña de Trump los advirtió del problema del "socialismo extremo" de los demócratas. Esta estrategia funcionó en Florida porque Trump ganó este estado con mucho apoyo de cubanos americanos y otros latinos, pero Biden ganó los estados en el sureste (como California, Nuevo México, y Nevada) con una mayoría aplastante de los mexicanos americanos.

El voto católico

Joe Biden es un católico practicante, aunque progresista referente al aborto. Donald Trump ha sido nominalmente presbiteriano pero actualmente se declara no-denominacional. Parece que la afiliación denominacional y otros valores religiosos afectaron el voto este año. En 2016 Trump obtuvo 64% del voto de católicos blancos pero este porcentaje bajó a 57% en las elecciones recientes³⁵. Hillary Clinton recibió 31% del voto católico blanco hace cuatro años, pero Biden aumentó su porción de este grupo a 42%. En otras palabras, en 2016 Trump ganó el voto de católicos blancos con un margen de 33% (64% -31%) pero por sólo 15% este año (57% -42%). Dado que los católicos son 22% de la población total en los Estados Unidos, el voto católico blanco fue significativo en la victoria en Biden, especialmente en los estados competitivos de Wisconsin y Michigan. De los católicos hispanos, el 67% votaron por Biden y 32% apoyaron a Trump. Estos porcentajes son casi idénticos a las proporciones del voto hispano en total. Muestran que el pueblo hispano es dividido políticamente, pero las diferencias se basan más en la etnicidad y en las políticas racistas y de inmigración de

Biden iba a ganar por 8-10%, pero, a fin de cuentas, ganó por solamente 4.7%. Las encuestas revelan que hay "trumpistas tímidos", ciudadanos que votan por Trump, pero son tímidos en declarar su apoyo al presidente públicamente al desconocido que realiza la encuesta. Había otras fallas en el proceso de implementarlas, como el dar la misma importancia al voto joven, cuando de hecho, los jóvenes (de entre 18 y 30 años de edad) no votan en el mismo porcentaje de generaciones mayores.

35 Véase <https://www.americamagazine.org/politics-society/2020/11/06/catholic-vote-donald-trump-joe-biden-election-split>

Trump, que en la religión.
El voto "evangelical"³⁶

En 2016, Trump recibió el 81% del voto *evangelical* blanco, pero solamente el 75% de este grupo en 2020³⁷. De manera paralela, Clinton ganó sólo el 16% del voto de este grupo, pero Biden subió su porción a 24%. Trump ganó otra vez el voto *evangelical* blanco, pero con un margen menor (bajó de 65% a 51%). Esta reducción también fue decisiva en los estados muy peleados, dado que los *evangelicales* blancos suman a casi 25% de los votantes en total. Unos aliados *evangelicales* de Trump, como Franklin Graham (hijo del famoso predicador Billy Graham) mantuvieron su apoyo al presidente, pero otros líderes *evangélicos* importantes como Mark Galli de la revista conservadora *Christianity Today* no lo apoyaron. Me parece que esta baja en el voto *evangelical* blanco a favor de los republicanos se debe, en gran parte, a una decisión de Trump. Por cuatro décadas, los republicanos han prometido que si ganaran las elecciones un presidente republicano nombraría jueces conservadores en la Corte Suprema, quienes revocarían la decisión *Roe versus Wade* que en 1973 legalizó el aborto en todo el país. Durante los cuatro años de su administración, el presidente Trump nombró a tres jueces conservadores en la Corte, incluyendo el proceso apurado para nombrar a Amy Coney Barrett en octubre de 2020. Dado que los *evangelicales* ya habían obtenido una mayoría conservadora en la Corte, disminuyó la motivación de votar otra vez por Trump, especialmente a la luz de lo sub-cristiano de su carácter (mentiroso, *bully*, machista, etc.), como también de sus políticas (antiecologías, racistas, y clasistas). El voto *evangelical* hispano es más difícil de estimar. Las encuestas varían entre el 45% y el 61% de este grupo que votó por Trump, más alto que los hispanos en general, pero menos que los *evangelicales* blancos. Unos líderes religiosos hispanos enfatizaron el criterio anti-aborto y recomendaron que se reeligiera al presidente por un segundo período en la Casa Blanca. Otros afirmaron que el carácter y las políticas del demócrata Biden se alinearon mejor con las prioridades de Jesucristo.

36 Es importante hacer una distinción entre los "evangelicales" conservadores en los Estados Unidos y otros evangélicos más progresistas que se ubican generalmente en iglesias "históricas" o "*mainline*", como los luteranos, los metodistas, los presbiterianos y los congregacionalistas. Las diferencias más importantes incluyen la aprobación del aborto y el matrimonio homosexual por parte de los evangélicos progresistas y la oposición a estas posturas por parte de los "evangelicales" conservadores. Ambos grupos afirman que Dios (por medio de la Biblia) apoya sus posiciones.

37 Véase <https://www.theguardian.com/us-news/2020/nov/06/white-evangelical-christians-supported-trump>. Las encuestas muestran que el voto "evangelical" blanco a favor de Trump bajó a 70% en el importante Estado de Michigan.

El futuro de Trump

Después de seis semanas, Trump todavía no ha reconocido que Joe Biden ganó la presidencia. Trump alega que hubo irregularidades y fraude, pero no ha presentado ninguna evidencia sólida a favor de sus acusaciones. Algunos de los líderes republicanos (los senadores Romney, Collins, Murkowski, Sasse y el expresidente Bush) ya han felicitado a Biden por su victoria, pero muchos han mantenido un silencio extraño. Unos temen a Trump y otros no quieren ofender a los que votaron por Trump, especialmente si deciden lanzar su propia campaña para la presidencia. Varios critican este mimar o apapachar al presidente para evitar un posible berrinche temperamental, como un riesgo a la seguridad nacional del país al postergar la transición de poder. Unos predicen que Trump va a lanzarse hacia la presidencia de nuevo en 2024. Otros piensan que está cansado de la política, pero no del poder. Pronostican que Trump va a fundar su propia organización de medios masivos para seguir influyendo en la vida estadounidense y mundial.

Los desafíos para Biden

El camino para el presidente electo Biden no será fácil. Los desafíos son múltiples:

- La pandemia de Covid-19 está aumentando día tras día, y va a empeorar antes de que se perfeccione y distribuya una vacuna segura y eficaz.
- Biden tendrá dificultades en legislar en el Senado norteamericano, ¡ porque los republicanos tendrán un número igual o superior al de los demócratas.
- Biden tendrá que reconstruir puentes de colaboración con países en Europa, América Latina y el resto del mundo (la ONU, el Acuerdo Climático de París, etc.).
- Los Estados Unidos son un país dividido por clase, ideología, raza y religión.

Conclusión

La política en los Estados Unidos es compleja. El desconocer la interconexión entre lo religioso y lo político nos dejaría en explicaciones parciales o equivocadas. Prestemos atención a los efectos políticos de las religiones en los Estados Unidos en un futuro post-trumpiano.

Referencias

CARROLL, M. D., (2020) *The Bible and Borders: Hearing God's Word on Immigration*. Brazos Books.

DIAS, E. "Christianity Will Have Power" en <https://www.nytimes.com/2020/08/09/us/evangelicals-trump-christianity.html>.

FESTINGER, L. (1975) *Teoría de la disonancia cognoscitiva*. Instituto de Estudios Políticos.

GALLI, M. <https://www.christianitytoday.com/ct/2019/december-web-only/trump-should-be-removed-from-office.html>.

HOWE, B. (2019) *The Immoral Majority: Why Evangelicals Chose Political Power over Christian Values*. Nueva York: Broadside Books.

LACAPRIA, K. <https://www.snopes.com/fact-check/billy-graham-statement-trump/> bajado el 19 de julio, 2020.

LAW, JEANNIE. <https://www.christianpost.com/news/franklin-graham-millennials-hold-your-nose-vote-donald-trump-interview.html>

LIPTAK, A. (2020) "Supreme Court Strikes Down Louisiana Abortion Law, with Roberts the Deciding Vote" en *The New York Times*, Junio 29.

LOOFBOUROW, L. <https://www.washingtonpost.com/politics/2020/06/01/>.

NEW YORK TIMES. (2020) "*The President's Taxes: Long-Concealed Records Reveal Trump's Chronic Losses and Years of Tax Avoidance*" 27 de septiembre.

PEW RESEARCH CENTER. (2020) <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/09/how-the-faithful-voted-a-preliminary-2016-analysis/> bajado el 20 de julio.

REAL CLEAR POLITICS. (2020) Trump: Mexico Not Sending Us Their Best; Criminals, Drug Dealers And Rapists Are Crossing Border | Video | *RealClearPolitics* bajado el 24

de julio.

SCHOR, E. y SCARY D.. “*Survey: Biden and Trump split the 2020 Catholic vote almost evenly*” en <https://www.americamagazine.org/politics-society/2020/11/06/catholic-vote-donald-trump-joe-biden-election-split>

SCOTT, L., (Ed.) (2012) *El Cuidado de la Creación y el Calentamiento Global: Perspectivas del Sur y del Norte*. Eugene: Wipf and Stock.

SIDDIQUE, A. <https://www.nationalpriorities.org/blog/2020/04/30/us-spends-military-spending-next-10-countries-combined/>.

SIDER, R., (Ed.) (2020) *The Spiritual Danger of Donald Trump: 30 Evangelical Christians on Justice, Truth, and Moral Integrity*. Eugene: Cascade Books, 2020.

SOERENS, M. y YANG, J. (2018) *Welcoming the Stranger: Justice, Compassion and Truth in the Immigration Debate*. 2a edición, InterVarsity Press

THE GUARDIAN. <https://www.theguardian.com/world/2019/sep/27/trump-refugee-cap-asylum-program>.

“*White Evangelical Christians supported Trump*” en <https://www.theguardian.com/us-news/2020/nov/06/white-evangelical-christians-supported-trump>.

THE HILL. <https://thehill.com/homenews/administration/507672-poll-over-60-percent-of-voters-say-they-trust-fauci-dont-trust-trump> bajado el 13 de agosto, 2020.

WASHINGTON POST. <https://www.washingtonpost.com/politics/2020/06/01>.

La “casa de san Juditas”: un acercamiento teórico-metodológico desde la Geografía

Thania S. Álvarez Juárez¹

RESUMEN

En el presente artículo se expone un vacío respecto a los estudios de religión y el espacio sagrado, en el campo de la Geografía de México, pues existe una marginación del tema. En este trabajo se manifiestan las limitantes teóricas y metodológicas para el abordaje del espacio sagrado desde la Geografía, y se rescatan algunos estudios de antropología y sociología, para un acercamiento al culto de san Judas Tadeo, el santo de las causas difíciles, en la Ciudad de México. Asimismo, se presenta una propuesta de trabajo de campo, desde la etnografía, pero con perspectiva espacial y territorial.

Palabras clave: espacio sagrado, religión, Geografía, metodología y etnografía.

The “house of san Juditas”: a theoretical-methodological approach from Geography

ABSTRACT

In this article, a gap is exposed regarding the studies of religion and sacred space, in the field of Geography of Mexico, since there is a marginalization of the subject. In this work the theoretical and methodological limitations for the approach to the sacred space from Geography are manifested, and some studies of anthropology and sociology are rescued, for an approach to the cult of San Judas Tadeo, the saint of difficult causes, in the City from Mexico. Likewise, a field work proposal is presented, from the ethnography, but with a spatial and territorial perspective.

Keywords: sacred space, religion, Geography, methodology and ethnography.

Introducción

En el presente artículo, se exponen algunos antecedentes teórico-investigativos del culto a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito y San Casiano, colonia Guerrero, en el Centro Histórico, alcaldía Cuauhtémoc, de la Ciudad de México, siguiendo la línea de mi tesis de doctorado, *Apropiaciones*

¹ Doctora en Geografía por la Universidad Nacional Autónoma de México y realizando estancia posdoctoral en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

espaciales y funciones asociadas al culto de san Judas Tadeo, en el templo de San Hipólito, Ciudad de México (Álvarez, 2020). Esto a fin de dar cuenta del vacío académico existente de estudios del culto desde un abordaje propiamente geográfico, y se recuperan algunos trabajos que dan importancia al espacio y al territorio, sin ser investigaciones geográficas.

Para dar paso a la estructura conceptual, se analiza el concepto de espacio sagrado, desde un abordaje latinoamericano; se expone la desigual evangelización por parte de la Iglesia Católica en territorio mexicano, y de la apropiación de sus espacios sagrados en la “Conquista” española, que fueron, en parte, factores configuradores de una religiosidad popular. Respecto a este término, cabe decir que ha sido muy debatido por ser, para muchos académicos, un término excluyente; sin embargo, este artículo la aborda como una creación del pueblo y una aportación al campo religioso.

Aunado a ello, se rescata el análisis de la religión desde la Geografía como apropiaciones del espacio mediante creencias y devociones fundamento de identidades que se territorializan. Así, en Latinoamérica, las peregrinaciones son expresiones de la religiosidad popular creación de un sector social oprimido que, mediante estas, busca impugnar la estructura social, se apropia del espacio y territorializa su fe, al tiempo que se visibiliza. Así, un espacio sagrado o templo, en tanto centro de peregrinaje, si bien tiene una función devocional, también puede representar un espacio de enunciación política y de festividad.

En el templo de San Hipólito y San Casiano, los devotos y peregrinos del culto a san Judas Tadeo (sanjuderos), configurado, “predominantemente”, por subalternos o grupos marginados, encuentran un espacio sagrado al tiempo que un espacio de enunciación política y festividad urbana, lo apropian y lo hacen suyo cada 28 de mes, dentro del caos, el olvido y el despojo que representa la vida en la Ciudad de México, como urbe latinoamericana. Hoy en día, dado el cierre impuesto por la pandemia del COVID-19 en la Ciudad de México, este templo no ha dejado de recibir devotos que rezan extramuros ante la necesidad imperiosa de dar certidumbre a sus condiciones de clase agudizadas por la contingencia.

Estado de la cuestión: un vacío en la Geografía de México

Para Zeny Rosendahl (1996), existen causas de una marginación del estudio de las religiones por la geografía, concentradas en dos grandes matrices del pensamiento

geográfico: el positivismo y la geografía crítica; pero rescatada su importancia en la geografía humanística. El positivismo se caracteriza por un agnosticismo; además, en este pensamiento la geografía se considera una ciencia natural y al ser humano como un elemento más del paisaje. En el caso de la geografía crítica (marxistas), se concibe a la religión como una utopía que mantiene a las clases populares en la ignorancia y les despoja de una conciencia política y les impide reconocer su estado de alienación. Contrariamente, en la geografía humanística, se aborda al ser humano y sus significados, valores y objetivos, pues, tiene un enfoque abstracto. La crítica a la visión reduccionista del ser humano, principalmente después de 1970, favoreció a los geógrafos humanísticos la comprensión de las relaciones de los seres humanos y su mundo; de esta forma, fue posible elaborar una reflexión del fenómeno religioso desde la geografía.

Con estos antecedentes, este artículo analiza brevemente algunas tesis y artículos hallados que, por su abordaje, son referentes obligados para el presente trabajo. Cabe mencionar que, durante la búsqueda sólo se encontró un título de tesis que aborda estrictamente la devoción a san Judas Tadeo desde la Geografía: *Los reggaetoneros y san Judas Tadeo. Espacialidad e identidad juvenil a partir de la devoción, el cuerpo y la música*, investigación terminal para obtener el grado de Licenciada en Geografía Humana, de Paulina Mejía (2012). El trabajo de Mejía aborda la temática desde una perspectiva muy recurrida, tanto de los medios de comunicación como la academia, “jóvenes marginados, su relación con el culto a san Judas Tadeo y el reggaetón”; pero, recupera el objetivo del análisis de la religión desde la geografía, la apropiación del espacio, en este caso, del espacio público circundante al templo de San Hipólito y San Casiano.

A este interés por el papel del espacio y sus múltiples lecturas, para obtener el grado de Maestría en Estudios latinoamericanos, el trabajo de Yolloxochitl Mancillas (2012), *Religiosidad al margen, escenarios, violencias y empatías en los cultos a san Judas Tadeo en la Ciudad de México y espiritismo marialioncero en Caracas*, propone como “espacio de ruptura”, a la relación liminal entre la colonia Guerrero y el Centro Histórico.

En *Significación y resignificaciones sobre la celebración de san Judas Tadeo en los creyentes que acuden al templo de San Hipólito* (tesis de Licenciatura en Comunicación), Marlene Luna (2016), encuentra tres niveles de utilidad del fenómeno del culto a san Judas Tadeo: a) utilidad simbólica de la creencia; b) utilidad

simbólica del espacio público; y, c) utilidad material de la creencia. Una parte desde la comunicación y de las mediaciones de los procesos ságnicos² de los creyentes, pero nuevamente se desarrolla la visión estigmatizante, al reducirlos a grupos de jóvenes (14 a 19 años) con problemas de discriminación que, encuentran en el templo de San Hipólito, un espacio público donde pueden interactuar con otros jóvenes del mismo estrato socioeconómico.

El estudio de tesis (Maestría en historia y etnohistoria) de Rolando Macías (2014), “*San Juditas no me falla*”. *Historia y devoción a san Judas Tadeo (1922-2014)*, ofrece una perspectiva más amplia del culto a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito, ya que, a través de un arduo trabajo de campo, reconoce la existencia de diversos perfiles de devotos: jóvenes asociados a modo de estigma socioeconómico y cultural a la devoción, por ser jóvenes de colonias populares con pocas oportunidades, y que pueden ser guapiteñas, tepichulos (jóvenes de la colonia popular Tepito, con pelo pintado de rubio, piel morena, cadenas y aretes muy grandes, imitación de ropa de marcas de renombre, entre otras), chacas (jóvenes de piel morena, que usan gorras, jeans debajo de la cadera, playeras largas, grandes cadenas y escapularios de san Judas Tadeo, que se les relaciona de manera estigmatizante con la delincuencia), reggaetoneros o chicos banda; pero también, jóvenes profesionistas y jóvenes padres de familia, de estratos bajos y medios; amas de casa; niños y adultos mayores; comerciantes informales y formales; transportistas; funcionarios públicos; narcotraficantes; exconvictos y hasta empresarios. Asimismo, elabora una reconstrucción etnohistórica, histórica y espacial de la Ciudad de México y la devoción para comprender el presente.

Respecto a los artículos relacionados con el tema de estudio, derivado del trabajo de Rolando Macías, un par de trabajos han sido publicados: *Fiesta y devoción a san Judas Tadeo en la Ciudad de México* (2015); y, *Entre espacio y tiempo. Devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México* (2016). El primero retoma los procesos históricos y espaciales del templo; y, parte de 1955 como un año clave en la configuración del culto a san Judas en México, ya que, en estas fechas, se dio a conocer al santo mediante los migrantes de retorno provenientes de Estados Unidos, donde el culto ya tenía un anclaje desde la crisis de 1929. El Grupo de Investigación Social *Habitus*, de igual manera, a través de su trabajo *San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Los orígenes de la devoción* (2011), identifica a la migración de retorno en ese año como factores de la difusión espacial del culto.

2 Procesos mediante los cuales se configura un sentido en torno a una determinada práctica.

En la investigación psicosocial, *El consumo de solventes inhalables en la festividad de San Judas Tadeo* (Ortiz, et.al., 2015), se enfatiza que, se ha creado un estigma social del sanjudero (devoto a san Judas Tadeo) como un devoto consumidor de solventes inhalables. No obstante, al templo de San Hipólito acuden niños, adultos, ancianos y familias enteras. Da cuenta que dicha vinculación con personas consumidoras de solventes y en situación marginal debe considerar la ubicación del templo en un punto neurálgico, es decir, su posición geográfica en el Centro Histórico de la Ciudad de México, pues tiene una población en situación de calle que lo rodea, y cuya inhalación de solvente está relacionada con su situación y no directamente con el templo o la devoción. De tal suerte, el templo y sus espacios públicos circundantes representan un espacio de encuentro y socialización entre jóvenes que inhalan y son distintos a ellos, en leguaje y vestimenta, inclusive, en la forma de vivir el culto a san Judas Tadeo.

Derivado de la escasa literatura desde la Geografía latinoamericana que aborde el estudio del espacio sagrado, se citan los trabajos de la geógrafa Zeny Rosendahl (1996, 1999 y 2004); asimismo, se traen al texto diversos trabajos de origen antropológico y sociológico que involucran un análisis del espacio, inclusive, se recurrió a autores clásicos de la literatura antropológica. De esta forma se construyó este artículo, el cual presenta parte de la plataforma teórica y metodológica emanada de la tesis, *Apropiaciones espaciales y funciones asociadas al culto de san Judas Tadeo, en el templo de San Hipólito*, Ciudad de México, para obtener el grado de Doctorado en Geografía.

La desigual apropiación espacial: el espacio sagrado y la religiosidad popular en México

Con base en Masferrer (2016) a la llegada de los españoles y del catolicismo ibérico a América Latina, éste ya era un catolicismo plural (producto de versiones portuguesas y españolas de la Contrarreforma e influenciado por las luchas contra los musulmanes), que tuvo —a través de la evangelización a manos de misioneros dominicos, jesuitas, franciscanos y agustinos (política y teológicamente distintos)—, una penetración desigual en la extensa geografía mexicana. Se concentró principalmente en el Norte y Occidente (Aridoamérica) y, en menor medida, en Centro, Sur y Sureste (Mesoamérica), donde habitaba la mayor parte de la población india.

Esto, sería a la postre, una puerta a una inminente pluralidad religiosa, asimismo, aportaría los elementos para la formulación de una religiosidad popular³. Resulta que los indios desarrollaron interpretaciones del catolicismo desde sus cosmovisiones étnicas, entre ellas, adoptaron el sistema de santos y vírgenes europeo (de reinos controlados por los Habsburgo), para la configuración de identidades locales, o la coexistieron con deidades prehispánicas de forma velada en un mismo espacio; además, la Corona española impuso los sistemas de cargos políticos-religiosos que le permitían un aparente control social y político, en tanto una legitimación religiosa; no obstante, como ya se dijo, resulta que los indios adaptaron elementos del catolicismo a sus sistemas religiosos y, con estas bases, configurarían espacios sociopolíticos y sus sistemas de liderazgo. De tal suerte, en México y Latinoamérica, templos de ambos tiempos, precolombinos y de la Conquista, pueden ocupar un mismo espacio, como la Basílica de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, donde anterior a la Conquista se veneraba a la deidad femenina Tonantzin; otro ejemplo es Chalma, que era un santuario prehispánico. (Masferrer, 2013, 2016)

En *El centro está afuera: La Jornada del peregrino* (traducción de *The Center out There: Pilgrim's Goal*, de Victor Turner, 1973, por Cuellar, 2009), halla que, los santuarios más destacados de México se erigieron sobre centros de peregrinaje paganos precolombinos o en la periferia de ellos; santuarios construidos en un tiempo sagrado anterior comparten escena con otros santuarios y edificios más recientes. De esta manera, a través de la sobreposición de tiempos, centros de peregrinaje precolombinos destacados han sobrevivido (Guadalupe, Chalma, Izamal y Ocotlán). Turner dice que, lo nuevo le imprime a la ortodoxia religiosa una nueva vitalidad, no se oponen, sino que se complementan: “lo viejo” debe demostrar todavía su capacidad milagrosa, rescata partes de su pasado y las renueva.

En México, como país latinoamericano, los diferentes grupos se apropian del espacio sagrado desde su ámbito rural o urbano, clase social, espiritualidades, cosmovisiones y prácticas rituales, pero, en los grandes centros de peregrinaje católicos coexisten diversas formas de apropiación, inclusive comparten sacralidad, imprimiendo un carácter complejo. Para este artículo, se configuran como espacios

3 Elio Masferrer Kan debate el término religiosidad popular, cuestiona al señalar que la élite también tiene sus propias creaciones simbólicas y lo destaca como un término sociocéntrico que, además, no refleja las diversas cosmovisiones heredadas de los sistemas de creencias prehispánicos de América Latina. Propone el término de “sistemas religiosos”.

donde se encuentran, y a veces hasta se confrontan, lo “institucionalmente correcto” y la resistencia del pueblo mediante la religiosidad popular, el pasado y el presente.

Este artículo considera que, el culto guadalupano —en el pasado sin parangón alguno en México— hoy comparte espacio y escena en la Ciudad de México con el culto a san Judas Tadeo y Santa Muerte (al margen institucional), como cultos representativos de los grupos subalternos, aunque no exclusivos. De hecho, el templo de San Hipólito fue renovado a través de la devoción a san Judas Tadeo, el cual, si bien es el santo de las causas difíciles o desesperadas, hoy en día ha resurgido y se parece más a un santo secular, generador de tensiones con la institución, pero llena el vacío de esperanza en una sociedad cada vez más estratificada urgida de sentidos y, por lo tanto, de creencias y peregrinajes adecuados a las necesidades actuales y urbanas. De acuerdo con datos de la Sociedad Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), es el segundo santo más venerado, después de la Virgen de Guadalupe, en la Ciudad de México (Páramo, 2011).

De tal suerte, el templo de San Hipólito es un centro de peregrinaje, el cual ha sobrevivido en el tiempo. Se ubica en el Centro Histórico de la Ciudad de México, otrora el centro de la gran Tenochtitlan, muy cerca de la Basílica de Guadalupe, en el Tepeyac, pues se encuentran unidos por la avenida principal de Paseo de la Reforma que, a la altura de la glorieta de Peralvillo, se convierte en calzada de los Misterios, y, la cual, en un México prehispánico unió a México-Tenochtitlán con el Tepeyac. Actualmente, el culto a san Judas Tadeo, en el templo de San Hipólito, mediante una “hermandad prometedora y renovada” como diría Turner (Cuellar, 2009, p. 63), llena ese vacío que dejó el culto guadalupano cuando pasó a ser parte de los símbolos de identidad nacional, y hoy, es conocido como “la iglesia de san Judas Tadeo” o “la casa de san Judas Tadeo”, pese a que, su advocación oficial se remite al siglo XVI.

Si bien no se pretende hacer una revisión histórica, dado que este artículo pretende rescatar algunas propuestas teórico-metodológicas del análisis de espacio sagrado, el templo de San Hipólito se edificó sobre avenida Hidalgo (otroza calzada Tlacopan), donde, como parte de una apropiación del espacio de la derrota española a manos de los mexicas durante la “noche triste” (30 de junio de 1520), se construyó la ermita de Los Mártires, en honor a los españoles caídos; y otra, bajo la advocación de san Hipólito, ahora para conmemorar la caída de México-Tenochtitlán (13 de agosto de 1521). Si bien el templo se levantó en una suerte de reivindicación del orgullo español y era apropiado por los españoles y criollos mediante el Paseo del Pendón (cuya última celebración tuvo lugar en 1820), hoy en día, cada 28 de mes se resignifica

como un espacio de anunciación política de los perfiles más representativos de los subalternos y configuran una religiosidad popular urbana:

“El catolicismo popular nace y se desarrolla en medio de esta dialéctica que se genera entre la cultura de la élite clerical (teólogos y sacerdotes de diferente rango) y las culturas marginales, todo dentro de la institución eclesiástica tomada en el sentido más amplio y real. Aun reconociendo que los actores de una y otra cultural pueden estar unidos por ciertos lazos simbólicos (religiosos) que se derivan del hecho de compartir esa amplia y, a veces, imprecisa realidad que llamamos catolicismo, las experiencias cristianas de la élite y del pueblo son profundamente distintas.” (González, 1996: 303)

¿Cómo acercarse al espacio sagrado y sus apropiaciones desde la Geografía?

Para Rosendahl, (1996, p. 59), la religión puede analizarse mediante la apropiación de determinados segmentos del espacio, los *territorios*; por lo tanto, son espacios apropiados; la territorialidad es el control del territorio por un conjunto de prácticas de instituciones o grupos. La religión, crea y renueva sus propios territorios. De las formas de apropiación del espacio sagrado dependerán las funciones de éste, su especialización. Por ejemplo, un turista no se apropia de la misma forma del espacio que un peregrino o devoto, sus espacialidades o interacciones espaciales son distintas; su escala, temporalidad y comportamiento en el espacio sagrado será distinto. Rosendahl (1999, pp.85-96) encuentra tres funciones o especializaciones, no necesariamente todas desarrolladas o en el mismo nivel, estas son: devocional, política y turística. A esto debe sumarse la función festiva, identificada por Kali Argyriadis⁴ para Latinoamérica. Existe una diferencia notable de las funciones espaciales de los centros de peregrinaje la región respecto a los templos de Europa. En Latinoamérica existe una gran festividad relacionada con la devoción, y tal tiene una evidente carga política de visibilización y esparcimiento de clases populares⁵.

a) Función devocional. Un paisaje que ofrece una identidad devocional a través del espacio organizado que configura una atmósfera religiosa. Los símbolos están distribuidos en el espacio de tal forma que, el devoto se siente cerca de Dios. Es una identidad espacial (Rosendahl, 1999).

4 Asesoría personal el día 11 de julio de 2016.

5 Véase: *San Hipólito, un espacio de devoción y enunciación política para los sanjuderos en la Ciudad de México* (Álvarez, 2019).

b) Función política. El espacio sagrado visto también como espacio de enunciación política para los sectores subalternos; es un lugar donde se identifican como un grupo digno. Es la territorialización del poder de los oprimidos (Rosendahl, 1999).

c) Función turística. Los peregrinos buscan una satisfacción espiritual, muchas veces vinculado con un sacrificio físico; por su parte, el turista no se siente motivado por la realización espiritual ni es sacrificio físico para llegar al templo. Por ello, las formas de apropiación espacial son distintas en ambos. La función turística del templo está determinada por la historia del lugar y la arquitectura (Rosendahl, 1999).

d) Función festiva. En las urbes latinoamericanas, esta función representa un espacio-tiempo liminal del cotidiano. En Latinoamérica, la festividad vinculada a lo religioso es una de las expresiones más características de la religiosidad popular. El ánimo festivo produce al espacio sagrado y su espacio circundante.

En “Repensar el territorio de la expresión religiosa”, también para Cristina Carballo (2009:28) el territorio requiere del espacio; el espacio, es apropiado, ocupado y dominado por un grupo social, en tanto religioso, con el fin de reproducir y satisfacer sus necesidades materiales y simbólicas. Con base en el geógrafo Claude Raffestin (1993)⁶, el trabajo de Carballo propone tres elementos del territorio: apropiación del espacio, poder y frontera. Con el fin de apropiarse de un espacio, debe haber toma del poder, una vez apropiado hay necesidad de establecer fronteras, de esta manera podrá haber identidad. La identidad es, por excelencia, el marcador de la alteridad cultural, territorial y temporal.

Las peregrinaciones a san Judas Tadeo de cada 28 de mes consolidan su objetivo y se apropian a su vez del templo de San Hipólito y San Casiano, lo hacen suyo a su manera (desinstitucionalización), desde su posición social, económica, política y cultural como subalternos en una urbe latinoamericana; permeados por elementos indios (mesoamericanos), coloniales, y, evidentemente, contemporáneos. Recuperan al templo como un espacio que se les ha negado por su condición de oprimidos y le dan una función política, al tiempo que les provee de una identidad en su función devocional, no sin encontrar en él un espacio-tiempo que rompe con sus obligaciones del cotidiano y les permite festeja y convivir. Es un espacio tomado por

6 Geógrafo suizo cuya obra referencial se intitula: “Por una geografía del poder”.

un culto popular urbano en la Ciudad de México; aunque, de manera incipiente, tiene una función turística

Apropiaciones del espacio sagrado en la Ciudad de México

Respecto a la tendencia a la desinstitucionalización de espacio sagrado en el contexto urbano, en el caso del área de estudio, Ciudad de México, para Hugo José Suárez (2015), en su obra, *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*, en México, Dios ya no está en la institución ni en el templo, ahora ha salido a las calles mediante altares, grafitis o ermitas, esto no quiere decir que los grandes espacios sagrados dejen de convocar masas de creyentes, pero ahora comparten su sacralidad y popularidad. Para De la Torre (2013), la distribución espacial de la fe refrenda la desinstitucionalización de la religiosidad popular, y más que una nueva tendencia, conlleva el retorno de formas de practicar altares y ritos frente a los vaivenes de la sociedad contemporánea⁷. En la Ciudad de México, grafitis y altares, no sólo a Cristo o la Virgen, también a la Santa Muerte o san Judas Tadeo, han salido al espacio público como diversas materializaciones de la fe.

Parafraseando nuevamente a Suárez (2012), en lo urbano, la disposición de calles, viviendas iglesias, parques, comercios, etcétera, expresan jerarquías, circuitos y prioridades de la estructura espacial, además de los modelos y sistemas de percepción de los agentes sociales. La estructura espacial, precede a quienes hacen uso de ella, pero estos a su vez, se apropian, recrean y reinventan el espacio desde sus modelos culturales, por ello, las estructuras simbólicas no son independientes de las estructuras espaciales.

En la Ciudad de México, Ana María Portal (2009) encuentra en los altares y cruces de la urbe, elementos simbólicos y afectivos que llenan el espacio de significados, en parte, como forma de protección ante una inseguridad urbana creciente desde hace más de 60 años. Es una estrategia para poner orden al espacio de una ciudad caótica, si bien insegura, también carente de espacios “públicos”, al tiempo que, da identidad en el espacio del anonimato urbano (visibilización). Se puede dilucidar así, al espacio público urbano apropiado por relativamente “nuevas” formas,

7 Efectivamente, anterior a la llegada de los españoles, para los grupos amerindios toda la realidad estaba sacralizada, la dicotomía occidental “sagrado y profano” era inexistente; más bien, había espacios a los cuales se les concedía mayor sacralidad.

en tanto estrategias, de manifestación de lo sagrado; los diversos grupos sociales de la urbe disputan o negocian el territorio mediante sus prácticas rituales y elementos culturales; el espacio público será entonces dotado de significados e identidades a partir de lo sagrado, como lo señala Ana María Portal:

Lo anterior implica comprender que el espacio público no es neutral, es un escenario de conflictos y negociaciones sociales a diversas escalas que lo redefinen continuamente y que, si bien el Estado es el garante para su uso, los grupos sociales concretos establecen estrategias específicas para su utilización, su organización y su significación, desplegando y recreando los referentes identitarios necesarios para su reproducción.

Así, las ciudades en su expansión han generado nuevas modalidades de lo público, o nuevas ubicaciones de las prácticas tradicionales. Tal es el caso al que quiero referirme aquí. La práctica religiosa en México es un quehacer ancestral. Sin embargo, en el espacio urbano representa una forma culturalmente específica de apropiación del territorio en donde el concepto de lo sagrado juega un papel central. Un elemento fundamental en todo este proceso lo representan los actores sociales que construyen, usan, se apropian y significan estos espacios públicos locales dentro de las ciudades.” (2009: 63).

La apropiación del espacio del anonimato mediante la implantación en el territorio de elementos simbólicos, “marca el territorio”. Los cultos a la Santa Muerte y san Judas Tadeo o en la Ciudad de México han sido vinculados mediáticamente con sectores marginados y a la delincuencia, en el caso de san Judas Tadeo, como parte de resignificación de la devoción por algunos devotos de las nuevas generaciones, que ha creado una suerte de estigma socioespacial: “territorio rudo”.

Respecto a la apropiación del espacio público por colectividades, para García Zavala (2010), el nuevo símbolo que ha salido del espacio privado al espacio público, pone en tensión a la comunidad misma y a la institución religiosa. El arraigo de símbolos rituales⁸, por ejemplo, Santa Muerte y san Judas Tadeo en la Ciudad de México, se visibiliza con énfasis en el espacio público urbano dados los cambios configurados por procesos de secularización (*sic.*) y por la constante migración; obstaculizan el arraigo de símbolos mayores, excepto por la Virgen de Guadalupe, presente tanto en el espacio público y privado. Pese a las tensiones, cuando los

8 De acuerdo con García (2010), Cristo y la Virgen siguen como figuras centrales o símbolos mayores de la Iglesia Católica; mientras, los santos en el catolicismo popular pueden ser símbolos rituales debido a su especialización por los devotos en la solución de problemas específicos: san Ignacio de Loyola protege contra los espíritus malignos; y, san Benito, ante enfermedades contagiosas.

símbolos rituales que han salido del espacio privado al espacio público, donde los devotos celebran colectivamente el ritual, les permite identificarse como una nueva comunidad. Alfonso Hernández (2011), investigador del centro de estudios tepiteños y cronista del barrio de Tepito, en su artículo, *Devoción a Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas*, dice sobre su barrio:

El nicho de la Santa Muerte en Alfarería 12 contiene una emotividad emosignificativa, destacable por la manera en que los devotos escenifican su identidad co-fundiendo hitos cronotópicos con escenarios de dramatización social, donde la imagen de la muerte es adoptada como un tonal destinado a proteger y para protegerse.” (Hernández, 2011: 41)

Las múltiples imágenes religiosas que se ven en las calles de la Ciudad de México, y aquellas que con devoción son cargadas sobre los hombros o espalda de sus creyentes que pasean, en procesión o peregrinación, por esta ciudad que omite, revelan la existencia de una comunidad creyente, de sus miedos, necesidades y demandas, mediante la toma autónoma del espacio y del tiempo. Suárez (2012), concluye que las imágenes sembradas en el espacio, las procesiones⁹ y su calendario, que son administrados por sus habitantes, desvelan la reinvención y la apropiación del espacio y el uso autónomo del tiempo.

Este artículo propone que, en el culto a la Santa Muerte y en el culto a san Judas Tadeo, este último objeto del presente estudio, la autonomía de sus fieles, en el uso del espacio y del tiempo, es la principal característica de la devoción; se trata de un culto popular urbano (no institucional), donde la institución pasa del dominio a la “aceptación”. Colonos, sindicatos, familias y grupos urbanos de jóvenes, mestizos e indios que configuran el culto a san Judas Tadeo, en tanto proyecto político alternativo, decidieron salir de sus casas y sus altares urbanos, en las calles de la Ciudad de México, cada 28 de mes, con su “santo” (imagen) en brazos hacia el templo de San Hipólito. De tal manera, este templo es mejor conocido por ellos como “la casa de san Juditas”, “el de las causas difíciles o imposibles”, en una suerte de cambio extraoficial hasta de la advocación del templo. García Zavala (2010: 56), al respecto, destaca que san Hipólito (símbolo mayor) fue desplazado por un símbolo ritual (san Judas Tadeo), debido a tres motivos: “por la especialidad de san Judas Tadeo de brindar ayuda en las causas difíciles”; “por la falta de difusión, por parte de la Iglesia Católica, de la imagen de san Hipólito”; y, “por la falta de especialización de san Hipólito en la resolución de las necesidades humanas”.

9 Existe una diferencia de escala espacial y organización entre la procesión y la peregrinación.

En este sentido, a las “[...] instancias que administran los bienes simbólicos sin adscripción legítima oficial a la institución eclesial –aunque sin quebrar totalmente con ella– y que configuran de una manera autónoma los contenidos, circuitos y formas de la práctica religiosa.”, Suárez (2008: 119) los denomina “agentes para-eclesiales contemporáneos”. En el caso del culto a san Judas Tadeo, en el templo de San Hipólito, los peregrinos no configuran una estructura paralela a la institución y rompen con la estructura institucional, por lo tanto, no pueden denominarse para-eclesiales. Con base en la experiencia del trabajo de campo correspondiente a este artículo, las autoridades del templo de San Hipólito, los sacerdotes (Misioneros Claretianos), no intervienen en la llegada, organización y comportamiento de los devotos y peregrinos; asimismo, no hay organización de los “sanjuderos” en sistemas de cargos político-religiosos.

Un acercamiento etnográfico desde la geografía

En este artículo de aspiraciones teóricas-metodológicas, resulta imprescindible hablar, brevemente, de la metodología empleada; así como de los autores consultados para su ejecución: Taylor y Bogdan (1994); Ghasarian (2008); Guber (2004; 2011), Ferrándiz (2011), y .K., Denzin, e Y. Lincoln (2011).

A fin de identificar el *metadiscurso* de los sanjuderos y de las autoridades del templo (sacerdotes y administrativos) se llevaron a cabo tres experiencias exploratorias (entre 2015 y 2016) en el templo de San Hipólito, y sus espacios circundantes (avenida Hidalgo, jardín San Fernando, Alameda Central, Paseo de la Reforma, y calle y plaza Zarco), colonia Guerrero, en el Centro Histórico, alcaldía de Cuauhtémoc, Ciudad de México. Posteriormente, se logró un involucramiento al interior del templo a través del trabajo voluntario, a fin de llevar a cabo la observación participante y el contacto más directo con los devotos: de septiembre de 2016 a noviembre de 2017, con una asistencia metódica cada 28 de mes; y, de forma azarosa, de tres a cuatro veces durante los días restantes del mes. Durante estos días, se aplicaron entrevistas semiestructuradas y a profundidad, excepto por el 28 de octubre, fiesta anual de san Judas Tadeo, dado el contexto festivo y su poca pertinencia para la aplicación de entrevistas; en consecuencia, se participó de la fiesta y, también, se aplicaron 63 encuestas para dar profundidad analítica. Se participó de tres fiestas, 2015, 2016 y 2017. No obstante, en 2018 se continuó con tareas específicas para complementar la investigación¹⁰.

10 Entrevistas a sacerdotes del templo de San Hipólito y de San Antonio María Claret; acceso al libro de testimonios del templo, donde los devotos escriben peticiones o agradecimientos; y el reconocimiento

Con el objetivo de profundizar en la metodología, deben traerse al texto algunos conceptos y reflexiones fundamentales, entre ellos, el de observación participante. Al respecto, Rosana Guber (2011: 57) dice que: <<La observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en tomo del investigador, y participar en una o varias actividades de la población. Hablamos de participar” en el sentido de “desempeñarse como lo hacen los nativos”; de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más.>>

Así pues, el 28 de octubre la participación fue la técnica central. Salía de la estación del Metro (Metropolitano) Bellas Artes o Hidalgo, caminaba sobre Paseo de la Reforma e ingresaba al templo como un devoto más, escuchaba parte de la homilía y también participaba del ambiente festivo del comercio informal de los espacios circundantes del templo de San Hipólito; y, más tarde, procedía a la aplicación de encuestas (triangulación): “La combinación de múltiples prácticas metodológicas [...] como una estrategia que potencia el rigor [...]” (N.K., Denzin, e Y. Lincoln, 2011: 53). En estos días la disponibilidad del devoto suele ser distinta a otros días, es su tiempo totalmente liminal, y no podía ser invasiva, pero sí reflexiva, por ello apliqué encuestas y no entrevistas: “Adoptar una actitud reflexiva implica poner en cuestión la propia presencia en el campo y las decisiones adoptadas en cada una de las instancias del trabajo empírico. De este modo, se comienza a reconocer de qué se compone la situación de campo en la que se accede a los sujetos.” (Guber, 2011: 82). Aunado a ello, en la fiesta del 2017, participé como un peregrino más en la peregrinación de los sanjuderos de la colonia Media Luna, en Ecatepec, estado de México.

Ahora bien, además de las experiencias exploratorias (2015-2016), decidí involucrarme en campo por más de un año (2016 a 2017) y otro tiempo más para complementar la información (2018). El tiempo que estuve en campo, como diría Ghasarian (2008), no fue demasiado para ser una intrusa, de hecho, cuando mi presencia comenzaba a ser intrusiva, me alejaba los días; y, tampoco fue poco, para tener una visión superficial del culto.

No existe un instructivo de campo que ser cumpla por completo, siempre existen imponderables, pero sí existen principios y orientaciones generales, y, para ganarme el rapport, también tomé en cuenta a S.J.Taylor y R. Bogdan (1994: 56-58): reverenciar rutinas, establecer puntos en común con la gente, ayudar a la gente,

de altares en las calles de la Ciudad de México y Estado de México (área conurbada del centro del país).

ser humilde e interesarse por las conversaciones de la gente. Creo que cumplí con estas orientaciones, inicialmente fue complejo, al tratarse de una comunidad católica, donde la cotidianidad, frecuentemente, es la “palabra de Dios”, de la cual no soy ajena, al venir de una familia católica, pero no concuerdo con la Institución, y cualquier indiscreción o comentario podía truncar todo mi trabajo doctoral. Interesarme en las pláticas o comportarme con cierta disciplina dentro del templo no fue asunto fácil.

Entré al templo por la vía institucional, dada la peligrosidad de la zona, y, sin negarlo, por el temor que, en un inicio, tenía hacia los sanjuderos, incubado en mí por el estigma mediático y mis sociocentrismos. No es que no exista un perfil delictivo de sanjuderos, pero no son la regla ni los únicos perfiles. Ahora bien, si esto último fue parte de mis prejuicios, no se puede decir lo mismo de esta zona sumamente insegura por las redes de trata y narcomenudeo que operan en la colonia Guerrero. Si hubiera tenido idea de la complejidad de acceso a mis sujetos de estudio por el peligro en campo, como lo reconsidera Francisco Ferrándiz (2011), en “Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro”, probablemente, me hubiera planteado otro tema.

En este sentido, el portero de esta investigación, aquel responsable de la organización o institución que permitió y facilitó la entrada y el *rapport* en campo (S.J.Taylor y R. Bogdan, 1994), fue el sacerdote rector del templo de San Hipólito, Alejandro Cerón Rossainz, quien me pidió, primero, una carta membretada por la UNAM que avalara mis intenciones dentro del templo y la veracidad de mi palabra; posteriormente, me proporcionó una playera y un gafete para identificarme como parte del *staff* (en mi caso voluntariado) del templo de San Hipólito, pues considera muy peligrosa a la zona. Gracias a estas facilidades y al trabajo constante en campo, en cuanto me empezaron a reconocer como parte de la comunidad del interior del templo, las miradas inquisitivas de los comerciantes y de los devotos cambiaron por completo, respecto a las primeras experiencias.

Mi trabajo como voluntaria en los quemadores (mesas de metal donde los devotos ponen las veladoras encendidas) del templo, en la entrega de despensas y en el acomodo de imágenes de bulto en la bodega, me permitió estar cerca de mis compañeros del templo, de los devotos y sus testimonios. No obstante, en un punto de mi investigación perdí mi verdadero objetivo, el trabajo etnográfico; posteriormente, pude dilucidar a tiempo mi desviación y regresar a la observación participante: “Sin embargo, a medida que el estudio progresa el observador perderá en control sobre

él y sufrirá limitaciones en la recolección de datos si se ve confinado a un estrecho rol organizativo” (S.J.Taylor y R. Bogdan,1994: 54). Con el tiempo, hacer parte del trabajo del templo pasó a segundo plano.

No fue fácil ganarse la confianza de los empleados del templo, respecto a mi presencia en el lugar; no obstante, al entrar como voluntariado, no representé una competencia laboral, me permitió ser amable y tratar de ayudar en todo momento. En esta tarea fue muy importante el apoyo del sacerdote Alejandro Cerón, quien me dio acceso al comedor de los empleados, a quienes, gracias a esa convivencia e interacción, ahora considero mis compañeros y amigos, en tanto en su momento informantes clave o “personas respetadas y conocedoras en las primeras etapas de investigación” (S.J. Taylor y R. Bogdan,1994:61).

Respecto a mi interacción con los sanjuderos (informantes), después mis primeros encuentros como voluntaria del templo y con el paso del tiempo, me sentí en confianza, perdí los miedos y preconcepciones y preferí comenzar a presentarme como estudiante de la universidad e investigadora de la devoción a san Judas Tadeo. El gafete y la camisa del templo, como lo he dicho, permitió que los informantes tuvieran menos desconfianza, ante el conocimiento de que el templo me respaldaba; algunos peregrinos fueron familiarizándose con mi presencia y me saludaban de la manera más casual.

Cuando finalizaba mi observación participante y mis entrevistas, buscaba, lo más pronto posible, elaborar el diario de campo, pero los 28 de mes, era particularmente cansado e imposible vaciar tanta información ese mismo día. La objetividad no existe en cualquier investigación académica, pero haber escrito la información de manera inmediata, bajo el hartazgo o reacciones propias de mi equipaje social, pudo sesgar severamente los resultados de esta investigación. Como una anécdota de 28 de mes, durante una entrevista a profundidad, un peregrino (informante) me confesó haber sido privado legalmente de su libertad, en un pasado, pues se dedicaba a actividades ilícitas (asalto a mano armada); esto me llevó a sentir un terrible enojo y estuve a punto de rebatir sus argumentos. Si hubiera escrito de inmediato el diario de campo, el resto del trabajo tal vez estaría más permeado por mis sociocentrismos. Como bien lo señala Ghasarian (2008: 21): “La historia y cultura del investigador forman y determinan ampliamente su perspectiva”.

A continuación, presento, muy brevemente, parte de los resultados del trabajo de campo. Más allá de ser los jóvenes vulnerables, delincuentes y amantes del reggaetón, fue un acercamiento epistemológico que permitió dar cuenta de diversos perfiles de devotos que buscan subsanar las deficiencias del Estado, como salud, trabajo y dinero, también espacio público, territorio, visibilidad, identidad y encuentro. Cabe decir que, es sólo un acercamiento mediante el método etnográfico, desde una perspectiva geográfica, de ninguna manera pretende hacer una etnografía. Es el análisis espacial desde las dinámicas de los grupos humanos.

La función devocional: el paisaje de una religiosidad popular urbana

En el templo de San Hipólito existe una vida constantemente festiva fuera del calendario sagrado, dada su máxima expresión los 28 de mes, pero a su vez, por su fama como “la casa de san Judas Tadeo”. Los devotos siempre llegan a ver a “san Juditas” o “El patrón”, como lo llaman, para pedirle con fe su ayuda en una causa desesperada o agradecerle un favor o un “paro”¹¹, independientemente de los 28 de mes, cuando llegan en masa (20 mil, los 28 de mes y 100 mil, los 28 de octubre), correspondientemente, a este espacio sagrado peregrinos procedentes de la Ciudad de México, su Zona Metropolitana y de los estados del centro y sur del país. Así pues, sea 28 de mes o no, arriban al templo sin importar origen, nivel socioeconómico, edad, actividad laboral o género, pero, prefiere a los desamparados. Esto no le impide tener su feligresía de la colonia Guerrero y otras colonias cercanas, es decir, mantiene su vida parroquial.

Lo anterior, ocurre en el marco de una tensión constante entre lo institucionalmente aceptado y las manifestaciones de un culto popular urbano. Si bien los colores dorado, verde, blanco y amarillo que crean una atmósfera común los 28 de octubre al interior del templo, también es cierto que, ese paisaje religioso, como lo llama Rosendahl (1999), rebasa sus muros mediante una diversificada “oferta” religiosa en torno a la devoción sanjudera, configurada por imágenes de san Judas Tadeo, la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte, Malverde¹², hadas, duendes, elementos neoesotéricos orientales y afroamericanos, visible en los espacios públicos

11 En el lenguaje coloquial de la Ciudad de México, la expresión “paro” significa “favor”.

12 Jesús Malverde es un santo (secular) popular, extendido en territorio mexicano, pero es particularmente venerado en Sinaloa, donde se encuentra una capilla exclusiva para Él; se le vincula, principalmente, a la cultura del narcotráfico, pero de ninguna manera su veneración se reduce a este sector.

alrededor del templo. Además, un día cualquiera, fuera de un 28 de mes y de las fechas “sagradas” (institucionales), afuera del templo de San Hipólito, sobre avenida Hidalgo y plaza Zarco, también es posible ver a la venta imágenes diversas, pero con menor expresión espacial. La imagen más presente durante estos días comunes es de la Santa Muerte, un símbolo ritual censurado por la Iglesia. Esta diversificada oferta religiosa pone en evidencia la pérdida de control institucional y un proyecto de resistencia del pueblo. (Figura 1)

Figura 1



Fuente: Archivo personal, 28/03/2017.

Por otro lado, San Hipólito conserva una vida parroquial importante, pues el templo abre sus puertas los siete días de la semana, de las 7:00 a.m. a 9:00 p.m., pero el domingo oficia misa cada hora y cuenta con asistentes de la colonia Guerrero. En tiempos sagrados, los feligreses de las colonias que rodean al templo celebran Misa de Gallo (24 de diciembre), Día de la Candelaria, Semana Santa, la Ceremonia del Fuego Nuevo (Sábado santo), y 24, 25 y 31 de diciembre, inclusive, 12 de diciembre (Día de la Virgen de Guadalupe), aunque este día también suelen aprovechar la cercanía de la Basílica de Guadalupe. En la Noche Buena (24 de diciembre), el paisaje devocional es como en cualquier otra parroquia, los colonos de la Guerrero asisten a misa; mientras, en plaza Zarco y avenida Hidalgo, la oferta religiosa cambia del resto de los días, la docena de veladoras, borregos y coronas de adviento son la principal oferta. El Día de la Candelaria, los feligreses de las colonias vecinas llevan a bendecir a su Niño Dios vestidos de “El niño de las rosas”, “Cristo Rey”, “Ángeles”, y, no podía faltar, aquellos vestidos como “san Judas Tadeo”, este último, como una promesa hecha a san Judas Tadeo. (Figura 2)

Figura 2



Fuente: Archivo personal, 02/02/2017.

La función política y festiva: la toma del espacio por un culto popular urbano

Respecto a los motivos que impulsan a los sanjuderos para peregrinar al templo de San Hipólito, en las entrevistas a profundidad como semiestructuradas, se pueden enlistar: la salud, principalmente, trabajo, dinero, amor y protección; además, acuden al templo para realizar “juramentos” ante san Judas Tadeo, para dejar el alcohol, las drogas, el juego y la delincuencia.

Es muy posible que la inclusión o la apertura del templo, para sectores vulnerables, sea el principal factor de atracción; así como, su ubicación geográfica estratégica, al encontrarse en un punto neurálgico, entre el “progreso y la modernidad” de Paseo de la Reforma¹³ y la marginación visible en la colonia Guerrero. Durante la observación participante, aun cuando el templo de San Hipólito es un espacio de enunciación política y las diferencias tienden a desaparecer, grupos indígenas que ahí se dan cita, particularmente los 28 de mes, presentan una actitud a la defensiva, posiblemente por la discriminación de la que son víctimas en la Ciudad de México, donde han migrado en la búsqueda de mejores oportunidades. Ahora bien, no puede negarse la presencia de devotos que viven al margen de la ley y de aquellos que arriban al templo para implorarle un “paro” y que se haga “justicia”, para librarla en una balacera, salir de la cárcel o regenerarse; aunque tampoco es la mayoría.

13 Paseo de la Reforma (otrora Paseo del Emperador), es un corredor turístico- empresarial, el de mayor importancia en la Ciudad de México; es la frontera entre la zona turística del Centro Histórico y algunas colonias populares, como la colonia Guerrero, alcaldía Cuauhtémoc, donde se encuentra el templo de San Hipólito.

Los espacios abiertos circundantes al templo de San Hipólito, plaza Zarco, avenida Hidalgo y Paseo de la Reforma, cada 28 de mes son también apropiados por numerosos puestos ambulantes configuradores de una economía informal creciente. A la oferta de los múltiples objetos religiosos, se suma la variedad de alimentos a bajo precio, como hamburguesas, *hot dogs*, sincronizadas, tacos, quesadillas, pozole, birria, tamales, atole, café, refrescos, algodones de azúcar, pan de nata y muchas otras golosinas, orientada a los bolsillos de los peregrinos, pero no todos pueden comprar. Aquellos peregrinos que no pueden pagar, se forman largas filas para comer un tamal y un atole, una torta o un taco, que otros devotos ofrecen a san Judas Tadeo como gratuidad a un “paro recibido”. A semejanza de san Judas Tadeo, que ayuda sin discriminar, peregrinos, niños y jóvenes en situación de calle saben que los 28 de mes, desayunan y comen calentito. (Figura 3)

Figura 3



Fuente: Archivo personal, 27/10/2016.

La función turística: un turismo más cultural que religioso

Existe una organización de una economía formal (dentro del templo) e informal (Paseo de la Reforma, Alameda Central, avenida Hidalgo y plaza Zarco), como se explicitó. Durante su fiesta (28 de octubre) esta economía tiene una forma de interacción espacial más dinámica y espacialmente extensa, comparada con otros 28 de mes, y otros días relacionados al contexto vacacional, como los son vacaciones de verano (julio-agosto); Semana Santa (abril); o Navidad y Año Nuevo (diciembre-enero). El desarrollo del trabajo permitió reconocer claros patrones espacio-temporales, reveladores de la dinámica turística en el templo de San Hipólito, la cual está vinculada, especialmente, a su cercanía con espacios como el corredor turístico-empresarial de Paseo de la Reforma, Alameda Central y Zócalo; asimismo, existen

marcadas diferencias entre ambos actores al momento de apropiarse de los espacios. Por ejemplo, exploraciones durante el “Viernes santo” de 2016 y “Domingo de ramos” de 2017, permitieron identificar que, posiblemente, en fechas sagradas y vacacionales se configure una dinámica más orientada al turismo religioso (nacional). Fuera de estas fechas, el turismo más que religioso, es cultural y de escala internacional, pero muy incipiente.

Conclusiones

El templo de San Hipólito, en la Ciudad de México, es conocido como “la casa de san Juditas”, en especial por aquellos que, cada 28 de mes, acuden a este templo para pedir la intercesión del santo, ante alguna dificultad o problema imposible de resolver para una humanidad despojada de todo poder sobrenatural; así pues, san Hipólito, como santo, en ningún momento de su historia en la Ciudad de México tuvo una eficacia simbólica, por ello, fue soterrado por san Judas Tadeo, quien al parecer por su historia en otros países de América Latina (como Chile o Perú), así como en Estados Unidos, también ha dado “prueba” de sus milagros, por lo menos, para quienes son devotos de Él. Existen trabajos desde la antropología de los sistemas religiosos que han estudiado la difusión espacial y anclajes, en tanto territorialidades, del culto a este santo, y han dado cuenta de sus particularidades locales, pues los contextos, pese a que pudieran tener similitudes socioculturales, manifiestan diferencias en su ritualización. Por ello, es fundamental una mayor apertura a estos temas por parte de la Geografía de México, así como geógrafos que quieran adentrarse en ellos, pues se ha soslayado la relación entre los sistemas religiosos y el poder, la frontera y la identidad en segmentos del espacio, y sus múltiples formas de apropiarlo, es decir, de territorializarlo. Si desde la Geografía mexicana se comienzan a hacer esfuerzos teóricos en torno al estudio del espacio y religión, como los aquí rescatados, es posible comenzar a abrir brecha, para después, buscar nuestros propios acercamientos metodológicos.

Referencias

ÁLVAREZ, T. (2019) San Hipólito, un espacio de devoción y enunciación política para los sanjudereros en la Ciudad de México, *Rev. Ciencias Sociales* 164: pp. 145-163 / (II). Recuperado el 25 de noviembre de 2020, de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/sociales/article/view/38522>

CARBALLO, C. (2009) *Repensar el territorio de la expresión religiosa. Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

CLARETIANOS (1994) *Más de cien años en San Hipólito, desde 1832*. México, Hilmac.

————— (1992) *Iglesia de San Hipólito y San Casiano. Primer centenario de la Comunidad Claretiana en San Hipólito, 1982-19992*. México: IMC Publicaciones.

CUÉLLAR, M. (2009) El centro está afuera. La jornada del peregrino. *Maguaré [En línea]*, no.23., Universidad Nacional de Colombia. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/14966/15766>

DE LA TORRE, R. (2013) La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe [En línea]*, 12, *Núcleo de Antropología Urbana*. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <https://journals.openedition.org/pontourbe/581>

DENZIN, K. y LINCOLN, Y (2011) *El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa. Vol.I*. Barcelona: Gedisha.

FERRÁNDIZ, F. (2011) Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro, *Anthropos*. México: UAM-I. pp. 41- 193.

GARCÍA, R. (2010) *Religiosidad en el barrio de Tepito: el culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo*. Tesis Doctor en Antropología social. México: ENAH.

GHASARIAN, C. (2008) (coord.) *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

GONZÁLEZ, J. (1996) El catolicismo popular mexicano y su proyecto social. Blancarte, R. (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: FCE.

GUBER, R. (2011) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo XXI

————— (2004) *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

HABITUS, G. d. (2011) San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Los orígenes de la devoción. *Presencia Apostólica*, núm. 47. Ciudad de México: LNSJT, pp. 6-7.

HERNÁNDEZ, A. (2011) Devoción a la Santa Muerte y san Judas Tadeo en Tepito y anexas. *El Cotidiano [En línea]*, núm. 169, septiembre-octubre. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32519776005>

LUNA, M. (2016) *Significaciones y resignificaciones sobre la celebración de san Judas Tadeo en los creyentes que acuden al templo de San Hipólito*. Tesis de licenciatura en Comunicación. FES-Acatlán.

MACÍAS RODRÍGUEZ, R. (2016) Entre espacio y tiempo. Devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México. *Mitológicas*, vol. XXXI. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <http://www.redalyc.org/pdf/146/14649178004.pdf>

————— (2015) Fiesta y devoción a San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Bahamondes, L. y A., Vera (eds.), *Representaciones religiosas y devociones al margen*, Chile: CISOC. pp. 59-82.

————— (2014) “*San Juditas no me falla*”. *Historia y devoción a San Judas Tadeo (1922-2014)*. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria. México, ENAH.

MANCEILLAS, Y. (2012) *Religiosidad al margen. Escenarios, violencias y empatías en los cultos a San Judas Tadeo en la Ciudad de México y Espiritismo Marialioncero en Caracas*. Tesis de Maestría. México, UNAM.

MASFERRER, E. (2016) *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: Plaza y Valdés.

————— (2013) *Religión, poder y cultura. En sayos sobre política y diversidad de creencias*. México: Libros de la Araucaria.

MEJÍA, P. (2012) *Los reggaetoneros y San Judas Tadeo. Espacialidad e identidad juvenil a partir de la devoción, el cuerpo y la música*. Tesis de licenciatura en Geografía Humana. México:UAM-I.

ORTÍZ, A., DOMÍNGUEZ, M. y G. PALOMARES (2015) El consumo de solventes inhalables en la festividad de San Judas Tadeo. *Salud mental*, Vol. 38, No. 6, noviembre-diciembre. México: Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <http://www.scielo.org.mx/pdf/sm/v38n6/0185-3325-sm-38-06-00427.pdf>

PÁRAMO, A. (2011) ¿Por qué es tan socorrido san Judas Tadeo? *Excelsior*, 28 de octubre. Ciudad de México. Recuperado el 08 de enero de 2021, de <https://www.excelsior.com.mx/2011/10/28/comunidad/778020>

PORTAL, A. (2009) Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la Ciudad de México. *Cuadernos de Antropología Social*, No. 30, México: FFyL-UBA. pp. 59-75.

ROSENDAHL, Z. (2005) *Geografia: Temas sobre cultura e espaço*. Río de Janeiro: EdUERJ

————— (1999) *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Río de Janeiro: EdUERJ.

————— (1996) *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*, Río de Janeiro: UERJ, NEPEC.

TAYLOR, S. J., y BOGDAN, R. (1994) *Introducción a los métodos cualitativos*. Barcelona: Ediciones Paidós.

SHADOW, R. y M. RODRÍGUEZ (1994) “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas” en Garma, C. y Shadow, R. (coords.), en *Peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, pp.15-38.

SUÁREZ, H. (2015) *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. Ciudad de México: PUEC, UNAM

————— (2012) *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco, Ciudad de México*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales/Quinta Chilla Ediciones, UNAM.

————— (2008) Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes paraeclesiales. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 142, abril-junio.

Iglesias en cuarentena, estrategias, desafíos y redefiniciones del paisaje litúrgico

Pablo Rubén Dario Marzilli ¹

RESUMEN

Estamos atravesando una pandemia cuyos efectos sanitarios no tienen por el momento un punto final o al menos previsible en el mediano plazo. La velocidad y el dinamismo del Covid-19 aún siguen planteando interrogantes a la ciencia médica y han demostrado que todos los países se han tornado ineficientes a la hora de controlar su propagación. Sin duda la pandemia sanitaria traerá aparejada una subsiguiente pandemia económica y social. Las crisis económicas y sociales incluso de los países más desarrollados del mundo han dado a luz una serie de interrogantes y expectativas diferenciadas conocidas como la “nueva normalidad”. En este escenario la religión no pasa desapercibida o inmune a los cambios que se están produciendo y que van desde el paisaje litúrgico hasta la redefinición de conceptualizaciones teológicas o prácticas que se pensaban históricas y que de pronto han sido resignificadas a partir del aislamiento social preventivo y obligatorio. En este nuevo escenario queremos comenzar a reflexionar sobre dichos cambios, sus retos y desafíos con acento en la Iglesia Bautista y particularmente pertenecientes al Área Múltiple Buenos Aires. En realidad, no estamos buscando respuestas sino descripciones de las vivencias cotidianas ligadas a la fe.

Palabras clave: Pandemia, Covid-19, Iglesia Bautista, liturgia, desafíos.

Churches in quarantine, strategies, challenges and redefinitions of the liturgical landscape

ABSTRACT

We are going through a pandemic with endless and unforeseeable sanitary aftermath. The speed and dynamism of Covid-19 still raises questions for medical science and has shown that all countries have become inefficient in controlling its spread. Undoubtedly the health pandemic will bring a subsequent economic and social pandemic. The economic and social crises of even the most developed countries in the world have given birth to a series of differentiated questions and expectations known as the “new normal”. In this stage, religion does not go unnoticed or immune to the changes that are taking place and they range from the liturgical landscape, to the redefinition of theological or practical conceptualizations that were thought historical and have suddenly been resignified from the preventive and compulsory social isolation. In this new stage we want to begin to reflect on these changes, their challenges, and challenges with an accent on the Baptist Church and particularly belonging to the Multiple Area Buenos Aires. In reality, we are not looking for answers but descriptions of daily experiences linked to faith.

Key words: Pandemic, Covid-19, Baptist Church, liturgy, challenges

¹ Facultad de Ciencias Sociales, UCA/ Seminario Internacional Teológico Bautista

Introducción

Quién hubiera dicho a principios del 2020 que un microorganismo invisible y apenas conocido para la ciencia, que no reconoce patrones culturales, sociales, políticos, económicos, religiosos y fronteras geográficas, de la familia de los “Coronavirus” (Covid-19), vendría a trastocar de manera tan significativa nuestra vida cotidiana y la realidad global. Tanto el nuevo virus como la enfermedad y sus características eran desconocidos antes de que estallara el brote en Wuhan (China) en diciembre de 2019² y en muchos aspectos siguen siéndolo hasta la fecha, de hecho, hay una especie de creciente desconfianza en la ciencia ante las marchas y contramarchas observadas, para los legos que no entienden cómo funcionan los adelantos, los descubrimientos científicos y la manera en que la ciencia hace sus avances.

Las pandemias no son nuevas en la historia de la humanidad y cada una de ellas a lo largo del tiempo ha dejado una marca en la historia, que es que, en efecto, si bien son procesos epidemiológicos producen efectos sociales que no pasan inadvertidos. De hecho, solo por mencionar algunos impactos del Covid-19, se pueden mencionar las saturaciones y las complejidades en la infraestructura sanitaria, el miedo al contagio, la distancia social, el redescubrimiento de las normas de bioseguridad, obviamente efectos económicos, sociales, el aumento de los índices de pobreza, deserción escolar y cambios vertiginosos en el mundo laboral y universitario que van desde el uso de las distintas plataformas, el trabajo remoto, el home office y la visibilidad notoria de los problemas de conectividad, el ancho de banda y la carencia tecnológica.

Obviamente la religión y las vivencias de tinte espiritual han sido afectadas por el Covid-19, sin embargo, las creencias y las prácticas se van adaptando para hacerse pertinentes y contextuales, aún sin darnos cuenta. Las religiones siguen siendo en definitiva los mecanismos enraizados en las personas para lidiar o afrontar la incertidumbre y la dificultad extrema. Construyen certezas, explicaciones, dan sustento a nuestro imaginario y resignifican la realidad bajo el tamiz de la esperanza, a fin de facilitarnos herramientas para atravesar el proceso del cambio. Siguiendo a Iván Petrella (2020) podemos afirmar que “las religiones son, para bien y para mal, nos gusten o no, un fenómeno global, universal, y esencial al ser humano”. Cuesta entender que hoy en día algunas personas traten de ignorar la religión y la importancia

2 Véase <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>

de la espiritualidad³ incluso respecto de los ateos o agnósticos, que más allá de sus posturas personales reconocen su trascendencia debido a la actual contaminación cognitiva. Es que los creyentes y los no creyentes de manera directa o indirecta influyen en la generación de productos culturales, de certezas y de realidades. En efecto, en palabras de Sanabria: “A pesar de todas las certezas que supuestamente han -desinfectado- los campos de la producción cultural, en el mundo contemporáneo no podemos escapar a la creencia. Creer aún nos condiciona” (2012: 220).

El aislamiento social, preventivo y obligatorio comenzó por lo dispuesto mediante el Decreto de Necesidad y Urgencia N° 297/2020 publicado en el Boletín Oficial el pasado 19 de marzo del 2020, más sus normas complementarias y subsiguientes. Originariamente coincidió con las últimas semanas de la Cuaresma (Pascua) y dada la voracidad del contagio por Covid-19 en Italia particularmente y el resto del mundo, la Iglesia Católica Apostólica Romana tomó la decisión de suspender las celebraciones litúrgicas en su formato presencial. El Papa, en su carácter de Sumo Pontífice, comunicó que realizaría la conocida bendición *urbi et orbi* en la Plaza de San Pedro, en un atardecer lluvioso y sin asistentes, solo con algunos ayudantes, todo un contraste que se dibuja en nuestra mente frente al otrora recuerdo de la plaza habitualmente colmada de fieles. Qué decir de las jornadas que el miércoles 29 de julio iniciaron los fieles musulmanes seleccionados para el *Hach*, la gran peregrinación a la Meca en Arabia Saudita, con un formato restringido a causa de la pandemia del Covid-19 e incluso la debida distancia social en la peregrinación, una foto que sin duda sorprendió al mundo religioso. En nuestro país la foto no es diferente. De hecho, la Iglesia Bautista está pasando por el mismo problema de readaptación y asumiendo nuevos retos y desafíos, máxime en un entorno en el cual la vacuna aún se ve con progreso, pero distante y sin un tratamiento médico efectivo, salvo el distanciamiento o la no aglomeración de personas e higiene como medios preventivos.

3 Debemos tener en cuenta que, desde un punto de vista más actual de las ciencias sociales, el moderno concepto de “*espiritualidad*” a partir del cual tratamos de enlazar a todas las creencias no institucionalizadas tienen una importante limitante para la descripción de la realidad. En palabras de Alejandro Frigerio: “La cada vez más frecuente utilización del concepto espiritualidad intenta llamar la atención hacia la búsqueda de una experiencia religiosa no institucionalizada, enfatizando la creciente relevancia de los bricolajes y sincretismos personales. Sin embargo, el problema es que el concepto parece dispensar de la necesidad de todo grupo religioso, como si su protagonista fuera un sujeto hiper o sobreindividualizado, que pudiera prescindir de las actividades de agrupaciones con algún grado de organización” (2018: 66-67).

Pero antes de avanzar conviene introducir dos párrafos para poner la pandemia en el contexto general de la hipermodernidad⁴. Una compleja época signada por el individualismo, el hedonismo, la espiritualidad autogerenciada, o dirán algunos a la carta⁵, una “*religiosidad individualizada*” (Robles, 2015: 3), lo que yo he denominado “*creyentes de autogestión*”, más cercanos a su vivencia personal de la fe y que no necesariamente precisan la intervención de un ministro o pastor (y en muchos casos no la desean tampoco); creyentes que se salen del marco institucional, en una compleja trama de construcción espiritual y de relacionamiento con Dios independientemente de lo que se enseña tradicionalmente y los pastores creen.

Esta yuxtaposición de creencias adquiridas a lo largo del tiempo, de construcciones experienciales, de marcos no regulados, puede ser mejor apreciada desde la óptica de la denominada “*religión vivida*” (Orsi, 2005). La religión que gira hacia lo cotidiano, no solo en una red de significados (Geertz, 2005), sino de relaciones, en la cual importan las creencias, pero también las prácticas, las vivencias acumuladas, las percepciones y las crónicas personales. La religión vivida es la que, más allá de lo institucional, moviliza, permite sentirnos plenos (en el sentido de libertad no impuesta institucionalmente). Analizar la religión desde esta perspectiva nos permite ir más allá de lo establecido, de lo debido, de lo esperado, “estudiar la religión vivida es intentar hacer visibles los hilos invisibles que nos conectan con algo más allá, de manera personal, pero también de relaciones con otros” (Morello & Rabbia, 2019: 16). En este contexto de espiritualidad creciente y con tendencia a la no regulación es

4 Dice sobre la hipermodernidad, Gilles Lipovetsky: “A saber es una sociedad liberal, caracterizada por el movimiento, la fluidez, la flexibilidad, más desligada que nunca de los grandes principios estructuradores de la modernidad, que han tenido que adaptarse al ritmo hipermoderno para no desaparecer. El hipernarcisismo, época de un Narciso que se tiene por maduro, responsable, organizado y eficaz, adaptable, y que rompe así con el Narciso de los años postmodernos, amante del placer y las libertades” (2004: 27). Agrega dicho autor precisando sobre las características del hombre hipermoderno: “Los individuos hipermodernos están a la vez más informados y más desestructurados, son más adultos y más inestables, están menos ideologizados y son más deudores de las modas, son más abiertos y más influenciables, más críticos y más superficiales, más escépticos y menos profundos. Lo que ha cambiado sobre todo es el clima social y la relación con el presente” (2004: 28-29).

5 A esta nueva realidad espiritual, mutada, privatizada, desacralizada, con centro en el individuo se la ha tratado de conceptualizar de diferentes maneras, tanto a nivel global como continental: “religión invisible” (Luckmann, 1973); “la revancha de Dios” (Pierucci, 1978); “bricolaje religioso” (Luckmann, 1979); “espiritualismo de evasión” (Documento de Puebla, 1979); “religión emocional”, “diseminada”, “de bienestar”, “cesta de creencias” (Mardones, 1996); “cuentapropismo religioso” (Mallimaci, 1999); “religión difusa” (Hervieu-Léger, 2005); “dios personal” (Beck 2009); “religión a la carta” –self service religioso- (Lenoir, 2005); “fe sin creencias” (Corbí, 2007); “religión emocional” (Mallimaci, 2008); “religión de dios personal” (Beck, 2009), entre otras.

que se dio el Covid-19. Las instituciones intermedias se encuentran desbordadas hace tiempo por la realidad, por el imprevisto y ahora por la mentada nueva normalidad, pero además por la presión de sus miembros y su entorno dicha presión viene “por abajo y por arriba y en los microprocesos de sociabilidad y producción identitaria enfrentan dificultades para mantener las garantías y los fundamentos de sus prácticas y sus ritos” (Algranti, Mosqueira & Settón: 36).

Como señalamos, la Iglesia Bautista no es ajena a la dinámica de cambio que estamos atravesando, es por ello que a fin de determinar las estrategias y desafíos que en esta coyuntura tienen por delante particularmente las iglesias de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, es que el Seminario Internacional Teológico Bautista realizó una encuesta que buscó obtener respuestas acerca de cómo se están desarrollando los cambios principalmente en el paisaje cívico. Para esto emprendió un estudio cualitativo de carácter exploratorio, utilizando un formulario autoadministrado, un muestreo al azar, que se envió por las redes sociales. Hubo un total de 138 respondedores de los cuales 83 son bautistas y se procesaron los datos mediante el software IBM SPSS Statistics. Adicionalmente se trabajaron tres preguntas vinculadas a la percepción y al imaginario de 20 expertos nativos evangélicos (referentes) a fin de determinar sus primeras impresiones sobre los efectos de la pandemia y de las que daremos cuenta más adelante. Dichas preguntas buscaron obtener una primera aproximación sobre cómo los mencionados interpretan el impacto del Covid-19 desde una perspectiva teológica, aunque varios de ellos tienen una sólida formación en ciencias sociales. En segundo lugar, indagamos sobre la evaluación que hacen respecto a si el actual modelo pastoral necesita hacer cambios para su pertinente ejercicio ministerial en la pandemia, y finalmente, cómo imaginan el futuro de la iglesia de la pospandemia desde sus aspectos cuantitativos.

El presente trabajo no tiene la pretensión de predicar respecto del campo evangélico argentino, entendido como un campo de fuerzas (Wynarczyk, 2009, 2010, 2013, 2014, 2019) sino solamente de las iglesias bautistas dentro del área mencionada y simplemente, en función de la representatividad y trayectoria de los expertos nativos consultados (líderes denominacionales, educadores, teólogos, pastores, apóstoles, periodistas), trazar algunas pinceladas muy gruesas generales sobre sus perspectivas y expectativas, que en la voz de cada uno de ellos comienzan a cobrar una incipiente vida institucional.

Perfil de las iglesias y contexto virtual

Antes de avanzar conviene precisar el abanico de iglesias que mediante sus líderes fueron representadas en las encuestas realizadas y cuyos datos son al mes de mayo del corriente año. En la muestra hay representadas unas 15 denominaciones, la mayoría con los porcentajes siguientes: un 60% pertenecen a la Iglesia Bautista, seguida por Iglesias pentecostales en un 13,5% y presbiterianas en un 6,5%, como se aprecia en el Gráfico 1.

Gráfico N° 1: Perfil de las Iglesias



Fuente: Encuesta realizada por el SITB

Por otra parte, cabe consignar que el 79,6% de las iglesias encuestadas se encuentran en la Ciudad Autónoma de Buenos, aunque las restantes se dispersan en otras 9 provincias (Buenos Aires, Santa Fe, Chaco, Mendoza, Corrientes, Santa Cruz, San Luis, Río Negro y Córdoba). En cuanto al tamaño de las iglesias relevadas cabe señalar que hay un 10,9% de iglesias que tienen menos de 50 asistentes; un 37,6% está conformado por congregaciones de entre 51 y 200 asistentes; en tanto que el 23,9% lo integran congregaciones que van desde los 201 a los 500 asistentes; un 19,6% tienen congregaciones que van de los 501 a los 2.000 asistentes; un 5,1% tienen más de 2.000 asistentes y un 2,9% de los encuestados no sabía con precisión la cantidad de asistentes a sus iglesias. Respecto al perfil de las personas que contestaron, el mayor porcentaje, un 35,5% son jóvenes de entre 19 y 30 años, seguido por los maduros de 31 a 40 años (27,5%), de 41 a 50 años (18,8%), de 51 a 60 años (14,5%). de 61 a 70 años un 2,9% y solo un 0,7% menos de 18 años. La mayoría son mujeres, un 53,6% y un 46,4% son varones. En cuanto a sus roles o las formas de habitar sus congregaciones, vale la pena decir que un 27,5% son pastores, seguidos de líderes de

jóvenes (21,7%) y maestros (14,5%), y finalmente un 13,8% son líderes a cargo de grupos celulares.

De las respuestas obtenidas surge que en su gran mayoría las iglesias encuestadas trataron de continuar con las mismas actividades que esencialmente hacían antes de las restricciones impuestas por el aislamiento social preventivo y obligatorio, con la única novedad de la virtualización como medio idóneo para su desarrollo. Si bien la gran mayoría de las iglesias en cuestión ya llevaban adelante sus reuniones principales o cultos de forma presencial y con transmisiones en vivo de manera simultánea, se puede apreciar que a priori solo se trasvasaron los formatos a las redes sociales, independientemente de cuáles sean, lo cual de manera indirecta manifiesta cierto desconocimiento en el manejo de las herramientas digitales para la creación de formatos más amenos o acordes a la virtualización.

Vivimos en un mundo conectado. Las nuevas tecnologías de la comunicación y la información con base en internet, tanto fija como móvil, están revolucionando la vida social desde hace tiempo ya, incluso en materia religiosa hay un nuevo escenario modificado por el impacto del ciberespacio. Serán Philip Howard y Steve Jones (2005) quienes acuñan el término “*cibernautas religiosos*” para referirse a las personas dentro de los Estados Unidos que han consultado algún tipo de material religioso o efectuado pedidos de oración o ayuda espiritual en el sitio web de las distintas iglesias: “Uno de cada cuatro usuarios adultos de internet en Estados Unidos ha consultado algún tipo de material religioso y se demuestra que estos cibernautas religiosos están presentes en toda la sociedad americana” (2005: 80). Esta realidad se puede replicar en el resto del continente americano y en nuestro país; de hecho, prácticamente todas las iglesias cuentan con dichos medios y los manejan habitualmente para múltiples tareas espirituales.

No es difícil hacer un muestreo ingresando a las páginas web de las principales iglesias evangélicas de nuestro país, y respecto de nuestra zona en análisis y la Iglesia Bautista en particular, observar la proliferación de páginas webs, blogs pastorales, cultos online, cuentas de Facebook y Twitter existentes a la fecha, como mecanismo de relacionamiento espiritual virtual. Esto si bien es positivo desde el punto de vista comunicacional y del acercamiento del mensaje del Evangelio a las personas⁶, conlleva en el otro lado de la moneda, la volatilidad de la presencia de las

6 Señala el Pacto de Caracas: “La globalización de las comunicaciones nos permitirá acceder a cualquier situación que ocurra en tiempo real, en cualquier lugar y a cualquier hora. Como Iglesia

personas en los cultos y la asistencia a la iglesia de manera sistemática y formal, tal como se entendía, al menos, a finales del siglo pasado. Esto obviamente en el marco de la pandemia se profundizó.

Particularmente todas las iglesias bautistas aún antes de la pandemia transmitían sus cultos en vivo desde la web, como una decisión coordinada tomada de cara a la evangelización y el uso de herramientas 2.0., tomada en su momento por la Asociación de Pastores Bautistas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Lo señalado no solo conlleva la decisión de estar en el espacio virtual, sino fundamentalmente el haber tomado conciencia de la necesidad de llegar a los creyentes que no se congregan en ninguna iglesia, los llamados “*exiliados evangélicos*” (Wynarczyk, 2009, 2010; Marzilli, 2019) y de tratar de ser más pertinentes de cara a las nuevas generaciones. Adicionará Fernández del Riesgo que ya es necesario pensar en términos de la ciberreligión: “El fenómeno del ciberespacio y la realidad virtual, que también ha afectado al mundo de la religión. Algunos ya hablan de ciberreligión” (2005: 24), nuevas formas de “destradicionalización” (Espin, 2003), de vivencia de la fe en la novedad de la globalización y la tecnología que nos acerca y separa al mismo tiempo.

Ahora bien, uno de los especialistas consultados nos dijo con relación a la proliferación de ofertas espirituales que conviven en una red tan grande como el mundo mismo, concretamente en la *world wide web*: “Las iglesias deberán ser conscientes que en la aldea global en que vivimos ya no es fácil mantener las doctrinas -puras- que cada iglesia tiene y sostiene, ya que la membresía de las iglesias, como ya ocurre, estará sometida al bombardeo de ideas, pensamientos y tendencias de las más diversas”. (Entrevistado N° 5, entrevista realizada el 01 de junio de 2020). Solo a modo de mención y para entender la globalización del fenómeno religioso, cabe destacar que la Iglesia Católica Apostólica Romana hace años que viene trabajando en el concepto de “iglesia 3.0”. Al respecto señaló el Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales sobre iglesia e internet:

Internet es importante para muchas actividades y programas de la Iglesia: la evangelización, que incluye tanto la reevangelización como la nueva evangelización y la tradicional labor misionera ad-gentes; la catequesis y otros tipos de educación; las noticias y la información; la apologética, el gobierno y la

apostólica no debemos dejar pasar esta gran oportunidad para propagar el mensaje del Reino de Dios. Concluimos con la afirmación hecha por el profeta Habacuc capítulo 2, versículo 14 (porque la tierra será llena del conocimiento de la gloria de Jehová como las aguas cubren en mar). Sin dudas, la globalización es parte del proceso impulsado por el Señor Jesucristo para dar a conocer los beneficios del Reino de Dios en toda la tierra” (2010: 28).

administración; y algunas formas de asesoría pastoral y dirección espiritual hacia las personas. (Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_sp.html).

Sin duda, hay un puente que a modo de malla imbricada se viene construyendo en los últimos años entre las creencias y la virtualidad. Lo virtual es parte del universo cultural y las creencias circulan a través del éter de manera potenciada y cercana en la construcción de la vivencia de fe individual, en el mundo privado por el cual pujan la religión vivida y la religión institucional. Ahora bien, debemos reconocer que la virtualidad es una herramienta desprovista de connotación, salvo la de ser un medio, un instrumento, una herramienta, compartimos lo escrito por Peña Esquivel: “Debemos tener en cuenta para abordar el tema de la virtualidad es que ella no es ni buena, ni mala, ni neutra. Es sencillamente parte del proceso de la revolución de la información que viven las sociedades de nuestro siglo, y a su vez, tiene poco que ver con lo falso o lo irreal” (2012: 121). Sin duda, “el creer desborda el campo de lo religioso, aunque este y las instituciones que lo conforman sigan pretendiendo administrarlo” (Sanabria 2007: 61-73). Por mucho tiempo las creencias respondieron al monopolio de las instituciones, particularmente las religiosas, pero esto ha ido migrando hacia una centralidad de la vivencia personal, en la cual las redes, lo virtual, se constituye como elemento dinamizante de dicho proceso. Las personas se escapan del control de los administradores de lo sagrado, pero también lo hace la fe que va yuxtaponiendo experiencias, herencias y construcciones individuales diarias. La virtualización de la fe viene desarrollándose de manera creciente en los últimos años, pero a partir de la contingencia provocada por la pandemia global se ha tornado más cercana en la cotidianidad de las iglesias, históricamente agentes institucionalizados del creer. La realidad se va descomponiendo y decodificando con nuevos patrones de vivencia, de cara a las personas e instituciones que evidentemente fueron sorprendidas por la magnitud y extensión de la pandemia. En consecuencia, de manera más acentuada, las iglesias compiten en un campo religioso fragmentado y frágil de por sí, pero ahora además en el vasto universo de posibilidades de la producción cultural de tinte tecnológico que se ponen a disposición de las personas en el ciberespacio, particularmente respecto de la administración de los bienes de salvación con la esperanza de que se sigan respetando en la lejanía de la cuarentena, la fidelidad comunitaria y pertenencia eclesial.

Así pues, las creencias y prácticas otrora propias del campo religioso en el sentido bourdiano del término, se encuentran definitivamente instaladas en el ámbito de lo virtual, excediendo las fronteras institucionales y tornándolas aún más flexibles,

porosas permeables, (Frigerio, 2007; Carbonelli, 2011), difusas (Barrera Rivera, 2002), frágiles, sin consistencia, si aplicáramos la conceptualización de Bauman, se tornaron “líquidas” (2000). De modo que las creencias que habitan en abundancia el campo religioso también se presentan, con variados matices, en el mundo virtual. De la misma manera que las iglesias ya no alcanzan a tener el total control institucional de las creencias, múltiples agentes se disputan su influencia en el espacio virtual agilizando las nuevas ofertas religiosas; el objetivo las personas, el medio las redes sociales, el resultado incierto y no controlado, salvo, por las personas.

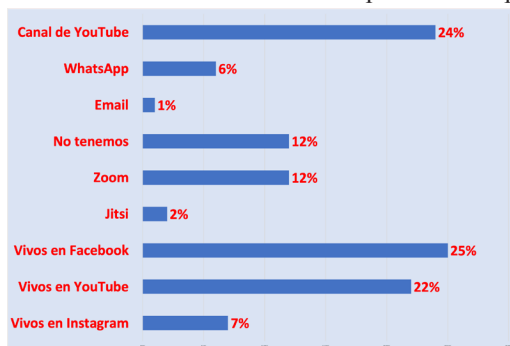
Formas elegidas para el desarrollo de las actividades

Se le preguntó a los encuestados: ¿Qué plataformas usa tu iglesia para cada actividad? Los resultados obtenidos permiten ver una buena distribución de plataformas con ciertas variaciones según el tipo de actividad. Si bien en la encuesta se relevaron sobre las actividades vinculadas al culto o servicio principal, las reuniones de oración, los encuentros de células, la escuela bíblica, la consejería pastoral, el ministerio de la niñez, de mujeres, de matrimonios y de jóvenes, la forma de desarrollar el discipulado y las formas utilizadas para la evangelización, no vamos a seleccionar todas las actividades, pero sí las más importantes. Concretamente nos concentraremos en la manera que se están llevando adelante el tradicional servicio o culto dominical, las reuniones de oración, los encuentros celulares, la consejería pastoral y el evangelismo; en el entendimiento de que son las actividades núcleo de las iglesias encuestadas y aquellas que pese al marco restrictivo de la cuarentena se deben seguir desarrollando prioritariamente según el imaginario de los consultados y la eclesiología imperante en las iglesias evangélicas bautistas, mayoritariamente (Marzilli, 2019).

En primer lugar, analizaremos la mecánica bajo la cual se desarrolla el servicio principal o el culto dominical, es dable destacar que la herramienta más utilizada son los denominados “vivos”, los cuales representan un 54% de los casos relevados. Las plataformas utilizadas son Facebook (25%) YouTube (22%) y en menor medida Instagram (7%). Como dijimos, con las limitaciones que imponen los medios tecnológicos, fundamentalmente vinculados a problemas de conectividad en la mayoría de los casos mala o deficiente, sumado a los formatos en sí, estructurados y no diseñados o pensados específicamente para la red sino de alguna manera forzados como una reacción natural de las iglesias frente a este tiempo de crisis sanitaria, restricción a la circulación y la imposibilidad cierta y vigente de llevar adelante

reuniones públicas, es que se produjo un trasvasamiento casi lineal de las dinámicas litúrgicas desde un medio físico a un medio de transmisión virtual, incluso en gran parte realizados de manera doméstica. Graficamos los valores expuestos para una mejor visualización en el Gráfico 2.

Gráfico N° 2: Plataformas más utilizadas para el culto principal



Fuente: Encuesta realizada por el SITB

Cuando únicamente nos detenemos en la mera observación de medios, números y porcentajes, a priori, se nos dificulta obtener una real dimensión de lo que está sucediendo en el mundo de la virtualidad y de la mano de la interacción que permiten las redes sociales a partir de la subjetividad, de la presencia del “otro”; a la distancia, pero junto a mí, virtual y al mismo tiempo real, “la subjetividad posibilita la constitución del mundo del individuo por medio de diversos significados que llevan al ser humano a sentir que pertenece, que participa” (Peña Esquivel, 2012: 123).

Las formas de participar se modificaron sustantivamente a partir del Covid-19 pero se sigue facilitando el “encuentro”, que sin duda desde lo conceptual y lo práctico adquiere al momento una variedad de connotaciones y posibilidades difícilmente pensadas hace apenas unos meses atrás. Ahora bien, dicha facilitación no limita la abundancia de recursos y posibilidades que se disputan en la red, cobra en consecuencia notoria importancia -ante el cierre de los templos- que la festividad, la experiencia⁷, la belleza de la comunidad y lo que hemos dado en llamar la “cultura

⁷ La experiencia, de por sí muy valiosa en la cultura evangélica y aumentada notoriamente de la mano del neopentecostalismo, cobra una nueva faceta debido a la coyuntura sanitaria. Quedaron atrás las grandes reuniones, los eventos y la vivencia espiritual comunitaria. Sin embargo, a partir de la virtualización de la experiencia nace una nueva forma de reinterpretar la fe y la cercanía, las redes se convirtieron en un vector fundamental que operan en la soledad o intimidad de cada hogar como instrumentos esenciales.

de la plataforma” (Marzilli. 2019), sea trasvasada al mundo virtual, con las limitantes propias de cada iglesia y sus medios, a fin de seguir ofreciendo a los fieles una experiencia similar en el entendimiento de que, por las limitantes propias de las redes, no puede ser plenamente análoga.

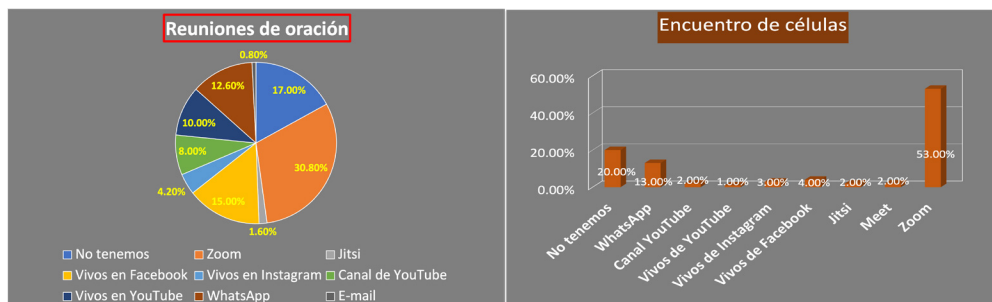
En cuanto a las reuniones de oración los medios utilizados preponderantemente son: Zoom (30,8%), vivos de Facebook (15%) y WhatsApp (12,6%), sin embargo, un 17% de los encuestados manifestó que no están realizando este tipo de encuentros. Por su parte respecto de las reuniones o encuentros celulares muy frecuentes en las iglesias bautistas del área en análisis desde hace ya tiempo (Marzilli, 2019), en la muestra realizada por el SITB se concluyó que el 80% de las iglesias relevadas realizan reuniones o encuentros celulares siendo los medios más utilizados la plataforma de Zoom (53%) y WhatsApp (13%) en tanto un 20% señalan que no están realizando dichos encuentros. Lo presentamos en el Gráfico 3 para una mejor visualización de los instrumentos virtuales utilizados para el desarrollo de las actividades mencionadas. Nuevamente, se observa un mero cambio en el medio instrumental con el que se realizan los encuentros, por el momento hay un incipiente análisis del impacto de tales medios y su eficacia, dado que el escenario del aislamiento social preventivo y obligatorio va modificándose con distintas fechas e incertidumbre por el momento.

Respecto de la consejería pastoral cabe mencionar que los Decretos de Necesidad y Urgencia dictados por el Poder Ejecutivo Nacional, prevén desde el comienzo del aislamiento que los ministros de los diferentes cultos pueden circular para el ejercicio y cumplimiento de sus tareas pastorales. En este sentido si bien no hay una restricción funcional a nivel individual de los pastores, sí la hay en la posibilidad de atender a las personas en sus necesidades personales, matrimoniales o familiares de manera normal. De hecho, las funciones vinculadas a la consejería pastoral con cierto nivel de regularidad se están realizando obviamente a través de las diferentes plataformas tecnológicas. El medio más usado en este caso es WhatsApp con un 47,33% seguido de Zoom, utilizado en el 35,33% de los casos. En cuanto al ministerio o área de evangelismo, si bien en el imaginario evangélico dicha tarea debe ser realizada por cada uno de los creyentes de forma individual, constante y en toda oportunidad que surja, eso no significa que las iglesias lleven adelante tareas específicas de evangelización fundamentalmente de forma comunitaria y organizada.

Ahora bien, debido a las particularidades del contexto el 32,6% de los encuestados manifestó que sus iglesias no estaban desarrollando tarea evangelística

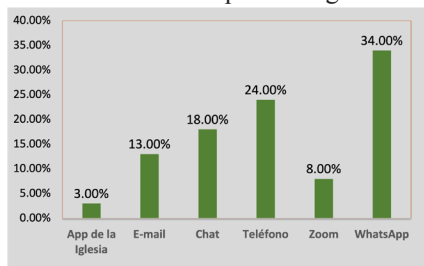
durante la cuarentena, no obstante, el resto utilizan WhatsApp en un 24% y Zoom en un 19%. Por otro lado, cuando se les consultó si hacían alguna especie de seguimiento de las personas que se ponían en contacto por primera vez, los encuestados respondieron que en la mayoría de los casos sí se realizaba en un 72,5%. Los medios utilizados para este seguimiento son mayoritariamente el teléfono fijo o móvil en un 58%, seguido por los chats de las redes sociales y el email en último lugar, como se aprecia en el Gráfico 4.

Gráfico N° 3: Reuniones de Oración y Encuentros celulares



Fuente: Encuesta realizada por el SITB

Gráfico N° 4: Medios utilizado para el seguimiento individual



Fuente: Encuesta realizada por el SITB

En cuanto a la experiencia relevada respecto del uso de las herramientas digitales para tratar de desarrollar las tareas eclesísticas habituales, el 89,2% de los consultados manifestaron que ya estaban utilizando las mismas y contaban con hermanos en sus congregaciones con mayor conocimiento sobre el manejo de las redes sociales, en su mayoría jóvenes. Sólo un 2,9% de los casos señalan que todavía no saben utilizar los medios digitales. Los contenidos que utilizan para las actividades

son en la mayoría de los casos producidos por la propia congregación, en tanto otros menos los encuentra en internet. En el caso de la música, la mayoría de las iglesias utiliza música de producción propia (69%), en tanto un 31% emplea música que descarga a través de la web. No es el caso de las predicaciones que en un 99% son de producción propia. En cuanto a las posibilidades de seguir utilizando las plataformas virtuales con posterioridad a la pandemia, el 91,4% expresó que considera seriamente seguir usándolas, en tanto que solo un 2,2% manifestó su voluntad de no volver a utilizarlas y un 0,7% de los relevados no contestó.

Es dable destacar que si bien los diezmos y ofrendas disminuyeron durante el aislamiento en un 38% (debemos recordar que es la forma de sostenimiento natural de las iglesias evangélicas), esto no ha impedido que las iglesias continuaran atendiendo las necesidades alimentarias, principalmente, de muchas familias de sus congregaciones y de los vecinos cercanos a las iglesias⁸, ya sea con recursos propios o distribuyendo en otros casos ayuda estatal o de organizaciones privadas reunidas a tal fin, como ocurre con el caso del proyecto “*Seamos Uno*”⁹. Volviendo a la muestra utilizada, de las iglesias consultadas se observó que el 79% realiza asistencia alimentaria. Si de la muestra obtenida tomáramos solamente a las iglesias bautistas, se demostraría que en un 69% las iglesias consultadas entregan alimento con regularidad a los más necesitados durante este tiempo de pandemia. Finalmente, cuando se les preguntó a los encuestados acerca de qué emociones les generaba el hecho de no poder congregarse como lo hacían habitualmente, la mayoría señaló “nostalgia” (un 58% de los casos) mientras que un 16,7% “ansiedad”, un 14,5% “tristeza” y un 5,8% “estrés y soledad”, en tanto un 28,3% indicó que “no le genera ninguna de las opciones presentadas”.

8 Las iglesias evangélicas hace décadas vienen trabajando no solo en los barrios marginales sino en todo tipo de acciones vinculadas a la acción social en el lugar en que se encuentran (merenderos, comedores, hogares para madres solteras, hogares de ancianos, centros comunitarios), no obstante la pandemia económica y social resultante del impacto del Covid-19 trajo aparejado en muy pocos meses un creciente desempleo que según el INDEC alcanzó al 10,4% (Ver https://www.indec.gob.ar/uploads/informedeaprensa/mercado_trabajo_eph_1trim20AF03C1677F.pdf). Ante dicha circunstancia todas las iglesias encuestadas (79%) manifestaron continuar con la ayuda social.

9 En la página web del proyecto se puede leer su objetivo: “Somos un grupo de personas, entidades y organizaciones religiosas, sociales y empresarias argentinas que, en coordinación con el Estado, quiere ayudar a los sectores más vulnerables de la sociedad durante la urgencia derivada de la pandemia del COVID-19. Aspiramos a cubrir las necesidades de 4 millones de argentinos con el armado de 1 millón de cajas con productos alimenticios y de higiene”. Disponible en: <https://www.seamosuno.com.ar/>

Vislumbrando el futuro desde una perspectiva de incipiente reflexión

Adicionalmente, y a fin de enriquecer nuestro análisis exploratorio, nos pareció prudente introducir la necesaria visión cualitativa, por ende, como dijimos, entrevistamos a 20 expertos nativos, para conocer sus primeras impresiones sobre el impacto del Covid-19 en las iglesias evangélicas y sus perspectivas sobre como visualizan, aunque sea de manera borrosa, el futuro cercano; a todos se les consultó de manera virtual. Esto nos permitió contar con trazos gruesos para orientar nuestro análisis, tener consideraciones indicativas que no pretenden aplicarse al campo evangélico en su integralidad y variedad, pero que sí nos darán un atisbo de cómo algunos expertos nativos están vivenciando la pandemia. Poniendo lo señalado en una perspectiva de sustentación teórica vale la pena recordar que siempre es bueno, a partir de lo desarrollado por la teoría de las representaciones e imaginarios, oír la voz de los expertos nativos. Debemos recordar que “lo imaginario y lo simbólico van juntos, toda religión está centrada sobre un imaginario”, pero al mismo tiempo “el imaginario no tiene una voz única” (Beriaín, 2003: 2). Por otra parte, hay que reconocer que “el cómo se cree afecta también a lo que se cree y a su significación” (Robles, 2013: 7).

Ahora bien, para llegar a conformarse la representación necesita que ocurran esencialmente dos procesos: el de objetivación y el de anclaje. De hecho, uno presupone al otro. Adicionalmente, algunos autores incorporan a los dos procesos mencionados el fondo cultural decantado en la sociedad a lo largo de la historia. El sedimento constituido por las creencias, los valores y las referencias histórico-sociales (Araya Umaña, 2002). La objetivación podría definirse como: “aquel proceso a través del cual llevamos a imágenes concretas que nos permiten comprender mejor lo que se quiere decir [...]. Consiste en transferir algo que está en la mente en algo que existe en el mundo físico”. (Perera Pérez, 2002: 20). Por medio de la objetivación los elementos abstractos se transforman en imágenes, elementos icónicos, “lo abstracto sufre una especie de reificación que lo convierte en algo concreto” (Perera Pérez, 2002: 24).

Las ciencias sociales han dado un impulso importante a la perspectiva subjetivista, indagando en el quehacer de los actores, sus modos de vida y realidades cotidianas, en el diálogo permanente entre el mundo social heredado y el que se va construyendo a diario por medio de la intervención de los individuos. Esta perspectiva comprende la sociedad a partir del relacionamiento de los individuos con el mundo

objetivo (sistemas, estructuras, instituciones), y su evolución al concepto reciente e importante del “mundo de vida”. Contribuyeron a su desarrollo conceptual Alfred Schutz y de manera más reciente Jürgen Habermas. La idea del mundo de vida tiene por finalidad comprender la dimensión social en la que se construyen los marcos de sentido que facilitan la interpretación y el obrar en la cotidianidad.

No debemos perder de vista que la realidad de la vida cotidiana es una construcción intersubjetiva, en definitiva, un mundo compartido entre todo el tejido social. Las personas no nacen aisladas, sino insertas en un andamiaje social que les permite ser y hacer; pero al mismo tiempo, las desafía a innovar, a crear nuevos conceptos, a aprehender nuevas experiencias y contribuir en la formación cultural de su grupo, las creencias en este intercambio virtuoso juegan un papel sumamente importante dado que moldean la cotidianidad dentro de un marco social referencial que nos permite tener un sentido del ser, de hacer y pertenecer. De allí la importancia de indagar a los expertos a fin de tomar conocimiento de sus percepciones e imaginarios, que sin duda terminarán impactando y construyendo el quehacer cotidiano como respuesta a la coyuntura vigente.

Adentrándonos en las tres preguntas generales que les realizamos, debemos consignar en primer lugar que si bien hay opiniones diferentes dentro del abanico de expertos consultados, todos a grandes rasgos coinciden en una apreciación positiva de la situación en el sentido de que en este tiempo tan difícil la iglesia sabrá discernir la realidad y su contexto, hacer cambios ágiles y rápidos que le permitan ser pertinente, profundizar el trabajo relacional con las personas, ser más cercanos y presentes en sus necesidades, (pastores sobre todo), a fin de permitir que la presente crisis sea el eslabón principal que empuje a la iglesia a la calle, a salir de los templos y vivenciar la fe junto con las personas. Tenemos la esperanza de que el Covid-19 pasará en los próximos meses, al menos tenemos hoy, un horizonte de certidumbre sobre varias vacunas que están en pleno proceso de desarrollo y testeo, y seguramente la medicina encontrará un tratamiento efectivo sobre todo para los pacientes de riesgo, por lo menos hasta que el virus vaya mutando. En ese escenario de cierta certidumbre básica, la primera pregunta que realizamos fue: ¿Cómo vislumbra la iglesia de la pospandemia? Buscamos hacer un ejercicio de reflexión que nos permita entender como dichos referentes están pensando y planificando el mediano plazo, la mayoría de ellos tienen iglesias a cargo y un importante nivel de influencia sobre el resto de los pastores.

Sin duda dentro del campo evangélico, al cual entendemos como un “campo de fuerzas” es rico y variado. Ahora bien, el concepto de “campo” no lo extraemos de la perspectiva y conceptualización bourdiana¹⁰, que enmarca dentro del espacio social a la religión como uno de los campos que enriquece la formación multidimensional de la sociedad, sino originariamente del campo de la cibernética y que haya su raíz en la teoría de los sistemas. Abrevamos de Wynarczyk, quien entiende que las iglesias evangélicas forman un sistema con propiedades comunes y mantienen relaciones de interdependencia entre sí; adherimos a la misma premisa por entender que describe acabadamente al universo evangélico argentino, y es una herramienta adecuada para analizarlo y entenderlo en sus avances, retrocesos y modificaciones, un campo de fuerza. En efecto, dentro de dicho sistema funcionan iglesias, denominaciones, asociaciones, federaciones y confederaciones. Cada una de ellas va modelando sus núcleos de pertenencias, afinidades y distancias en función de intereses comunes, idiosincrasias y fundamentalmente constructos doctrinales, compatibilidades litúrgicas y acciones externas al mismo. Desde un punto de vista sociológico un campo de fuerzas puede ser asimilado a un espacio de conflicto de intereses y tensiones entre sus integrantes y, al mismo tiempo, como una propiedad que le da dinamismo, tensión y energía al mismo. Así lo explica concretamente Wynarczyk:

La adopción sociológica del concepto de campo de fuerzas significa que las iglesias evangélicas forman un sistema (los elementos que lo componen poseen ciertas propiedades comunes y guardan relaciones de interdependencia, Korshunov 1975, p.28) pero más allá de un conjunto básico de intereses comunes a todo el campo, sustanciales para las relaciones de interdependencia entre los elementos que constituyen el sistema, existen intereses particulares contrapuestos y disputas por el predominio dentro del campo (2009: 17).

La riqueza y variedad del campo evangélico en todas sus vertientes y manifestaciones es tenida en cuenta permanentemente en la voz de sus referentes y precisamente entienden que dicha multiplicidad debe ser considerada para un análisis adecuado de la actual coyuntura. En ese sentido, entienden que habrá iglesias

10 Giménez, tomando a Bourdieu, define el campo como “Una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran medida independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan [...]. Así el agente que ocupa la posición de empleado o de patrón, puede muy bien desaparecer físicamente sin que la posición deje de existir” (1997: 14). Para ampliar el concepto de “campo”, se recomienda Bourdieu (1988, 1997, 2006, 2007). Nos precisa el propio Bourdieu sobre el campo religioso: “Las relaciones de transacción que se establecen sobre la base de intereses diferentes entre los especialistas y los laicos y las relaciones de concurrencia que oponen a los diferentes especialistas en el interior del campo religioso, constituyen el principio de la dinámica del campo religioso y, por ello, de las transformaciones de la ideología religiosa” (2006: 55).

que se acomodarán más rápidamente a las nuevas realidades sociales que estamos atravesando y otras con eclesiologías y formas más pétreas o conservadoras que tratarán de seguir de la misma manera o con la menor cantidad de cambios posibles. En este esquema uno de los referentes y pastor de una megaglesia nos dijo:

Los grupos eventuales que se basan en lo cúllico y por lo general buscan tener relaciones políticas que les otorguen prebendas por parte del Estado seguirán con sus estrategias de marketing. Esto durante la pandemia se ha evidenciado y agravado con la manifestación de un nuevo ecumenismo por parte de quienes lo rechazaban. Por otro lado, quienes no son eventuales y priorizan el contacto pastoral, la evangelización y la ayuda social con intervención en la sociedad, seguirán con su modelo con un nivel de cercanía con la gente en crecimiento y nuevas formas que les permitan afianzar cada vez más el sentido de comunidad (Entrevistado N°1, entrevista realizada el 02 de junio de 2020)..

Es como si el campo evangélico en la actualidad estuviera pivoteando entre dos realidades que en algún punto se constituyen en extremos válidos pero distintos, por un lado, aquellos más flexibles, abiertos a los cambios y tornándose innovativos a la hora de planear estrategias posibles y por otra parte aquellos con percepciones más rígida y liderazgos más estructurados, nos dijo un entrevistado: “Por un lado, creo que hay iglesias más flexibles que podrán adaptarse a los cambios y seguir cumpliendo la misión en nuevas condiciones. Y creo que hay otras que son muy rígidas... van a pelear contra las condiciones, o esperar que algún día cambien, pero no van a querer hacer cambios en los modos de ser iglesia” (Entrevistado N° 2, entrevista realizada el 01 de junio de 2020).

Hay una tendencia de los pastores a filtrar la realidad y la vida de las instituciones -iglesia- a partir del prisma de la teología, y por ende espiritualizan los acontecimientos cotidianos, los tamizan desde una perspectiva mayormente espiritual, esto si bien es una deformación profesional en algún punto genera subjetividades fundadas en un razonamiento más pétreo, principalmente en cuanto a sus formas, expresiones y tendencias hacia una perspectiva dicotómica de apreciar las cosas tanto en su génesis como en su desarrollo desde dicha perspectiva, aunque sin duda hay excepciones.

Ante lo señalado en el párrafo anterior y focalizándonos en la iglesia como institución, la vivencian como algo que corre por fuera de la vida diaria de las congregaciones y sus posibilidades, miran a la realidad y la iglesia desde la distancia teológica y no necesariamente desde el acto encarnacional que originó al cristianismo.

Esto permite aseverar que en realidad lo que sucede es que no perciben adecuadamente que la institución es una construcción dinámica que opera conforme sus propios elementos constitutivos, le permiten ser y adecuarse a las necesidades y realidades que surgen y permanentemente se está haciendo, construyendo, modelando. No es menor el hecho de que se tiende a no tener en cuenta el dinamismo institucional, que su realidad no es estática, y esto podría terminar sesgando el imaginario de los especialistas, que se alejan de lo cotidiano y por ende del impacto del evento pandémico, vale señalar:

Suele construirse representaciones cosificados del hecho institucional, es decir, se lo imagina como una realidad estativa, homogénea, compacta, en todo reducida al ethos burocrático y su lógica de funcionamiento [...] La institución es tanto esfuerzo colectivo. Requiere cooperaciones, alianzas, acciones encadenados, proyectos en curso (Algranti, Mosqueira & Settón, 2019: 49).

El Covid-19 ha dejado al descubierto vulnerabilidades y la dificultad de algunas iglesias para adaptarse rápidamente a un contexto que requiere cambios que van mucho más allá de la mera virtualización cultica, profundizaremos sobre este punto más adelante. Es de notar que, en el imaginario de algunos de los pastores consultados, se pierde de vista el hecho de que lo instituyente y lo instituido son partes inequívocas del mismo constructo, no son ajenos o indiferentes, se complementan y necesitan. En consecuencia, la iglesia es más que el templo, el encuentro es más que el culto, y las necesidades sentidas y urgentes de las personas van más allá del evento, la limitante sigue siendo la apreciación de la realidad y su interpretación con un prisma único, el espiritual. Es importante tener en cuenta que todos los especialistas consultados entienden que este debe ser un tiempo de profunda reflexión tanto para los pastores como para las iglesias, nos dijo uno de los referentes: “Necesitamos discernir, reflexionar entre lo absoluto y lo relativo, entre lo inmutable y lo variable, entre lo indispensable y lo prescindible, entre lo esencial y lo secundario, entre lo permanente y lo circunstancial” (Entrevistado N° 14, entrevista realizada el 19 de junio de 2020).

Si avanzamos un poco más notaremos que dentro del vasto campo evangélico mencionado los especialistas entienden que hay una facilidad mayor para transcurrir la pandemia y proyectarse hacia el futuro para las iglesias que implementaron el sistema celular, debido a su eclesiología más dúctil, recordemos que el 80% de las iglesias relevadas en la encuesta del SITB manifestaron utilizar el método celular. Esto sería así debido a que ya están acostumbrados a las reuniones en las casas, a los

encuentros fuera de los templos, a la rutina previa al Covid-19 solamente le sumaron la utilización de herramientas tecnológicas (Zoom mayoritariamente). Al respecto nos dijo el entrevistado N° 11:

Las iglesias que venían trabajando con reuniones en las casas, células o el nombre que les quieras poner, estarán mejor preparadas para sobrevivir, pero siempre, siempre y cuando hayan podido mantener la comunión entre ellos mediante medios virtuales o la utilización de la tecnología. Frente a aquellas que simplemente están a la espera de que todo termine para congregarse en el templo. Esto es un problema para el concepto de koinonía es un cambio de paradigma rotundo, pero no es ni más ni menos que en parte volver a cómo empezó todo, en las casas. (Entrevista realizada el pasado 24 de junio de 2020).

Otro referente nos manifestó en la línea expuesta: “Creo que quedará reforzada la necesidad de vida comunitaria frente a lo meramente cultico y a la cultura de eventos. Por otro lado, me parece que habrá más receptividad de las personas a un enfoque espiritual de la vida, dada la intensa fragilidad humana que quedó en evidencia en este tiempo” (Entrevistado N° 4, entrevista realizada el 02 de junio de 2020).

Por otra parte, ahondando en el nivel de análisis, la mayoría de los especialistas entienden que las iglesias deberán adaptarse rápidamente y realizar cambios que van desde la profundización de la cercanía con la gente hasta opciones creativas, abiertas y concretas para la obtención de recursos económicos ante el cierre de los templos y la imposibilidad de hacerse de los recursos económicos necesarios para el normal desarrollo de la vida eclesial y de misión. De hecho, a varias congregaciones o iglesias pequeñas les está costando abonar los alquileres de sus templos, y el temor de ellos es el lógico cierre de dichos lugares en ese escenario de potencial concentración eclesial o fagocitación santa, respecto de este tema nos dijo un referente:

Muchas iglesias pequeñas cerrarán por no poder mantenerse y serán captadas las personas por otras iglesias más extendidas, sobre todo por aquellos que viven edificando sobre fundamento ajeno. Creo que muchos concentrarán gente y poder, lo que no significa crecimiento sino migración y otros seguirán creciendo de manera constante y continua, no en forma explosiva, pero sí en el desarrollo de su misión (Entrevistado N° 1, entrevista realizada el 02 de junio de 2020).

Obviamente que no es un inconveniente menor el sostenimiento económico de las iglesias, recordemos que, en el universo de iglesias encuestadas, los diezmos y ofrendas disminuyeron en un 38%. No obstante, algunas iglesias adoptaron mecanismos más creativos posibilitados por las herramientas tecnológicas: paypal,

mercado pago escaneando el QR, transferencias bancarias, tarjetas de crédito, entre otros; sin embargo, habrá que pensar la misión en términos de sustento económico y en la voz de los referentes es todo un desafío para lo que estaban acostumbrados a la rigurosidad del culto presencial simplemente.

Finalmente, sobre otro aspecto relevante a considerar de la iglesia de la pospandemia, nos dijeron algunos entrevistados (30%) que será menester acentuar o profundizar la influencia y pertinencia de la iglesia en la sociedad. Sabemos que, en las últimas décadas, particularmente a partir del regreso de la democracia en nuestro país la iglesia evangélica ha ido construyendo un posicionamiento público de manera paulatina y sostenida, primero saliendo del ostracismo del “*fuga mundi*” (Wynarczyk, 2009) para la defensa de sus derechos como minoría religiosa y luego defendiendo sus posturas en torno a la defensa de la vida desde la concepción en el seno materno (en sintonía con lo reglado en el derecho argentino), y de la familia como unidad social esencial (los evangélicos y católicos más conservadores). Tales defensas las hicieron en la arena pública, pero fundamentalmente logrando notoriedad en el espacio público, ocupando la calle como elemento demostrativo de fuerza y presencia mediática (Carbonelli: 2009, 2014, 2018, 2019, 2020; Carbonelli & Mosqueira, 2019; Campos Machado, 2006; Garma Navarro, 2010; Marostica, 1994, 1997; Pérez, 2013; Perez Guadalupe, 2019; Pierucci, 1996; Semán: 2012, 2014, 2015, 2019; Silveira Campos, 2005; Wynarczyk, 2009, 2010, 2013; 2019, 2020; entre muchos otros). Al respecto nos permitimos citar en extenso a Carbonelli:

La primer observación es que no se trató de intervenciones homogéneas: mientras que algunos grupos se opusieron firmemente a la extensión de derechos sexuales y reproductivos por considerarlos una alteración indebida de un orden social sagrado e intangible, otros, amparados en la tradición protestante, bregaron por la separación entre el Estado y la influencia religiosa e impugnaron la hegemonía de un pensamiento conservador dentro del mundo evangélico. La segunda observación indica que estas intervenciones evangélicas en diferentes arenas públicas (en la calle, en los medios masivos de comunicaciones, en el lobby parlamentario) modifican la trama vincular en el campo religioso en Argentina: en los debates públicos citados se constataron, por un lado, alianzas entre los sectores conservadores evangélicos y católicos, y por otro, sintonía y trabajo conjunto entre actores de los mismos espacios religiosos, pero de corte progresista. Más allá de los posicionamientos en uno u otro sentido, queda claro que en esta etapa los evangélicos se afianzaron como legítimos participantes en las controversias públicas nacionales, y que su voz y sus argumentos fortalecieron la gravitación histórica de la palabra religiosa en los debates públicos (2019: 39).

Lo dicho deberá profundizarse, la iglesia debe estar principalmente en la calle, con la gente, involucrándose con sus necesidades y en la defensa de los derechos, concretamente nos dijeron los referentes: “Deberá ser una iglesia que tendrá que hacer valer sus derechos, su lugar como institución en el ámbito público pues los gobiernos no pueden ni deben controlarla, una iglesia que se sabe interlocutora con la sociedad civil y política no solo a nivel local, regional y continental” (Entrevistado N° 8, entrevista realizada el 12 de junio de 2020). Desde esta perspectiva los templos deben ser considerados esencialmente espacios de entrenamiento y también de culto, aunque ya no concentren a toda la membresía, pero no de activismo sin sentido. En la voz de los expertos nativos la iglesia evangélica está ante un inmejorable abanico de posibilidades, de oportunidades, específicamente dijo uno de ellos:

Deberá ser una iglesia desafiada a implementar cambios vertiginosos, podríamos decir que la misión cobra un plano tridimensional y lo que antes llevaba mucho más tiempo, costos y estructuras ministeriales, ahora puede suceder a la vez, comenzar casas de oración, grupos o incluso plantar iglesias en cualquier parte del mundo y en cualquier ámbito: universidades, hospitales, clínicas, centros de cuidado, donde llega la tecnología puede llegar el Mensaje del Evangelio, más cercana a las personas donde ellas están (Entrevistado N° 18, entrevista realizada el 01 de junio de 2020).

Entienden que la iglesia de la pospandemia, en este ejercicio reflexivo deberá ajustar su visión y programas en función de las prioridades de la gente, particularmente de los más vulnerables, será una iglesia que será más demandada por las personas que llegarán y se encuentran con todo tipo de circunstancias negativas y ven en la fe un oportuno socorro para transitar la crisis. En síntesis: “Habrá que priorizar las necesidades integrales de las personas, sobre todo, los más vulnerables, en consecuencia, los pastores deberán actuar en parte como moderadores de dichas demandas, menos institucionales, menos burocráticos y más cercanos” (Entrevistado N° 10, entrevista realizada el 24 de junio de 2020). En este contexto, la iglesia deberá ir priorizando lo realmente sacro, lo esencial en desmedro de aquellas cosas más superfluas, aunque sean necesarias, deberá ser una iglesia que se salga del molde, que rompa las falsas conceptualizaciones sobre el templo, que no se conforme con la misión dentro de las cuatro paredes, y la mera liturgia. Hace pocas semanas el Pr. Hugo Márquez, presidente de la Convención Bautista Argentina, escribió una carta a todos los pastores del país, en la que manifestaba: “Que la pandemia no anule ni detenga la misión. La Iglesia no está para hacer cultos sino para anunciar el evangelio”. En este sentido nos dijo uno de los expertos nativos consultados:

La mayoría de los cristianos de nuestros días existe una idea subyacente de que ser iglesia consiste básicamente en hacer reuniones. Consideramos que para ser iglesia necesitamos tener un “templo” (sea antiguo o moderno), un púlpito, una cruz, bancos, un órgano. Y hoy, instrumentos musicales modernos, una plataforma, equipos de sonido, luces, un grupo musical, un buen predicador, una ceremonia ya sea tradicional o renovada. Tanto católicos como evangélicos cometemos la torpeza de llamar “iglesia” a los salones en la que nos reunimos. Nunca más llamemos “iglesia” a nuestros lugares de reunión. La iglesia somos nosotros. Nosotros no vamos a la iglesia, somos la iglesia las 24 horas del día y los siete días a la semana (Entrevistado N° 14, entrevista realizada el 19 de junio de 2020).

La segunda pregunta formulada a los especialistas nativos fue: ¿Cómo debería ser el ministerio pastoral de la pospandemia o qué cambios necesitaría el ministerio pastoral a partir de ella? A partir del Covid-19 se han elaborado disímiles posturas tendientes a tratar de explicar la nueva normalidad, quizás las más aglutinantes se puedan resumir en cabeza de tres pensadores: Byung Chul-Han, Slavoj Žižek y Alexander Dugin. Ahora bien, dado el contexto de nuestro trabajo debemos adicionalmente considerar las incipientes explicaciones brindadas desde una perspectiva teológica; en ese sentido hemos tomado cuenta de diversas teorías y posicionamientos expuesto por una amplia gama de pastores, varios de ellos incluso muy representativos, que se han difundido entre las iglesias evangélicas. Algunas de dichas teorías pueden cubrir un amplio espectro e ir desde una visión conspirativa, pasando por algunas de índole apocalípticas y de castigo, a otras negatorias de la realidad aduciendo que el Covid-19 es un invento de las corporaciones para manejarnos a cada uno de nosotros y, finalmente otras que mezclan las posturas tratando de ser más equilibradas (Frigerio, 2020; Mauro, 2020; Viotti, 2020). Al decir de Viotti (2020):

Las movilizaciones al obelisco muestran grupos de personas que desconfían de las recomendaciones médicas, que el Sars-CoV-2 no existe, que existe, pero es un invento de laboratorio, alegan que hay un plan de Bill Gates y de Georges Soros para acabar con el tercer mundo, que el gobierno chino “inventó” la pandemia para imponer el 5G, que las muertes son falseadas, exageradas, mal contadas.

No obstante, debemos recordar la virulencia del virus en su propagación, sus altos niveles de contagio y afectación a las personas catalogadas por sus sintomatologías preexistentes como de riesgo. Bajo esa premisa uno de los referentes consultados, mostró su preocupación no tanto por las teorías conspirativas de tinte político o religioso, dado que las mismas siempre se suceden ante catástrofes, desastres naturales y más ante situaciones como una pandemia a las que cataloga propias de la “teología de ficción”, sino por algo más serio por sus consecuencias inmediatas,

esto es la salud pública y el bienestar de los miembros de las congregaciones y sus familias, respecto de la irrefrenable casi compulsiva necesidad que tienen algunos pastores de tener sus reuniones culticas como sea, de cualquier forma, a esto lo llama “*síndrome de abstinencia religioso*”, citamos en extenso:

Es como que tienen un deseo incontrolable que los ha llevado a exponer a cientos a la enfermedad (sobran ejemplos en los cinco continentes y en nuestro país) a la vez que han dejado un deplorable testimonio ante la sociedad avergonzando el Evangelio. Mientras la mayoría de las iglesias están aportando miles de voluntarios y todo tipo de recursos sirviendo a la sociedad de manera sacrificial, acatando las normas y levantando en alto la fe en Jesucristo, otros, unos pocos, pero visibles, están ocupados en que el -show debe continuar-. No podemos evitar levantar preguntas: ¿Qué los lleva a hacer esto? ¿Qué les ha pasado que no pueden vivir la fe si no es como espectáculo? ¿Este tipo de acciones son para llevar gloria a Dios o para poner en alto cuan capaces somos de continuar con el show? ¿Podemos pensar que glorificamos a Dios arriesgando la salud de las personas o dando un pésimo ejemplo de super héroes de la fe que viven más allá de una pandemia? ¿Será que exponer a las personas y arruinar el testimonio honra a Dios? Y si no lo honra ¿Por qué lo hacemos? (Saracco, 2020. Disponible en: <http://www.cordialmentepxg.com/2020/06/15/sindrome-de-abstinencia-el-show-debe-continuar/>).

Cuando consultamos al mismo referente concretamente sobre la pregunta mencionada nos dijo expresamente: “la iglesia, a partir de esta experiencia -pandemia- va a necesitar valorizar las ventajas de las redes, revalorizar lo relacional y el discipulado. Creo que muchos habrán caído en la cuenta de que tenían muchas cosas -agarradas con alambre- y todo funcionaba con el show dominical. Cuando las luces del show se apagaron, cual rey de la historia, se dieron cuenta de que estaban desnudos” (Entrevistado N° 3, entrevista realizada el pasado 02 de junio de 2020). Las iglesias deberían correrse de la centralidad de la rutina del evento cultico para poner una particular atención a la vivencia virtualizada, la centralidad de lo esencial (evangelización y discipulado) y lo básico como punto de encuentro con Dios, más allá de allá de las reuniones.

Por su parte, casi todos los entrevistados (80%) coinciden en que será menester recuperar la esencia pastoral del ministerio, entendido como la capacidad de cuidado, seguimiento e involucramiento con la vida de las personas (ovejas). En ese sentido nos dijo un entrevistado: “No hay cambios, debe ser pastoral, estamos acostumbrados a que lo pastoral se identifique con un cargo y no con una función” (Entrevistado N° 1, entrevista realizada el 02 de junio de 2020). En la misma línea de

ejercicio ministerial como función nos señaló otro referente: “El ministerio pastoral no se debe limitar al oficio, sino a las funciones que se van a demandar, ser un pastor de todos los días y no de fines de semana” (Entrevistado N° 10, entrevista realizada el 24 de junio de 2020). El mismo referente agrega:

La dimensión pastoral no será la de una estrella sino la de un caminante junto a los diferentes dilemas de la vida cotidiana. Predominará la necesidad de cuentas claras, administraciones austeras, ministerios dependientes de la providencia de Dios, en cuanto a estrategias, tendrá que reinventarse y ajustarse a las nuevas demandas. Por último, probablemente, no se podrá predecir nada, habrá que vivir lo cotidiano y visualizar un futuro, sin ser pesimista, pero anhelar que el mañana no sea peor que el hoy.

Coinciden los expertos nativos en que es necesario que el rol pastoral comience a percibirse desde una dimensión más cercana y presente con las necesidades de las personas, no alcanza con administrar, al decir de Pierre Bourdieu, el “*monopolio de los bienes de salvación*”, sino involucrarse concretamente con las necesidades de las personas, tareas que principalmente, salvo los casos de urgencia o complejidad, se tienden a derivar en lo que se llaman pastores laicos, que actúan como intermediarios entre las personas y los pastores principales. Esto que suena simple es realmente complejo para las iglesias que tienen más de 200 personas, no obstante, la delegación no implica desinterés y la organización del liderazgo no debería entorpecer la visión y acción pastoral, sino por el contrario ser la marca distintiva del mismo. Es como si hubiera en los especialistas consultados un renovado sentir de que el Covid-19 dejó al descubierto una iglesia que necesita replantearse muchas cosas, entre ellas la recuperación de lo que llaman en lenguaje emico “*primer amor*”, lo esencial, esto es: la predicación del Evangelio, con la misma simpleza con que Jesús lo hacía, profundizar dado el contexto la ayuda social y caminar junto con las personas, sin la fachada clero-laico o la distancia del cargo. Es gráfico lo que nos expresó un referente:

La iglesia que ora en lo secreto el Señor le recompensará en público, nos guiara a una estrategia SUYA. Isaías 55:6-11. Es tiempo de BUSCARLE, LLAMARLE. DEJAR el pecado, volverse al SEÑOR, no jactarnos de lo tan eficientes que somos. Actuamos contrariamente a lo que enseña la Escritura, todo lo puedo en MI que me fortalezo. Sin embargo, SUS CAMINOS SON MAS ALTOS. SUS PENSAMIENTOS SON MAS ALTOS. SU palabra no vuelve vacía, hará todo lo que YO quiero y será prosperada en aquello que para que le envié. Mi opinión es que si le buscamos a EL y recibimos SU dirección saldremos robustecidos, en con crecimiento (Entrevistado N° 7, entrevista realizada el 10 de junio de 2020, mayúsculas puestas por el entrevistado).

Avanzando un paso más respecto a cómo deberá ser el ministerio pastoral de la pospandemia nos dijo el entrevistado N° 13: “Más dado al trabajo en equipo, con un liderazgo más participativo, dialoguista, capaz de construir a partir de diagnósticos y consensos. Más humanizado, accesible, que construye relaciones saludables basadas en el amor, la comprensión y el perdón. Más conectado con el entorno, con las necesidades de la gente” (Entrevista realizada el 08 de agosto de 2020).

En síntesis, aspiran a que la vieja conceptualización de parroquia entendida como la unidad geográfica primaria de la acción pastoral quede en el olvido para que el ejercicio pastoral vea a la ciudad (un entorno mayor que la mera parroquia) como la primera unidad de acción pastoral. Si bien esto no es nuevo en el entorno de las iglesias evangélicas, hay una recuperación de tal concepto en los últimos meses máxime teniendo en cuenta las posibilidades de la tecnología, en ese sentido escribía Greenway: “la ciudad des la frontera moderna de la acción de la iglesia, se fracasamos en ganar esa frontera, entonces habremos fracasado” (1976: 13). El pastor deberá atender a la ciudad, no solo su barrio, sus cuadras vecinas, debe levantar la visión, esto no lo puede hacer solo, lo deben hacer los pastores de la ciudad unidos y trabajando juntos, como una sola iglesia. Este es el sentir que ha movilizado a la iglesia en las últimas décadas a través de la acción de los llamados consejos pastorales y no solo ha permitido el crecimiento numérico de la misma, sino la posibilidad de que la iglesia tenga mayor presencia en la calle y posicionamiento público (Marzilli, 2019). Se puede leer en la página de Facebook del consejo de pastores de Capital Federal, en ese sentido, lo siguiente:

El gran anhelo del Señor sigue siendo el mismo: “que el mundo crea”. La gran estrategia del Señor sigue siendo la misma: “que sean uno para que el mundo crea”. El gran diseño del Señor sigue siendo el mismo: una iglesia en cada ciudad, liderada por el presbiterio de la ciudad, integrado por los pastores de las distintas congregaciones. Nosotros, en la ciudad de Buenos Aires, estamos ahora asumiendo el gran desafío del Señor: responder al anhelo del Señor, por medio de su estrategia de unidad, funcionando como una iglesia en la ciudad, por medio de un Plan de Misión Unida. (Disponible en: <https://www.facebook.com/ConsejoPastoresBA/>).

Finalmente, la tercera pregunta que le hicimos a los expertos nativos fue la siguiente: ¿La iglesia evangélica saldrá robustecida o no de esta pandemia? ¿Crecerá o decrecerá? Si bien la pregunta pareciera rozar la futurología, en realidad para el nomos evangélico, Dios está en “control de la historia, la iglesia y cada uno de sus hijos”, por la fe se pueden construir perspectivas e ideas fundadas en las creencias. Las religiones están acostumbradas a lidiar con la incertidumbre, a tratar de brindar respuestas sobre

lo desconocido y de esta manera van aprendiendo a transitar las vivencias cotidianas con una de las herramientas más útiles que ponen a disposición de los fieles, la fe¹¹. Como sentencia Mauro: “Las religiones lidian todo el tiempo con la incertidumbre y lo incontrolable. Construyen certezas y explicaciones, precisamente allí donde parece difícil encontrarlas o donde, por momentos, todo se tambalea¹².”

En líneas generales, todos los entrevistados tienen una apreciación positiva del futuro de la iglesia evangélica en nuestro país. Apelan incluso a la tendencia marcada el año pasado por la *Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*, realizada por el Ceil-Conicet, la cual da cuenta de un aumento en los últimos 11 años de la iglesia evangélica, que pasa del 9,1% al 15,3% del total poblacional. En este sentido entienden que la tendencia es que la iglesia crezca, salvo lógicamente aquellas con menos capacidad de adaptación, particularmente en atención a que la gente ante situaciones como las que estamos experimentando potencien su espiritualidad. “La fragilidad humana frente a la enfermedad pone a todos en una sensibilidad mayor hacia la espiritualidad, la vida después de la muerte, la necesidad de consuelo frente a las pérdidas. En mi opinión hay congregaciones que son muy resilientes, van a fortalecerse en esta adversidad” (Entrevistado N° 2, entrevista realizada el 01 de junio de 2020).

Ante lo señalado en los párrafos anteriores debemos considerar lo dicho por dos referentes que advierten sobre el potencial riesgo del trasvasamiento hacia iglesias más grandes o mejor preparadas respecto de la feligresía de iglesias más chicas y que incluso, eventualmente puedan cerrar por cuestiones económicas, nos dijo uno de ellos concretamente: “Deberían ser tiempos de crecimiento pero podemos pasar a un modelo de trasvasamiento, pases de personas de un lugar a otro, eso no sería un crecimiento real para las iglesias receptoras, aunque en líneas generales la iglesia crecerá” (Entrevistado N° 4, entrevista realizada el 02 de junio de 2020).

Ahora bien, es importante considerar que el comportamiento y las prácticas religiosas concretas o más visibilizadas, tales como la oración, la asistencia a los cultos o servicios, a los estudios bíblicos, la compra de productos culturales asociadas a la industria del creer (Algranti, 2013), la disponibilidad a colaborar con tareas

11 Debemos recordar lo escrito por Semán al respecto: “la religión está en lo cotidiano” (2000, p155) y agrega: “la espiritualidad es parte del arsenal cotidiano que tienen las personas a la hora de enfrentar problemas” (2000: 157).

12 Disponible en: “*Fe y pandemia: creer, ¿a pesar de todo?*”. CONICET-ISHIR. Entrevista a Diego Mauro, 07 de agosto 2020.

eclesiásticas, si bien son indicativos importantes del compromiso religioso, el tener una religión es una noción más ambigua, difusa, difícil de captar adecuadamente en su generalidad e integralidad (Voas, 2007). Siguiendo con la línea argumental, es interesante la perspectiva que sobre el particular agregan Suárez y López Fianza, al advertir que sobre el armazón de la fe las personas van entretejiendo sus aproximaciones, experiencias, conocimientos, sentimientos, necesidades y gratificaciones, en una suerte de construcción personal que muchas veces se torna híbrida; escriben: “Las instituciones cristianas, católicas o evangélicas, son cambiantes y están atravesadas por diversas tradiciones internas, múltiples discursos y ofertas, lo cual habilita múltiples modos de pertenencia o de apropiación” (2013: 111). La vinculación o relación de las personas con lo religioso siempre contempla aspectos multidimensionales, por ende, no es observable linealmente. Al escenario anterior a la pandemia, en el cual había una alta rotación de creyentes y se profundizó la realidad de los “exiliados evangélicos” (Wynarczyk, 2009, 2010; Marzilli, 2019), debemos adicionarle la particularidad de la virtualidad en la experiencia de fe, de manera mucho más activa y, literalmente impuesta como medio de salvaguardar la rutina, comunión y atención eclesial ante la emergencia sanitaria. Es que la práctica de asistir a un culto se engloba dentro de una dimensión subjetiva y no tiene una correspondencia alta con el sentir religioso de cada persona (Suárez & López Fianza, 2013), esto se profundiza con la virtualización de la fe, se hace más borroso o difuso. Lo dicho viene a colación de la mirada de uno de los expertos nativos consultados quien señaló:

Hoy gracias a las redes sociales no hay límites, se puede llegar a millones. Sin embargo, los números por sí solos no son un criterio determinante para medir el éxito o el fracaso de las iglesias. Jesús atendió a miles, a multitudes, pero se enfocó en 12 discípulos. Creo que a partir del ministerio de Jesús podemos inferir que el éxito ministerial radica en la transformación de las personas, especialmente los desposeídos, así como la generación de un estilo de vida anti sistémico que no se deje llevar por las corrientes de este mundo. Esta pandemia nos ha hecho crecer sí o sí. La iglesia pospandémica ya no volverá a ser la misma. Será una iglesia más madura y también responsable y humilde (Entrevistado N° 8, entrevista realizada el 12 de junio de 2020).

En el particular contexto de la emergencia sanitaria, las restricciones a la circulación y las reuniones públicas, la obligada virtualización de las actividades eclesiales, la abundante invasión de materiales y ofertas religiosas que circulan en las redes sociales y la potencial volatilidad de las personas de una actividad a otra y en algunos casos las pertenencias múltiples, cobra una particular relevancia el concepto ampliamente trabajado en las ciencias sociales de “identidad”, sea ésta

adquirida, heredada, principal, secundaria o múltiple (Algranti, 2008, 2010; Frigerio, 1997, 1999, 2000; Wyncarczyk, 2009, 2010, 2012, entre muchos otros). Hace años se viene verificando que gracias al esfuerzo ininterrumpido y sistemático de los consejos pastorales de todo el país sumado al de varias megaiglesias e incluso por acción de algunas agencias paraeclesiales o “agentes eclesiales no institucionalizados” (Ribeiro, 2015), por ejemplo, *Argentina Oramos por Vos*, que las fronteras internas del campo evangélico se han tornado más permeables, porosas y ha surgido una nueva identidad aglutinante superior a las existentes. En este sentido, ya no se es bautista, pentecostal, metodista o hermano libre; sino <evangélico>, y en el mediano plazo muchos estudiosos y expertos nativos mencionan un paraguas identitario mayor consistente en <ser cristiano>, más allá de las denominaciones heredadas y los sedimentos identitarios de cada confesión (Marzilli, 2019).

Ante la nueva normalidad y a medida que vayan transcurriendo las próximas semanas para el caso que paulatinamente se pueda trabajar con protocolos adecuados el regreso de las reuniones religiosas, la iglesia deberá prestar especial atención al seguimiento de las personas y pensar formas creativas de establecer más allá de las células (microespacios interactivo de fidelización y pertenencia), mecanismos que tiendan al cuidado de las mismas; así como también trabajar la confianza de ellas para animarse a volver a los encuentros principales, cuando pueda hacerse.

En síntesis, la perspectiva de los expertos nativos es positiva, auguran un crecimiento de la iglesia evangélica en líneas generales. Piensan que la iglesia: “saldrá más robustecida en la fe, la valoración de la familia, el manejo de las tensiones de la vida, en su cercanía a Dios, será más solidaria y profesional” (Entrevistado N° 13 entrevista realizada el 08 de agosto de 2020). Particularmente crecerán según la apreciación de uno de los referentes consultados: “las iglesias neopentecostales y en general las iglesias renovadas porque la crisis y la recesión económica que dejará la pandemia es un contexto similar bajo el cual ya crecieron en otros períodos similares de nuestra historia, por ejemplo, en el 2001-2002” (Entrevistado N° 16, entrevista realizada el 23 de agosto de 2020).

Aprendizajes obtenidos durante este tiempo e innovaciones por realizar

A esta altura es necesario avanzar sobre lo que las iglesias consultadas entienden fueron los principales aprendizajes de este tiempo de emergencia sanitaria y de alta significancia emocional. Un tiempo particular que sin duda ninguno

de nosotros imaginó estar atravesando cuando empezó el año en curso. Los aprendizajes consignados son muchos, varios similares o iguales en esencia así que a continuación nos permitimos dar cuenta de los que consideramos los más relevantes en la Tabla 1.

Tabla N° 1: Aprendizajes que deja la pandemia

Somos una familia, la iglesia no se limita a las cuatro paredes del templo
Así como Dios es creativo nosotros también debemos serlo y adaptarnos
Liberarse del pastorcentrismo, templo centrismo, resignificar lo esencial
Somos iglesia a pesar de la distancia el Espíritu Santo nos une a todos en Cristo
Centrarnos en lo importante
Abrirnos a la comunidad, particularmente ante la crisis
Nos ayudo a buscar formas de ser y hacer que no dependen de estructuras
Tener prevención y proactividad
Será un tiempo de crecimiento
Estamos unidos sin necesidad de estar juntos
La esencia cristiana no son las reuniones sino en la intimidad con Dios
La iglesia no es un lugar físico, somos cada uno de nosotros no las paredes
El nivel de penetración a través de las redes es mayor, no tiene límites
Sentido de pertenencia, debemos ser una iglesia activa que ame y responda
No podemos acostumbrarnos a una sola forma de hacer las cosas
La iglesia, como cuerpo es un organismo vivo y se ve afectado por el contexto

Fuente: Encuesta realizada por el SITB

Lo señalado es una prieta síntesis de la riqueza de los aprendizajes señalados por las iglesias encuestadas en la voz de sus líderes. Cabe señalar que no hay duda alguna de la complejidad del momento que estamos atravesando como sociedad. El Covid-19 no solo dejó expuesto un mundo con una profunda “ceguera moral” (Bauman & Donskis, 2017), sino al mismo tiempo la vulnerabilidad del hombre, su fragilidad incluso la de las instituciones religiosas que debieron innovar sobre nuevas formas de hacer de manera precipitada y replantearse lo hecho desde una nueva perspectiva.

Conclusiones

A modo de colofón es menester señalar que el mundo no estaba preparado para el impacto, imprevisible por cierto del Covid-19, un microscópico organismo que vino a cambiar el paisaje cotidiano de todo el mundo. Sin importar el desarrollo de los países, todos nos sentimos más vulnerables y frágiles. Vimos a los principales líderes mundiales titubear en sus acciones, avanzar y retroceder sin un rumbo fijo al principio de la pandemia, e incluso actualmente y de pronto nos dimos cuenta de que nuestra normalidad no era la normalidad deseada. Como toda imprevisión calamitosa, adicionalmente nos mostró que en tiempos de angustia y profunda incertidumbre lo que continua a lo largo del tiempo con diferencias, complejidades, subjetividades y vivencias disímiles es el refugio en la fe, en la espiritualidad entendida como anclaje necesario para encontrar respuestas y esperanza. La creencia sigue siendo esencial para el ser humano y no podemos escapar a las mismas, independientemente de cuáles sean. Las religiones pese a su *expertis* para dar respuestas en medio de las dificultades cotidianas, también se vieron sorprendidas, confrontadas y desafiadas por la nueva normalidad.

La Iglesia Bautista no es ajena a esta realidad, por ende, aunque en el presente trabajo no podemos predicar respecto de todas las iglesias evangélicas del área de análisis, podemos tener ciertos atisbos en virtud de las entrevistas realizadas a los expertos nativos, solo muy gruesas pinceladas que no pretenden abarcar al abanico del campo evangélico. Ciertamente es que la iglesia sintió el impacto del Covid-19 de diferentes formas, y con distintos tipos de respuestas conforme las capacidades de cada congregación. La transmisión on line de las actividades cúllicas, una acción no generalizada en las iglesias, de pronto se volvió un vehículo necesario para conservar la “comunidad” entre las congregaciones y mantener vigente la vida eclesial. Desde los cultos *on line* pasando por las reuniones de células o barcas, hasta reuniones de administración o la necesaria consejería pastoral se virtualizó. Se afianzó el concepto de la iglesia 3.0 en la amplia mayoría de las congregaciones independientemente de la cantidad de miembros o posibilidades económicas. La tecnología al servicio del Reino y la misión en la nube es una realidad que se aceleró por el Covid.19 y llegó para quedarse.

Es de notar que el desafío impuesto por la pandemia requerirá de un redescubrimiento de la tarea pastoral asimilada a una función y no solamente a un cargo, esta dimensión personal, cercana y de cuidado será vital según los

entrevistados para guiar a la iglesia en medio de la crisis vigente. En este sentido, se espera que no se tienda a la generalización de que la vida eclesial es solo el culto o los servicios principales, sino por el contrario se potencie el servicio de todos los creyentes y se revitalicen las iglesias en las casas como instrumento necesario de cuidado pastoral (indirecto), sin que el pastor principal deje de involucrarse en dicha tarea y se tienda al proselitismo fundamentalmente en dichos escenarios domésticos. Es importante por otra parte considerar que ante la abundante variedad de ofertas religiosas existentes en las redes, la iglesia deberá ir aceptando la pluralidad de ofertas de manera más cierta y fundamentalmente entender que la “sana doctrina” debe ser parte del proceso de discipulado y seguimiento antes que guardada en los mecanismos cúltricos tradicionales, que difícilmente se podrán mantener en los formatos virtuales pretendiendo que del otro lado de la pantalla todas las personas reaccionen de la misma manera como si estuvieran en un templo.

En el sentido expuesto la iglesia deberá privilegiar lo importante, lo sacro en relación con el resto de las actividades y aspectos religiosos anteriormente usuales. Pareciera ser que ha quedado claro que la iglesia no son los templos o las reuniones sino las personas que vivencian su fe en la intimidad y en su círculo de mediatez familiar, profesional o laboral, los redescubiertos campos de misión a partir de la responsabilidad individual de cada discípulo. Se corrieron en la perspectiva de los entrevistados, las paredes de los templos y éstas alcanzaron los límites de cada ciudad en la cual esta la iglesia, en este escenario las redes sociales más que un medio complementario o suplementario adquieren una particular relevancia y significación. Se han resignificado conceptos, ideas, estrategias y sin duda la iglesia está ante un desafío sin precedentes. Las creencias nos siguen condicionando, pero a su vez permitiéndonos anclarnos en un horizonte de certidumbre y las religiones siguen siendo un fenómeno global esencial a cada ser humano y a la construcción social

Referencias

- ALGRANTI, J. (2013). *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos
- ALGRANTI, J. & MOSQUEIRA, & SETTÓN, D. (Eds). (2019). *La institución como proceso. Configuración de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos.

ARAYAUMAÑA, S. (2002). Las representaciones sociales, ejes teóricos para su discusión. *Cuaderno de Ciencias Sociales*, 127, pp. 1-84. FLACSO, Sede Académica Costa Rica. Recuperado de: <http://flacso.or.cr/fileadmin/documentos/FLACSO/Cuaderno127.pdf>

BERIAIN, J. (2003). *El imaginario social moderno: politeísmo y modernidades múltiples*. España. Ponencia presentada en la Universidad Pública de Navarra.

CARBONELLI, M. (2019). De los templos a las calles. La politización evangélica en perspectiva. *ConCienciaSocial. Revista digital de Trabajo Social*. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

LIPOVETSKY, G. (2004). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.

MOÑIVAS, A. (1994). Epistemología y representaciones sociales: concepto y teoría. *Revista de Psicología General y Aplicada*, 47. Madrid.

PEÑA ESQUIVEL, W. (2012). La virtualidad como lugar para la reflexión teológica. *Reflexiones Teológicas*, 8, pp. 119-130. Bogotá, Colombia

PERERA PÉREZ, M. (2002). *A propósito de las representaciones sociales. Apuntes teóricos, trayectoria y modalidad*. Cuba: Centro de Investigaciones Sociales Cubanas, Biblioteca Virtual de Flacso. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/arbos/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/02P075.pdf>

RIBEIRO, J. M. (2015). *Las prácticas y los sentidos de la religiosidad popular en los devotos y promeseros de los santuarios de Nuestra Señora que Desata los Nudos y de San Expedito* (Tesis inédita de Maestría). Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires.

RABBIA, H & MORELLO SJ, G; DA COSTA, N; ROMERO, C. (Comp). (2019). *La religión como experiencia cotidiana: Creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Argentina: Universidad Católica de Córdoba.

SANABRIA, F. (2012). De lo religioso a lo virtual. Explosiones del imaginario y recomposiciones del creer hoy. *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (2), pp. 219-244.

——— (2007). *Creer y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

SEMÁN, P. (2000). La recepción popular de la Teología de la Prosperidad. Revista Universidade Rural. Série Ciências Humanas, *Serópedica*, 22 (1), pp. 107-118.

SUÁREZ A. L. & LÓPEZ FIDANZA, J. (2013). El campo religioso argentino hoy: creencia, autoadscripción y práctica religiosa. Una aproximación a través de datos agregados. *Revista Cultura y Religión*, VII (1), pp. 98-115.

VOAS, D. (2007). Surveys of Behaviour, Beliefs and Affiliation: Micro-Quantitative. En J. Beckford & N. J. Demerath III (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, pp.144-188. London.

WYNARCZYK, H. (2013). Contro il mondo – per il mondo. Il pentecostalismo in America Latina. En TROMBETTA P. (comp.), *Cristianesimi senza frontiere: le chiese pentecostali nel mondo*. Roma: Edizioni Borla. pp. 28-47

————— (2010). *Sal y luz a las Naciones*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín.

————— (2009). *Ciudadanos de dos mundos. La entrada de los evangélicos conservadores a la vida pública desde los 80 en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín.

Vulnerabilidad de las comunidades religiosas en América Latina en el contexto del COVID-19

Teresa Flores Chiscul¹ y Rossana Muga Gonzáles²

RESUMEN

La pandemia del COVID-19 ha supuesto escenarios complejos a nivel mundial. En Latinoamérica, las medidas adoptadas para contrarrestar su avance han implicado declaraciones de estados de excepción con las consiguientes limitaciones a diversos derechos civiles y políticos. El presente artículo describe el impacto de dichas restricciones sobre comunidades religiosas y cómo el contexto de la pandemia, en ciertos contextos, ha agudizado su vulnerabilidad en la región. Así, se pudo verificar que en más de una ocasión se limitó el derecho a la libertad religiosa en su dimensión colectiva y que, tanto en comunidades con presencia del crimen organizado como al interior de comunidades indígenas y en sociedades con tendencias dictatoriales, los grupos religiosos han sido sometidos a situaciones de mayor riesgo e inseguridad por parte de actores estatales y no estatales. Esto sugiere la necesidad de considerar a las comunidades religiosas como un sector de especial protección, sobre todo si continúan o se reinstalan las medidas limitativas de derechos fundamentales por motivo de la pandemia.

Palabras clave: Covid-19, libertad religiosa, comunidades religiosas, vulnerabilidad, derechos humanos, estado de excepción.

Vulnerability of religious communities in Latin America in the context of COVID-19

ABSTRACT

The COVID-19 pandemic has created complex scenarios worldwide. In Latin America, the measures adopted to counteract its advance have implied declarations of states of exception with the consequent limitations on various civil and political rights. This article describes the impact of these restrictions on religious communities and how the context of the pandemic in certain aspects has increased the vulnerability of religious groups in the region. Thus, it was possible to verify that on more than one occasion the right to religious freedom was limited in its collective dimension and that, in communities with the presence of organized crime; within indigenous communities and in societies with dictatorial tendencies, religious groups have been subjected to situations of greater risk and insecurity by state and non-state actors. This suggests the need to consider religious communities as a sector of special protection, especially if the measures limiting fundamental rights are continued or reinstated due to the pandemic.

Key words: Covid-19, religious freedom, religious communities, vulnerability, human rights, state of exception.

1 Directora del Observatorio de Libertad Religiosa en América Latina - OLIRE

2 Coordinadora de World Watch Research Unit para América Latina, Estados Unidos y Canadá de Open Doors International

Introducción

Tanto en América Latina, como en otras regiones, la pandemia COVID-19 ha impactado de manera negativa aspectos económicos, políticos y sociales, pero también ha supuesto una dinámica restrictiva del ejercicio de algunos derechos civiles y políticos, incluido el derecho a la libertad religiosa, especialmente en su manifestación comunitaria o social. Este escenario, aunado a las vulnerabilidades preexistentes en contextos con un alto índice de inseguridad o de ausencia de un verdadero estado de derecho, ha colocado en una doble situación de vulnerabilidad a comunidades religiosas en distintos países de la región tanto por parte de agentes estatales como no estatales.

Sin dejar de reconocer la importancia y necesidad de las medidas impuestas para salvaguardar la salud pública, creemos necesario reflexionar respecto al alcance de las restricciones y los casos de violencia que se han suscitado en contra de las comunidades religiosas en el contexto de América Latina como resultado de las acciones para combatir la pandemia. Por ejemplo, la dinámica de violencia se agudizó en contra de los grupos religiosos con presencia en áreas controladas por el crimen organizado, se impusieron restricciones gubernamentales más estrictas en contra de las actividades religiosas que respecto a otras actividades sociales y en algunos casos se les presentó como “causantes” del esparcimiento del COVID-19; y por último, en aquellos gobiernos con tendencias dictatoriales, se ha impedido que las instituciones religiosas asistan a los más necesitados.

En este sentido, el presente artículo tiene como objetivo visibilizar las limitaciones al derecho a la libertad religiosa y las vulnerabilidades de comunidades y líderes religiosos como consecuencia de la violencia (física o simbólica) ejercida por actores estatales y no estatales, tanto en los gobiernos democráticos como con tendencias autoritarias, en el marco del COVID-19 en América Latina, teniendo como límite temporal lo acaecido hasta agosto de 2020. De manera que, luego de mencionar brevemente las tendencias de las medidas impuestas por diferentes países de la región en el contexto COVID-19, analizaremos el impacto de estas medidas sobre las comunidades religiosas y presentaremos los diversos contextos de vulnerabilidad de grupos religiosos identificados hasta dicha fecha.

Por tanto, aunque el período de referencia (agosto 2020) nos remita a una situación que ha evolucionado notoriamente en la mayoría de los países en los que la reapertura de actividades (incluidas las religiosas) es casi total, ante la inminencia de una segunda ola en la región de Latinoamérica, es muy importante tener en cuenta la experiencia ya vivida con respecto a la debida protección y respeto de la libertad religiosa para reducir al máximo las situaciones de vulnerabilidad y la afectación ilegítima en el ejercicio de dicho derecho humano.

A. Medidas gubernamentales adoptadas en el contexto COVID-19

Al igual que en otras regiones del mundo, la llegada del COVID-19 a Latinoamérica trajo consigo una seria afectación a la economía y un claro impacto en el aspecto político-social, ya que además de agudizar las desigualdades estructurales preexistentes ha logrado evidenciar sistemas políticos débiles y la deficiente capacidad de gestión interna de las autoridades³. Sin mencionar otros problemas subyacentes que agudizaron la crisis en algunos países de la región, como la corrupción y la inseguridad. En este contexto y aún a pesar de la imposibilidad material de abordar con inmediatez una serie de obstáculos, las autoridades a lo largo de la región implementaron sobre la marcha diversas políticas para intentar contener los efectos de la pandemia en sus respectivos países. Así, algunas se acogieron a las figuras jurídicas de “estado de excepción”, “estado de catástrofe”, “emergencia nacional” o equivalentes. Esta figura, ya sea constitucional o implementada bajo decreto (o el instrumento legal que haga sus veces) emitido por la autoridad competente, implica la asunción del gobierno de facultades extraordinarias en situaciones de crisis social y justifica, según sea el caso, la suspensión o limitación del ejercicio de determinados derechos constitucionales mientras dure dicha situación⁴.

Bajo el argumento de impedir o ralentizar la transmisión del COVID-19 y resguardar la salud como bien jurídico tutelado para mantener el bienestar común de la población y la preservación del orden público en materia de salubridad, todos los países de la región ordenaron o recomendaron en mayor o menor medida el aislamiento preventivo (total o parcial) y para cumplir dicho objetivo limitaron el ejercicio de

3 Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Informe sobre el impacto económico en América Latina y el Caribe de la enfermedad por coronavirus (COVID-19), Mayo 2020. Recuperado en <https://tinyurl.com/y2bcwhl5>

4 Fiz-Zamudio, Los estados de excepción y la defensa de la Constitución, *Boletín mexicano de derecho comparado*, Vol.37 N° 111, 2004. Recuperado el 01/05/2020 en: <https://tinyurl.com/yx95rtux>

los derechos constitucionales relativos a la libertad y a la seguridad personales, la inviolabilidad del domicilio, la libertad de reunión, de tránsito y/o movilización con la posibilidad de realizar desplazamientos mínimos e indispensables. De esta manera, en el marco de esta restricción, se prohibió la realización de eventos públicos o privados ya sea culturales, recreativos, deportivos, religiosos o de otro tipo que impliquen la aglomeración de personas y se decretaron sanciones de diversos tipos: multas, denuncias penales por la comisión de delitos contra la salud pública, y/o arrestos temporales.

Vale decir que a nivel internacional este tipo de limitaciones a libertades fundamentales se considera legítimo cuando: a) no sean incompatibles con las obligaciones del derecho internacional y no impliquen discriminación fundada en motivos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social y, b) cuando sean necesarias para proteger la salud y en consecuencia, preservar la vida⁵. En este aspecto, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos⁶ recomendó que las medidas excepcionales que sean adoptadas para hacer frente a la pandemia COVID-19 sean compatibles con las obligaciones internacionales suscritas por cada país.

En medio de estas restricciones, los diferentes Gobiernos en la región brindaron un trato excepcional a aquellos sectores relacionados con la cadena de productos, trabajadores y servicios esenciales. Así, bajo el entendido de que los servicios esenciales son aquellos servicios y funciones absolutamente necesarios, sin los cuales sería inviable mantener la seguridad y bienestar de la población; de manera casi generalizada se optó por la continuidad de determinadas acciones y, en consecuencia, la libertad de movimiento de quienes se encargarían de llevarlas a cabo, entre ellos personal de salud, fuerzas armadas, fuerzas de seguridad, autoridades gubernamentales, personal diplomático y consular, aquellos que asisten a personas con discapacidad, personal de servicios funerarios y personal de medios de comunicación. De igual forma, se exceptuaron de las órdenes de inmovilización a los rubros de industrias de alimentación, agricultura, telecomunicaciones, recolección de residuos, entidades financieras, transporte público y privado para personal indispensable, abastecimiento de artículos de primera necesidad y/o farmacéuticos.

5 Comité de Derechos Humanos, Observación General N°29: Suspensión de obligaciones durante un estado de excepción, 31/08/2001. Recuperado en <https://tinyurl.com/yx99cke4>

6 Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Comunicado de Prensa 2020/076, 17/04/2020. Recuperado el 25/05/2020 en <https://tinyurl.com/y65zkz5s>

Cabe resaltar que, en la región, sólo Brasil categorizó las actividades religiosas como “servicios esenciales” y que, de manera excepcional, en Colombia se permitieron las actividades del sector religioso siempre que estuvieran relacionadas con los programas institucionales de emergencia y ayuda humanitaria, espiritual y psicológica. En todos los demás casos, las actividades religiosas al no considerarse como esenciales, se incluyeron en la lista de actividades no permitidas durante el tiempo que dure el estado de emergencia o de crisis nacional. En la Tabla 1 se detallan las políticas de aislamiento o inmovilización social decretadas en la región en las semanas iniciales del avance de la pandemia entre marzo y abril del año 2020. Muchas de ellas incluyeron la suspensión de garantías individuales.

Gráfico N° 1: Perfil de las Iglesias

Pais	(Tipo de) Estado de Excepción	(Norma legal de) Suspensión de garantías	Características	Excepciones
Argentina	Declara emergencia pública en materia sanitaria	Decreto 297/2020	Establece la medida de “aislamiento social, preventivo y obligatorio”. Durante la vigencia del mismo se prohíben eventos culturales, recreativos, deportivos, religiosos, o de otra índole que impliquen la concurrencia de personas.	Personal de salud, fuerzas de seguridad, fuerzas armadas, actividad migratoria, bomberos, autoridades de gobierno personal de los servicios de justicia, personal diplomático y consular, supermercados, industrias de alimentación telecomunicaciones, servicios funerarios, etc.
Brasil	Declara estado de calamidad pública		Se decretó para fines de responsabilidad fiscal. A nivel nacional no se dictaron medidas de aislamiento. A nivel estatal, diversos gobernadores e intendentes sí impusieron límites a la movilización.	Ninguna

Vulnerabilidad de las comunidades religiosas en ...

Pais	(Tipo de Estado de Excepción	(Norma legal de) Suspensión de garantías	Características	Excepciones
Bolivia	Declara emergencia nacional	Decreto Supremo N° 4199	Establece Cuarentena Total en todo el territorio del Estado, con suspensión de actividades públicas y privadas.	Servicios de salud del sector público y privado; Policía Boliviana; Fuerzas Armadas; Instituciones, empresas de servicios públicos e industrias. Entidades financieras bancarias no bancaria. Entidades públicas, instituciones que brindan atención y cuidado a población vulnerable, debiendo establecer prioridades y la asignación del personal estrictamente necesario. Medios de transporte. Personas que trabajan en tiendas de barrio, mercado, supermercados.
Colombia	Declara estado de emergencia económica, social y ecológica	Decreto 457 de 2020	Ordena el aislamiento preventivo obligatorio de todas las personas habitantes de la República. Se limita totalmente la libre circulación de personas y vehículos en el territorio nacional	Asistencia y prestación de servicios de salud, adquisición de bienes de primera necesidad, desplazamiento a servicios bancarios, financieros y a servicios notariales, cadena de producción, abastecimiento, almacenamiento, siembra, cosecha, servicios funerarios, actividades de servidores públicos y contratistas de Estado, personal de misiones diplomáticas y consulares, fuerzas militares, policía nacional, funcionamiento y operación de centros de llamadas, prestación de servicios de vigilancia y seguridad privada, servicios de alcantarillado, servicios bancarios, postales, sector interreligioso relacionadas con los programas institucionales de emergencia y ayuda humanitaria, obras civiles, de construcción, personal directivo y docente de instituciones públicas y privadas, etc.

Pais	(Tipo de) Estado de Excepción	(Norma legal de) Suspensión de garantías	Características	Excepciones
Cuba	Situación higiénico-epidemiológica de emergencia	Resolución 82/2020	Determina el aislamiento obligatorio de las personas que arriben al territorio nacional y las que se identifiquen como casos sospechosos. Define la cuarentena epidemiológica como medida de carácter extraordinario. Esta se estableció por zonas.	Dado que en la práctica son los Consejos de Defensa Provinciales y Municipales u otras autoridades locales los que declaran o ejecutan medidas relacionadas con la cuarentena, las excepciones son diferenciadas en cada provincia o municipalidad, sin que exista uniformidad o un registro de las mismas.
Chile	Decreto constitucional de catástrofe, por calamidad pública	Decreto 104 Resolución 217 Exenta	Declara aislamientos o cuarentenas a: 1) poblaciones generales (adultos mayores de 75 años) por un plazo indefinido, hasta que las condiciones epidemiológicas permitan su suspensión; 2) localidades específicas (según riesgo epidemiológico) y a 3) personas determinadas (según si han sido diagnosticadas con COVID-19 o en contacto con algún contagiado)	Aquellas personas cuya labor es indispensable para el abastecimiento de la zona, otorgamiento de servicios críticos y servicios sanitarios, en el ejercicio de dichas funciones. Sin perjuicio de lo anterior, la autoridad sanitaria dispondrá de los controles sanitarios necesarios para evitar la propagación del virus entre dichas personas.
Costa Rica	Declara estado de emergencia nacional	Decreto Ejecutivo N° 42221-S	Suspensión de actividades de concentración masiva de personas que estén vinculadas con los permisos sanitarios de funcionamiento o autorizaciones sanitarias de concentración masiva. Incluye la suspensión de conciertos, campos feriales, eventos populares, festejos populares, actividades y procesiones religiosas, entre otros.	Las actividades que pueden operar son servicios a domicilio, alquiler de vehículos, suministro y abastecimientos de combustibles, servicios comunitarios, establecimientos de salud públicos y privados, guarderías, entre otros.

...América Latina en el contexto del COVID-19

Pais	(Tipo de) Estado de Excepción	(Norma legal de) Suspensión de garantías	Características	Excepciones
Ecuador	Estado de excepción por calamidad pública	Decreto 1017	Suspende el ejercicio del derecho a la libertad de tránsito y el derecho a la libertad de asociación y reunión.	Se exceptúan las personas y servidores del servicio público o servicios privados de provisión de servicios básicos, de salud, seguridad, bomberos, aeropuertos, terminales aéreas, Policía Nacional y Fuerzas Armadas, comunicadores sociales, personal médico, transporte público personas que circulen para abastecerse de alimentos, entre otros.
El Salvador	Declara estado de emergencia nacional	Decreto 611	Aprueba la restricción temporal de los derechos consagrados en la Constitución y que se refiere a la libertad de tránsito, derechos a reunirse pacíficamente y el derecho a no ser obligado a cambiarse de domicilio.	Las autoridades de salud podrán prohibir las reuniones de los habitantes, ordenándoles retornar a su domicilio o residencia; salvo que se trate de reuniones con fines religiosos, culturales, económicos o deportivos, las que deberán ser autorizadas por dichas autoridades de acuerdo a los protocolos sanitarios establecidos.
Guatemala	Declara estado de calamidad pública	Decreto Gubernativo 5-2020	Se limitan los derechos constitucionales reconocidos en los Artículos 5, 26,22 y 116 de la Constitución Política de la República de Guatemala. Limita el derecho de libre locomoción, limitar las concentraciones de personas y prohibir o suspender toda clase de espectáculos públicos y cualquier clase de reuniones o eventos que represente un riesgo para la salud de los habitantes.	Se exceptúan servidores públicos y el personal encargado de atender la emergencia de país, personal de salud, policía y fuerzas armadas.

Pais	(Tipo de) Estado de Excepción	(Norma legal de) Suspensión de garantías	Características	Excepciones
Honduras	Decreta estado de emergencia sanitaria.	Decreto Ejecutivo PCM-021-2020	Restringe las garantías constitucionales establecidas en diversos artículos de la Constitución, entre ellos el derecho a la libertad, libertad de asociación y reunión, circulación libre y prohíbe específicamente eventos de todo tipo y número de personas, suspende celebraciones religiosas presenciales, funcionamiento de negocios, entre otros.	Las restricciones no aplican para aquellas personas que realicen actividades relacionadas con adquisición de alimentos, productos farmacéuticos, asistencia en establecimientos sanitarios, empleados públicos, seguridad y defensa nacional. También se exceptúa el desplazamiento a entidades financieras, de seguros, el funcionamiento de gasolineras, mercados, restaurantes con autoservicios, hoteles, transporte de valores, telecomunicaciones, entre otros.
México	Declara emergencia sanitaria por causa de fuerza mayor	Acuerdo por el que se establecen acciones extraordinarias para atender la emergencia sanitaria generada por el virus SARS-Co V2.	Ordena la suspensión inmediata de las actividades no esenciales. Exhorta resguardo domiciliario corresponsable (limitación voluntaria de movilidad) a quienes no participen en actividades laborales esenciales.	Señala que podrán continuar en funcionamiento actividad esenciales, es decir aquellas necesarias para atender de manera directa la emergencia: rama médica, administrativa y de apoyo en todo el Sistema Nacional de Salud. Las involucradas en la seguridad pública y protección ciudadana. Las de los sectores fundamentales de la economía. Las relacionadas con la operación de programas sociales del gobierno. Las necesarias para la conservación de la infraestructura de servicios indispensables.
Nicaragua	No declaró estado de excepción.	Medidas frente al Coronavirus	No establece cuarentena, promueve medidas preventivas en la población general. Como resultado de la presión de diversos gremios el gobierno anunció que fomentará el aseo y el distanciamiento social.	Ninguna

Vulnerabilidad de las comunidades religiosas en ...

Pais	(Tipo de Estado de Excepción	(Norma legal de) Suspensión de garantías	Características	Excepciones
Paraguay	Declara estado de emergencia	Decreto 3478	Dispone el aislamiento preventivo general. Todos los habitantes deberán permanecer en su residencia, pudiendo desplazarse por razones mínimas e indispensables.	Se exceptúan a las autoridades nacionales, autoridades diplomáticas, funcionarios y trabajadores del sector público y privado para la prestación de servicios imprescindibles: salud, fuerzas militares y policiales, bomberos, entre otros. Trabajadores de medios de comunicación, supermercados, actividades vinculadas con la producción, distribución y comercialización agropecuaria, avícola y de pesca, mantenimiento de servicios básicos, servicios de entrega a domicilio y afines, servicios funerarios.
Perú	Declara estado de emergencia nacional	Decreto Supremo N° 044-2020-PCM	Restringe el ejercicio de los derechos constitucionales relativos a la libertad y a la seguridad personales, la inviolabilidad del domicilio, y la libertad de reunión y de tránsito en el territorio.	Se exceptúan aquellas personas o actividades relacionadas con servicios y bienes esenciales. Entre ellos: adquisición, producción y abastecimiento de alimentos, productos farmacéuticos, entidades financieras, producción, distribución y venta de combustible, medios de comunicación, trabajadores del sector público.
Uruguay	Declara estado de emergencia nacional sanitaria	Decreto N° 93/020	Autoridades nacionales, departamentales y municipales competentes deberán evaluar suspender aquellos eventos que impliquen la aglomeración de personas, dado que constituye un factor de riesgo para el contagio de la enfermedad. Exhorta a la población a suspender eventos que impliquen aglomeración de personas. Suspensión de todos los espectáculos públicos. La recomendación es evitar reuniones multitudinarias, eventos y fiestas tradicionales.	Ninguna

Pais	(Tipo de Estado de Excepción	(Norma legal de) Suspensión de garantías	Características	Excepciones
Venezuela	Declara estado de alarma	Decreto N° 6.519	Se suspende en todo el territorio nacional la realización de todo tipo de espectáculos públicos, exhibiciones, conciertos, conferencias, exposiciones, espectáculos deportivos y, en general, cualquier tipo de evento de aforo público o que suponga la aglomeración de personas.	No pueden ser objeto de suspensión los establecimientos o empresas de producción y distribución de energía eléctrica, expendios de combustible, actividades del sector público y privado, farmacias, traslado de valores, cadenas de distribución, actividades de producción de alimentos. No serán objeto de la suspensión indicada en el encabezado de este artículo las actividades culturales, deportivas y de entretenimiento destinadas a la distracción y el esparcimiento de la población, siempre que su realización no suponga aforo público.

Fuente: Elaboración propia. Referencias en extenso al final de artículo.

B. Impacto de las medidas de contención del COVID-19 sobre las comunidades religiosas

Limitaciones a nivel normativo

Con el fin de identificar las limitaciones del derecho humano a la libertad religiosa, primero mencionaremos cuáles son sus alcances. El derecho a la libertad religiosa es reconocido en los diferentes ordenamientos jurídicos latinoamericanos y en el sistema regional de protección de los derechos humanos a través de la Convención Americana y de la Declaración Americana de Derechos y Deberes del hombre. A nivel universal, tanto la Declaración Universal de Derechos Humanos como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) garantizan también el derecho de toda persona a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión⁷. Como tal, este derecho comprende no sólo la libertad de creencias, sino también la libertad de manifestarlas de manera individual o colectiva, tanto en público como en privado.

⁷ Cfr. Mosquera, 2014.

Es decir, se trata de un derecho que trasciende la esfera personal y alcanza la esfera familiar, comunitaria e incluso pública. Asimismo, como todo derecho humano, también se caracteriza por ser interdependiente e indivisible, es decir, la forma en que se concrete su goce y ejercicio influirá de manera positiva o negativa en el ejercicio de otros derechos y viceversa. En el caso del derecho a la libertad religiosa, este se encuentra íntimamente ligado con otros derechos, tales como el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia, expresión, asociación, reunión, igualdad y no discriminación, entre otros⁸.

Por otro lado, como todo derecho humano, no se trata de un derecho absoluto. Si bien el PIDCP señala que aún en situaciones excepcionales no se autoriza la suspensión de algunos de los derechos contenidos en ese documento, incluyendo el derecho de pensamiento, conciencia y de religión, esto no implica que no se justifiquen limitaciones o restricciones. Puesto que, tal como lo indica el Comité de Derechos Humanos, la permisibilidad de las restricciones es independiente de la cuestión de la suspensión⁹. En otras palabras, se permite limitar la libertad de manifestar la religión o las creencias con el fin de proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás, pero con la condición de que tales limitaciones estén prescritas por la ley y sean estrictamente necesarias. Fue precisamente esta la justificación argumentada por algunos gobiernos de la región para decretar la restricción de las actividades religiosas en sus respectivos países. De esta manera, en tanto se eviten las aglomeraciones a fin de proteger la salud pública es legítima la prohibición de cierto tipo de actividades, incluyendo las de tipo religioso.

Debido a la situación sin precedentes en relación al COVID-19, si bien al inicio de la pandemia no hubo mucho espacio para el cuestionamiento de estas medidas – salvo algunas excepciones –, con el paso de las semanas se evidenció que la justificación de evitar la concentración de personas se aplicaba sólo a ciertos rubros bajo la discrecionalidad de las autoridades y/o según los beneficios económicos o materiales que se esperaban obtener. Es decir, la consideración sobre la esencialidad, la pertinencia o la seguridad de las diversas actividades sociales se fundamentó en la utilidad económica, sin tener en cuenta si con eso se cumplía o no con el objetivo final de las medidas de contención social. Sobre todo, obviando que desde el punto de vista social (no necesariamente económico) existían otras actividades que, con las medidas

8 Cfr. Petri, Dennis & Visscher Frans, 2015: 99-122.

9 Comité de Derechos Humanos, Observación General N°29: Suspensión de obligaciones durante un estado de excepción, 31/08/2001. Recuperado en <https://tinyurl.com/yx99cke4>

pertinentes, si admitían la reanudación, si consideramos una mirada más consecuente sobre la integralidad e interdependencia de los derechos humanos, especialmente de aquellos que se limitaron o suspendieron dada la pandemia. En Colombia, por ejemplo, se exceptuaron de la orden de aislamiento preventivo las actividades del sector religioso relacionadas con programas institucionales de ayuda humanitaria. Estas consideraciones excepcionales a la labor de asistencia social o humanitaria nos dan a entender que, en algunos casos, las políticas implementadas en el contexto de la pandemia valoran la presencia y actuación de la Iglesia, pero sólo en la medida que éstas representan un elemento de ayuda material en beneficio de la sociedad y de colaboración con las medidas adoptadas por el gobierno.

Sin embargo, bajo esa mirada parece perderse de vista el carácter intrínseco del papel de la religión en la esfera pública, de su influencia en la sociedad (más aún si es democrática) y de la debida garantía al derecho a la libertad religiosa, como parte de la dimensión espiritual del ser humano y más aún, tratándose de un derecho humano de primera categoría¹⁰. Así, las actividades de culto o la reapertura de iglesias para la atención espiritual de los ciudadanos se convirtieron en un aspecto menos urgente y pasible de amplias restricciones, en las que no parecía factible aplicar los mismos protocolos de seguridad que rigen para las instituciones de carácter económico, tales como tiendas de abastos, entidades financieras, centros laborales, centros de producción, instituciones deportivas, etc.

Como se señaló anteriormente, Brasil fue un caso sui generis. En el país se decretó que los servicios religiosos debían considerarse como esenciales en todo momento. No obstante, esto provocó severas críticas tanto en contra del presidente como en contra de los propios grupos religiosos, especialmente los cristianos, porque se les acusó de ignorar la seguridad pública, pese a que, a nivel local, muchos de ellos pedían al gobierno y a la sociedad que se aislaran voluntariamente mientras duraba la crisis sanitaria. Esta situación ha sido un gran pretexto para justificar el discurso público en contra de los grupos religiosos, como una ocasión ventajosa para deslegitimarlos y aumentar la animosidad social en contra de ellos.

Bajo este contexto, frente a las limitaciones impuestas, las respuestas de las comunidades religiosas en América Latina fueron y siguen siendo diversas. Católicos, judíos, cristianos evangélicos, mormones, testigos de Jehová, entre otros, buscaron adaptarse a las nuevas condiciones de distanciamiento. Muchos de ellos intentaron

10 Cfr. De la Torre Castellanos y Martín, 2016.

superar estos obstáculos a partir del diálogo con las autoridades o a través de la presentación de propuestas/protocolos para someterlos a evaluación y conseguir el levantamiento de las restricciones de manera consensuada, asegurando las garantías necesarias para evitar el contagio masivo. Empero, también hubo quienes se resistieron a las medidas y desafiaron abiertamente a las autoridades. Se tuvo conocimiento de que tanto en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Guatemala, Honduras, Perú y Venezuela algunos líderes o miembros de comunidades cristianas (católicos y no católicos) y en menor medida miembros de comunidades judías, llevaron a cabo celebraciones de culto a pesar de las restricciones vigentes. Como resultado, se les sancionó con las medidas prescritas por cada gobierno, tales como arrestos, inicio de investigaciones, multas e inclusive la clausura de templos¹¹.

Si bien no se justifica en ningún caso el quebrantamiento de las normas, más aún si han sido emitidas para resguardar el orden y la salud pública, es pertinente resaltar que, en algunos casos, el contexto de la pandemia ha facilitado/posibilitado atropellos y excesos en contra de las comunidades religiosas, limitando de manera injustificada y bajo parámetros arbitrarios la dimensión colectiva del derecho a la libertad religiosa, el derecho a manifestar creencias en comunidad con otros en forma privada, y el derecho de agruparse con otros fieles para desarrollar actividades de carácter religioso. Sin mencionar la limitación de aquellos aspectos conexos relacionados con los derechos de asociación, reunión y organización.

Teniendo en cuenta que, las actividades de culto son un servicio público que responde a la necesidad de asistencia espiritual de acuerdo a la religión que se profesa, el mantener un impedimento o restricción respecto de ellas a pesar de la existencia (o propuesta) de protocolos o del cumplimiento de las medidas sanitarias vigentes, tal como se exigía a otro tipo de servicios públicos para su funcionamiento, demuestra en la práctica un evidente trato discriminatorio en el que se da mayor ponderación a los derechos de naturaleza económica, que a los derechos de naturaleza social y en este caso, personalísima, como la dimensión religiosa. En este contexto, las limitaciones al derecho a la libertad religiosa prescritas por el PIDCP dejaron de ser aplicables y por tanto, de ser legítimas, en cuanto las restricciones a los servicios de culto ya no aseguraban o garantizaban por sí mismas la protección de la salud pública porque se

11 “Organizó una marcha porque quería recibir la hostia en la boca en misa: terminó imputado”, *La Voz*, 13/07/2020. Recuperado el 05/08/2020 en <https://tinyurl.com/y6o8pu7x>. “La fiscalía solicitó medidas de prueba y analiza si hubo propagación dolosa de coronavirus en un templo de San Pedro”, *Fiscales.gob.ar*, 30/06/2020. Recuperado el 07/08/2020 en <https://tinyurl.com/yxfzfzee>.

autorizaron la reanudación de actividades de naturaleza análoga que incrementaban el riesgo del contagio que precisamente se buscaba evitar.

A pesar de la desproporción de las medidas adoptadas a inicios de la pandemia, en las recientes fases de reactivación o de des-confinamiento, sólo algunos gobiernos han permitido el reinicio de las actividades religiosas en su totalidad. Hasta agosto de 2020, la gran mayoría de países limitaba y condicionaba su reanudación hasta que el riesgo de contagio de COVID-19 sea mínimo; es decir, otro tipo de actividades en sociedad se permitían siempre y cuando generaran un beneficio económico, pero los servicios de atención espiritual y religiosa debían permanecer en pendencia hasta que el virus haya sido neutralizado o haya descendido notablemente su índice de transmisión, a pesar de que los protocolos de seguridad desarrollados y presentados por las comunidades religiosas ofrecían incluso más garantías de bioseguridad que los de otras actividades de naturaleza económica. Bajo este escenario, la reanudación de las actividades religiosas no tenía fecha definida y lo mismo aplicaba, para el cumplimiento de la obligación internacional respecto de la debida garantía de esta dimensión (social) del derecho a la libertad religiosa de los ciudadanos.

Aun cuando en algunos pocos casos las actividades religiosas se permitían de manera gradual, seguían formando parte del grupo de actividades inmediatamente prohibidas en tanto aumentara la tendencia del contagio del virus en cada localidad/municipio/departamento, a diferencia de otros sectores de carácter “esencial” o permanente. En la Tabla 2 se señala el estado de las actividades religiosas en el contexto de la pandemia, en algunos países de la región hasta agosto 2020.

PAIS	ESTADO	PAÍS	ESTADO
Argentina	Actividades religiosas permitidas en algunas provincias, según la evolución de la pandemia, siempre que se sigan protocolos de seguridad y el aforo específico. * Boletín Oficial de la República Argentina. Decreto 641/2020. Agosto 2020	Guatemala	Rige el Tablero de Alertas Covid-19. Las actividades religiosas se permitirán en mayor o menor medida según la clasificación de los municipios en verde, amarillo, anaranjado y rojo (a determinar según la cantidad de contagios del virus) * Gobierno de Guatemala. Tablero de Alerta Covid-19. Agosto 2020

...América Latina en el contexto del COVID-19

PAIS	ESTADO	PAÍS	ESTADO
Brasil	Actividades religiosas permitidas en algunas provincias, según la evolución de la pandemia, siempre que se sigan protocolos de seguridad y el aforo específico. * Boletín Oficial de la República Argentina. Decreto 641/2020. Agosto 2020	Honduras	Rige el proceso de apertura inteligente (Fase 0 a 5). A la fecha las actividades religiosas aún continúan restringidas. *Sistema Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres, Plan de reactivación y reapertura inteligente.
Bolivia	A la fecha cada gobernación y municipio definen el tipo de cuarentena por localidad, según el riesgo de contagio (bajo, medio y alto). En aquellas localidades con menos índice de transmisión se permiten celebraciones con protocolos de seguridad básicos. *Entrevista a fuente interna, Junio 2020	México	Se estableció un sistema de semáforo por regiones. Las iglesias, agrupaciones y asociaciones religiosas podrán reiniciar sus actividades en espacios públicos cerrados de manera reducida según la categorización estatal (Máximo, Alto, Medio, Bajo) *Secretaría de Gobernación. Comunicado a las iglesias, agrupaciones y asociaciones religiosas. Junio 2020
Colombia	Los servicios religiosos en aquellos municipios sin afectación y de baja afectación, que puedan implicar reunión de personas se podrán permitir siempre y cuando medie autorización de los alcaldes en coordinación con el Ministerio del Interior y se cumpla en todo momento con los protocolos de bioseguridad. * Ministerio del Interior. Decreto 1076. Julio 2020	Nicaragua	Ante la falta de una estrategia gubernamental definida, las actividades religiosas dependen del criterio de los líderes de diversas comunidades religiosas. En algunos casos las actividades son suspendidas de manera voluntaria o se llevan a cabo con o sin protocolos de seguridad.
Cuba	Las instituciones religiosas podrán iniciar gradualmente los servicios, garantizando el distanciamiento entre personas y otras medidas. *Ministerio de Economía y Planificación de Cuba. Etapa de recuperación Post covid-19. Medidas a implementar en sus tres fases. Junio 2020	Paraguay	Reinicio de actividades religiosas siguiendo protocolos y criterios de seguridad en todo el territorio con excepción de zonas que aún se encuentran en Fase 3 del Plan de Levantamiento Gradual del Aislamiento Preventivo General * Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social. Protocolo para Instituciones Religiosas ante la pandemia de Covid-19. Junio 2020

PAIS	ESTADO	PAÍS	ESTADO
Chile	Se aplica el Plan Paso a Paso, una estrategia gradual según la situación sanitaria de cada zona en particular. Se prohíben eventos de más de 50 a 150 personas según el estado de cada comunidad. No se hace una mención expresa a las actividades religiosas, aunque algunos gobiernos locales las siguen restringiendo en la práctica. *Gobierno de Chile, Plan Paso a Paso.	Perú	En el país se reanudan las actividades religiosas de manera gradual, siguiendo las medidas y protocolos de bioseguridad para evitar la propagación del Covid-19. En algunos departamentos se permite el desarrollo de misas con presencia de fieles (aforo limitado), en otros sólo se permite el ingreso para rezar. En la mayoría siguen suspendidas celebraciones y fiestas que puedan representar aglomeraciones.
Costa Rica	Al 1º. de agosto se permiten entre las actividades sin restricción horaria, sin público y a puerta cerrada, con el mínimo personal requerido para el desarrollo de transmisiones virtuales. Podrán operar las actividades, organizaciones o congregación en sitios de adoración con utilización obligatoria de mascarilla o careta, con una capacidad de ocupación máxima de 75 personas. * Ministerio de Salud. Establecimientos no habilitados en todo el país durante el mes de agosto. Agosto 2020	Uruguay	Los servicios religiosos comunitarios se reanudaron con determinados protocolos de seguridad. * Conferencia Episcopal del Uruguay, Protocolo de la CEU para la reapertura de las celebraciones litúrgicas con participación de fieles. Junio 2020.
Ecuador	El Comité de Operaciones de Emergencia Nacional mantiene la caracterización de la semaforización que rige el país. (rojo, amarillo, verde). En la última resolución no se hace mención de las actividades religiosas, no obstante, en algunas provincias se permiten según si la semaforización es amarilla o verde. *Comité de operaciones de emergencia nacional. Resolución COE Nacional. Julio 2020	Venezuela	En algunos estados se permite el desarrollo de actividades religiosas en espacios abiertos. Iglesias se mantienen cerradas al público.

Fuente: Elaboración propia. Referencias en extenso al final del artículo.

Limitaciones a nivel normativo en gobiernos con tendencias dictatoriales

Para algunas comunidades religiosas, la pandemia COVID-19 ha significado más/menos restricciones dependiendo del tipo de gobierno del país en el que se encuentran. A diferencia de gobiernos democráticos, en países como Cuba, Nicaragua

y Venezuela, cuyos gobiernos tienden a ser autoritarios¹² e inspirados en lineamientos social-comunistas, los decretos de inmovilización, cuarentena o distanciamiento social, así como las estrategias de vigilancia epidemiológica clínica, se han convertido en instrumentos adicionales de represión, especialmente en contra de aquellos considerados como “opositores”, “traidores” o “enemigos” dichos regímenes.

En ese contexto, algunos líderes religiosos y congregaciones han sido acusados falsamente de violar las medidas sanitarias, a pesar de que, en algunos casos, no había una regulación formal que sancionara sus conductas de asistencia a los más vulnerables o la celebración de alguna actividad religiosa¹³. En otros casos, se ha generado en favor de los grupos religiosos afines al gobierno un mayor espacio de actuación y oportunidades de continuar llevando a cabo sus actividades asistenciales, mientras que para aquellos cuyos miembros son conocidos como opositores o disidentes se han mantenido o ampliado los impedimentos para brindar ayuda humanitaria, recibir donaciones o la censura en los medios de comunicación, incluso para transmitir las misas o cultos dominicales. Por otro lado, en países como Cuba y Venezuela, dado que hay un mayor número de personal policial y militar en las calles, el monitoreo de acciones que pueden considerarse como oposición o traición al régimen es más agresivo. Esto ha llevado al arresto e imposición de multas imposibles de pagar en contra de algunos activistas cristianos. Así, sin una motivación clara, las fuerzas del orden en colusión con el gobierno sancionan a los cristianos incluso sin tener pruebas, bajo el cargo de incitar a las personas a reunirse y no respetar las reglas decretadas durante la pandemia. Vale mencionar, por ejemplo, lo sucedido con las asociaciones de Yorubas Libres de Cuba, quienes denunciaron que, especialmente durante la pandemia, sus líderes han sido acosados por las fuerzas del orden debido a su relación con disidentes y/o críticos del gobierno. La Iglesia católica en Venezuela también ha denunciado atropellos durante el estado de alarma, entre ellos arrestos arbitrarios e irrupción violenta de sus templos¹⁴.

12 Freedom House, Freedom in the World 2020, A leaderless struggle for democracy. Recuperado el 15/08/2020 en <https://tinyurl.com/y2hne9hz>

13 “Cuba utiliza la crisis del coronavirus para seguir hostigando y encarcelando a líderes religiosos”, *Miami Herald*, 27/05/2020. Recuperado el 06/06/2020 en <https://tinyurl.com/yyxlpf7v> . “Apostólicos cubanos reclaman cese de represión contra pastores y feligreses”, Radio Televisión Martí, 07/05/2020. Recuperado el 08/06/2020 en <https://tinyurl.com/yys8fwb5>

14 “Guardia Nacional Bolivariana irrumpe parroquia San Martín de Tours”, *Observatorio de Libertad Religiosa en América Latina*, 12/05/2020. Recuperado el 15/06/2020 en <https://tinyurl.com/y3aqkr2> . “Sacerdote es arbitrariamente detenido en Venezuela”, *Observatorio de Libertad Religiosa en América Latina*, 09/04/2020. Recuperado el 10/05/2020 en <https://tinyurl.com/yyd7fxr5>

En Nicaragua, por ejemplo, en abril de 2020, el gobierno impidió férreamente que se lleven a cabo las actividades de grupos religiosos vinculadas a ayudar a los enfermos o aquellas destinadas a poner en práctica estrategias para combatir el COVID-19, ya que se vio como una contradicción abierta al discurso del régimen de “tener todo bajo control” durante la primera fase de la pandemia en el país. Fue especialmente la Iglesia católica la que intentó en varias ocasiones brindar ayuda a la población más vulnerable ante el aumento de las infecciones, pero se convirtió en blanco de hostilidades. Entre ellas vandalismo, irrupción de las pocas celebraciones de culto llevadas a cabo, campañas de difamación, entre otros¹⁵. El régimen se negó a reconocer la epidemia como una enfermedad grave y no proporcionó información oficial al respecto durante las primeras semanas.

Por otro lado, las autoridades aprovecharon el contexto para valerse de la fe popular y hacer uso político de las referencias religiosas. En Nicaragua, el presidente y sus allegados llamaron a la organización/asistencia de eventos con connotaciones religiosas como peregrinaciones a fin de mostrarse respetuoso de la religión del pueblo y tratar así, de legitimar su autoridad pese a las férreas críticas que recibe de algunos sectores de la Iglesia¹⁶. De este modo, de manera ilegítima el gobierno se irrogó facultades de representación religiosa, a pesar de que la Iglesia ya había suspendido actividades de este tipo con la finalidad de resguardar la salud de la población. En el caso venezolano, Nicolás Maduro también intentó legitimar sus acciones represivas y, aparentemente, dar un mensaje de aliento sobre cómo enfrentar la pandemia en su país a través de la instrumentalización y desnaturalización del lenguaje religioso¹⁷. En los países descritos, la violencia física o simbólica, en forma de presión ejercida en contra de líderes religiosos y/o miembros de las comunidades religiosas no sólo ha impactado directamente a los afectados, sino también a congregaciones y poblaciones enteras de las siguientes formas:

15 “Nicaragua/Venezuela: Covid-19 used as excuse for targeting Christians”. *Open Doors Analytical*, 21/07/2020. Recuperado el 22/08/2020 en <https://tinyurl.com/y4ck693e>. “Hombre irrumpe en misa y ataca iglesia de Santa Rosa del Peñón en León”, *100% Noticias*, 02/08/2020. Recuperado el 05/08/2020 en <https://tinyurl.com/yyz6u5eq>. Conferencia Episcopal de Nicaragua, Comunicado 01.08.2020. Recuperado el 05/08/2020 en <https://tinyurl.com/y56cusc7>

16 “Sin restricciones y alentados por el gobierno, nicaragüenses celebran Pascua pese a pandemia”. *VoaNoticia*, 11/04/2020. Recuperado el 15/05/2020 en <https://tinyurl.com/yybngf3v>

17 Rojas C. (2013) La persistencia del lenguaje religioso en el discurso político. El caso de Hugo Chávez. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, Vol. 13. Recuperado el 16/07/2020 en <https://tinyurl.com/y2pawfqm>

- Los líderes religiosos que buscaron continuar su labor apostólica fueron sancionados e impedidos de hacerlo materialmente. En muchos casos las sanciones económicas o arrestos en contra de estos líderes implicaron no sólo una afectación personal, sino también un impacto sobre comunidades enteras ya que se dificultó el contacto con los más vulnerables, es decir, con el sector más afectado durante la crisis COVID-19. En ese sentido, se imposibilitó la transmisión del mensaje brindado por los líderes religiosos y que se hizo tan necesario para las personas de fe debido al contexto de incertidumbre y desasosiego que se vivía sobre todo al inicio de las medidas de confinamiento, y en el que el mensaje de paz y esperanza que promueven las diferentes religiones se consideraba esencial para el mantenimiento de la salud psicológica, espiritual e incluso física. De tal manera que se revictimizó a los líderes religiosos por impedirseles continuar con su labor espiritual y, además, las sanciones impuestas generaron un perjuicio mayor para todos aquellos que se beneficiaban de su labor.

- Como consecuencia del COVID-19 la crisis económica empujó a muchas más familias a subsistir de donaciones y ayudas de organizaciones de la sociedad civil e iglesias; sin embargo, en estos países, se obstaculizó no sólo la asistencia espiritual, sino también la material ya que bienes fueron incautados o no se otorgaron permisos para el retiro de donaciones, remesas, etc. El trasfondo de estas estrategias por parte de gobiernos autoritarios ha sido reafirmar su control total sobre la población a fin de anular toda ayuda externa, como la ofrecida por las organizaciones religiosas, dejando a los ciudadanos a merced solo de lo que provea o libere el Estado.

Cabe mencionar que en un hecho sin precedentes y en respuesta a las medidas de confinamiento para evitar la propagación del COVID, Cuba permitió la transmisión por radio y televisión de mensajes religiosos y las celebraciones litúrgicas más importantes durante Semana Santa (del 5 al 11 de abril de 2020). A pesar de que el anuncio de permiso incluía a todas las denominaciones religiosas del país, en la práctica solo estuvo permitido para la Iglesia católica y para el liderazgo del Consejo de Iglesias de Cuba (CIC), organismo respaldado por el gobierno. Así, no tuvieron la misma oportunidad los centenares de iglesias que no son aceptadas por el gobierno y que, por tanto, no forman parte del CIC.

C. COVID-19 como factor desencadenante de mayor vulnerabilidad de los grupos religiosos

Además del panorama descrito anteriormente, la llegada de la pandemia agudizó otras situaciones de riesgo e inseguridad que ya representaban un problema grave mucho antes de la crisis del COVID-19.

Los líderes criminales y la “regulación” de las actividades religiosas durante la pandemia

Debido a la diferente intensidad y características de las medidas de aislamiento en los países de la región y sobre todo de las diversas dinámicas de los grupos criminales dependiendo del país, no es fácil establecer una tendencia del impacto del COVID-19 sobre la criminalidad en sí misma, pero sí podemos identificar algunos aspectos importantes en torno a ello:

- En algunos países como Brasil, El Salvador, México o Venezuela grupos criminales/pandillas fueron quienes impusieron primero los “toques de queda” o quienes mantuvieron bajo amenaza a la población en caso de incumplimiento de las medidas de aislamiento, impidiendo así la propagación de la enfermedad en las zonas bajo su control¹⁸.

- De acuerdo con la ONU, grupos armados ilegales y los criminales han impuesto medidas de control social, como el establecimiento de puestos de control ilegales y la comisión de actos de violencia contra las personas que incumplieron el confinamiento¹⁹. La motivación para este tipo de accionar no solo parece estar relacionada con el temor al contagio y a la pérdida de recursos humanos que favorecen sus actividades criminales; sino también al temor de no ser atendidos de manera rápida o efectiva por las autoridades, pues su condición de criminales los podría colocar en desventaja frente a otros miembros de la población y al ser identificados, se haría más fácil su captura.

- La inexistente o escasa ayuda estatal para paliar el impacto económico se convirtió en una plataforma útil para intensificar el sometimiento económico

18 “Implicaciones del coronavirus para la gobernanza criminal en América Latina”, *Insight Crime*, 31/03/2020. Recuperado el 06/04/2020 en <https://tinyurl.com/yye7k6qq>

19 “La ONU avisa que criminales usan la pandemia para ganar terreno en Colombia”, *La Vanguardia*, 07/07/2020. Recuperado el 29/07/2020 en <https://tinyurl.com/y4qz3vyh>

usado por los grupos criminales en las zonas más vulnerables. En México, por ejemplo, diversos cárteles ofrecieron víveres y medicinas a la población más necesitada con el objetivo de ganar la lealtad de comunidades y facilitar la continuidad en la comisión de sus actividades criminales²⁰.

- Al inicio de las medidas de confinamiento se registró una disminución en la comisión de delitos relacionados con crímenes “callejeros” como robos/hurtos, incluidos aquellos que tenían como blanco especial los edificios o construcciones pertenecientes a los grupos religiosos. No obstante, tal como lo indica el Comité de Coordinación de Actividades Estadísticas-CCSA de las Naciones Unidas, las medidas de aislamiento han reducido la violencia en países con una tasa de homicidios relativamente baja, sin tener ningún impacto en los altos niveles de homicidios provocados por el crimen organizado y la violencia de pandillas²¹.

- En contextos de criminalidad complejos como los existentes en Brasil, El Salvador²², Honduras²³, México y Colombia²⁴, la violencia ejercida por grupos criminales no ha disminuido, por el contrario, en muchos casos repuntó debido a la desatención de la seguridad pública y al enfoque mayormente dirigido al manejo de la emergencia sanitaria y la crisis económica.

20 “El narco da alimentos, presta dinero sin interés y transporta insumos médicos: Buscaglia”, *Aristegui Noticias*, 30/04/2020. Recuperado el 06/05/2020 en <https://tinyurl.com/y54d73aq> “Grupos criminales mexicanos ven la crisis de Covid-19 como una oportunidad para ganar más poder”, *The Guardian*, 20/04/2020. Recuperado el 06/05/2020 en <https://tinyurl.com/y6sh9vsd>

21 Preliminary data on homicide trends suggest that lockdown measures have hardly impacted violence in countries with high levels of homicide. Homicide trends in two countries of Central America have remained stable in the three to four weeks after lockdown measures were implemented, while in another country of the region, a slight decrease -was detected. This is probably linked to different lockdown regimes adopted by countries, but also to the main actors of violence in this region - organized crime and youth gangs - that, at least in this phase, continue to operate violently. Committee for the Coordination of Statistical Activities (2020), How COVID-19 is changing the world: a statistical perspective. Recuperado el 01/07/2020 en <https://tinyurl.com/y6g7xjkw>

22 Arauz, B. & Petri, D. (2018) Las maras: violencia, inestabilidad y conversión religiosa en El Salvador, Observatorio de Libertad Religiosa en América Latina. Recuperado el 17/05/2020 en <https://tinyurl.com/y6ofbfja>

23 Council on Foreign Relations, Central America’s Turbulent Northern Triangle, 1/10/2019. Recuperado el 01/08/2020 en <https://tinyurl.com/y4wcqyz7>

24 Flores, T. & Petri, D. (2019) Organized crime in Colombia: What does it mean for religious minorities? Observatory of Religious Freedom in Latin America. Recuperado el 17/06/2020 en <https://tinyurl.com/y2zg4o8s>

- En México la guerra de cárteles ha originado que por sexto año consecutivo haya un incremento de violencia homicida²⁵. En Colombia se registró una disminución de la tasa de homicidios, sin embargo aumentó el asesinato de dirigentes sociales, afectando especialmente a los sectores rurales²⁶. En Brasil el índice de homicidios subió en Río de Janeiro, como resultado de los enfrentamientos entre bandas narcotraficantes por puntos de venta en la región²⁷. En El Salvador, el poder ejercido por las pandillas no disminuyó a pesar de las órdenes de confinamiento ya que durante el mes de abril se registró un repunte en la tasa de homicidios²⁸. De igual manera, la Agencia de la ONU para los Refugiados ha señalado que en El Salvador, Honduras y Guatemala, los desplazados internos y los dirigentes comunitarios informaron que los grupos delictivos utilizan los encierros para reforzar su control sobre las comunidades²⁹.

- Debido a la adaptación de los grupos criminales, ante los obstáculos para llevar a cabo ciertas acciones criminales, otros delitos se agudizaron, entre ellos extorsiones, secuestros, aumento de precios de los “coyotes” para el traslado de inmigrantes, tráfico de insumos médicos y clínicos y el cibercrimen³⁰.

- En las etapas de des-confinamiento o poscuarentena, en países como Chile, Perú, Argentina, y otros se ha observado un incremento de crímenes contra la propiedad, robos, lesiones como resultado de los robos y otros delitos “callejeros”. Se presume que este escenario se recrudecerá debido al impacto económico, a la tasa de desempleo y a los pocos recursos destinados a la seguridad ciudadana en el contexto COVID-19.

25 “Nuevo récord de violencia: primer semestre de 2020 dejó 17 mil 982 asesinatos; violencia subió en 11 estados”, *Animal Político*, 21/07/2020. Recuperado el 29/07/2020 en <https://tinyurl.com/y2jjdyb3>

26 “En Colombia la paz es otra víctima de la pandemia de COVID-19”, *Noticias ONU*, 14/07/2020. Recuperado el 29/07/2020 en <https://tinyurl.com/yxv423k8>

27 “Los homicidios crecen en Río de Janeiro a pesar del confinamiento por COVID-19”, *El Diario*, 25/04/2020. Recuperado el 21/07/2020 en <https://tinyurl.com/y46vy2z6>

28 “Ola de violencia desmiente logros de seguridad en El Salvador”, *Insight Crime*, 30/04/2020. Recuperado el 21/07/2020 en <https://tinyurl.com/y3cr7p9h>

29 La pandemia de coronavirus acentúa la crisis de desplazamientos en América Central”, *Naciones Unidas*, 15/05/2020. Recuperado el 20/06/2020 en <https://tinyurl.com/yxmtkdhv>

30 “Seis efectos del coronavirus sobre el crimen organizado de América”, *Insight Crime*, 04/05/2020. Recuperado el 15/05/2020 en <https://tinyurl.com/y2kr9hh8>

Bajo este panorama, los líderes religiosos han enfrentado y continuarán sufriendo los distintos efectos del actuar criminal sobre ellos, pues los coloca en un contexto especial de vulnerabilidad. Por un lado, aquellos líderes o grupos religiosos avocados a la asistencia humanitaria han visto sus actividades controladas o limitadas a una previa autorización por parte de los grupos criminales. En algunas zonas bajo el poder de estos grupos solo se pueden llevar a cabo programas de asistencia a los más vulnerables, tales como el reparto de víveres o medicamentos, solo si se cuenta con la previa autorización de pandillas/cárteles/guerrillas, a cambio del pago de una “vacuna” o de algún “favor especial”. Sin mencionar que las organizaciones religiosas dedicadas al trabajo social, especialmente aquellas destinadas a entregar alimentos y medicinas a los más necesitados, se han convertido en un blanco seguro de robos y extorsiones, que además de intentar silenciarlos, también los intimida.

Por otro lado, el menor número de transeúntes en las calles influyó en el aumento de la impunidad en las áreas del país en las que el Estado es casi ausente, afectando en consecuencia la seguridad de los líderes religiosos que intentan brindar asistencia espiritual o material en esas áreas. Aunado a esto, dado que el principal objetivo de las autoridades ha sido regular el cumplimiento de las medidas de aislamiento social, ha sido aún más difícil que las denuncias de extorsiones, secuestros, u otras amenazas sean atendidas con celeridad, exponiendo a un doble peligro a aquellos líderes religiosos que realizaron las denuncias, y la situación empeora si consideramos los nexos de corrupción entre autoridades locales y grupos criminales³¹.

Por otra parte, en las zonas rurales, campesinas o de frontera, se ha agudizado la condición de vulnerabilidad de los líderes religiosos dedicados a actividades de liderazgo social o relacionados con otros líderes sociales cuyo trabajo está centrado en la presentación o difusión de denuncias contra el crimen organizado, la enseñanza de la cultura de paz y no violencia, la rehabilitación de jóvenes de las drogas, la defensa del medio ambiente y de comunidades indígenas o nativas. Por lo general, cuando en estos contextos se presentan amenazas, extorsiones y otras vulneraciones a la integridad física propia y/o de sus familias, no siempre pueden ser denunciadas ni atendidas de manera efectiva, sin embargo, en el contexto COVID-19, el proceso de obtención de medidas afirmativas de protección fue, en el mejor de los casos, mucho más lento y complejo.

Vale también mencionar que en las etapas post-cuarentena o en el tránsito hacia las medidas de relajación, diversos templos de culto se convirtieron en blanco de robos

31 Ramírez, R. (2018), Latin America: Organized corruption and crime- Implications for Christians. World Watch Research. Recuperado el 05/07/2020 en <https://tinyurl.com/y6pmnl2y>

y/o vandalismo³². Los objetos considerados de alto valor económico como las imágenes o pinturas de valor, los objetos usados para las celebraciones litúrgicas o las cajas o depósitos de limosnas, entre otros, representaron una motivación esencial para atacar las instalaciones de los templos aprovechando la poca o nula o presencia de fieles en su interior. Lamentablemente, en este aspecto, aunque se levanten las restricciones de las actividades religiosas, es poco probable que la situación mejore, pues los índices de robos y asaltos aumentaría como consecuencia de la crisis económica y de los bajos índices de empleo.

Mayor hostilidad hacia la conversión religiosa en comunidades indígenas

En general, las comunidades indígenas son uno de los sectores más afectados por la pandemia, porque normalmente son los grupos menos atendidos por el Estado y en los que, por lo tanto, si en un contexto regular no se garantiza su acceso a los servicios básicos, bajo el panorama de la pandemia esa situación solo se ha agravado³³. De este modo, son muy pocos los centros de salud cercanos a las áreas indígenas en los que las personas infectadas con COVID-19 pueden recibir tratamiento y pese a eso la ayuda financiera del gobierno no alcanza a ese sector de la población o es insuficiente.

Además de los retos que la misma pandemia impone, en Colombia y México, miembros de comunidades indígenas, cuya fe difiere de la tradicional o comunitaria, sufren adicionalmente distintos tipos de hostilidad y/o presión, es decir, son sujetos de una doble vulnerabilidad: por su condición de indígenas y por no ser aceptados por su propia comunidad debido a la fe que profesan³⁴. En el contexto COVID-19, aquellos indígenas “convertidos”, es decir los que abandonaron las creencias ancestrales o comunitarias y decidieron congregarse en una denominación cristiana determinada (no aceptada por los demás miembros de la etnia), han sido señalados como los culpables de plagas y por la expansión del propio COVID-19 y se aumentó la presión contra ellos para que sean parte de las ceremonias ancestrales que contradicen su fe, bajo la justificación de que era la única forma natural de retornar la armonía en la comunidad. Por tal motivo, ellos y sus familias fueron excluidos de los beneficios gubernamentales (incluido el acceso a la salud y a la educación), impedidos de trabajar o comercializar sus productos, encarcelados, expulsados de sus propios hogares o condenados al ostracismo.

32 Violence Incident Database. Incidents results. Recuperado 15/07/2020 en <https://tinyurl.com/y2e879za>

33 “Indigenous Peoples at increased risk due to coronavirus”, *Servindi*, 02/04/2020. Recuperado el 10/05/2020 en <https://tinyurl.com/y6exlhvb>

34 Cfr. Petri, 2020.

Así, la autonomía indígena y la libertad para aplicar las leyes y costumbres comunitarias se convirtieron en la aparente justificación para que los convertidos no sean tratados en igualdad de condiciones ni al momento de recibir la asistencia económica por parte del Estado a través de los subsidios, bonos o distribución de otro tipo de recursos, como también cuando necesitaron recibir atención sanitaria oportuna en caso de haberse contagiado con el virus COVID-19.

Por otro lado, dado que en muchas comunidades indígenas los miembros no aceptan el uso de la medicina tradicional como una forma de tratar los síntomas de COVID-19, se impuso a todos los miembros de la comunidad la práctica de rituales ancestrales de curación y adoración para eliminar el efecto negativo en la salud del virus. Aunque no es objeto de este documento discutir sobre la pertinencia o eficacia de este tipo de prácticas, lo que resulta preocupante es que se haya forzado a aquellos miembros que por sus convicciones religiosas se oponían a esas prácticas para que participen en esos rituales, como fue el caso de algunos cristianos, como minoría religiosa, que viven al interior de comunidades indígenas.

De igual manera, debido al cierre temporal de las fronteras locales y a la restricción de celebrar reuniones, las acciones de predicación, evangelización o culto también se han detenido. En el caso de los indígenas cristianos convertidos, las restricciones de movimiento representan un mayor desafío para vivir su fe, porque es justamente fuera de la comunidad indígena en donde tienen la oportunidad de manifestar libremente la religión que profesan sin correr el peligro a ser sancionados o rechazados. Sin embargo, por las circunstancias propias de la pandemia deben mantenerse aislados unos de otros y ni siquiera tienen la oportunidad de encontrar apoyo espiritual en otros miembros de la comunidad, pues tratándose de una minoría religiosa no se les permite realizar algún tipo de actividad religiosa que no coincida con la aprobada por la etnia, a diferencia de lo que sucede con las reuniones de adoración ancestrales, tradicionales o sincréticas que sí son permitidas y fomentadas.

Así, dado que la ley contempla la relevancia del concepto de autonomía indígena y la facultad de que en esos contextos se apliquen los propios usos y costumbres para regular la vida comunitaria de sus miembros, en un contexto como el de la crisis sanitaria en el que la inestabilidad gubernamental se hizo más notoria y desde el gobierno central se reforzó la confianza en las estructuras medias a nivel socio-político, se reforzó también el poder de los líderes indígenas respecto de sus comunidades, y con ello esta fue una ocasión propicia para que se generaran distintas situaciones de desprotección para aquellos miembros que no se adherían plenamente a

las costumbres religiosas de la etnia. De manera que, no reconociéndoseles plenamente como miembros de la comunidad indígena en su dinámica interna, tampoco tenían tal reconocimiento por parte del Estado. Por tanto, con el empoderamiento de los líderes indígenas se generaron mayores situaciones de riesgo y de daños en contra de aquellos miembros que siguen una fe distinta a la de la etnia, puesto que la administración de recursos y servicios depende de la voluntad del líder indígena y la Guardia Indígena³⁵ a cargo y la intervención estatal es casi nula.

Los ritos mortuorios para evitar el contagio y las doctrinas de fe de algunas comunidades religiosas

Otros de los retos enfrentados por comunidades religiosas en el contexto de la pandemia están relacionados con las disposiciones sobre el manejo de cadáveres en casos sospechosos o confirmados de COVID-19 e incluso de aquellos que no tienen causa de muerte relacionadas con ese virus, sino que su deceso se produjo en el marco de las restricciones sanitarias de un determinado país. En ese sentido, las prohibiciones de llevar a cabo ciertas costumbres o tradiciones al momento de enterrar a los muertos han tenido un impacto en la forma de afrontar el proceso de duelo y aceptación de la muerte y han causado angustia y descontento entre las familias. Sin mencionar que, en sí mismas, aquellas disposiciones vulneran el derecho a que los cadáveres sean sepultados conforme a sus ritos religiosos y las creencias culturales del fallecido o de sus familias, una importante dimensión del derecho a la libertad religiosa.

A nivel regional, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos emitió un comunicado de prensa pidiendo respeto por el duelo de las familias de los que murieron en la pandemia COVID-19, permitiendo ritos mortuorios y la posibilidad de enterrar a familiares fallecidos de acuerdo con sus creencias, de conformidad con el derecho a la libertad religiosa³⁶. Esto debido a las numerosas restricciones para la celebración de funerales y/o acompañamiento de familias y comunidades en el entierro de los fallecidos que se adoptaron en los distintos países de la región.

Esta dimensión en el contexto latinoamericano quizás sea más evidente en el caso de las comunidades indígenas, ya que el manejo de los cadáveres por las autoridades

35 “Indigenous in Colombia take on armed groups - and coronavirus”, *Aljazeera*, 28/04/2020. Recuperado el 15/05/2020 en <https://tinyurl.com/y6fkn7o5>

36 Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Comunicado de Prensa 097-2020. Respeto al duelo de las familias de las personas fallecidas en la Pandemia del COVID19, 1/05/2020. Recuperado el 02/05/2020 en <https://tinyurl.com/y2po8kyk>

gubernamentales a cargo no respetó las costumbres o tradiciones ancestrales propias de esas comunidades. No obstante, son los grupos religiosos en general los que resultaron afectados en estas circunstancias. Este es el caso no sólo de los cristianos, sino también de los musulmanes o de los judíos, que se vieron afectados por la limitación a sus costumbres, como baños mortuorios, la forma de realizar los velorios, el número de asistentes, los días del velorio, etc. En este contexto, incluso la obligatoriedad de la cremación que (sobre todo al inicio de la pandemia) implicó una contradicción a arraigadas creencias religiosas relacionadas con la dignidad e incorruptibilidad del cuerpo.

La oportunidad para fomentar la intolerancia hacia los grupos religiosos, especialmente cristianos

Por otro lado, es oportuno mencionar que en diversos países de la región como Honduras, México, Guatemala, Perú y Brasil, miembros de grupos religiosos especialmente cristianos declararon abiertamente que la llegada de la pandemia era consecuencia de los pecados de la humanidad, específicamente de la práctica de la homosexualidad y el aborto. Inclusive se presentaron situaciones esporádicas en las que algunos líderes religiosos señalaron que las medidas para combatir el coronavirus eran “diabólicas.”³⁷. En este contexto, en países como Argentina, Colombia, Chile, Honduras y Perú, se llevaron a cabo arrestos de varios líderes religiosos cristianos y algunos no cristianos, debido a que celebraron reuniones de adoración clandestinas a pesar de la prohibición de sus respectivos gobiernos³⁸. Además, en Brasil, durante las primeras semanas de propagación del virus y en ausencia de disposiciones gubernamentales para el distanciamiento o el aislamiento social, muchas iglesias continuaron celebrando reuniones masivas y difundiendo el mensaje de que “la fe curará el coronavirus”³⁹.

37 “Coronavirus, castigo de Dios por aborto, homosexualidad y eutanasia: Obispo de Cuernavaca”, *Aristegui Noticias*, 23/03/2020. Recuperado el 25/03/2020 en <https://tinyurl.com/y5t859qz> . “Pastor Mario Barahona: Medidas de prevención contra coronavirus son diabólicas”, *Tiempo Digital*, 11/03/2020. Recuperado el 05/07/2020 en <https://tinyurl.com/yy6qna5t> . “Detienen a pastor evangélico que convocó a fieles para «acabar con la pandemia del coronavirus»”, *Pasión por el Derecho*, 14/04/2020. Recuperado el 07/07/2020 en <https://tinyurl.com/y4h3a2gg>

38 Detienen en Perú a pastor que oraba con fieles por el fin del coronavirus”, *Infobae*, 11/04/2020. Recuperado el 06/06/2020 en <https://tinyurl.com/y2cu5s3k> . “Detienen a 30 evangélicos por violar el máximo permitido en un templo”, *Noticias del Estero*, 03/08/2020. Recuperado el 15/08/2020 en <https://tinyurl.com/y27lsumm> . “Iglesia Evangélica se defiende tras detención en Hualpén: “Culto cumplió medidas sanitarias””, *Sabes*, 25/05/2020. Recuperado el 05/06/2020 en <https://tinyurl.com/y2uv7p5x>

39 “Brasil: iglesias evangélicas continúan sus cultos y dicen que la fe cura el coronavirus”, *Ojo Público*, 23/03/2020. Recuperado el 01/08/2020 en <https://tinyurl.com/y55zwcj9>

Todas estas acciones/actitudes provocaron una ola de críticas severas en contra de la Iglesia en general, incluso cuando dichos comportamientos eran esporádicos o únicamente atribuibles a un sector minoritario de la Iglesia. Bajo este panorama, algunos grupos seculares radicales trataron de promover la idea difamatoria de que, al igual que en Corea del Norte, especialmente en Brasil el contagio masivo se produjo debido a la congregación masiva de fieles evangélicos en las Iglesias.

Si bien estas críticas no van más allá del insulto y la incitación a rechazar la presencia de la iglesia en diferentes países, son signos de una creciente actitud de intolerancia o rechazo hacia las prácticas públicas de fe y la defensa de estas por parte de los creyentes o de los propios líderes religiosos. Pues, generalmente, cualquier circunstancia desafortunada o “error” es utilizado para generalizar una posición minoritaria e imputarla al conjunto o al cuerpo entero de la Iglesia, exigiendo además una sanción o penalidad por considerarse una injerencia ilegítima en la vida pública. En algunos casos, esto ha posibilitado la comisión de algunos abusos en el uso de la fuerza pública para hacer cumplir las regulaciones gubernamentales durante la cuarentena contra aquellos creyentes y líderes que no las acataron en su totalidad y posteriormente, una rectificación en la valoración sobre el hecho por parte de instancias superiores, como sucedió en el caso de Chile⁴⁰.

En la misma línea, en el caso mexicano y brasilero, debido a la afinidad de los presidentes a ciertos grupos religiosos cristianos y a sus discursos con elementos religiosos como forma de responder y actuar frente a la pandemia, esta actitud de usar referencias religiosas con fines políticos ha sido explotada por grupos secularistas radicales para tratar de mostrar los riesgos de un gobierno afín o cercano a una fe particular, especialmente la cristiana. Este contexto ha exacerbado la creencia de una irreparable llegada de “fanáticos religiosos” al poder político a corto y largo plazo. La consecuencia más grave de ese tipo de prácticas sociales y políticas, que niegan la importancia de la presencia de los grupos religiosos en la esfera pública, es que refuerzan los obstáculos hacia una vida social más pluralista y tolerante basada en el respeto de la dignidad de todos, sin importar sus creencias religiosas.

A modo de conclusión

Tal como se ha enfatizado a lo largo del documento, si bien el contexto de la pandemia ha representado y seguirá representando uno de los más grandes

⁴⁰ “Chile: Declaran inconstitucional el arresto de los pastores durante la pandemia”, *ADF International*, 06/08/2020. Recuperado el 15/08/2020 en <https://tinyurl.com/y5mbfu98>

desafíos en nuestra historia contemporánea, la magnitud del reto es aún mayor en el contexto latinoamericano, debido a las especialísimas circunstancias que caracterizan nuestra región respecto a la gobernabilidad, institucionalidad, índices de violencia y de pobreza, actuación de la sociedad civil, experiencia en el manejo de crisis, entre otros. En ese sentido, aunque nadie ha sido ajeno a los efectos negativos propios de la emergencia y de la crisis sanitaria como consecuencia de la propagación del virus, existen ciertos grupos o comunidades cuya situación de vulnerabilidad anterior a la pandemia se ha agudizado por los efectos de esta.

En el caso específico de los grupos o comunidades religiosas, el contexto propio de la lucha contra el COVID-19, en algunos casos -como los mencionados en el presente documento- ha generado diversas situaciones de riesgo frente a las medidas o comportamientos adoptados, tanto por actores estatales como no estatales. Así, en los gobiernos con tendencias dictatoriales, al considerarse a los grupos religiosos como enemigos del régimen, estas circunstancias se han aprovechado para acrecentar la represión en contra de ellos, dada la menor difusión y atención a las denuncias sociales que no están directamente relacionadas con la atención sanitaria, tan precaria en esos escenarios. Por otro lado, en otro tipo de contextos, han sido el propio Estado y algunos actores sociales los que han generado directa o indirectamente que los grupos religiosos se encuentren desprotegidos o tratados en desigualdad de condiciones, cuando han intentado cumplir con su labor de asistencia espiritual y material a favor de los más vulnerables.

De este modo, aunque las medidas de aislamiento adoptadas por los gobiernos son similares en su generalidad, no siempre se está tomando en cuenta la oportunidad y la razonabilidad de las restricciones impuestas a las actividades religiosas, más aún si la reanudación de otro tipo de actividades contradice el propósito de frenar la propagación del contagio del virus COVID-19. Con esto no negamos la necesidad de implementar medidas de seguridad; creemos que estas son indispensables para el resguardo de la salud pública y la transgresión de las mismas es un motivo justificado y válido de sanciones, incluso hacia aquellos líderes religiosos negligentes. No obstante, cuestionamos que las actividades del sector religioso aun siguiendo protocolos de seguridad sigan siendo prohibidas o condicionadas al aumento de contagiados, a diferencia de otros sectores sociales/económicos cuyo desarrollo de actividades representan el mismo o mayor nivel de riesgo de contagio.

Aunado a eso, la atención prioritaria a la crisis sanitaria y económica no justifica el ausentismo gubernamental en su labor garantista con respecto a los grupos religiosos afectados o en situación de riesgo constante por la labor que realizan, propia de la doctrina de fe que profesan y amparada en el marco de la protección de un derecho humano de primera categoría, como lo es el derecho a la libertad religiosa.

Por tanto, a pesar de que la capacidad de respuesta de los gobiernos latinoamericanos no sea la suficiente, se debe reconocer que siendo esta una situación sui generis no hay precedentes de actuación en circunstancias similares. En consecuencia, a la luz de lo expuesto, se debe reflexionar sobre la importancia de las expresiones o actividades religiosas en la esfera pública y el rol fundamental del Estado y de la propia sociedad civil, con relación a la garantía y protección del ejercicio efectivo del derecho humano a la libertad religiosa, especialmente de aquellos que debido al ejercicio de ese derecho se colocan en una situación de mayor riesgo o vulnerabilidad. Más aún, si la probabilidad de revivir estas penosas circunstancias de emergencia sanitaria es muy grande y es preciso generar las condiciones mínimas de garantía de no-repetición de la afectación a dicho derecho fundamental, basándonos en la experiencia adquirida durante los meses de marzo a agosto de 2020.

Referencias

ASOCIACIÓN PAZ y EESPERANZA, PERÚ & Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción Noviolenta (JUSTAPAZ), Colombia. (2017). *Las Buenas Nuevas en Contextos de Violencia: La Experiencia de Colombia y Perú*. Recuperado de: <http://institutopaz.net/sistema/data/files/buenas-nuevas-en-contextos-de-violencia.pdf>.

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL DE CHILE /BCN, Resolución 217 Exenta. Dispone medidas sanitarias que indica por brote de COVID-19, 30/03/2020. Recuperado de: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1143910&idParte=0>

BLANCARTE, R. (2018). *Diccionario de Religiones en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

BOLETÍN OFICIAL DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, Aislamiento social preventivo y obligatorio. 19/03/2020. Recuperado de: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/227042/20200320>

, Decreto 641/2020, Aislamiento social, preventivo y obligatorio, 02/08/2020. Recuperado de: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/232919/20200802>

CÁMARA DE INDUSTRIAS Y PRODUCCIÓN, Decreto N° 1017, Declaratoria de Estado de Excepción, 16/03/2020. Recuperado de: <https://www.cip.org.ec/2020/09/30/repositorio-de-documentos-emergencia-covid-19-ecuador/>

COMMITTEE FOR THE COORDINATION OF STATISTICAL ACTIVITIES (2020). *How COVID-19 is changing the world: a statistical perspective*. Recuperado de: <https://unstats.un.org/unsd/ccsa/documents/covid19-report-ccsa.pdf>

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN BOLIVIA, Decreto Supremo N° 4199, 21/03/2020. Recuperado de: [https://cedib.org/post_type_leyes/decreto-supremo-n-4199/#:~:text=Declara%20Cuarentena%20Total%20en%20todo,Coronavirus%20\(COVID%2D19\).](https://cedib.org/post_type_leyes/decreto-supremo-n-4199/#:~:text=Declara%20Cuarentena%20Total%20en%20todo,Coronavirus%20(COVID%2D19).)

CENTRO DE INFORMACIÓN OFICIAL DE URUGUAY, Decreto N° 93/020, Declaración de estado de emergencia nacional sanitaria como consecuencia de la pandemia originada por el virus COVID-19 (Coronavirus), 23/03/2020. Recuperado de: <https://www.impo.com.uy/bases/decretos/93-2020>

CENTRO DE MEMORIA HISTÓRICA. (2018). *Memoria y Comunidades de Fe en Colombia*. Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes-2019/memoria-y-comunidades-de-fe-en-colombia>.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, Comunicado de Prensa 2020/076, 17/04/2020. Recuperado de: <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2020/076.asp>

, Comunicado de Prensa 097-2020. Respeto al duelo de las familias de las personas fallecidas en la Pandemia del COVID19, 1/05/2020. Recuperado de: <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2020/097.asp>.

COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS, Observación General N°29: Suspensión de obligaciones durante un estado de excepción, 31/08/2001. Recuperado de: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2003/1997.pdf>

Observación General N°29: Suspensión de obligaciones durante un estado de excepción, 31/08/2001. Recuperado de: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2003/1997.pdf>

COMITÉ DE OPERACIONES DE EMERGENCIA NACIONAL DE COLOMBIA. Resolución COE Nacional. 29/07/2020. Recuperado de: <https://www.gestionderiesgos.gob.ec/wp-content/uploads/2020/07/29-DE-JULIO.pdf>

COMUNIDAD Y JUSTICIA (2020), Informe sobre libertad religiosa y estado de excepción Constitucional en Chile. Recuperado de: <https://comunidadyjusticia.cl/wp-content/uploads/2020/07/INFORME-SOBRE-LIBERTAD-RELIGIOSA-Y-ESTADO-DE-EXCEPCI%C3%93N-CONSTITUCIONAL-EN-CHILE.pdf>.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE NICARAGUA, Comunicado 01.08.2020. Recuperado de: <https://www.cen-nicaragua.org/admin/images/1599COM.SANQRECRISTO..pdf>

CONFERENCIA EPISCOPAL DEL URUGUAY, Protocolo de la CEU para la reapertura de las celebraciones litúrgicas con participación de fieles. Junio 2020. Recuperado de: <https://www.elpais.com.uy/informacion/sociedad/vuelven-celebraciones-religiosas-publico-partir-junio.html>

CONSEJO SECRETARIOS DE ESTADO DE HONDURAS, PCM 021-2020, Suspensión de Garantías Constitucionales, 16/03/2020. Recuperado de: <http://www.consejosecretariosdeestado.gob.hn/content/suspenci%C3%B3n-de-garant%C3%ADas-constitucionales>

DIARIO DE CENTRO AMÉRICA DE GUATEMALA, Decreto Gubernativo N° 5-2020, 05/03/2020. Recuperado de: <https://www.contraloria.gob.gt/wp-content/uploads/2020/07/Decreto-Gubernativo-5-2020-COVID-19.pdf>

DIARIO OFICIAL DE EL SALVADOR, Decreto N° 611, Ley de Restricción Temporal de Derechos Constitucionales Concretos para Atender la Pandemia COVID-19, 29/03/2020. Recuperado de: <https://www.diariooficial.gob.sv/diarios/do-2020/03-marzo/29-03-2020.pdf>

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN DE MÉXICO, Acuerdo por el que se establecen acciones extraordinarias para atender la emergencia sanitaria generada por el virus SARS-CoV2, 31/03/2020. Recuperado de: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5590914&fecha=31/03/2020&print=true

DIARIO OFICIAL EL PERUANO, Decreto Supremo N° 044-2020-PCM, Decreto Supremo que declara Estado de Emergencia Nacional por las graves circunstancias que afectan la vida de la Nación a consecuencia del brote del COVID-19, 15/03/2020. Recuperado de: https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/566448/DS044-PCM_1864948-2.pdf

GACETA OFICIAL DE LA REPÚBLICA DE CUBA, Resolución 82/2020, 09/04/2020. Recuperado de: https://www.gacetaoficial.gob.cu/sites/default/files/goc-2020-ex19_0.pdf, Resolución 82/2020, 09/04/2020. Recuperado de: https://www.gacetaoficial.gob.cu/sites/default/files/goc-2020-ex19_0.pdf

GACETA OFICIAL EXTRAORDINARIA N° 6519, Decreta el estado de alarma en todo el territorio nacional por epidemia del coronavirus (COVID-19), 13/03/2020. Recuperado de: <https://www.finanzasdigital.com/2020/03/gaceta-oficial-extraordinaria-n6-519-se-decreta-el-estado-de-alarma-en-todo-el-territorio-nacional-por-epidemia-del-coronavirus-covid-19/>

GOBIERNO DE CHILE, Plan Paso a Paso. Recuperado de: <https://www.gob.cl/coronavirus/pasoapaso/>

GOBIERNO DE GUATEMALA. Tablero de Alerta Covid-19. Agosto 2020. Recuperado de: <https://covid19.gob.gt/tablero.html>

GOBIERNO DE MÉXICO, Semáforo COVID-19. Recuperado de: <https://coronavirus.gob.mx/semaforo/>

MINISTERIO DE ECONOMÍA Y PLANIFICACIÓN DE CUBA, Etapa de recuperación Post covid-19. Medidas a implementar en sus tres fases. Junio 2020. Recuperado de: <https://www.mep.gob.cu/sites/default/files/Documentos/Etapa-de-recuperaci%C3%B3n-pos-COVID-19-medidas-a-implementar-en-sus-tres-fases.pdf>

MINISTERIO DE SALUD DE COSTA RICA, Decreto Ejecutivo N° 42221-S, 10/03/2020. Recuperado de: https://www.ministeriodesalud.go.cr/sobre_ministerio/prensa/decretos_cvd/decreto_42221_S_concentracion_actividades_masivas.pdf

, Establecimientos no habilitados en todo el país durante el mes de agosto. Agosto 2020. Recuperado de: https://www.ministeriodesalud.go.cr/sobre_ministerio/prensa/estrategias_cvd/medidas_agosto_establecimientos_29072020.pdf

MINISTERIO DE SALUD DE NICARAGUA, Medidas frente al coronavirus. Recuperado de: <http://www.minsa.gob.ni/index.php/repository/Descargas-MINSA/Columna-Derecha/Medidas-Frente-al-Coronavirus/>

MINISTERIO DE SALUD PÚBLICA Y BIENESTAR DE PARAGUAY, Decreto N° 3478, Por el cual se amplía el Decreto N° 3456/2020 y se establecen medidas sanitarias en el marco de la emergencia sanitaria declarada ante el riesgo de expansión del coronavirus (COVID-19) en el territorio nacional, 20/03/2020. Recuperado de: <https://www.mspbs.gov.py/dependencias/porta/adjunto/36a471-DecretoN3478MedidasSanitarias.pdf>

MINISTERIO DE SALUD PÚBLICA Y BIENESTAR SOCIAL. Protocolo para Instituciones Religiosas ante la pandemia de Covid-19. Junio 2020. Recuperado de: <https://www.mspbs.gov.py/dependencias/porta/adjunto/89c162-20200616protocoloiglesias.pdf>

MINISTERIO DEL INTERIOR DE COLOMBIA, Decreto 1076, Por el cual se imparten instrucciones en virtud de la emergencia sanitaria generada por la pandemia del Coronavirus COVID-19, y el mantenimiento del orden público, 28/07/2020. Recuperado de: <https://dapre.presidencia.gov.co/normativa/normativa/DECRETO%201076%20DEL%2028%20DE%20JULIO%20DE%202020.pdf>

OBSERVATORIO ANAJURE DAS LIBERTADES CIVIS FUNDAMENTAIS. Restrições de retorno para igrejas. Junio 2020. Recuperado de: <https://anajure.org.br/wp-content/uploads/2020/06/flexibilizacao-estados-1.pdf>

PEW RESEARCH CENTER (2020), Religious restrictions around the world. Recuperado de: <https://www.pewforum.org/essay/religious-restrictions-around-the-world/>

RAMÍREZ, R. (2018), Latin America: Organized corruption and crime- Implications for Christians. World Watch Research. Recuperado de: <http://opendoorsanalytical.org/wp-content/uploads/2018/05/Latin-America-Organized-corruption-and-crime-2018.pdf>

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, SUBSECRETARÍA DE DESARROLLO DEMOCRÁTICO, Comunicado a las iglesias, agrupaciones y asociaciones religiosas, 15/06/2020. Recuperado de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/557902/>

GOBERNACION - COMUNICADO A LAS IGLESIAS_15-jul-2020__1_.pdf

SISTEMA ÚNICO DE INFORMACIÓN NORMATIVA, Decreto 457 de 2020, Por el cual se imparten instrucciones en virtud de la emergencia sanitaria generada por la pandemia del Coronavirus COVID-19 y el mantenimiento del orden público, 22/03/2020. Recuperado de: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/30038972>

VIOLENCE INCIDENT DATABASE. Incidents results. Recuperado de: <http://violentincidents.plataformac.org/web/search/results?t=0&c=&ini=&fin=&do=&pe=&pc=2>

WORLD WATCH RESEARCH, Open Doors Analytical. Recuperado de: <http://opendoorsanalytical.org/>

¿Cómo hacer (se) iyawó?: un análisis desde la construcción cultural y colonial de la subordinación femenina

Liudamys Barbara Sáez Laredo ¹

RESUMEN

En este texto analizo la construcción simbólica cultural en torno a la identidad del *iyaboraje* (desde la Regla de Ocha en Cuba). Asimismo, deconstruyo la colonización que sufrió esta práctica y sus manifestaciones en la actual religiosidad cubana. En mi reflexión, dialogo con algunos trabajos investigativos sobre género y Regla Ocha, en especial en cuanto a la subordinación de las mujeres. A partir de un trabajo autoetnográfico describo cómo se organiza culturalmente la subordinación y la desigualdad, y a partir de qué elementos se sustentan en el *iyaboraje*. Concluyo que la interpretación de la identidad en el *iyaboraje* como feminización/ subordinación da cuenta de la aprehensión de valores y comportamientos con base en la estructura patriarcal desarrollada a partir del colonialismo; a la vez presento algunos de los cambios que van transformando esa idea de feminización-subordinación. Encuentro, además, que en Cuba, más allá de una reafricanización en las prácticas de la Regla Ocha, asistimos a un proceso de descolonización que evidencia la agencialidad del sujeto y su voluntad de transformación ante contextos de desigualdad.

Palabras clave: iyaboraje en Cuba, género, Regla Ocha, colonialismo, reafricanización.

How to do iyawó? / How to be iyawó: an analysis from the cultural and colonial construction of female subordination

ABSTRACT

In this text I analyze the cultural symbolic construction around the identity of the *iyaboraje* (from the Rule of Ocha in Cuba). Likewise, I deconstruct the colonization that this practice suffered and its manifestations in the current Cuban religiosity. In my reflection, I dialogue with some investigative works on gender and Regla Ocha, especially regarding the subordination of women. From an autoethnographic work, I describe how subordination and inequality are culturally organized, and from what elements are sustained in *iyaboraje*. I conclude that the interpretation of identity in *iyaboraje* as feminization / subordination accounts for the apprehension of values and behaviors based on the patriarchal structure developed from colonialism; at the same time, I present some of the changes that are transforming that idea of feminization-subordination. I also find that in Cuba, beyond a re-Africanization in the practices of the Rule Ocha, we are witnessing a process of decolonization that shows the agency of the subject and its will to transform in the face of inequality contexts.

Keywords: iyaboraje in Cuba, gender, Regla Ocha, colonialism, re-Africanization.

1 Maestría de Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo, FLACSO Ecuador, e-mail: lsaez871202@gmail.com

“La palabra *iyawó* expresa, en términos sexuales, el papel ‘femenino’ o ‘pasivo’ de los neófitos —hombres o mujeres— con respecto a las divinidades que los poseen” (Castellanos y Castellanos, 1992: 92). Esta afirmación sobre el vocablo *iyawó*, expresión yoruba utilizada para referirse a los iniciados en la Regla Ocha, incentivó mi interés investigativo por la práctica conocida como *iyaboraje*². El término se traduce, según varios diccionarios, como “esposa” o “esposo”, sin embargo, varios santeros/as lo interpretan como una actitud feminizada/subordinada en relación con la deidad coronada.

Más allá de la construcción simbólica, desde donde se ha entendido la práctica, resulta oportuno indagar sobre la reproducción de estructuras de subordinación y desigualdad en la realización de esta. En tal sentido, aparecen ciertos cuestionamientos: ¿por qué se ha interpretado al *iyaboraje* como feminización-subordinación? ¿Cómo se reproduce la construcción cultural y colonial de la subordinación femenina en la práctica del *iyaboraje* dentro del complejo Regla Ocha e Ifá³ en Cuba? ¿Existe alguna posibilidad de transformar esta interpretación y encontrar otras formas de agencialidad femenina dentro de esta religión?

En este artículo analizo, por un lado, la construcción simbólica cultural que presenta la identidad del *iyaboraje* y su praxis como feminización-subordinación, y por otro, deconstruyo la colonización que sufrió esta práctica y sus manifestaciones en la religiosidad actual. En mi reflexión dialogo con algunos trabajos investigativos sobre género y Regla Ocha, en especial en cuanto a la subordinación de las mujeres, apreciaciones a veces limitadas por el esencialismo y el relativismo cultural.

Con el propósito de explicar cómo se reproduce la construcción cultural y colonial de la subordinación femenina desde el *iyaboraje*, propongo en primer lugar su definición como práctica religiosa, cultural y social. En tal sentido, me arriesgo a trabajar desde la experiencia —a partir de la autoetnografía (Blanco, 2012)— que tuve como iniciada en la religión, y las vivencias y testimonios de otros *abures*⁴ o familiares. Al teorizar una práctica religiosa y cultural, el *iyaboraje*, accedo a comprender los

2 Voz cubana para referirse al *iyaworage*, popularmente difundida entre religiosos y no religiosos.

3 La presente reflexión parte de la unión de ambas ramas pues constituyen en esencia un complejo que no puede analizarse por separado.

4 Hermanos/as de religión.

dispositivos que han estereotipado su interpretación. Luego concentro la reflexión en desentrañar cómo se ha venido practicando una construcción cultural y colonial. Me apoyo en los aspectos propuestos por Joan Scott y reinterpretados por Lamas sobre la simbolización cultural de la diferencia sexual para justificar la subordinación de las féminas. El argumento se nutre también de autoras como María Lugones y su definición del sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2008), Nancy Fraser, Oyéronké Oyewùmi, Saba Mahmood y Rosi Braidotti, entre otras.

Ejemplificar la construcción cultural de la subordinación femenina, en este caso desde la religiosidad popular, parecería asunto ya trillado y sin significación analítica. Sin embargo, en la presente argumentación ello vendría a reforzar el análisis de la construcción colonial de la opresión de las féminas. Constituye además un elemento relevante para demostrar que, en Cuba, más allá de una reafricanización en las prácticas de la Regla Ocha, ocurre un proceso de descolonización que evidencia la agencialidad del sujeto y su voluntad de transformación ante contextos de desigualdad.

Teorizando una práctica religiosa y cultural: el iyaboraje

*Iré elese erilloco*⁵

Escribir sobre religiones afrocubanas implica en primer lugar distanciarse de la manera occidental de entender y encontrar el conocimiento como verdad única que ha permeado nuestra forma de construir y expresar nociones. Con ese distanciamiento como base se puede percibir que otras formas de conocer (se) derivan del entendimiento de estas religiones como sistemas éticos y culturales. De una parte, presentan acciones prescriptivas de las conductas del bien y el mal, y de otra afianzan signos y símbolos. En segundo lugar, aparece la dificultad histórica: ¿cómo, dónde y cuándo posicionar el surgimiento o las transformaciones de algunas prácticas o símbolos de las religiones afrocubanas? Utilizar una cronología relacionada con la llegada de los esclavos africanos y la sincretización de sus prácticas no resuelve el problema, ante esto resulta oportuno establecer la existencia de una práctica aprehendida que ha sufrido modificaciones en el contexto cubano, y que por tanto debe estudiarse desde tal noción.

Luego se enfrenta el problema de la diferencia: el perfil religioso de cada practicante cambia nociones desde la cosmogonía hasta la interpretación de símbolos religiosos en las regiones de Cuba. Este planteamiento tiene como punto de partida la

5 Un bien asentando la cabeza.

división en ramas de acuerdo con el origen de los esclavos/as llegados desde África. Al culto yoruba que luego se conoció como lucumí (Bolívar, 1990) me adhiero para interpretar la práctica del iyaboraje. En tal sentido vale destacar la opinión de la académica y escritora Bibi Bakare-Yusuf sobre el politeísmo y el polirritmo de la sociedad Yoruba, y sus diferencias e implicaciones en la cotidianidad:

(...) A diferencia de la tradición espiritual europea, (...) no hay un principio trascendental en el contexto Yoruba –sino dioses individuales con la función de servir a diferentes necesidades espirituales. Dado que las necesidades espirituales de una persona cambian con el tiempo, también lo hace su lealtad teológica. Esto no significa que la gente cambia de forma intermitente de dioses o tiene una actitud de “todo vale”. El politeísmo implica vivir con diversas reivindicaciones morales o de la verdad y negociar la tensión que surge de la igualdad y la diferencia sin excluir una de la otra. (Bakare-Yusuf, 2011: 44-45)

Por último, aparece la cuestión de entender a este tipo de religiosidad popular como cultura. Se trata de un organismo que evoluciona: se basa en herencias africanas, pero de igual modo tiende a transformarse y a recibir influencias; al mismo tiempo se construye, reproduce y transfigura desde el escenario colonial, global.

Se presenta entonces una teorización del iyaboraje, útil para comprender el posterior análisis como mecanismo cultural y colonial, y sus implicaciones en la construcción de la subordinación femenina. Para ello propongo examinar los tres periodos esenciales del iniciado: siete días, tres meses y un año. La definición abarca no sólo el accionar del individuo, sino el conjunto de relaciones con religiosos y no religiosos que transforman y posicionan la identidad del *iyawó*; de otro modo se desconocería el complejo entramado de las relaciones sociales.

Siete días

Yo nací a las 6:00 p. m, porque *Obbatalá* nace a esa hora según los ancestros. Desde que te sientan en el trono ya eres un *iyawó*: te han y te has hecho santo — pues implica la actividad de otros y la tuya misma—, en los aportes espirituales y materiales para que ese acontecimiento se realice. Te animas entonces a encontrar esa nueva identidad que desde la religiosidad transforma tu modo de existencia. A partir ese momento te insertas en la escala religiosa del complejo Ocha Ifá dentro del último nivel de jerarquización: tú eres el menor y debes guardar respeto a los mayores. La estructura tiene como máximas autoridades a padrino y madrina, quienes a su vez

se subordinan a los *babalawos*. Durante estos siete días has perdido tu capacidad de agencia: siempre te acompañan en la realización de labores de aseo personal, esperas a que te sirvan, comes y duermes en el suelo y no sales del cuarto de santo.

En el tercer día te “cantan Itá”, reglamento que guiará tu vida a partir de haberte iniciado en Ocha. Padrinos, madrinan y *abures* velarán por el estricto cumplimiento de estos preceptos que se basan en letras. Esta ceremonia está presidida por el *babalawo* que sirve de intermediario a la interpretación de los dictámenes del sistema adivinatorio. De aquí saldrá tu nombre religioso y el de los Orishas (principal y acompañantes) que has consagrado. El protagonismo en número y actividades durante esta jornada es para las figuras masculinas. Entre el cuarto y sexto día persiste el proceso de purificación y autorreflexión desde la soledad y el reposo en la estera. Solo la visita de familiares y consagrados y la habitual y obligatoria ceremonia ante estos rompen la rutina diaria en el cuarto de santo. El séptimo día te retiras a tu hogar, donde ubicas tus deidades y te preparas para continuar tus obligaciones de *iyawó*, lejos ya de la visión diaria de los padrinos.

Tres meses

El *iyawó* debe seguir realizando una serie de acciones para resguardar su condición. Entre estas resulta importante el espacio privado, tu hogar (*ilé*), que se ha construido como símbolo de protección. Así, en horarios de las doce del día y después de la cinco de la tarde, el iniciado/a debe permanecer en su casa, a menos que estudie, trabaje o por alguna necesidad que se lo impida. A ello se suma que “el cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico” (Braidoti, 2000: 29-30). La vestimenta de blanco, supone tapar todo el cuerpo, con obligatoriedad para la cabeza en hombres y mujeres. A las mujeres se les prohíbe usar maquillaje y pantalones; deben incorporar a su vestimenta sayuelas, medias y el chal. Nadie puede ver la cabeza del *iyawó* descubierta durante esta etapa.

Las mujeres y hombres iniciados no usan perfumes, ni se miran en el espejo ni usan otras prendas fuera de sus collares y motivos religiosos. Se pretende que tu vida se aleje de vanidades y cuestiones no primordiales para la existencia. No usas dinero, ni saludas a personas no religiosas. No asistes a fiestas ni ingieres bebidas alcohólicas.

Esta es una etapa de resguardo, sobre todo espiritual. Cuando yo me hice santo (1989) solo salía a cobrar. Mi mamá, que ya tenía varios años de asentada, me acompañaba al banco y era ella quien recibía el dinero. Luego regresaba a casa y hasta el próximo mes no volvía a salir (Estela Laredo, conversación personal, enero 2017).

El iniciado/a solo debe responder al llamado de “*iyawó*”, no se le llama por su nombre religioso o legal, recalcando de esa manera, el carácter anónimo del cuerpo. No debe saludar estrechando las manos o con besos —se advierte que podrán contraerse o intercambiarse energías negativas— y si se encuentra con un “mayor” en la religión, deberá rendir tributo ante él o ella con la ceremonia de saludo. Al compartir una comida con otros santeros/as, no se sentará a la mesa, sino en el suelo, y deberá comer y beber únicamente en los utensilios designados a *iyawó*.

Finalizado este periodo, el iniciado/a deberá realizar el llamado “*ebbo* de los tres meses”, en el cual se presentan ofrendas a los dioses (animales, frutas, dulces...) y se “limpia” el cuerpo con estos ofrecimientos. En ese punto se terminan una serie de prohibiciones pero se mantiene la vestimenta de blanco y el resguardo de la lluvia, el sol y el sereno hasta cumplir un año de asentado. Si *iyawó* no ha sido presentado al Tambor de Fundamento no puede asistir a este tipo de ceremonia, igual que si no se le entrega el cuarto de santo tampoco podrá participar en la iniciación de otros/as.

Un año

Terminado el período de iyaboraje retomas la vida de forma habitual. Vuelves a tus rutinas, siempre y cuando estas no interfieran con tu Itá. Es importante señalar que, aunque el Itá como código ético te indica una serie de prohibiciones, su cumplimiento depende del comportamiento individual. Si anteriormente tu padrino o madrina vigilaba por ese acatamiento ya está en tu proceder cumplir o no con lo reglamentado. La mayoría de edad implica la inserción en otras prácticas religiosas de acuerdo con tus posibilidades jerárquicas, tus aspiraciones y perspectivas profesionales. “Yo prefiero resguardarme pues en definitiva ya estoy mayor; lo que quiero es seguir mi Itá al pie de la letra” (Mercedes Sáez, conversación personal, enero 2017). “A mí me salió que tenía que trabajar la religión, por eso acudo a las ceremonias en casa de madrina... pronto voy a participar en un santo” (Katia García, conversación personal, enero 2017).

En resumen, el iyaboraje como práctica religiosa y cultural comprende las ceremonias de iniciación (asiento), con los acostumbrados rituales de mente y cuerpo

de la mano de padrinos, madrinas, familiares y hermanos/as de religión. No puede entenderse como práctica individual, ya que supone el esfuerzo de una colectividad de santeros/as para cumplir su objetivo. Su definición como práctica se extiende, además, a la búsqueda de beneficios materiales y espirituales con la ofrenda como lógica de intercambio. De ahí que se entienda, por un lado, como la iniciación ceremonial dentro de una familia religiosa, y por otro, como las actividades que prohíben y rigen la vida del iniciado durante su primer año de santo. Se incorpora aquí la identidad en relación con la corporización y la inserción en un nuevo campo de relaciones y jerarquizaciones: la santería o complejo Regla Ocha e Ifá.

Practicando una construcción cultural y colonial

“Las apariencias engañan. Lo que usted se figura no es y lo que no se figura, es”.
Tratado enciclopédico de Ifá

Uno de los componentes importantes del complejo Ocha Ifá se relaciona con la religión como expresión cultural. De acuerdo con Marta Lamas (1986: 2) “la religión no es solo una instancia simbólica, sino que es también un espacio de producción y reproducción social, por lo que puede ser interpretada como un campo”. En este campo se construyen y conservan diversos roles:

Esta conservación se trasluce en los ritos, ceremonias y hasta en los cuerpos de los sujetos: la ropa, los espacios donde estos se desplazan, se mezclan o no; en las limitaciones o prohibiciones, los tabúes; mecanismos que ayudan a regular, jerarquizar y posicionar a los actores religiosos basado en una apoyatura sobrenatural (Cedeño, 2014: 135-136).

¿Cómo se organizan culturalmente la subordinación y la desigualdad y a partir de qué elementos se sustentan en el iyaboraje? Lamas (1999) enfatiza la simbolización cultural de la diferencia sexual como objeto de estudio a partir de las relaciones sociales. De igual modo explica cómo la diferencia sexual se convierte en fundamento y entramado de la subordinación femenina. A propósito, toma cuatro aspectos de Joan Scott que me permito ilustrar desde la práctica del iyaboraje:

- a) Los símbolos y los mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples.
- b) Los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos. Estos conceptos se expresan en doctrinas religiosas,

(...) que afirman categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino.

c) Las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género: el sistema de parentesco, la familia, el mercado de trabajo segregado por sexos (...)

d) La identidad. Scott señala que, aunque aquí destacan los análisis individuales —las biografías—, también hay posibilidad de tratamientos colectivos que estudian la construcción de la identidad genérica en grupos⁶(Lamas, 1999: 150).

El primer punto se relaciona con el Itá basado en *oddus* (las llamadas letras) que remiten a patakíes y refranes, así como la interpretación que de estos hacen los *babalawos* al *iyawó*. La mayoría de las narraciones parten de recuentos patriarcales donde las figuras masculinas protagonizan, pero de igual forma se revelan acciones femeninas importantes⁷. Los *suyures* o cantos complementan y refuerzan las narrativas de tales historias.

En el segundo punto vuelve a tomar relevancia el Itá que mediante prohibiciones y advertencias conforma el reglamento de vida de los iniciados hasta su muerte. Según Daysi Rubiera la interpretación de los *oddus* indica lo que fue asignado para cada sexo: a la mujer corresponde el sacrificio, las cosas vanas, la esclavitud, y al hombre la tierra, los rayos, la cabeza, la justicia (Rubiera, 1999). Su análisis ilustra el presupuesto de Ortner (1979) sobre la desvalorización universal de lo femenino. Sin embargo, al traspasar los límites del esencialismo cultural se comprende que esta información llega desde una tradición oral interpretada por figuras masculinas —los *babalawos* solo son hombres— y que muchos de los patakíes donde la mujer protagoniza han sido tergiversados y/u omitidos.

En el tercer aspecto hay que señalar el sistema de parentesco que crea esta religión afrocubana, donde, por un lado, madrina y padrino son las figuras que encarnan la autoridad tradicional, y por otro los hermanos/as de religión conforman una red de parentesco más allá de los vínculos consanguíneos. Se manifiesta además una marcada segregación sexual del trabajo mediante la definición de labores para

6 Marta Lamas aclara que “esta es una parte débil de su exposición [la de Scott], pues mezcla identidad subjetiva con identidad genérica” (Lamas, 1999: 150), es por ello que en el presente ensayo se prefiere tratar el tema de la identidad a partir de Braidotti (2000).

7 Ver, por ejemplo, Patakí de Yemayá y el poder de los caracoles, <http://www.portalafricanista.com/2009/11/pataki-donde-oggan-vive-con-obatala-en.html>

iyalochas (santeras) y *babalochas* (santeros) a partir de la jerarquización religiosa que determina la distribución desigual de riquezas, ya sea dinero o recursos. Se aviene aquí el planteamiento de Nancy Fraser⁸ respecto al género “como un eje categorial que abarca dos dimensiones del ordenamiento social, la dimensión de la distribución y la del reconocimiento” (Fraser, 2015: 193). En esta práctica se remite al pago según la jerarquización y su interconexión con las relaciones de subordinación reproducidas en la religión. El *iyawó* como último en la escala sacerdotal no puede acceder a estos rituales en calidad de santero o santera y por tanto no cobra por su desempeño.

El tema de la identidad resulta complejo: ¿construye el iyaboraje un sujeto subordinado/feminizado en cuestiones de identidad? ¿Cómo esta nueva subjetividad contradice lo históricamente aprehendido como libertad y agencialidad? La identidad se transforma, desde el cambio de nombre hasta la anonimidad de tu existencia al llamarte como *iyawó*, pero sobre todo chocas con una estructura jerárquica sexogenérica bien fuerte, que refuta principios de la identidad de género en la actual sociedad cubana.

En esta conformación de valores y maneras de existir que tiene en el cuerpo su punto de partida, transforman los modos de pensar y actuar en sociedad. No obstante, el modificar las nociones de libertad y agencialidad no te hace sentir simplemente subordinado/ femenino/ pasivo, sino que adviertes la posibilidad de enriquecer la existencia individual y colectiva. Braidotti insiste en denominar esta identidad como sujeto nómade, una capacidad “para mostrar el carácter reversible de las situaciones y las personas: su capacidad fronteriza para personificar, imitar y entrar en intersección con una infinidad de ‘otros’” (Braidotti, 2000: 67). Entonces, ¿por qué entender desde los propios santeros/as el iyaboraje como estado feminizado, en tanto pasivo, en relación con las deidades coronadas? ¿No se ajusta mejor el término de reconfiguración como nuevo camino hacia otro tipo de identidad? Ello evidencia cómo ha sido permeado el complejo de la Regla Ocha Ifá por concepciones culturales y coloniales de lo que significa ser hombre y ser mujer.

Los aspectos anteriormente analizados integran lo que María Lugones denomina el sistema moderno/colonial de género que se caracteriza por tener un lado visible y otro oculto. El visible construye de forma hegemónica las relaciones de género, la definición y asimilación de hombre y mujer como conceptos irrefutables, así como la subordinación de la mujer. El lado oculto establece construcciones

8 Aunque su análisis remite al contexto globalizado/neoliberal resulta útil en este punto.

racializadas, violentas y genéricas del trabajo, la estructura social, la sexualidad, el poder (Lugones, 2008); a continuación, examino la segunda parte del concepto a partir del iyaboraje.

Cierto es que las religiones afrocubanas trascendieron como consecuencia de la etapa colonial y que inevitablemente el sello colonialista viene impregnando en su difusión. Sin embargo, cabe cuestionarse el porqué de algunas estructuraciones y formas organizativas que se incrustaron en estas prácticas religiosas como producto del dominio español y a la vez conllevaron modelos de opresión y discriminación para quienes efectuaban este tipo de iniciación, y en particular para las mujeres. El dominio y control sobre los cuerpos mediante la vestimenta, el cambio de las soperas de barro y jácaras por porcelanas y otros materiales más sofisticados, o la sustitución del tambor por violines o pianos en ceremonias actuales de iyaboraje, dan cuenta de una penetración colonial indiscutible. Este mecanismo de civilización–barbarie también se trasluce en la construcción de una subordinación femenina que cabe discutir basada en las tradiciones yorubas, y ya cuestionada por Oyéronké Oyewùmi (1997). “Su argumento nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida” (Lugones, 2008: 86).

La sociedad colonial legitimó la religión católica y con ella un grupo de valores y normas para el comportamiento femenino. De estos, algunos fueron traspasados a las religiones afrocubanas como parte del sincretismo. Así se definen ciertos valores como la castidad femenina antes del matrimonio y la configuración de las mujeres como sujeto débil y objeto de protección, entre los fundamentos actuales del cuerpo ético del complejo Ocha Ifá (Fernández, 2008). Y ya directamente en relación con la práctica del iyaboraje se manifiesta la separación de los espacios privado y público equiparando al primero con la idea de sumisión y seguridad. Del mismo modo en que esta subordinación se apoya en los mitos culturales disponibles para legitimarse, se pueden subvertir para encontrar en estos las huellas del colonialismo. Al revisar los patakies de deidades femeninas como Oyá y Oshun⁹, así como de los caminos de otras, se aprecia una multiplicidad de experiencias femeninas que no encajan con la jerarquización y los valores proclamados. Si bien muchos relatos se valen de estas experiencias para señalar lo correcto y lo incorrecto, en otros se percibe la actividad femenina como protagonista.

9 Recordemos que las deidades afrocubanas vivieron y cometieron errores a semejanza de los hombres y mujeres, no son figuraciones de comportamiento puro como en otras religiones.

Vale destacar que en cuanto al lenguaje no se aprecia una categoría que engloba a ambos sexos, sino que resulta obligatorio mencionar a las y los presentes y ancestros, femeninas y masculinos en su orden de jerarquía a la hora de *moyubar*¹⁰. Ello se explica, como bien señalaba Oyewùmi (1997), a partir de la noción desgenerizada de los Yorubas en cuanto a la relación lenguaje-sexo/género y poder jerarquía. Este aspecto ha trascendido como importante en la práctica y así se transmite en la familia religiosa. La construcción del iyaboraje desde el colonialismo también evidencia una elaboración clasista y racializada de la religión. Con la asociación de hombres y mujeres negros/as, mulato/as y jabado/as que se insertaban en la práctica, se configuró la religión con esta visión colonial que perduró hasta hace pocas décadas:

Eran muy pocas las mujeres blancas que se consagraban, y las que se hacían santo por salud o por problemas de justicia hacían su iyaboraje a escondidas. Esta era, hija, una religión de negros... de pobres... y de brujeras¹¹ pues a las mujeres nos llamaban así. Eso no quiere decir que las mujeres blancas no acudían por remedios, por problemas de maridos, pero se cuidaban de que no las vieran pues “lo correcto” era ser católico (Ambrosia Agramonte, testimonio, 2008).

Aunque esta religiosidad popular no resulta incompatible con la religión católica —ello relacionado con el sincretismo—, las prácticas religiosas afrocubanas han sufrido la marginalidad e invisibilización. Por una parte, contradicen a las religiones de origen europeo por sus concepciones y prácticas y, por otra, atacan el discurso de cientificidad/ racionalidad que proclamó el marxismo como ideología de la Revolución Cubana, un argumento de la marca colonial al legitimar saberes. Al respecto Natalia Bolívar valoró:

...el cambio político del éxodo de la espiritualidad del pueblo cubano, hacia un materialismo ajeno a su idiosincrasia. (...) En las planillas y las biografías exigidas a la población para aspirar a algún centro laboral (todos estatales) aparecía un acápito donde se preguntaba: «¿A qué religión pertenecía?». Si se contestaba afirmativamente, se sabía de antemano que no ocuparía ningún puesto directivo ni de importancia y, por supuesto, sería vetado para su militancia dentro de las filas del Partido Comunista. Con esto se creó una doble moral «[...] digo que no, pero en silencio y a escondidas la practico [la religión afrocubana]» (Bolívar, 1997: 165).

10 Saludar, tanto a los espíritus como a los santeros/as.

11 También se denomina así a las mujeres que practican el espiritismo cruzado y a las que integran la Regla de Palo Monte.

Lo anterior es una muestra de cómo la pertenencia o no a estas religiones reforzaba la desigualdad traducida en oportunidades para mujeres y personas de color en general. Ello evidencia lo que Patricia Hill Collins denominó como la multiplicidad de factores que llevan a la injusticia social y que, al decir de la propia autora, el feminismo logra desentrañar al intersectar diversas formas de opresión y subordinación. A pesar de los prejuicios y limitaciones sociales, políticas y económicas, los consagrados o *iyawós* aumentan.

Entré a la universidad con la cabeza en alto, (...) y caminé hasta el corredor trasero de mi facultad, donde una voz, algo molesta, dijo “ahí va otro”. Durante el curso pasado tres personas como yo caminaron por estos mismos pasillos, estudiaron, trabajaron, se integraron a la rutina universitaria, fueron parte de la gran familia. Sin embargo, eran los otros, los diferentes, los vestidos de blanco, los atrasados, los creyentes en cuestiones atávicas, los enajenados, los santeros, los brujeros (Omar Martín, 2016 blog).

Descolonizar la práctica

Ante la llamada reafricanización que asume esta práctica en diferentes aspectos (Morales, 2017) en la presente reflexión me inclino por un proceso de descolonización. Este argumento se sustenta en tres puntos principales: la multiplicidad de roles que asegura una redistribución de las riquezas, el acercamiento a una nueva subjetividad que busca el balance entre ética y praxis desde el respeto a una identidad individual y colectiva, y la no racialización que presentan estas prácticas religiosas en el contexto cubano actual.

En torno a la diversificación de roles se parte de esa técnica que Rossi Braidoti denominó como el “consumo metabólico de lo viejo con la finalidad de engendrar lo nuevo” (Braidoti, 2000: 82). El iyaboraje revela nuevas formas de ubicar roles donde la figura tradicional de padrino y madrina ha sido suplantada por la de dos hombres o dos féminas en los roles principales. Este aspecto ataca abiertamente la estructura patriarcal que por décadas caracterizó a la iniciación y la familia religiosa afrocubana. Y es que la santería, y especialmente la consagración comprendida como iyaboraje, dan muestras de una transformación que cambia significaciones y se readapta a las circunstancias. En cuanto a esas representaciones a elaborar y reconstruir está la identidad que desde el iyaboraje se plantea, y que de cierto modo puede equipararse con el sujeto nómade (Braidoti, 2000). Consta que el individuo renace o se transforma, que busca reiniciar su vida y el aspecto ético entra en una nueva construcción.

Otro fenómeno que habla de una descolonización es el de la no racialización de la práctica. Si antes se hablaba de unas religiones de negros/as, mulatas y pardas ahora esta práctica se encuentra desracializada. El acceso no tiene que ver con el color de la piel ni tiene tabúes en cuanto a la orientación sexual. A propósito de la sexualidad, aunque años atrás se recalcaba la necesidad de una continencia sexual, “en el pasado, una novicia o novicio debía abstenerse de las relaciones sexuales por todo el año del iyaboraje” (Catellanos y Castellanos, 1992: 97), actualmente padrinos, madrinas y *abures* toman distancia en cuanto a la sexualidad por respeto a la libre acción del iniciado o la iniciada.

Más que una feminización-subordinación se producen, coincidiendo con Saba Mahmood, “formas en las que las mujeres resisten al orden masculino dominante, subvirtiendo los significados hegemónicos de prácticas culturales y reutilizándolos para sus propios intereses y fines” (Mahmood 2008, 170). Las mujeres no utilizan los caracoles por prohibición, pero destacan en otros sistemas adivinatorios –como el de *Obbi* (coco)– o combinan estas prácticas con el espiritismo cruzado que se apoya en los *eggún*¹² –lo demuestra el papel de las féminas en las misas investigativas de iniciación–.

Sería ingenuo afirmar que la práctica se encuentra libre de discrepancias. Si bien la racialización ha quedado en el pasado, el componente clasista se transforma y crea otra brecha de desigualdad. Acceder a la iniciación demanda una inversión que, en la Cuba de hoy, se ven imposibilitados de realizar quienes están marcados para coronar o quienes aspiran a continuar la tradición familiar. Mientras, la práctica se mercantiliza vendiéndola como amuleto a nacionales con recursos y extranjeros/as atraídos por esta lógica de intercambio ofrenda–bienes y triunfos materiales y espirituales¹³.

Conclusiones

La asimilación del iyaboraje como identidad femenina y subjetividad subordinada evidencia la construcción cultural y colonial de la subordinación de las féminas y su expresión social. Lo cultural se ve construido desde las representaciones y los símbolos que evocan lo que debe ser comprendido como y para hombre y/o

12 Se denomina así a los espíritus de los ancestros.

13 Este aspecto motiva y demanda un profundo análisis, objeto de estudio para futuros acercamientos al tema de la subordinación femenina con la clase como categoría útil, que además incluye la distribución de recursos y riquezas en la santería a partir de la globalización.

mujer. Entre las representaciones culturales de la práctica se encuentra los *oddus* con sus refranes y patakíes que convierten y designan roles dentro de la praxis religiosa. Ello se refleja en la jerarquización que hace visibles espacios de desigualdad en cuanto a las nociones de representación y distribución de riquezas y recursos en la religión.

La interpretación de la identidad en el iyaboraje como feminización/subordinación da cuenta de la aprehensión de valores y comportamientos con base en la estructura patriarcal desarrollada a partir del colonialismo. Esta influencia no solo se evidencia como marginalidad del complejo Ocha e Ifá en relación con otras religiones, sino que se observa en contraposición con el concepto de racionalidad defendido por el materialismo marxista de la Revolución Cubana. Además, la construcción colonial se apoya en la racialización de esta y otras prácticas de las religiones afrocubanas marcando diversos contextos de opresión a las féminas; y en la actualidad es evidente la no racialización de la práctica.

Ante la denominada reaficanización de esta y otras prácticas en el complejo Regla Ocha e Ifá prefiero oponer un proceso de descolonización de la práctica que más que de una búsqueda de la autenticidad africana significa una reafirmación identitaria de esta religión afrocubana. En esencia no se trata de regresar al origen africano, sino de construir desde Cuba una práctica auténtica que se avoque hacia el reconocimiento de lo femenino, ya que asimila desigualdades de tipo racial, sexual y cultural.

El iyaboraje evidencia “nuevas figuraciones de la subjetividad femenina que (...) pueden entenderse como diferentes mapas, mediante los cuales (...) identificar puntos de salida de los esquemas falocéntricos de pensamiento” (Braidoti, 2000: 82). La descolonización en la comprensión –dirigida hacia el discurso– y la praxis –combinando redistribución y reconocimiento– lo encaminan a desmentir la construcción estática de la cultura y de la subordinación femenina en la Regla Ocha.

Que llegue a todos/as el *Iré elese allé*¹⁴.

14 Bien de este mundo.

Referencias

AGRAMONTE, A. (2008). Entrevista por Barbara Sáez.

BAKARE-YUSUF, B. (2011). Los Yoruba no hacen género: una revisión crítica de “La invención de la mujer: haciendo un sentido africano de los discursos occidentales de género”, de Oyewumi Oyeronke. *Africaneando Revista de actualidad y experiencia*, 5, pp. 25-53. Recuperado de <https://africaneando.wordpress.com/2011/05/08/los-yoruba-no-hacen-genero-una-revision-critica-de-la-invencion-de-la-mujer-haciendo-un-sentido-africano-de-los-discursos-occidentales-de-genero-de-oyewumi-oyeronke/>

BLANCO, M. (2012) ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 38, pp. 169-180

BOLIVAR, N. (1997). El legado africano en Cuba. *Papers. Revista de sociología*, (52), pp. 155-166.

——— (1990). *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.

BRAIDOTTI, R. (2000). Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en *La teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires: Paidós, pp. 25-84.

CASTELLANOS, J. y CASTELLANOS, I. (1992). La religión: la regla de Ocha. En *Cultura Afrocubana*, tomo 3. Miami: Universal.

CEDENÑO, Y. (2014) Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones. *Revista Contrapunto*, 1 (1), pp. 129-145. Recuperado de: https://www.google.com.ec/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiL5-v9kM_SAhXIKCYKHf45COQQFggYMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.seer.ufrgs.br%2Fcontraponto%2Farticle%2

FERNÁNDEZ CANO, J. (2008). *Ocha, santería, lucumí o yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida* (Tesis inédita de doctorado), Universidad de Granada.

FRASER, N. (2015). La política feminista en la era del reconocimiento: una aproximación

bidimensional a la justicia de género. En N. Fraser, *Fortunas del Feminismo*. Madrid y Quito: Editorial Traficantes de Sueños/ IAEN.

HILL COLLINS, P. (2012) Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

LAMAS, M. (1999) Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de Población*, 5 (21), pp. 147-178. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11202105>> ISSN 1405-7425

———(1986). La antropología feminista y la categoría género. *Nueva Antropología. México*, VIII (30), pp. 173-198.

LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9, pp. 73-101.

MAHMOOD, S. (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En Liliana Suárez y Aída Hernández, (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, pp. 162-215. Valencia: Ediciones Cátedra–Universidad de Valencia.

MARTINEZ ARBÓLAEZ, O. (2016). “*Los prejuicios permanecen*”. Recuperado de: https://lanocheoscuradelalma.wordpress.com/2016/09/20/losprejuiciospermanecen/?fb_action_ids=579253252256724&fb_action_types=news.publishes

MORALES, Y. (2017). Las investigaciones actuales sobre las religiones afrocubanas, algunos apuntes. En *Cuba posible*. Recuperado de: <https://cubaposible.com/apuntes-sobre-religiones-afrocubanas/>

ORTNER, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Olivia Harris y Kate Young (comps.) *Antropología y Feminismo*, pp. 109-132. Barcelona: Anagrama.

OYEWUMI, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

RUBIERA CASTILLO, D. (1999). La mujer en la regla Ocha: una mirada de género. *Revolución y cultura* 23, pp. 72-78.

El uso de la iconografía católica en diez fotografías del estallido social chileno

Nelson Manuel Alvarado Sánchez ¹

RESUMEN

Entre octubre de 2019 y marzo de 2020, se produjo en Chile una de las mayores movilizaciones sociales desde su retorno a la democracia. Las demandas de quienes protestaban eran variadas: desmantelamiento de las últimas herencias de la dictadura militar; mejor protección social; apoyo a las causas reivindicativas de las mujeres, los pueblos originarios, las minorías sexuales; la protección medioambiental, entre otras, a las que se unió el rechazo a la violencia y la represión policial con que se reprimió a quienes se movilizaban. El análisis de diez fotografías seleccionadas de estos murales con imaginería católica, que fueron tomadas mayormente en el sector de Plaza Baquedano, en la ciudad de Santiago, epicentro de las manifestaciones, permitirá identificar algunos hitos del conflicto y el horizonte ideológico y escatológico de los referentes utilizados por los manifestantes.

Palabras clave: Chile, Problema social, Manifestaciones culturales, catolicismo.

The use of Catholic iconography in ten photographs of the Chilean social outbreak

ABSTRACT

Between October 2019 and March 2020, one of the largest social mobilizations took place in Chile since its return to democracy. The demands of those who protested were varied: dismantling of the last legacies of the military dictatorship; better social protection; support for the demands of women, indigenous peoples, sexual minorities; environmental protection, among others, to which was added the rejection of violence and police repression with which those who mobilized were repressed. The analysis of ten selected photographs of these murals with Catholic imagery, which were mostly taken in the Plaza Baquedano sector, in the city of Santiago, the epicenter of the demonstrations, will allow us to identify some milestones of the conflict and the ideological and eschatological horizon of the referents used by protesters.

Key words: Chile, Social problem, Cultural manifestations, Catholicism.

¹ Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Magister en Historia, Universidad de los Andes (Chile) y Doctorando en Historia, Universidad de los Andes (Chile). E-mail: nemasofm@gmail.com.

Desde hace un par de años, la sociedad global se ha enfrentado a la emergencia de protestas sociales reivindicativas de variopintas causas, por ejemplo, en Francia o Estados Unidos. Y, desde el inicio del año 2020, se ha unido la crisis de salubridad producida por el Covid-19. Chile no ha estado ajeno a estas dos realidades, a partir del 18 de octubre de 2019 se iniciaron manifestaciones sociales, cuyas causas fueron la búsqueda del desmantelamiento de los últimos resabios de la dictadura militar (1973-1990), la demanda de derechos sociales de una educación gruita y de calidad, de la mujer, de los pueblos originarios, de las minorías sexuales, entre otras. Requerimientos, en todo caso, presentes en la sociedad chilena desde antes del estallido social indicado. En la medida que las acciones de protestas se fueron desarrollando, se unieron las denuncias de excesos policiales, e incluso de violaciones a los Derechos Humanos, por parte de las fuerzas policiales, en particular en el actuar de Carabineros de Chile. Este movimiento de protesta se pausó con la declaración del Estado de Excepción Constitucional de Catástrofe por calamidad pública, ocurrida el 18 de marzo de 2020, producto de la pandemia.

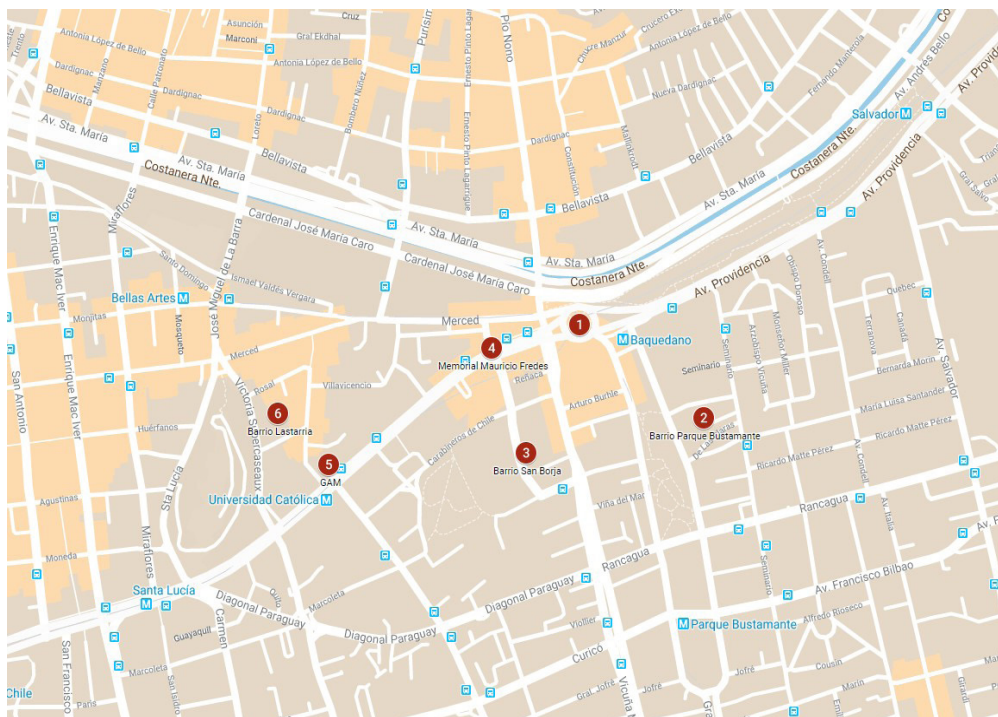
Las reacciones de las autoridades políticas se movieron entre la declaración de estado de emergencia y un acuerdo por una nueva Constitución. La primera acción incluyó el Toque de queda en diversos territorios chilenos, las provincias de Santiago y Chacabuco, más las comunas de San Bernardo y Puente Alto, las regiones de Valparaíso, Tarapacá, Atacama y Los Lagos, la provincia de Concepción, la conurbación Coquimbo-La Serena, las comunas de Rancagua, Arica, Tocopilla, Mejillones, Calama, Chillán, Temuco, Valdivia, Puerto Natales y Punta Arenas. Esta medida estuvo vigente entre el 19 y el 27 de octubre de 2019 (<https://www.diariooficial.interior.gob.cl/publicaciones/2019/10/19/42481B/01/167174.pdf>). En el poder legislativo, por su parte, se dio el consenso entre los diferentes partidos políticos para retomar el proceso constituyente, iniciado en el gobierno anterior, en búsqueda de un nuevo “Pacto social”, acordando un calendario electoral y las bases para iniciarlo («Estallido social», 2020).

Las manifestaciones sociales chilenas se sucedieron en gran parte de su territorio, sucediéndose marchas, paros, cacerolazos, cabildos ciudadanos y diversas intervenciones urbanas. Uno de los lugares donde se centró la atención de los medios de comunicación social y de los manifestantes fue el sector de la Plaza Baquedano en Santiago, particularmente los barrios Parque Bustamante, San Borja, y Lastarria, denominado en la prensa como “zona cero” (ver Imagen N°1). La plaza fue renombrada, por los protestantes, como “Plaza de la Dignidad”, siendo el lugar

habitual de conflictos entre manifestantes y carabineros, y cada viernes se convertía en el epicentro de los mítines. Dos lugares emblemáticos del sector fueron el Centro Cultural Gabriela Mistral (GAM) y la esquina de la avenida Alameda Libertador Bernardo O'Higgins con Irene Morales, donde falleció el joven manifestante Mauricio Fredes.

Imagen N°1:

Mapa de la zona de protestas en Santiago centro desde octubre de 2019



Fuente: Google (2020) (Elaboración propia).

Una de las formas de manifestación gráfica fue la intervención de muros y paredes, con tags, escritura de consignas y murales. Estas expresiones eran objeto de discusión, previa al estallido social chileno, respecto a su valor patrimonial al urbanismo y al arte. Se debe considerar que, aunque mural y rayado no necesariamente se contraponen, el primero tiene una mayor aceptación ciudadana y ayuda a la creación de una identidad e integración comunitaria (Andrade, 2019).

Diversos artistas y colectivos muralistas adhirieron y participaron de las protestas chilenas con su talento, aprovechando los diversos muros de las ciudades para plasmar en ellos sus expresiones gráficas. En particular, fue destacable la intervención en el frontis del Centro Cultural Gabriela Mistral (GAM), aledaño a la Plaza Baquedano, en el que se dio todo un movimiento de “muralismo cooperativo”, los artistas plasmaron su obra y los manifestantes le adosaron mensajes, fotografías u otros objetos significativos. En los murales, por su parte, uno de los elementos usados para transmitir su mensaje frente a la contingencia fueron las simbologías religiosas, indígenas, orientales y cristinas, particularmente las católicas.

La Iglesia Católica tiene una larga tradición del uso de la iconografía, representación de episodios de la Sagrada Escritura, de Jesús y de quienes se vinculan con él, la Virgen María y los santos (Iglesia Católica, 2004, párr. 1159-1162). Estas tienen una presencia importante en sus estructuras arquitectónicas, en sus celebraciones religiosas y en sus misiones. En Latinoamérica, el imaginario colectivo tiene múltiples elementos tomados de su enseñanza y práctica católica, pues la Iglesia fue protagonista del proceso de conquista y colonización española. Desde las misiones de sus agentes fue poblando este imaginario, por ejemplo, “los franciscanos multiplicaron en sus doctrinas imágenes de la Virgen María y de los santos, cuadros, estandartes, relicarios, escudos y banderas. Construyeron iglesias colmadas de capillas y altares. Levantan retablos cubiertos de imágenes, cuadros, nichos dorados, columnas de madera pintada y espejos. Cubren las paredes de sus claustros con murales recargados de escenas bíblicas y símbolos religiosos.” (Errasti, 1986: 40)

Este proceso creó una religiosidad sincrética, llamada popular, con resabios de la cultura de los pueblos originarios y del barroco colonial, que resignificó el culto, las devociones a la Virgen y los santos, y la ética cristiana, un Dios cercano a los pobres, según reconoce la misma Iglesia (Episcopado Latinoamericano, 2007). Sin embargo, la religiosidad popular ha tenido sus crisis en la relación con la jerarquía e, incluso, con la doctrina católica, y aunque la mayor parte de sus expresiones son aceptadas, otras se han desarrollado en paralelo a la institucionalidad eclesial. En el presente artículo, se pretende establecer la vinculación entre la protesta social chilena y la iconografía católica, identificando las figuras destacadas y las causas defendidas en el movimiento tras las manifestaciones y relacionando el uso de las imágenes religiosas con la contingencia y el mensaje subyacente en el movimiento de demandas ciudadanas. La investigación no plantea que la matriz católica expresada en las imágenes elegidas signifique una adhesión a la institucionalidad de la Iglesia,

pero sí busca expresar que la matriz de sus representaciones es parte del imaginario cultural chileno y, por tanto, su uso no es un acto de blasfemia, la cual refiere a faltar el respeto a Dios y por extensión a su Palabra, la Iglesia y los santos (Iglesia Católica, 2004, párr. 2148).

La iconografía católica ha sido parte de diversas causas políticas en diferentes momentos de la historia de América Latina. A fines del siglo XVIII, en Perú, la rebelión de Tupac Amaru pintó a su líder con las simbologías de Santiago Apóstol (Estenssoro, 1991) y en época independentista el pintor “Mulato” Gil, por ejemplo, se tuvo que reconvertir de pintor de vírgenes y santos a pintor de próceres, en donde reutilizó diversas imágenes religiosas en los nuevos retratos (Majluf, 2014). En Chile, por su parte, en el siglo XX, el afiche de la película *Ya no basta con rezar* representa a un clérigo católico arrojando una piedra, representando a un sector de la Iglesia en crisis entre la jerarquía y la defensa de los pobres (Cinechile, 2020); mientras que en la campaña de la Conferencia de Religiosos de Chile (CONFERRE) para apoyar la huelga de hambre de dirigentes mapuches en 2010 una corona de espinas está sobre el kultrún, tambor ceremonial mapuche (ver Imagen N°2).

Imagen N°2:

Afiche de CONFERRE en favor de los huelguistas de hambre Mapuche (2010)



Fuente: *Paremos este Vía Crucis*, 2010

El problema principal de las representaciones en los muros del estallido social chileno es lo efímera de las mismas. Primero, frente a los rápidos cambios de la contingencia era habitual la sobreposición de un mural sobre otros; segundo, en diversos momentos los dueños de las propiedades intervenidas o las autoridades locales mandataron su limpieza; y, finalmente, la innumerable cantidad de registros en fotos y videos compartidos en redes sociales por los participantes de las manifestaciones. Ante ello, surgieron algunas iniciativas digitales para resguardar

las efímeras expresiones gráficas, como las cuentas en Instagram “Museo de la Dignidad” y “Las calles dicen”; en Twitter “Archivando Chile”, “Estallido social”; y otras como la iniciativa de la Universidad Tecnológica Metropolitana “Voces en el Muro” (Universidad Tecnológica Metropolitana, 2019), el Archivo Dignidad (<https://www.archivodignidad.cl/>) o el Archivo Nacional de Chile (Muñoz, 2019).

Un libro que recopiló imágenes de murales y de las protestas fue publicado a poco más del mes del inicio de las protestas, *Hasta que valga la pena vivir* (Echeverría et. al., 2019), obra en la que el relato gráfico acompaña una serie de textos que buscan expresar las diversas razones y causas, y el desarrollo de las protestas. Al ser una obra tan inmediata al inicio de las manifestaciones permite la salvaguarda de esos primeros murales y la memoria al resguardar partes del discurso social que se pudo ir diluyendo o pasando a segundo plano con el paso de los meses. Para poder recolectar las imágenes del presente artículo se recurrió a las redes sociales, particularmente a aquellas dedicadas a resguardar la memoria del estallido social. Las fotos se eligieron por la presencia de referentes a la iconografía católica. Fueron separadas en tres grupos: primero, las que vinculaban ciertos lugares de las manifestaciones con santuarios de religiosidad popular; segundo, aquellas que sugieren los mensajes del estallido social; y tercero, las que se relacionan con la denuncia de la represión policial.

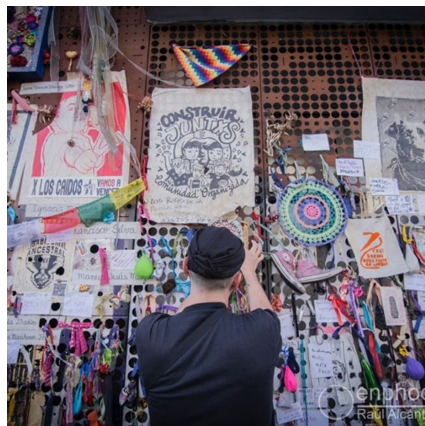
1. Los santuarios de la protesta

En torno a la plaza Baquedano se fueron conformando dos sectores en los cuales se levantaron dos “santuarios de los protestantes”. En las paredes del GAM (ver Imagen N°3) se dio un muralismo espontáneo y colaborativo entre diversos manifestantes, quienes se “apropiaron de un sector” y colocaron papeles con sus mensajes, fotografías y elementos de la protesta y la represión. El otro sector estuvo ubicado en a un par de cuadras del mismo Centro Cultural, en la esquina de Alameda con Irene Morales, en donde, el 28 de diciembre de 2019, en medio de enfrentamientos entre carabineros y manifestantes, falleció el joven Mauricio Fredes (El Mostrador, 2019), lo cual, convirtió esta esquina en un memorial tanto para Mauricio como para las demás víctimas de la represión en medio de las manifestaciones (Ver Imagen N°4).

Al contemplar ambas imágenes, es posible vincularlas a los altares y santuarios dedicados a la devoción católica en muchos lugares de Latinoamérica y, en el caso de Chile, además, a la veneración de las “animitas”, en donde es posible encontrar flores, placas rogativas, otras imágenes veneradas y también objetos donados por los

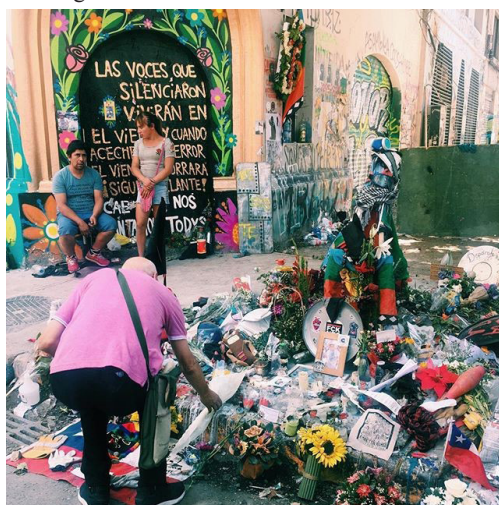
peregrinos, ya sea para adornar el lugar o para recordar la liberación recibida: salud propia o de otro, trabajo, etc., que aquí son reemplazados por los restos de bombas lacrimógenas, las pañoletas representativas de las diversas causas, escudos hechizos, banderas, los símbolos indígenas y las proclamas por un Chile más justo.

Imagen N°3: Los muros del GAM.



Fuente: Enphoque crítico, 2020.

Imagen N°4: El Memorial a Mauricio Fredes.



Fuente: Fernanda Inocente, 2019.

2. Los elementos icónicos católicos y los personajes históricos presentes en las fotografías

Entre los símbolos católicos más recurrentes presentes en las fotografías del estallido social chileno están los ángeles, las coronas de flores, la aureola y la representación del Sagrado Corazón de Jesús y del Inmaculado Corazón de María. A continuación, se explicará brevemente el significado de cada uno de ellos. Los ángeles en la tradición católica representan la comunicación, custodia y protección de Dios hacia los hombres (Iglesia Católica, 2004, párr. 328-336). La presencia de sus alas son signo de “La Misión Divina. Ángeles mensajeros de Dios. San Juan Bautista, en la iconografía bizantina, para significar que fue como el Arcángel Gabriel, anunciador del Mesías” (Monterrosa Prado, 1979: 12). La rosa, sola o formando una corona es un signo tomado de tradiciones previas al cristianismo y representa la regeneración y la unión entre lo sagrado y lo profano (Chevalier, 1986). En la iconografía cristiana acompaña a diversos santos en sus representaciones siendo signo de la inocencia original perdida por el pecado de Adán y Eva y recuperada en Jesucristo (Monterrosa Prado, 1979). En el caso de los ángeles y las coronas de rosas, además, están presentes en las representaciones del arte colonial latinoamericano, por ejemplo, en la colección de los cincuenta y cuatro cuadros de la vida de San Francisco en el Museo de Arte Colonial de San Francisco en Santiago de Chile, es posible contemplar que los ángeles presentes en los carteles, adornados por coronas de flores, son los encargados de explicar o complementar la información explícita de cada obra (Acuña, 2016).

En la representación de Jesús, de la Virgen María o de los santos uno de los signos infaltables es la aureola. Ella corona la cabeza de quien ha vivido desde la iluminación espiritual y que desde su existencia terrenal ha prefigurado el cielo, del cual goza desde su muerte (Chevalier, 1986). Los corazones de Jesús y María, ya sea a través de la representación del órgano solo o en el cuerpo, son los últimos signos recurrentes en las fotografías. Esta parte del cuerpo ha tenido una fuerza simbólica en diversas tradiciones (Chevalier, 1986). El Sagrado Corazón de Jesús en la tradición católica representa ese amor a su Padre y a toda la humanidad hasta el sacrificio de su propia vida (Iglesia Católica, 2004). El corazón de la Virgen, por su parte, se asocia a la cruz y al dolor ante la muerte y resurrección de su Hijo, que la inflama de amor por la Iglesia (Iglesia Católica, 2004). Un corazón con signos de la pasión de Cristo o inflamado está presente en torno a la imagerie de diversos santos (Monterrosa Prado, 1979). Con algunas de estas simbologías fueron revestidas las diez siguientes figuras retratadas en los murales fotografiados:

1. Gabriela Mistral (1889-1957), es el seudónimo de Lucila Godoy Alcayaga, profesora y poeta chilena, primer Premio Nobel nacional. En las últimas décadas, los estudios sobre su biografía, obra y pensamiento la han ido posicionando como un referente en el mundo feminista y lésbico, especialmente, en la percepción popular y en los movimientos que reivindican esas causas (Olea, 2019).
2. Salvador Allende Gossens (1908-1973), médico, militante del Partido Socialista chileno, diputado y senador, cuatro veces candidato a la presidencia de la República, 1952, 1958, 1964 y electo en 1970 (de Ramón, 1999). Su gobierno fue abruptamente terminado con el golpe militar encabezado por Augusto Pinochet el 11 de septiembre de 1973, en donde perdió la vida.
3. Violeta Parra (1917-1967), artista heterogénea, folklorista, cantautora, artista plástica, poeta, miembro de una de las familias más influyentes en el arte chileno desde mediados del siglo XX, “dio vida a una figura mítica, cuyas composiciones continúan siendo recreadas tanto por músicos populares como doctos e inspirando las creaciones de nuevas generaciones de artistas. La irreverencia de su discurso y su apasionada defensa de los derechos de los sectores más postergados la han convertido en un referente para diversos movimientos sociales y su vida ha inspirado varios libros biográficos e, incluso, una película” (Memoria Chilena, 2018b).
4. Víctor Jara Martínez (1932-1973), cantautor y actor chileno. “Desde 1970 asumió un fuerte compromiso político participando activamente en las campañas electorales de la Unidad Popular y en el gobierno de Salvador Allende. En 1971 ingresó al cuerpo de artistas estables de la Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones de la Universidad Técnica del Estado. El 11 de septiembre de 1973 acudió a cumplir sus labores a dicha universidad, donde fue tomado prisionero por tropas del Ejército de Chile, siendo brutalmente torturado y asesinado en el Estadio Chile” (Memoria Chilena, 2018a).
5. Gladys Marín Millie (1941-2005), militante desde 1957 en el Partido Comunista chileno, fue diputada por Santiago en los periodos 1965-1969 y 1969-1973. Después del golpe de estado de 1973 estuvo exiliada en Holanda hasta 1978, año en el que ingresó clandestinamente a Chile. A partir de 1988 volvió a la vida pública. Candidata presidencial en 1993 y primera mujer en ser Secretaria General del Partido Comunista en Chile, en 1994 (de Ramón, 2003).

6. Pedro Lemebel (1952-2015), nombre artístico de Pedro Martínez Lemebel, polifacético creador, cuentista, novelista y miembro de colectivos culturales rupturistas durante la dictadura de Augusto Pinochet. Una de las figuras claves en la defensa de los derechos homosexuales en Chile (Mena, 2019).

7. Felipe Camiroaga Fernández (1966-2011), comunicador, actor y animador de la televisión chilena. Una figura recordada por su solidaridad y cercanía con los grupos sociales vulnerables (Publimetro, 2019). Falleció en un accidente aeronáutico, cuando junto a otros miembros de Televisión Nacional de Chile, de la ONG Levantemos Chile y funcionarios públicos, se dirigían a la Isla Juan Fernández para ver los avances y nuevas propuestas de reconstrucción, luego de las consecuencias del maremoto de febrero de 2010 (Tragedia aérea en Juan Fernández – Una cobertura especial de Emol.com, s. f.).

8. Mon Laferte, nombre artístico de Monserrat Bustamante, cantante chilena nacida en Viña del Mar en 1983, radicada en México desde el año 2007. Al inicio del estallido social, afirmó en una entrevista que los incendios en las estaciones del metro de Santiago habrían sido provocados por los carabineros, lo cual desató una posterior querrela de dicha institución (Alvarado, 2019) y una campaña de adherentes del Gobierno para que se cancelará su contrato para el Festival de Viña del Mar 2020 (del Real, 2019b). Su apoyo a las manifestaciones y sus críticas a la represión policial fueron plasmados en su toples en los premios Grammy Latinos del 2019 (del Real, 2019a).

9. Gustavo Gatica Villarroel, joven de 21 años, estudiante de psicología de la Universidad de Academia de Humanismo Cristiano. Participó en una de las manifestaciones el día 8 de noviembre de 2019 y fue víctima de la represión policial perdiendo ambos ojos producto de disparos (Toro, 2019). El caso aún se encuentra en investigación, pero el joven se convirtió en un signo de la brutalidad represiva de la policía chilena.

10. El “Negro matapacos” es el nombre dado a un perro que acompañaba las protestas de jóvenes estudiantes secundarios y universitarios, siendo su principal característica atacar a las fuerzas policiales, en los diversos pugilatos entre estos y los manifestantes. Elevado a la condición de símbolo, se realizó un documental sobre él, su imagen es recurrente en poleras de los protestantes y una estatua suya fue creada y ubicada en un lugar cercano a la plaza Baquedano. (Elizabeth Jovi, 2019).

3. Un acercamiento a las imágenes y sus mensajes

3.1. *El proyecto de un nuevo pacto social.*

Logrado el retorno a la democracia (1990) y bajo el gobierno de la Concertación por la Democracia, se incubaba en Chile un discurso político que planteaba un despegue de Latinoamérica e invitaba a compararse con las economías emergentes de Asia. Estas eran denominadas como “los tigres asiáticos” y en consonancia comenzó a denominarse a Chile como el “jaguar latinoamericano”, expresión recogida y difundida desde *El Mercurio*. Probablemente quien bautizó a este país con ese título fue el presidente del Comité América Latina del empresariado galo, Felipe de Vallespín, en un discurso dado en el contexto de la visita del presidente Patricio Aylwin a Francia en 1992 (C. Salinas, 1992). El jaguar latinoamericano tenía características bien definidas, era una economía sólida, generaba 200.000 empleos anuales, la inflación estaba por debajo del 14%, la inversión aumentaba un 19% anual, un per cápita cercano a los US\$ 2.800 y con buenas proyecciones de seguir subiendo, y el consumo de diversos bienes tecnológicos y de última generación estaba asegurado (Molina, 1992). Internacionalmente, se reconocía una política económica activa en las privatizaciones y protectora de la inversión extranjera (C. Salinas, 1992). Ello le permitía esperar un lugar entre los países desarrollados, al igual que los países asiáticos.

En la aplicación de este rótulo había implícito, en todo caso, una crítica. Se reconocían los avances y logros, pero, también, se manifestaba la preocupación por los índices de pobreza, los déficits en infraestructura portuaria, aeroportuaria, vial, el acceso a la salud y educación pública, y la modernización del Estado (Molina, 1992). A partir de la década del 2000, estas “fisuras” en el jaguar latinoamericano comenzaron a ser denunciadas como formas de violencias directa, indirecta y simbólica a las que había que oponerse por medio de la manifestación y la organización, dando origen al movimiento social nacional. Este asumió problemáticas de larga, mediana y cercana duración presentes en la realidad chilena, las condiciones de las clases populares, los derechos de la mujer y las minorías sexuales, las reivindicaciones de los pueblos originarios, entre otras (Salazar, 2014; S. Salinas, 2016).

La idea de una sociedad en comunión desde un proyecto es expresada con la intervención de una Última Cena (ver Imagen N°5). Allí está el pan, el vino, el cáliz, pero Jesús es reemplazado por Salvador Allende y los discípulos por diversos

personajes históricos asociados al programa de la izquierda y a la sensibilidad por las variopintas causas sociales. Los personajes portan diferentes pañoletas: verde, morada, roja y negra. Las dos primeras, puestas en las mujeres del mural, están asociadas a organizaciones por los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, y las otras habitualmente usadas en las protestas estudiantiles. La imagen, por tanto, une las luchas sociales del pasado con las del estallido social del 2019.

Otro mural reinterpreta la obra “La creación de Adán” que el pintor renacentista Miguel Ángel plasmó en la Capilla Sixtina del Vaticano (ver Imagen N°6). En su parte superior están representados dos ángeles con el rostro de Felipe Camiroaga que portan un cartel con la frase “Rebeldía, Resistencia y Amor”, resaltando en rojo la última palabra. El trío de conceptos evoca probablemente al lema de la Revolución Francesa, “Libertad, Igualdad y Fraternidad”. El rostro del Padre y el de Jesús son reemplazados por los de Gladys Marín y Pedro Lemebel. A quienes, además, se les ha agregado la pañoleta verde y el signo de la marihuana en las piernas, respectivamente. Por tanto, las luchas del estallido social chileno unen las causas del pasado, los derechos sociales de los trabajadores, con las de las mujeres, las minorías sexuales y el libre cultivo de esta especie.

Imagen N°5: La comunión de luchas



Fuente: edu.audiovisual, 2019.

El cuadro completo manifiesta la intención final del movimiento social, la creación de un “hombre nuevo”, una constante presente en diversas tradiciones religiosas y políticas. Este hombre nuevo nace de la lucha social, representada por el “Negro matapacos” y el extraterrestre bajo el brazo de Gladys Marín. Los extraterrestres tomaron fuerza simbólica en el estallido cuando al inicio de este Cecilia Morel, esposa del Presidente de la República, Sebastián Piñera, catalogó con este rótulo a los protestantes y sus acciones (Leal, 2019). Y su fuerza creadora es el amor, significado por el Sagrado Corazón de Jesús inflamado en el lugar donde se tocan los dedos de Marín y Lemebel. Al “hombre nuevo” ya no le bastan los principios de la Revolución Francesa, sino que los hace nuevos, desde ese amor inflamado por las causas sociales: ser rebelde frente a las estructuras que violan los Derechos Humanos, resistente frente a los privilegios de minorías, y desde un amor combativo buscar el bien común.

Imagen N°6: La creación del hombre nuevo.



Fuente: Las Calles Dicen SCL, 2019.

Para un “hombre nuevo”, un nuevo pacto social. La Constitución de 1980 es probablemente el último andamiaje del proyecto social, económico y político de la dictadura militar de Pinochet. Las herencias de esta son parte esencial de la formación del movimiento social chileno desde la década del 2000, que busca desmontar su sistema educativo, de salud y pensiones, el cual era denunciado como la base de una sociedad desigual, y particularmente la Constitución como un obstáculo para la incorporación de los derechos sociales requeridos. El acuerdo político de noviembre de 2019, que ponía en marcha un proceso constituyente para una nueva Constitución a partir del año siguiente, fue celebrado pero a la vez interpretado y acotado en las paredes de Santiago. Ello puede verse en una representación en donde está presente un “Negro matapacos” alado y un ángel que en su mano derecha lleva una copia de la Constitución en llamas (ver Imagen N°7). La posibilidad de una nueva Constitución no es el triunfo del consenso entre la oposición y un sector del oficialismo, sino de la lucha social dada en la calle, particularmente de los estudiantes, que son representados por el “Negro matapacos” y la pañoleta en su cuello. Ello se ratifica en el ángel, en cuya diestra el texto se consume por el fuego mientras que con su mano izquierda toca al can.

Imagen N°7: La Constitución de 1980 en llamas.



Fuente: Caiozzama, 2019b.

La crisis de credibilidad y confianza frente a las instituciones y personajes de la política chilena generaba entre los manifestantes la conciencia de una lucha permanente y callejera para lograr consumir las causas defendidas. De allí que convivían marchas, intervenciones urbanas y concentraciones con barricadas y

enfrentamientos violentos entre un sector de los manifestantes autodenominados “la primera línea” y la policía. Estos conatos con carabineros eran considerados una defensa a la manifestación pacífica frente a la represión. Una lucha permanente unía al estallido social con las reivindicaciones del pueblo Mapuche, en pugna primero con los conquistadores y colonizadores españoles y luego con el Estado chileno. Una de las banderas más enarboladas en las marchas y concentraciones fueron las suyas y en la plaza Baquedano se instalaron sus tótems.

Un mural sintetizaba estas inquietudes: una reinterpretación del ícono de la Virgen de Guadalupe (ver Imagen N°8). En él, la Guadalupe es revestida de signos mapuches: en sus vestidos, el trarilonco en la frente y en su aureola de kultrún los copihues, flor nacional chilena abundante en la zona habitada por este pueblo originario, acompañando a las rosas en la corona a sus pies, y son agregados los signos de la “primera línea”: la pañoleta roja, la honda, los neumáticos, cables de púas y las bombas molotov. Es declarada “Patrona de las Barricadas”, necesarias para protegerse del “mal gobierno”, heredero de la institucionalidad de Pinochet y perpetuador de un sistema injusto y segregador. La elección de esta imagen reivindica la causa mapuche dentro del estallido social y a la vez une las manifestaciones chilenas a las luchas latinoamericanas.

Imagen N°8: La santa patrona de las barricadas.



Fuente: La Cadejos, 2019.

3.2. Las víctimas de la represión.

En el transcurso de las protestas se fueron denunciando la brutalidad de la represión policial y la vulnerabilidad de los derechos humanos de los detenidos. Existe una serie de informes de organismos internacionales que corroboraban estas acusaciones, como el de Amnistía Internacional o de Human Rights Watch, los

cuales produjeron una discusión pública sobre sus cifras o su objetividad. En Chile, el organismo persecutor de los delitos es la Fiscalía Nacional, la cual ha generado cifras sobre las causas en investigación o ya investigadas y vinculadas a las protestas desde el 18 de octubre hasta fines de marzo de 2020. En sus informes acredita 33 fallecidos, 22 de los cuales fueron en la Región Metropolitana (El Mostrador, 2020); y 8.510 denuncias de ciudadanos sobre diferentes vulneraciones de sus derechos, especialmente apremios ilegítimos por parte de las fuerzas policiales o militares, siendo la institución de Carabineros de Chile la más denunciada (Fiscalía Nacional, 2020).

La reacción en los muros chilenos fue la proliferación de rayados contra el presidente Sebastián Piñera, comparándolo con Augusto Pinochet; insultos contra carabineros, especialmente con la sigla “ACAB”; y escritos referentes a los abusos. Entre los manifestantes y sus expresiones gráficas fue la lesión ocular la que concentro la atención y se convirtió en signo de la vulneración a los derechos humanos. Según la Fiscalía Nacional, estas lesiones constituyen el 40% de las denuncias por daño físico grave (Fiscalía Nacional, 2020). Los murales cercanos a la Plaza Baquedano hicieron suyas estas denuncias. En uno de ellos es posible ver un busto de Violeta Parra sonriente (ver Imagen N°9). Ella aparece con una aureola y el Sagrado Corazón en su pecho, signo de su amor ardiente por los pobres. La guitarra en sus manos recuerda su vida recopilando y difundiendo las alegrías y la miseria del mundo popular chileno (Díaz, 2019). En el inferior de la imagen, una cinta con parte de la letra de una canción de su autoría titulada “Miren como sonríen”, en la que denuncia la traición de la clase política, la burguesía y la Iglesia a los obreros. La policía sería el brazo represor de esos poderes. Esta imagen es la memoria popular relativa a que la violencia policial y quien las mandata no es una novedad para las clases sociales vulnerables.

Imagen N°9: Violeta Parra y su canción “Miren como sonríen”.



Fuente: Las Calles Dicen SCL, 2020b.

Los manifestantes culpan de los excesos a los carabineros, particularmente a la unidad de Fuerzas Especiales encargada de disolver regularmente las protestas. Ellos, identificables por sus trajes, cascos y armas características, son representados tras una imagen de Jesús (ver Imagen N°10), quien sería una víctima más de la represión policial, ya que su ojo está herido o perdido. Se ubica de espaldas a los policías, quienes lo miran mientras tienen el dedo en el gatillo de la escopeta, y de frente a los manifestantes, por tanto, entre estos y las fuerzas represivas. Su postura puede representar la conciencia de un Dios en medio de las luchas de su pueblo, en clara referencia a la religiosidad popular, y a la vez representa a aquellos “héroes” que se ponen entre la violencia y los manifestantes, presentes en la memoria chilena, por ejemplo en la actitud del sacerdote francés Pierre Dubois, quien se colocaba entre los carabineros y los pobladores en la década de 1980, o del manifestante en medio de las protestas de Tiananmen, en 1989.

El mensaje que porta es una clara reinterpretación de los dichos de Jesús crucificado: “No los perdones, saben perfecto lo que hacen”. Se hace eco de la denuncia de que esta no es una violencia policial aislada o accidental, sino una acción concertada, consciente, planificada y sistemática desde las autoridades políticas para acallar el clamor popular.

Imagen N°10: La represión policial.



Fuente: Caiozzama, 2019a.

Desde la prensa y la opinión pública, se fue sintetizando la violencia policial y sus consecuencias, especialmente la lesión ocular en la persona del joven Gustavo Gatica. Un mural representaba su busto con aureola, sonriente y con sus dos ojos sanos; la imagen del Sagrado Corazón es intervenida poniendo en su centro un ojo sangrante y alrededor de su imagen las consignas de justicia para él y todas las demás víctimas (ver Imagen N°11). Un Gustavo con los ojos sanos se ubica entre “los santos” de la causa, la representación de estos, habitualmente, es en un estado de glorificación, o sea, ya en el Cielo, en el cual las imperfecciones o daños físicos desaparecen, y también es el reclamo por una situación que nunca debió ocurrir y que se busca corregir. El joven ha mantenido una presencia pública: el 10 de marzo de 2020 dio a conocer una carta llamando a seguir la lucha y acusando de la represión al presidente Sebastián Piñera, al ministro del Interior y al General Director de Carabineros (González, 2020).

Imagen N°11: Gustavo Gatica y la justicia a las víctimas de la represión policial.

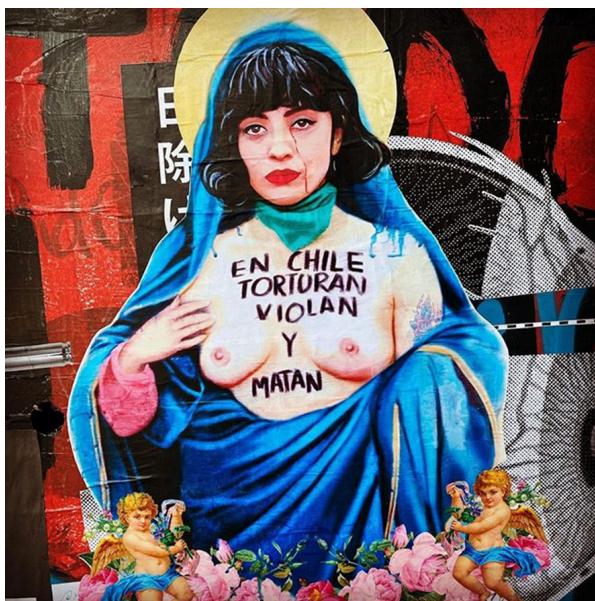


Fuente: Las Calles Dicen SCL, 2020a.

La represión policial recibió no solo la condena de organismos de derechos humanos nacionales e internacionales y de los manifestantes, sino que atrajo la denuncia de chilenos en el extranjero y particularmente de la cantante Mon Laferte, quien desnudó sus pechos al ingresar a los premios Grammy Latinos, en donde,

además, se podía leer: “En Chile torturan, violan y matan”. El apoyo de la artista no pasó desapercibido para los muralismos del estallido, quienes retrataron el hecho (ver Imagen N°12). Su acción de protesta fue fusionada con la imagen del Inmaculado Corazón de María, agregándole un ojo sangrante y la pañoleta verde. La tradicional representación del corazón de la Virgen, con una corona de flores o atravesado por una espada como signo del dolor de una madre por el asesinato de su hijo, fue reemplazado por la consigna de Mon Laferte.

Imagen N°12: Mon Laferte y la solidaridad con el estallido social.



Fuente: Las Calles Dicen SCL, 2020c.

Conclusiones

La religión es una experiencia humana que trasciende a las instituciones o estructuras confesionales. El ser humano busca “religarse”, ser parte de una comunidad, la cual está siempre en crisis entre la realidad y lo soñado. Por tanto, el imaginario religioso es siempre uno compartido en la sociedad y un instrumento accesible, tanto para representar sus gozos y dolores cotidianos como las utopías en ciernes.

En tiempos de convulsión y manifestaciones sociales, la necesidad de socializar las causas de la crisis y denunciar la represión se asocia con el lenguaje artístico, particularmente el mural, que tiene varias expresiones: los hay resultado de una acción individual o colectiva, confeccionados sobre una pared o sobre papel u otro material y traídos e instalados en algún sector. Su finalidad es expresar, desde una o más imágenes y breves frases, lo qué está pasando, por qué ocurre y a dónde se quiere llegar, usando un lenguaje simbólico comprensible para toda la sociedad, aunque buscando diversas reacciones, que van desde la identificación al rechazo. Esta finalidad desafía el uso de un imaginario que, aunque de diversa interpretación, permite una comprensión común y de allí el recurso a las iconografías religiosas.

En el estallido social chileno fueron vistos murales cuyas imágenes presentaban iconografías relacionadas con la religiosidad indígena, oriental, cristianas, en particular en su vertiente católica, lo cual habla de la diversidad cosmológica presente en Chile. Estas últimas fueron seleccionadas por la impronta dada en la práctica y en el imaginario social desde la Conquista. Se dio así un proceso de apropiación, los artistas tomaron la iconografía y la práctica religiosa católica y la reinterpretaron, manteniendo su sentido de fondo, a favor de lo que querían anunciar o denunciar. Para ello, se traspusieron personajes, significativos para los manifestantes, a obras o imágenes conocidas.

En las fotografías seleccionadas para este escrito, la iconografía católica reviste a un conjunto de personajes y las causas de la manifestación. Entre los primeros, fueron contabilizadas diez figuras históricas, de las cuales ocho están fallecidas. Su característica se puede clasificar de la siguiente manera: representantes del mundo cultural, seis; con militancia política pública, partido socialista o comunista, tres; y animales, uno. Todos tienen en común la sintonía o cercanía con el mundo popular y sus diversas causas. Además, de los personajes individuales, es posible distinguir a algunos colectivos presentes en las imágenes: los manifestantes, simbolizados por el alienígena o por el “Negro matapacos” alado; el pueblo mapuche, presente en la simbología de la “Patrona de las barricadas”; las víctimas de la represión, en los ojos heridos; y las fuerzas policiales, con sus uniformes y armas. En el conjunto de las fotografías es posible descubrir lo variopinto de las motivaciones de quienes participaron del estallido social, vinculadas a la violencia directa, indirecta o simbólica que padecen diferentes estratos de la sociedad chilena: mujeres, pueblos originarios, minorías sexuales y consumidores de marihuana. A ellos se unieron las denuncias por la violencia presente en la represión policial.

Las manifestaciones fueron entendidas como una continuidad de luchas en el pueblo chileno, desde las indígenas al inicio de la Colonia hasta la resistencia a la dictadura de Augusto Pinochet y su herencia. Y, con esperanza, un nuevo pacto social ha de ser construido desde la calle. La violencia presente en dichas luchas es comprendida como necesaria para asegurar la permanencia de la movilización pacífica, pero repudiada en cuanto a la generada por la policía, considerada el brazo armado de los poderes perpetuadores del sistema opresor y segregador. Por tanto, el uso de la iconografía católica revestida de personajes y signos del estallido social cuentan una historia, al permitir la comunicación de las diversas denuncias a la base de las protestas, difundir el mensaje y la propuesta subyacente y protestar por la contingente represión policial.

Dos limitaciones resaltan en esta investigación, primero, la cualidad efímera del mural callejero, producto de los cambios en las contingencias que originan que se los murales se vayan sobreponiendo unos sobre otros o desapareciendo en las limpiezas de las paredes, por tanto, ya no es posible encontrarlos en su lugar de origen. Dado que la investigación se ciñó a diez fotografías del estallido social en las que se usaba iconografía católica, no necesariamente abarca la multiplicidad de causas u otras circunstancias asociadas a las manifestaciones o a las reacciones políticas. Entre las primeras, no aparecieron en las imágenes, por ejemplo, menciones a las críticas a las pensiones y a las Asociaciones de Fondos Previsionales y tampoco se plasmaron las reacciones negativas de la ciudadanía, por ejemplo, ante los diversos discursos del presidente Sebastián Piñera en el periodo de estudio.

Finalmente, el presente artículo ayudará a la memoria de lo ocurrido entre octubre de 2019 y marzo de 2020 en la sociedad chilena, tanto de hechos, discursos e imaginario como en relación a las fuentes que buscan preservarla, y aportará a otras investigaciones al poder relacionarse las fotografías chilenas con las de otros países latinoamericanos en los que hubiesen ocurrido movilizaciones sociales, para descubrir si se ha hecho un uso semejante de la imaginería católica, buscándose, además, profundizar en los vínculos entre política e iconografía religiosa, sea en manifestaciones populares como en los discursos de la dirigencia política.

Referencias

ACUÑA, C. (2016). Del libro a la imagen: Una aproximación a la iconografía de la inmaculada concepción a través del estudio de la biblioteca del convento de san francisco en Santiago. *Anales de literatura chilena*, 17(26), pp. 193-211. Recuperado de: <http://analesliteraturachilena.lettras.uc.cl/images/N26/11.%20Acu%C3%B1a.pdf>

ALVARADO, A. (2019, noviembre 30). Carabineros pide al Ministerio Público citar a Mon Laferte por declaraciones sobre quema de estaciones del Metro. *CNN*. Recuperado de: <https://cnnespanol.cnn.com/2019/11/30/alerta-chile-carabineros-solicita-a-ministerio-publico-citar-a-la-cantante-mon-laferte-por-declaraciones-sobre-quema-de-estaciones-del-metro-de-santiago/>

ANDRADE, E. (2019, junio 30). Murales versus rayados: Cuando las paredes también gentrifican. *Diario y Radio U Chile*. Recuperado de: <https://radio.uchile.cl/2019/06/30/murales-versus-rayados-cuando-las-paredes-tambien-gentrifican/>

CAIOZZAMA[@caiozzama] (2019a, noviembre 12) “*Don’t forgive them, they know what they are doing*” In Chile, Sebastian Piñera’s government has... [Fotografía] Instagram. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B4xvE5mnCRx/?utm_source=ig_web_copy_link

————— [@caiozzama] (2019b, noviembre 19) *Una nueva constitución viene es camino, a sepultar la herencia de la dictadura, ahora depende...* Instagram. [Fotografía] Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B5EMz16H5Ac/?utm_source=ig_web_copy_link

CHAVALIER, J. (Ed.). (1986). *Diccionario de símbolos*. Herder.

CINECHILE. (2020). *Ya no basta con rezar*. <http://cinechile.cl/pelicula/ya-no-basta-con-rezar/>

DE RAMÓN, A. (2003). *Biografías de chilenos. 1876-1973: Vol. III*. Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

————— (1999). *Biografías de chilenos. 1876-1973: Vol. I*. Chile: Universidad Católica de Chile.

DEL REAL, A. (2019a, noviembre 15). Músicos chilenos llevan la protesta a los Grammy Latinos. *La Tercera*. Recuperado de: <https://www.latercera.com/culto/2019/11/15/musicos-chilenos-llevar-la-protesta-los-grammy-latinos/>

————— (2019b, noviembre 25). Dichos de Mon Laferte generan opiniones encontradas dentro de la comisión del Festival de Viña. *La Tercera*. Recuperado de: <https://>

www.latercera.com/culto/2019/11/25/mon-laferte-opiniones-festival-vina/

DÍAZ, C. (2019). Guitarra y folcklore: Elaboraciones de una imagen disciplinaria de la chilenidad. En *Estéticas del poder y el contrapoder de la imagen en América*. pp. 415-430. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

ECHEVERRÍA, L., REBOLLEDO, J., & TÓTORO, D. (2019). *Hasta que valga la pena vivir: La revolución de octubre de 2019 en los muros de Santiago*. Chile: Navarro y Rebolledo Ltda.

EDU.AUDIOVISUAL [@edu.audiovisual] (2019, diciembre 10) *Las paredes son testigo de la revolución..... Registro del 06.12.19....#chiledesperto #chile #renunciapiñera #noson30pesosson30años* [Fotografía] Instagram Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B55QhXhJKfW/?utm_source=ig_web_copy_link

EL MOSTRADOR. (2019, diciembre 30). *SML afirma que causa de muerte de Mauricio Fredes fue asfixia por sumersión*. Recuperado de: <https://www.elmostrador.cl/dia/2019/12/30/sml-afirma-que-cause-de-muerte-de-mauricio-fredes-fue-asfixia-por-sumersion/>

_____ (2020, febrero 27). *Ministerio Público registra 33 muertes durante el estallido social: 4 se atribuyen a agentes del Estado*. Recuperado de: <https://www.elmostrador.cl/dia/2020/02/27/ministerio-publico-registra-33-muertes-durante-el-estallido-social-4-se-atribuyen-a-agentes-del-estado/>

ELIZABETH JOVI [@elizabeth_jovi4] (2019, noviembre 14) “*EL NEGRO MATAPACOS*”. *El perro, que enfrentando la represión se ganó el corazón del épico...* [Fotografía] Instagram. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B41fHewFPv/?utm_source=ig_web_copy_link

ENPHOQUE CRÍTICO [@raul_alcantara_lavanderos] (2020, marzo 7) *Santiago de Chile Continúan las manifestaciones en Santiago de Chile y en el resto del ...* [Fotografía] Instagram. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B9b9oUsJjvo/?utm_source=ig_web_copy_link

EPISCOPADO LATINOAMERICANO. (2007). *Aparecida*. Chile: Conferencia Episcopal de Chile.

ERRASTI, M. (1986). *América franciscana: Vol. I*. CEFEPAL.

ESTALLIDO SOCIAL. (2020). En *Wikipedia, la enciclopedia libre*. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Estallido_social&oldid=128340650

ESTENSSORO, J. C. (1991). La plástica colonial y sus relaciones con la gran rebelión. *Revista Andina*, 9(2), pp. 415-439. Recuperado de: <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra18/ra-18-1991-04.pdf>

FERNANDA INOCENTE [@inocentemesmo] (2019, diciembre 31) *Memorial a Mauricio Fredes, combatente da primeira linea morto em função da violenta repressão dos... [Fotografía]* Instagram. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B6wLcUlge5_/?utm_source=ig_web_copy_link

FISCALÍA NACIONAL. (2020). *Cifras Violencia Institucional 18 de octubre de 2019 al 31 de marzo de 2020*. Recuperado de: <https://ciperchile.cl/wp-content/uploads/Cifras-Violencia-Institucional-31.03.20.pdf>

GONZÁLEZ, M. (2020, marzo 11). Conozca la carta de Gustavo Gatica que fue leída en el programa «Mentiras Verdaderas». *Publimetro Chile*. Recuperado de: <https://www.publimetro.cl/cl/noticias/2020/03/11/conozca-la-carta-gustavo-gatica-fue-leida-programa-mentiras-verdaderas.html>

IGLESIA CATÓLICA. (2004). *Catecismo*. San Pablo.

LA CADEJOS [@lacadejos] (2020, febrero 13) #Artivismo Nace la «Virgen patrona de las Barricadas» en #Chile..En Chile ya era conocido... [Fotografía] Instagram. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B8f0TkhHIs5/?utm_source=ig_web_copy_link

LAS CALLES DICEN SCL [@lascallesdicenscl] (2019, diciembre 20) ¡Día 64! Las calles hoy, son nuestras!.....#fuerapiñera #archivandochile #chiledesperto #pacosculiaos #estopasaenchile #lasbalasquenostiraronvanavolver Continúan las... [Fotografía] Instagram.

_____ [@lascallesdicenscl] (2020a, enero 12) *Seguimos retratando lo que #lascallesdicen , por todas las víctimas de daño ocular, por las... [Fotografía]* Instagram. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B7OeA1uH9ca/?utm_source=ig_web_copy_link

_____ [@lascallesdicenscl] (2020b, febrero 9) *A 49 años de esta canción! Seguimos en la misma historia* 🤔😓...#pacoasesino #pacovampiro #plazadignidad #noslluevenbalas #votasi #fueraaplá #fueraapiñera #piñeraladron.[Fotografía] Instagram. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B8XPukjnRUE/?utm_source=ig_web_copy_link

_____ [@lascallesdicenscl] (2020c, febrero 24) *Todo el éxito del mundo para hoy a esta luchadora* @monlaferte . @tiendarositabeas #chiledesperto #renunciapiñera #fueraapiñera #viñadelmar #festivaldeviña2020 #chile #arte #arteurbano #monlaferte [Fotografía] Instagram. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/B89uP3yHQLH/?utm_source=ig_web_copy_link

GOOGLE (s.f.) [Mapa zona de protestas en Santiago 2019-2020] Recuperado de: https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1Mq_xnCTr9wxnnVL2-1C284_a427xtb7s&ll=-33.43754858239279%2C-70.63709143413087&z=16

LEAL, C. (2019, octubre 21). *Filtran audio de Cecilia Morel: Tendremos que reducir nuestros privilegios y compartir con los demás*. Recuperado de: <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/chile/2019/10/21/filtran-audio-de-cecilia-morel-tendremos-que-reducir-nuestros-privilegios-y-compartir-con-los-demas.shtml>

MAJLUF, N. (Ed.). (2014). *José Gil de Castro. Pintor de libertadores*. Lima: Asociación Museo de Arte de Lima.

MEMORIA CHILENA. (2018a). *Víctor Jara (1932-1973)*. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-7680.html>

_____ (2018b). *Violeta Parra (1917-1967)*. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-7683.html>

MENA, C. (2019). *Pedro Lemebel*. Editorial Hueders.

MOLINA, P. (1992, agosto 16). Los Hoyos del Súper Chile. *El Mercurio*, D 1-2.

MONTERROSA PRADO, M. (1979). *Manual de símbolos cristianos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos.

MUÑOZ, B. (2019, diciembre 21). Directora Archivo Nacional: “Estamos guardando todo para que en 100 años la gente sepa qué fue lo que pasó”. *La Cuarta*. Recuperado de: <https://www.lacuarta.com/14-sabado/noticia/estamos-guardando-todo-para-que-en-100-anos-la-gente-sepa-que-fue-lo-que-paso-faltan-fotos/440096/>

OLEA, R. (2019, marzo 6). Gabriela Mistral, el feminismo de la loca razón. *El Desconcierto*. Recuperado de: <https://www.eldesconcierto.cl/2019/03/06/gabriela-mistral-el-feminismo-de-la-loca-razon/>

PAREMOSESTEVIACRUCIS. (2010). [Blog]. Recuperado de: <http://paremosesteviacrucis.blogspot.com/>

PUBLIMETRO. (2019, noviembre 18). *Hermana de Felipe Camiroaga y el estallido social: «Ojalá mi hermano siguiera vivo y tuviera el poder de traer justicia y paz a Chile»*. Recuperado de: <https://www.publimetro.cl/cl/entretenimiento/2019/11/18/hermana-felipe-camiroaga-estallido-social.html>

SALAZAR, G. (2014). *Movimientos sociales en Chile*. Chile: Uqbar.

SALINAS, C. (1992, julio 14). Aylwin Invitó a Empresarios Franceses A Invertir en Minería y Agroindustria. *El Mercurio*, C 3.

SALINAS, S. (2016). *Conflictos y nuevos movimientos sociales*. RIL.

TORO, I. (2019, diciembre 13). ¿Quién le disparó a Gustavo Gatica? Veinte minutos clave y siete carabineros concentran investigación de Fiscalía, *El Mostrador*. Recuperado de: <https://www.elmostrador.cl/destacado/2019/12/13/quien-le-disparo-a-gustavo-gatica-veinte-minutos-clave-y-siete-carabineros-concentran-investigacion-de-fiscalia/>

Tragedia aérea en Juan Fernández – Una cobertura especial de Emol.com. (s. f.). Recuperado de <https://www.emol.com/especiales/2011/coberturas-especiales/accidente-juan-fernandez/pasajeros.asp>

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA METROPOLITANA. (2019). *Voces en el Muro*. Recuperado de: <https://www.voceselmuro.cl/>

Religión civil y movilización social. El plantón del 2006

Carolina Sthephania Muñoz Canto ¹

RESUMEN

El artículo propone el análisis del movimiento postelectoral lopezobradorista del 2006 a partir del constructo de religión civil, que se explora a partir de la puesta en escena de una serie de elementos simbólicos desplegados en la movilización, fincados en la generación de sentidos colectivos y de estructuras. Estos permiten hacer patente la conformación del grupo, solidaridad, sentidos compartidos, símbolos, ritos y uso del tiempo y espacio que permitieron la construcción posterior de Morena.

Palabras clave: religión civil, dimensión simbólica, plantón del 2006, liderazgo político, Andrés Manuel López Obrador.

Civil religion and social mobilization. The 2006 sit-in

ABSTRACT

The article proposes the analysis of the lopezobradorista post-electoral movement of 2006, based on the civil religion construct. It is explored from a series of symbolic elements displayed in the mobilization, based on the generation of collective senses and structures. These make patent the construction of a group, solidarity, shared meanings, symbols, rites and use of time and space; that later allowed the raising up of Morena.

Keywords: civil religion, symbolic dimension, post-electoral social movement 2006, political leadership, Andres Manuel Lopez Obrador.

El presente artículo tiene como objetivo analizar el plantón del 2006, que es uno de los elementos que fincaron la construcción del lopezobradorismo, esto a partir del constructo de religión civil. Para ello, el trabajo se encuentra organizado en cinco secciones: en primer lugar, una breve revisión del ya citado constructo, luego, una reflexión sobre lo simbólico en la construcción de lo político, enseguida, un acercamiento descriptivo de lo que ocurrió durante el plantón, posteriormente el análisis del episodio y por último, una serie de reflexiones finales, que se esbozan a modo de cierre.

¹ El Colegio de Tlaxcala, A.C., e-mail: carolinamunozcanto@gmail.com

La religión civil

Los vínculos entre la religión y el poder se pueden rastrear desde las primeras civilizaciones, ambas dimensiones tejiendo la configuración de las sociedades para construir el espacio social en el que se tiende lo político. En este sentido, la relación se articula en el modo de instauración que las sociedades eligen y que en el pensamiento lefortiano (Lefort, 1978) constituye lo político, dimensión meta-social y meta-política, que permite comprender los fundamentos de los diversos regímenes (Schevisbiski, 2014). El poder y la religión se han tejido de múltiples formas para constituir los espacios de vida en colectivo sobre los que estos se asientan.

La relación entre religión y poder estuvo superpuesta hasta la época de la Ilustración, cuando se operó un cambio mayor, pues lo político comenzó a ser “una tarea de toda la sociedad que trascendía el problema de la legitimación” (Galindo, 2014: 44), esto fundado sobre las ideas de sendos pensadores. El primero de ellos, Maquiavelo, quien al reflexionar sobre la civilización romana de la época clásica, comprendió que en su estructura social había algo que generaba solidaridad y promovía una serie de virtudes en el espacio compartido. Por su parte, el filósofo medieval Thomas Hobbes encontró en los efectos de la religión utilidad para la contención de la población. Rousseau fue el primer filósofo que empleó el término Religión Civil en su obra *El Contrato Social*, como un mecanismo de legitimación del orden político. Su objetivo estaría dado por el establecimiento de un mecanismo de sociabilidad que tejiera la posibilidad de la generación de comunidad a partir de lo que llama artículos de fe, cuyo objetivo es la generación de la ciudadanía. La religión civil, en este sentido, tiene una naturaleza distinta a la de la religión, ya que no se basa en lo sobrenatural, sino en la generación de la colectividad.

La reflexión de Rousseau encontró terreno fértil en el pensamiento francés que, de acuerdo con Giner, puede guardar relación con “el esfuerzo jacobino, durante la Revolución, por establecer un culto político y civil a la Razón, al Estado, y a la nación a través de las categorías de ciudadanía, patriotismo, virtud, por medio del conjunto de festivales, ceremoniales y templos creados para ello” (Giner, 1993: 31). En este sentido, una serie de pensadores hacen aparición, como Comte, quien propuso la idea de religión positiva. Tocqueville se dio cuenta de que la religión juega un rol de importancia en la construcción del espacio social, que termina incidiendo en lo político. Entre otras cosas, avanzó que el protestantismo permitió que la población

en el incipiente territorio de EEUU, adquiriera el hábito del debate, lo que solidificó la vida democrática. Buen lector de sus predecesores, Durkheim reflexionó también sobre el tema, concluyendo que las religiones tenían un rol en el mantenimiento de la democracia, empero, estaban en franca decaída en sus formas tradicionales. De hecho, para el autor, la religión civil y la sobrenatural no deben ser vistas como polos opuestos, ya que entre ellas hay un vínculo que pasa por la generación y la difusión de representaciones, mitos y símbolos que generan sentido en el espacio. Como sea, reconoce el avance del rol del Estado en este sentido, una institución moral que socializa los elementos anteriormente descritos.

En el siglo pasado, la reflexión desde el ámbito sociológico sobre la religión civil fue fecunda. Un trabajo inaugural fue el de Shils y Young en 1953, sobre la coronación de la reina de Inglaterra, en el que se estudiaron los simbolismos y los rituales que se dieron en el evento y que permiten la generación de la cohesión social a partir de la puesta en escena de un grupo de elementos que dan sentido a la sociedad, configurados a partir del modelo de la religión. En 1967, Bellah escribió el texto *La religión civil en América*, donde apuntala la construcción continua de esta por parte de la sociedad, lo que le permitió reflexionar sobre la forma en que se finca y reinterpreta la historia al lo largo del tiempo, así como el uso de un discurso, símbolos, héroes y espacios rituales que se construyen colectivamente y dan sentido en un momento dado. Estos, tal como Veyne (1983) lo mostró, son forjadores del espacio social en la medida en la que generan una cosmogonía compartida. De igual manera subraya las distancias entre la religión civil y las sobrenaturales, que son herencia del jacobinismo de la Revolución Francesa.

A partir de las reflexiones que se generaron desde la mitad del siglo pasado, se puede concluir que la religión civil hace referencia a un conjunto de ritos, narraciones, mitos y uso del espacio público que generan cohesión en la vida ciudadana. De acuerdo con Giner, la religión civil se caracteriza por sacralizar el espacio público, pertenecer al ámbito de lo social, ser ambigua y heterogénea en su constitución, fundarse en el nacionalismo, ser diferente a la religión política² y garantizar un modo de dominación social (Giner, 1993); sobre este punto se ahonda en la siguiente sección.

2 La religión política estaría dominada por el aspecto ideológico. La diferencia entre una y otra sería básicamente de matiz. Como en otros procesos sociales, la arena política puede apropiarse de los símbolos generados por la religión civil.

Lo simbólico en la construcción de lo político

Lefort (1988) propone una distinción entre la política y lo político. La política se refiere a aquello que estudia el científico social, mientras que lo político es una dimensión meta-social y meta-política donde se establecen los modos particulares de institución de cada sociedad. Así, los regímenes políticos, no importando a cuál se haga referencia, se fundan en una serie de principios rectores que articulan los modos de institucionalización que les son propios. El estudio de lo político permitió que Lefort entendiera a las sociedades como una totalidad articulada. Esto lo hizo notar que cada una de ellas tiene una dinámica particular que garantiza su subsistencia, y que dentro de estas hay una serie de elementos que las configuran. La idea de Lefort fue tratar de entender las matrices constitutivas de las sociedades, para ello se apoyó en tres elementos: *la mise en forme*, *la mise en sens* y *la mise en scène*, que se pueden traducir como la puesta en forma, la generación de sentido y la puesta en escena.

La puesta en forma se refiere a la dimensión estructural que la sociedad elige para instaurarse. La generación de sentido, a las interpretaciones y significados que se le dan a la primera, y en general a todo el espacio societal. La puesta en escena es la visibilización de la puesta en forma y la generación de sentido, a través de la escenificación de la sociedad de ella misma, en el espacio compartido. A este respecto, es importante recordar que para Lefort la construcción de la instauración de lo social se da de forma activa, a saber, les confiere a las personas la capacidad de agencia. Justamente, en la puesta en escena esta adquiere su forma concreta. Dentro de las escenificaciones se articulan diversas dimensiones que muestran elementos del orden social, su comprensión se articula a través del plano simbólico.

Lo simbólico hace alusión a construcciones sociales compartidas, donde se ha dado una separación entre la palabra y la cosa. Es decir, donde la relación entre ellas no se articula de manera directa. Para poder comprender lo que esto quiere decir, se retoma la reflexión de Lacan (1953), quien propone que en el funcionamiento psíquico de las personas inciden los registros real, imaginario y simbólico. El primero, está relacionado con lo concreto, por ejemplo, un cuadro con la imagen de un héroe nacional. El segundo, se caracteriza por una dimensión no lingüística, que se apoya en la movilización de imágenes, sin hacer alusión al lenguaje. Siguiendo con el ejemplo anterior, esto podría tener lugar si la persona que vio la imagen la recuerda de forma icónica. El tercer registro tiene que ver con la movilización del lenguaje y la introyección de lo social. Así, un joven perteneciente a una sociedad dada, al evocar al

héroe, comprende el sentido que en su grupo tiene. Es por ello que, para poder acceder al registro simbólico, es requisito haber interiorizado los otros dos, pues la capacidad de abstracción es central, ya que en el proceso significados y significantes se unen. El registro simbólico es aprendido, compartido y construido por el grupo y permite que se desarrolle un tejido sobre el que lo político se asienta (Sfez, 1978).

Gracias a la reflexión en torno a lo simbólico, autores como Sfez pensaron lo político abriendo el campo de estudio de la política simbólica. Esta se dio como resultado de la búsqueda de comprensión de la representación política, en sempiterna crisis, al menos en el plano discursivo. La política simbólica se anida en múltiples nodos donde diversos operadores reproducen y movilizan elementos que construyen procesos de legitimación. Se apoya en diversos elementos que configuran el espacio social: monumentos, banderas, espacios físicos, imágenes, días de conmemoración o fiesta nacional, ritos -como el voto-, héroes nacionales, ídolos e historias. Estos se hacen presentes en las tres dimensiones que Lefort menciona. En la puesta en forma, a partir de las estructuras, en la generación de sentido, a partir de la construcción, difusión e interiorización de las narraciones, así como su movilización en el espacio social (Sfez, 1978). Y en la puesta en escena, a través de la visibilización de ciertos elementos. En la puesta en escena se hace visible la ritualidad, que los liga con una dimensión religiosa, de acuerdo con Lefort. A saber, lo político se construye en la escena bajo el mismo supuesto que lo religioso, se comparte la construcción del espacio, la movilización de cantos, la demostración de íconos, la lectura pedagógica por parte de quienes dirigen los nodos de lo que ocurre, la exaltación de algunos elementos considerados centrales en la comprensión colectiva y la repetición que es lo que finalmente le dará la dimensión ritual. Conviene resaltar que los elementos que componen la política simbólica requieren ser estudiados de forma particular, es decir en el contexto de la sociedad en la que se generan.

Lo que sucedió durante el plantón

Se ha elegido analizar la movilización conocida como el plantón³ contra los resultados electorales del 2006, por considerarlo un momento fundacional a la luz de que, a partir de este, se soldaron los grupos de apoyo sobre los que más tarde habría de construirse Morena, primero como una Organización de la Sociedad Civil,

3 Si bien AMLO había realizado anteriormente otros plantones, en el espacio público, y por la proyección que en ese momento tenía su figura a nivel nacional, fue aquel el que se demarcara como “el plantón”.

y después como partido político. El plantón del 2006 fue consecuencia directa de las elecciones que se celebraron ese año. Andrés Manuel López Obrador (AMLO) fue candidato de la Coalición por el Bien de Todos, formada por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido del Trabajo (PT) y el entonces llamado Convergencia. Fue antecedente de aquello el desafuero en contra suya, un proceso que buscaba dejarlo fuera de la carrera electoral, que articuló una amplia movilización social, propulsó su imagen a nivel nacional y se acompañó de una gira a ras de suelo para presentar el libro que entonces AMLO escribiera, *Un proyecto alternativo de nación*, como un legado para quien pudiera ser candidato.

El tiempo de campaña, estuvo marcado por la denuncia de anormalidades en el proceso entre las que se pueden destacar la compra de votos y una campaña negativa en contra de AMLO en los medios de comunicación. A ello se debe sumar una serie de errores durante la campaña en torno a la estrategia lopezobradorista. Las elecciones el 2 de julio tuvieron lugar. Fueron altamente competitivas y se acompañaron de la creencia de los seguidores de AMLO en que se fraguaría un fraude con tal de no aceptar unos resultados que le dieran la presidencia, que embonaba con el discurso del líder y el antecedente del desafuero. Luego de una jornada sin la posibilidad de declarar ganador por los conteos rápidos y con las encuestadoras de salida sin pronunciamientos claros⁴; AMLO y Felipe Calderón se autodenominaron ganadores. El primero en hacerlo fue AMLO. A las 20:00 horas, el Coordinador de Campaña leyó un mensaje donde explicaba que la mayoría de las encuestas de salida le daban la ventaja; los festejos en el Zócalo no se hicieron esperar. A las 23:00 horas, Ugalde, a la cabeza de Instituto Federal Electoral, declaró que los resultados del conteo rápido no eran contundentes y que habría que esperar al conteo total. Una parte de los seguidores de AMLO estaban congregados en el Zócalo; el anuncio oficial no hizo sino ratificar la creencia (Tello, 2007). Entonces el líder dirigió un mensaje donde reiteraba el resultado y dejaba claro que defendería el triunfo.

El 6 de julio, luego del conteo total, el Instituto Federal Electoral declaró candidato electo a Calderón. Poco a poco, actores de importancia reconocieron el triunfo. Bajo aquel contexto se dio la primera manifestación contra los resultados electorales, el 16 de julio, y la consigna de lucha “voto por voto, casilla por casilla” que acompañó al plantón, se escuchaba ya. En la primera movilización participaron

4 Y esto porque, de cara a resultados cerrados, temían que los errores del muestreo hubieran incidido en los resultados. Covarrubias y Asociados e Instituto de Mercadotecnia y Opinión le daban la ventaja a AMLO, empero ambas habían sido contratadas por su equipo.

trescientas mil personas (La Jornada, 2007); AMLO propuso la “resistencia pacífica” como vía de protesta, que consistía en estar listos para movilizarse, asistir a los eventos, hablar con la gente del entorno sobre lo que estaba ocurriendo, paliar el bloqueo mediático que estaba sufriendo el evento y sobre todo buscar formas creativas de manifestación. A la segunda llamada, el 23 de julio, llegó un millón y medio de personas; el discurso del líder se abocó a mostrar la trascendencia de la causa y a convocar a una nueva protesta el domingo 30 de julio. Mientras tanto, algunos intelectuales como Sergio Pitol y Carlos Monsiváis se sumaron, con el argumento de que un candidato que representaba a una buena parte de la población mexicana no debía haber sido construido como un peligro para México desde las campañas⁵.

La protesta del 30 de julio fue pensada como un momento de demostración de fuerza mayor, pues gente de todos los estados del país estaba siendo convocada. Esta tenía dos significados diferenciados: para algunos, el canto del cisne en movimiento, para otros, el comienzo de la lucha. El 30 de julio llegaron comitivas de todo el país. AMLO dijo en su discurso en aquel mitin:

Escuchen bien amigos y amigas, lo que les voy a decir, quiero una respuesta de ustedes, sincera. Les propongo que nos quedemos aquí en Asamblea Permanente, hasta que resuelva el Tribunal. Les propongo que aquí nos quedemos, que permanezcamos aquí, día y noche, hasta que se cuenten los votos y tengamos un Presidente electo con la legalidad mínima que nos merecemos.

La gente, ratificó la decisión a mano alzada. Algunos afirmaron: “Yo voy al paso de López Obrador: si él se queda yo también” (Poniatowska, 2007); otros, cuando oyeron la propuesta, no entendían, ya que habían salido de sus casas para un mitin y ahora la idea era permanecer indefinidamente. Por unos instantes no supieron que hacer y luego levantaron la mano como “ya estaba haciendo el resto”⁶.

A partir de aquel día, una parte de los simpatizantes de AMLO vivieron en tiendas de campaña distribuidos por estados, en el Zócalo y las calles de Madero, Juárez, así como Reforma, hasta la Fuente de Petróleos. La movilización representó una ruptura en el ritmo de la vida, para algunos, momento excepcional en la construcción de la democracia, que habría de cambiar su relación con el líder, para otros, algo que perjudicaba la cotidianidad. A partir de los primeros días, la dicotomización del

5 Esto ligado a los discursos que se desarrollaron durante la campaña en contra de AMLO.

6 Entrevista realizada el 15 de agosto del 2009.

espacio público que se mostró desde las campañas electorales se hizo presente, esto en consonancia con otros espacios en los que AMLO había ejercido su liderazgo.

Las condiciones climáticas desfavorables acompañaron a la movilización. Las lluvias veraniegas de la ciudad hicieron estragos desde los primeros días. Debido a la improvisación a la que algunos grupos tuvieron que hacer frente, hizo que la primera noche fuera una de las más difíciles. Una entrevistada comentó cómo ese día volvió a su casa en el metro, recuperó una casa de campaña, algunas pertenencias y comida para compartir, pues nadie sabía lo que les depararía la movilización en el corto y mediano plazo, pero eran conscientes de su deber ciudadano de apoyar la causa de AMLO, la causa de la construcción de la democracia mexicana⁷, en un discurso en el que todo sucede como si en los anteriores treinta años no se hubieran dado cambios ni en las estructuras, ni en la ciudadanía. Volviendo a las condiciones que la población tuvo que enfrentar en aquel periodo, conviene resaltar que se construyó el imaginario de que la gente, gracias a sus experiencias previas, podía sobrellevarlo sin padecer o haciéndolo mínimamente, ligado a la reivindicación de la pobreza, que desde otrora se movilizara en los discursos de AMLO y en donde la categoría sociológica de pueblo se fundaba.

Como era de esperarse, con el paso de los días la cotidianidad se instaló. De acuerdo con Paco Ignacio Taibo II, decenas de millares de personas se involucraron en la organización para levantar una ciudad de la nada, resaltando así la capacidad de la gente de México para construir sin recursos, haciendo de ello una creación de magnánimas dimensiones. Tres tipos principales de actividades tenían lugar: las relativas a la protesta, las relacionadas con el esparcimiento y aquellas ligadas a la resolución de las necesidades cotidianas. Todas significaron espacios para la generación y ensanchamiento de vínculos entre quienes participaron. Las actividades relacionadas con la protesta incluyeron además del plantón y algunas marchas, performances, exposición de carteles, artesanías, tomas de espacios públicos y una huelga de hambre. Los performances, que han sido una forma de protesta que se ha utilizado en las movilizaciones sociales desde los años 60 en México, se apoyaban en los talentos de los participantes. Una entrevistada compartió que en su red se idearon obras de teatro que duraban tanto como el alto del semáforo, con la idea de despertar la consciencia de la población. De igual forma, se realizaron cuadros vivientes, danzas, body painting⁸ y el “caballito de Troya”, símbolo del desafuero, volvió a aparecer. La exposición de carteles, con el tema “voto por voto, casilla por

7 Entrevista realizada el 19 de agosto del 2009.

8 Entrevista realizada el 4 de agosto del 2009.

casilla”, se llevó a cabo con carteles realizados *in situ*, como una muestra efímera de los motivos de la lucha. Sobre las artesanías conviene mencionar que básicamente se elaboraron muñecos y escapularios. Estos volvieron a AMLO objeto de culto, pues su imagen se exponía al lado de la de otras figuras referenciales de la izquierda tanto en la venta de estos objetos como de otros, como camisetas. En tanto a la toma de espacios públicos, esta formó parte de la estrategia del grupo de Resistencia Creativa, se hicieron acciones hacia Wall-Mart y la Bolsa Mexicana de Valores, en ellas, lo más importante era avanzar la crítica social. Sobre la huelga de hambre, conviene apuntar que la llevó a cabo el luchador “El rayo de esperanza”, que ya se había hecho presente en movilizaciones anteriores. La figura tiene una clara inspiración en el luchador Super Barrio, icónico de la Asamblea de Barrios, ligado a la lucha social por la vivienda en la ciudad de México, y que se incorporó luego a la militancia perredista cerca de Cuauhtémoc Cárdenas. Ambos personajes se apoyan en el imaginario y en la tradición de la lucha libre en México.

Las actividades recreativas fueron, entre otras, una exposición fotográfica, bailes, tocadas, lecturas de poesía, torneos de ajedrez, retas de fútbol, conciertos y otras dirigidas a los niños que hacían la suerte de un curso de verano improvisado. Gracias a ellas, la gente se reapropió los espacios públicos. Los organizadores tenían la preocupación de que se tuvieran disponibles actividades, para ofrecer una especie de cartelera cultural alternativa a quienes se manifestaban pero también a los que atraídos por el plantón visitaban los espacios tomados, como turistas en aquellas vacaciones⁹. En este sentido, conviene mencionar que se logró la congregación de una serie de voces alternativas, que pudieron insertarse en aquel espacio compartiendo el escenario con artistas ligados a las tradiciones del pueblo.

Las actividades para cubrir las necesidades cotidianas consideraban que cada persona era responsable del espacio vital que ocupaba. Aunque no había una organización central y cada comité se organizaba de manera distinta, con el paso de los días se crearon brigadas para la atención médica y la comida. Algunos campamentos adquirieron fama por los dotes culinarios de los participantes, como el de Oaxaca (Poniatowska, 2007). Asimismo, se sabe que había gente que resolvía esta necesidad de otras maneras, y que se recibían donaciones de insumos cotidianamente¹⁰.

9 Entrevista realizada el 12 de junio del 2007. Entrevista realizada el 20 de agosto del 2009.

10 Entrevista realizada el 15 de agosto 2009.

A las 19:00 horas, AMLO dirigía un mensaje a sus seguidores de manera ritual, que a la larga fue conocido como “la misa”. Este era coordinado por Jesusa Rodríguez, quien jugó un rol mayor durante el plantón, tanto en la organización logística como en la resolución de asuntos prácticos. Era ella quien normalmente utilizaba primero el micrófono, para recordarle a la gente que se trataba de una protesta pacífica, que se debían cuidar los espacios colectivos, mencionaba algunos eventos cercanos y coordinaba animaciones. Su intervención, si es que esta tenía lugar -pues no siempre se daba- era seguida de la voz del líder. La llegada de AMLO era el momento clímax, en sus discursos comentaba los últimos sucesos relativos a la protesta y las reacciones de los otros actores, generando interpretaciones que a partir de entonces marcaban la comprensión de sus seguidores, sobre todo en los momentos más álgidos. De igual modo, era el momento en el que se comunicaban oficialmente las acciones y decisiones que se tomaban. Asimismo, se utilizaba el espacio para motivar a los seguidores a través de la demostración de que la lucha era una necesidad en la construcción de la democracia y tenía un peso histórico, que la haría benéfica para el país; apuntando que quienes no formaban parte de ella lo hacían por falta de consciencia, por lo que era deber de los participantes informarlos e involucrar a tantas personas como fuera posible haciendo que se convirtieran en nodos de difusión de la interpretación generada, de cara a otras personas, estableciendo espacios de política simbólica. Además, aquel era el lugar de resignificación del estigma que caía sobre ellos, pues la polarización reinante había hecho que: “incluso las familias se separaran”¹¹, a causa de sus puntos de vista políticos. Quienes participaban en el plantón eran tildados de flojos, de irresponsables. En sus discursos el líder los llamaba rebeldes, renegados, en una lucha por la construcción de la democracia mexicana. Gracias a ello, los seguidores del líder tejieron una identidad positiva que le hacía frente a un discurso hegemónico en su contra y establecía un espacio de inclusión que, de hecho, AMLO ofreciera desde el principio de su carrera a los grupos con los que ha tenido relación. Respecto a ello, Poniatowska (2007) comenta que AMLO “les enseña a sus seguidores a ser mejores, a respetarse a sí mismos, a no dejarse, a creer que sí pueden”.

El momento del pronunciamiento de AMLO resultaba capital en el orden del tiempo social de la movilización. El líder generaba a través de este un espacio de intercambio ritual simbólico en el que se entregaba en sacrificio, mientras exigía el de sus seguidores. Ambos, líder y pueblo a la altura de las circunstancias, de cara a la posibilidad de construir un futuro mejor, haciendo lo que hiciera falta para que esto

11 Entrevista realizada el 15 de agosto 2009

podiera tener lugar. El líder, fiel a sus convicciones encabezando el plantón. La gente, su gente, le demostraba estar con él a partir de las acciones cotidianas, así como de ofrendas, compuestas por libros, muñecos, discos y representaciones de su imago, que cotidianamente le ofrecían como regalos:

...Hay un culto por AMLO como jamás se había visto [...] esto ya no es el Zócalo, esto es Lourdes o la Villa [...] De veras el templete es un pequeño santuario “donde la sangre oficia sus misterios paralelos” diría Octavio Paz, pero aquí no se venera a la Virgen de Guadalupe sino a AMLO. Llegan multitud de ofrendas, retratos que lo representan, almohadas bordadas en punto de cruz con su sonrisa y su mechón sobre la frente, fotografías en glorioso technicolor, pocillos con su imagen, mantas, una parafernalia inmensa. (Poniatowska, 2007)

El 5 de agosto, hubo un punto hito, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación anunció que se llevaría a cabo el recuento del 9% de votos, a causa de la forma en la que la Coalición había presentado las inconformidades. Dentro del plantón sendas críticas se generaron. La indignación popular y un empuje para llevar las acciones más allá de la movilización hicieron acto de aparición en un contexto en el que la acción colectiva había confirmado, para los participantes, la victoria de AMLO, en un escenario de incertidumbre. El líder instó a mantener la demanda del conteo de los votos y a continuar con el plantón; empero, para entonces la opinión pública y otros actores de importancia generaban presión para levantarlo, incluso, parte de los intelectuales que al principio lo apoyaran, comenzaron a marcar su distancia.

El 9 de agosto comenzó el conteo, las irregularidades no se hicieron esperar, de acuerdo con la lectura que la movilización hizo de aquello. El día 13, AMLO declaró que se había decidido que no permitirían que Fox leyera su último informe, ni que se realizaran los festejos del 15 y el 16 de septiembre en la Ciudad de México o que Felipe Calderón fuera investido presidente. Asimismo, se creó la Convención Nacional Democrática, cuyo objetivo era decidir el futuro del movimiento, buscando el establecimiento de acciones que permitieran a la vez mantener el desconocimiento de los resultados, permanecer en el espacio público y generar un proyecto de futuro donde las demandas de los sectores apoyando a AMLO se mantuvieran visibles.

El 28 de agosto, en asamblea general, se determinó, en tensión entre las diversas posiciones avanzadas, que AMLO sería investido con el título de presidente legítimo, el 20 de noviembre, en una ceremonia convocada con tal fin, así como que el plantón debía levantarse. El aislamiento mediático, la vida en colectivo y a la

intemperie, la estigmatización -que generó incluso episodios de violencia social en contra de los manifestantes-, y la evidencia de la instrumentalización de la movilización -perredistas y taxistas hicieron ver el pase de lista- generaron un desgaste que culminó en la temporalidad adecuada para dejar atrás un verano que marcaría la identidad de los seguidores de AMLO.

El 5 de septiembre el Tribunal validó los resultados y el 7 Calderón fue declarado presidente electo. Fox, celebró aquel año la independencia en Guanajuato, “El Grito” en la ciudad lo dio Encinas, jefe de gobierno sustituto, cercano al lopezobradorismo, lo que hizo del evento una verbena popular. Ese fue el último acto de aquel plantón, pues al otro día el desfile se llevó a cabo como tradicionalmente se hace. Otros episodios de movilización le dieron continuidad a lo que ocurrió aquellos días, sin embargo, su análisis amerita un espacio diferente.

El plantón, un espacio de puesta en escena

De acuerdo con Lefort, la puesta en escena es el espacio donde se hacen visibles tanto las estructuras como los sentidos que configuran la forma de lo político. Es en esta donde se visibilizan una serie de elementos de orden simbólico que subyacen en las relaciones de una sociedad. El plantón, en este sentido, se convierte en un espacio para explorar aquello que está visible, se trató de una puesta en escena donde, por continuar la metáfora teatral, se pudieron ver parte de los eventos que ocurren tras bambalinas, al menos en lo que respecta a la parte ciudadana, pues las interacciones entre los actores políticos quedaron fuera. En aquel espacio, la imagen de AMLO se soldó de maneras divergentes: para algunos el líder que los guiaría a un nuevo proyecto de nación -configurando un espacio de poder- para otros, un personaje más de la política mexicana, extremo en sus posicionamientos e incapaz de aceptar las reglas del juego político. Entre esos dos polos, un matiz de percepciones, alimentan categorías en las que pocos no se forjaron una imagen dicotómica del líder.

A partir de la categoría de religión civil se abordará este episodio. Tal y como fue planteado anteriormente, es un constructo que nos permite comprender a través del uso del espacio, mitos, narraciones y ritos, que sacralizan la vida en común la generación de cohesión y legitimación del poder. Se construye anclado en un contexto en particular, en movimiento a partir de las interacciones sociales, caracterizado por ser ambiguo, heterogéneo, pero sobre todo social. Para entender el contexto de la movilización se debe considerar que esta se ancla históricamente en tres pilares: la

propia historia de lucha de AMLO, el proceso de edificación de la democracia en México y el PRD. El mencionado líder formó parte de quienes a finales de los años 80 lucharon por el reconocimiento de los triunfos a nivel local de la oposición. Sus luchas en Tabasco, si bien no le permitieron llegar a la gubernatura, visibilizaron y apuntalaron al PRD, al que pertenecía en aquellos años, en la entidad. Es junto con las de Ruffo, Nava y Fox paradigmática en ese sentido.

El segundo pilar está dado por la historia política contemporánea de México. A diferencia de otros países en la región, en México no se fundó la democracia luego de un momento de ruptura, es decir, posterior a una dictadura. Esta se ha venido construyendo a partir de la tensión en el juego entre actores a nivel local y federal. En México, se transitó de lo que Sartori considera un sistema con partido hegemónico dominante a uno de competencia limitada, que se asentó luego en un pluralismo tripartita que la llegada al poder de Morena en las recientes elecciones ha trastocado. Para el 2006, México se encontraba justamente en la fase del pluralismo tripartita. Desde el 1997, el país había sido considerado formalmente dentro de las democracias a nivel mundial, a causa de la competitividad en las elecciones. De hecho, en el año 2000 se tuvo la primera alternancia de partidos en la presidencia del país, pero esta se vio acompañada de la decepción de una parte de la población, a causa de la falta de concreción de los cambios prometidos por Fox durante su campaña, el comportamiento de las élites políticas que no mutaron con la llegada de un nuevo partido a la presidencia y que se acompañaron de una serie de escándalos que durante en sexenio evidenciaron lo peor de sus prácticas, solo por mencionar algunos de ellos. Ante este escenario, el desafuero contra AMLO se tradujo en una demostración de la forma priista de hacer política, implantada en otros partidos, alimentando la creencia de que en México las cosas no habían cambiado.

En tanto al PRD, conviene apuntar que su proceso estaba marcado por su parte en los recién enunciados escándalos, específicamente en el episodio que se conoció como los video-escándalos, que mostraron un poco transparente manejo financiero y la adopción de prácticas que otrora criticaran, así como la dinámica interna del partido donde se había dado el desplazamiento del liderazgo cardenista, que de acuerdo con Prud'homme (1996) empezara años atrás a partir de modificaciones propias a la institucionalización del partido. En aquel momento, era el lopezobradorismo quien dominaba la dinámica interna, pero con una diferencia importante con el cardenismo, los perredistas no le confirieron las mismas posibilidades al segundo líder que las que le dieron al primero; esto quiere decir que los grupos se alineaban coyunturalmente.

Asimismo, conviene mencionar que pesaron en la dinámica las llamadas tribus perredistas y los discursos de representar la opción de cambio y fundarse como la verdadera oposición.

Dentro de este contexto, donde la movilización fue continuadora de la lucha lopezobradorista así como de la construcción de la democracia mexicana, con un líder coyunturalmente fuerte al interior del partido, se gestó la construcción de un nuevo grupo. Como bien puntualizaron Maquiavelo y Hobbes al reflexionar indirectamente sobre la religión civil, gracias al plantón se estableció solidaridad entre los participantes, que gravitaba alrededor de AMLO. La vida en común que se tejó durante aquel verano generó que entre quienes participaron se desarrollara una identidad compartida unida al líder. En más de una entrevista, los seguidores de AMLO adelantaban con orgullo haber formado parte de la movilización, que en su propia construcción tiene una importancia capital, pues de ella se desprendieron los protagonistas del cambio verdadero. Para ellos, el haber establecido un espacio de excepción, una especie de paréntesis en la vida de la ciudad para construir la democracia resultó un punto hito. De igual modo, el haber participado en una movilización que no obtuvo los resultados que se esperaba generó decepción, una decepción compartida que fue exorcizada a través de actividades, espacios de diálogo y demostraciones públicas compartidas que los vincularon y fortalecieron el sentido del liderazgo de quien representara a los sectores excluidos de la sociedad. Redundando en ello, el plantón se convirtió en un espacio de contención social, ligando así con otro elemento del proto-concepto de religión civil, adelantado por Hobbes. La decepción llevó a que se hablara de modificar la forma en la que la movilización estaba operando, algunos esperaban que se llevaran acciones más radicales que les permitieran equilibrar en el espacio social aquello que percibían como una injusticia, gracias al espacio compartido esto pudo ser manejado de una forma no violenta. Respecto a ello, conviene recordar que las narraciones en el espacio social son disímiles, así, aunque a la distancia se ha construido una narración común sobre lo ocurrido, en aquel momento los diferentes grupos al interior del movimiento tenían posiciones diferenciadas respecto a las acciones a seguir y no todos estuvieron conformes con la decisión final.

Respecto a las religiones civiles, Bellah adelanta que se genera una lectura particular del pasado y de los eventos que estructuran una historia colectiva compartida. En este sentido, se debe señalar que AMLO, en la construcción de su carrera política, se ha ligado continuamente con la historia nacional y de la izquierda. Para él, esta dimensión resulta mayor. Continuamente adelanta su visión sobre

héroes nacionales y sus contribuciones a la historia; utiliza fechas fundacionales para realizar eventos¹² y se posiciona a sí mismo y a sus seguidores como parte de la construcción de esta. El uso de la historia tiene además una dimensión pedagógica, gracias a su utilización forma a su pueblo. De manera particular, en lo que tiene que ver con el plantón, el 15 de septiembre la verbena popular se ligó con el inicio de la nueva fase del movimiento, ya no postelectoral, sino de vigilancia permanente, y el 20 de noviembre fue considerado el día en que AMLO sería investido, como una compensación simbólica a sus seguidores, como presidente legítimo. A partir de ello, AMLO ligaba su propia lucha con la historia de la construcción del país, anclándose al lado de los héroes nacionales. En el corto plazo, aquello marcó el calendario de sus simpatizantes, pero al largo, el evento fue desdibujándose de las narraciones para permanecer la experiencia general de haberse manifestado.

Del mismo modo, conviene resaltar que durante el plantón a AMLO se le relacionó con referentes de las luchas de izquierda. Imágenes de ídolos nacionales, con Zapata a la cabeza, se codeaban con AMLO, quien se volvió un objeto de culto y un ícono que caricaturizado se difundió a partir de objetos comerciales. En el discurso, la búsqueda por la verdad que estaba directamente relacionada con el recuento de los votos, y el hecho que la élite hubiera perpetrado el fraude, se convirtieron en elementos nodales, indiscutibles en realidad, pero debatidos escenográficamente con la idea de convencer y reiterar su propia posición a través de una serie de argumentos que se fueron tejiendo desde la campaña. Se desdibujaba la idea de contraponer la legalidad y la legitimidad en ese espacio. AMLO era el ganador legítimo, pero no necesariamente el que era el legalmente reconocido¹³, aquello rodeado de la escenografía del plantón soldó la creencia de sus seguidores.

El establecimiento de los campamentos, así como las actividades que durante el tiempo que duró el plantón se llevaron a cabo, reconectaron a la población con el Zócalo, un elemento de capital simbolismo. Llegar al Zócalo y llenar el Zócalo resultan medidas de demostración de fuerza de los actores colectivos en el escenario mexicano. A partir de ello, este espacio habría de ser resignificado por los lopezobradoristas, pues dentro de este se llevaron a cabo actividades de vida cotidiana, pero en un contexto excepcional. Entre las actividades que se realizaban para cubrir las necesidades

12 Más allá de los límites de este trabajo, se pueden mencionar otras fechas de importancia en la historia nacional y en el discurso de la izquierda que AMLO ha utilizado para fincar su propio movimiento, tales como el 21 de marzo y el 2 de octubre.

13 Entrevista realizada el 15 de agosto 2009.

cotidianas, los eventos de protesta, la oferta cultural, la misa de AMLO y las fechas que a priori estaban dadas para las resoluciones del Tribunal, se generó una cadencia que permeaba al colectivo.

Dentro de la cotidianidad del plantón, el discurso del líder era un momento importante, marcador del tiempo social y generador de ritualidad, en este se avanzaban ideas que eran la base de la construcción y la reinterpretación del espacio colectivo. Tal como Bellah señala, esta es una de las dimensiones de la religión civil. Por medio de la palabra del líder se hacía una lectura de las decisiones de los magistrados, del actuar de los otros actores sociales y hasta del avenir de la movilización. Igualmente, era el espacio para la resignificación del estigma. Intercambiar los varios insultos que se les dedicaban en el espacio público por la categoría de renegado no es asunto menor, pues este descansa en un ícono venido de una serie norteamericana, donde un personaje acusado injustamente se convierte en una especie de vengador por la justicia. De la misma forma, dentro del plantón se estableció un espacio de sacrificio mutuo entre el líder y sus seguidores, semilla de la solidaridad que se fincaba en las duras condiciones que día con día enfrentaban en la búsqueda de un bien mayor y de beneficio colectivo, apuntalado en la idea de que el pueblo estaba listo y era capaz de hacerlo, estaba “a la altura de las circunstancias” tanto como el líder, quien ocupaba el lugar central.

En tanto a los elementos simbólicos que configuran a la comunidad y le dan sentido al espacio social, soldando el liderazgo de AMLO; el primero a resaltar es la representación misma del líder. Adelantado como un peligro para México en las campañas, en el plantón era pensado como cercano al pueblo, capaz de integrar a quienes hasta entonces no habían tenido derecho a ser incluidos. Era un líder cercano que estaba codo a codo con ellos. Además, era pensado como el justiciero que terminaría por equilibrar fuerzas. Dentro de la movilización, también fue ligado con la posibilidad de alcanzar el derecho a la felicidad y la construcción de lo diferente. El líder, el pueblo y hasta parte de los artistas que formaron la movilización, eran distintos a quienes estaban a la cabeza del país. Este elemento resulta central en el discurso de AMLO, quien se posicionaba como contrapuesto a la mafia del poder y a la élite política, en consonancia con la forma en la que su partido se había adelantado. Este elemento es central en la construcción del liderazgo de AMLO, en donde la diferencia es interpretada como una alternativa a las condiciones actuales, que no solo son deseables, sino urgentes.

Un segundo elemento, es la generación de un espacio de habitación para los participantes a partir de ingenio y algunos elementos materiales disponibles. Aquello conectaba con la capacidad de resistencia y de improvisación de la gente. Ligada a la destreza mexicana para salir del paso, para solucionar situaciones casi sin recursos, imaginario que se ancla en la propia construcción del ser mexicano y que motiva la apropiación del escenario. De igual modo, se encontraba el caballito de Troya. Un caballo creado con huacales que hizo su primera aparición en las movilizaciones en contra del desafuero. Resulta muy revelador su sentido, ya que conecta con la idea de entrar al espacio de poder y desde dentro generar cambios; una especie de trampa, que tome desprevenidos a los adversarios. La posible llegada al poder de AMLO en aquel proceso electoral podía ser comprendida así. Otros elementos icónicos de la movilización conectaban con la necesidad de mejorar y construir la democracia mexicana: los carteles hacían alusión a las molestias que el plantón generaba contra los beneficios que de ella se obtendrían, los performances trataban de ridiculizar las estrategias utilizadas en el que consideraban un fraude, y el luchador en huelga de hambre hacía conexión no solo con otras luchas y referentes de la izquierda contemporánea, sino también con la construcción de lo popular en México, la épica batalla de los rudos contra los técnicos que forma parte del folclor mexicano. Estos elementos se implantaron en los imaginarios que previamente tenían los seguidores de AMLO y fortalecieron elementos que soldaron y legitimaron la capacidad de influencia que sobre ellos tenía, a saber su poder¹⁴.

Reflexiones finales

En este artículo se ha planteado un acercamiento al plantón lopezobradorista del 2006 a partir del constructo de religión civil. El desarrollo de este se remonta a las reflexiones de los clásicos como un protoconstructo que pone énfasis en la solidaridad que a través de ella se puede generar. Fue Rousseau quien lo visibilizó en *El Contrato Social*, incluyendo la dimensión simbólica en la unificación de las comunidades. Otros autores clásicos, como Tocqueville y Durkheim, se ocuparon de ello, antecediendo a los trabajos que el siglo pasado le dieran continuidad. La religión civil es entendida como el conjunto de ritos, mitos, narraciones, uso del espacio y sacralización de lo público que genera cohesión en la vida ciudadana y permite la construcción y la legitimación de espacios de poder. En esta se puede dar una puesta en escena, donde se exhibe una serie de elementos de corte simbólico que se han fincado sobre

14 Este efecto fue diferenciado entre la población. El plantón fue un momento coyuntural que soldó el liderazgo de cara a algunos y alejó a otros sectores, resignificando al líder.

estructuras y sentidos compartidos por los grupos. En el plano simbólico, la palabra y la cosa se articulan de forma indirecta, a partir de negociaciones compartidas que se establecen en el espacio social. Estas se construyen, interpretan, deconstruyen y modifican continuamente en la vida en conjunto.

Dentro de la literatura de los movimientos sociales, a partir de la propuesta de los Nuevos Movimientos Sociales se integró el análisis de la dimensión cultural, que a través del análisis de lo político queda relacionada con lo aquí expuesto. El diagnóstico que teóricos como Cefaï (2007) han hecho respecto a los resultados que hasta ahora diversos acercamientos han logrado, es que no se ha ahondado en ella de manera suficiente, sino que se sigue haciendo de forma enunciativa. De ahí el interés de retomar constructos como el de la religión civil para analizar y afianzar la comprensión de esta dimensión y su incidencia en la construcción de liderazgos, a partir de elementos que los legitimen y afiancen.

El plantón resulta un movimiento importante dentro del lopezobradorismo, pues fue significativo en la construcción y el afianzamiento del liderazgo de AMLO para algunos sectores, además de ser la plataforma sobre la que se fincó más adelante Morena. En dicha movilización se hicieron evidentes elementos ligados a las tres dimensiones avanzadas por Lefort: la puesta en forma, la generación de sentidos y la puesta en escena. La primera, a partir del funcionamiento de los partidos políticos, desde un espacio de jerarquización funcional y su incidencia en la movilización. La segunda a partir de la iconización del liderazgo y los discursos del líder que se han abordado. La tercera partiendo de la visibilización de elementos simbólicos, de la toma del espacio y de la estructuración de un cierto tiempo social particular.

Durante aquellos días en los que lo común -la vida privada- quedó expuesta en el espacio público para establecer un momento de excepción, se dio un intercambio entre el líder y la gente que pasó por el sacrificio y la interrelación de las partes para buscar construir la democracia mexicana. Una lucha que les excedía en lo particular, pero que en conjunto eran capaces de llevar a cabo. Esta se ancló en la historia de la izquierda, del país y de la ciudad, pero sobre todo de los protagonistas, para quienes la militancia no volvería a significar lo mismo, sin importar si su acercamiento era de corte ideológico o instrumental. El movimiento generó estructuras que buscaron pesar en la configuración del sexenio siguiente, como la Convención Nacional Democrática, relativa a los asuntos internos, y el Frente Amplio Progresista, con la representación externa. Ambos, durante las fases finales del movimiento, se pensaron como constitutivos de una nueva historia. Los protagonistas de ella, a la larga, fueron

los militantes, primero credencializados y luego congregados en Morena, en torno a un liderazgo que se soldó aquel verano. Ellos se convirtieron en nodos de militancia que esparcieron en el espacio público los sentidos del grupo, tal como Sfez señala. Incluso se les comparó con misioneros en su labor.

Durante el plantón, los militantes encontraron en el espacio físico y en los símbolos la escenografía en la que el líder, otrora su candidato, los representaba, como habían esperado que lo hiciera durante aquel sexenio, en el que Calderón estuvo a la cabeza del país. La aludida representación se articula con la religión civil y con los elementos simbólicos, pues es a través de ellos que en el colectivo se finca aquello que permite aceptar e interpretar lo que ocurre en el espacio compartido y normalizarlo. Aquella experiencia, los días donde los seguidores de AMLO se congregaron en el corazón del país, cocinaron, barrieron, durmieron, disertaron, intercambiaron, padecieron, se enorgullecieron y se defraudaron, les permitió generar la lana con la que se tejió un nuevo conjunto de significados que permearían la militancia, el futuro de aquella proto-organización, pero sobre todo el lugar que AMLO ocuparía para ellos a partir de entonces. Elementos de la religión civil fundaron e impulsaron el liderazgo de quien hoy está a la cabeza del país y ha sido sacralizado por parte de sus seguidores.

Referencias

CEFAÏ, D. (2007) *Pour-quoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*. Paris: Découverte.

GALINDO-HERVÁS, A. (2014) Los fundamentos teológicos de la política moderna. Arancaria. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (12) Diciembre 2014. Disponible en línea en: https://www.google.com/search?q=Los+fundamentos+teol%C3%B3gicos+de+la+pol%C3%ADtica+moderna&rlz=1C1CHBF_esMX885MX885&oq=Los+fundamentos+teol%C3%B3gicos+de+la+pol%C3%ADtica+moderna&aqs=chrome..69i57.430j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8#

GINER, S. (1993) Religión civil. *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. No. 61, pp. 23-55 Disponible en línea en: https://www.jstor.org/stable/40183616?read-now=1&seq=9#page_scan_tab_contents

LACAN, J. (18 de julio de 1953) *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*. Paris: Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne. Primera reunión científica de la Société Française de Psychanalyse.

LA JORNADA (2007). *Resistencia. Del desafuero al plantón*. México: Grijalbo.

LEFORT, C. (1988) ¿Permanece lo teológico-político? Paris: Hachette Portatil.

_____ (1978) *Les formes de l'histoire*. Paris. Gallimard.

PONIATOWSKA, E. (2007). *Amanecer en el Zócalo. Los 50 días que confrontaron a México*. México: Planeta.

PRUD'HOMME, J.P. (1996). *El PRD su vida interna y sus elecciones estratégicas*. México: CIDE. Documento de trabajo.

TELLO, C. (2007). *2 de julio. La crónica minuto a minuto del día más importante de nuestra historia contemporánea*. México: Planeta.

SCHEVISBISKI, R. (2014) Lo político y la política en Claude Lefort: aportes teóricos para una reflexión sobre la Democracia. *Utopía y Praxis Latinoamericana* (19), no. 64, enero-marzo, pp. 125-132. Disponible en línea en: <https://www.redalyc.org/pdf/279/27937087010.pdf>

SFEZ, L. (1978) *Lénfer et le paradis*. Paris: PUF.

VEYNE, P. (1983) *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris. Editions du Seuil.

Entrevistas

Entrevista realizada por la autora el 12 de junio del 2007.

Entrevista realizada por la autora el 4 de agosto del 2009.

Entrevista realizada por la autora el 15 de agosto del 2009.

Entrevista realizada por la autora el 19 de agosto del 2009.

Entrevista realizada por la autora el 20 de agosto del 2009.

Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2018) *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, pp. 238.

Alicia Muñoz Vega ¹

Dentro de la diversidad religiosa en México se encuentran las creencias al margen institucional, es decir, aquellas que no tienen un registro ante la Secretaría de Gobernación ni son aceptadas por otras religiones mayoritarias, en este caso la Iglesia Católica. Una de ellas es el culto a la Santa Muerte. La devoción a esta deidad ha pasado de la clandestinidad a una adoración pública en la que se ha incrementado el número de devotos, la venta de artículos relacionados con ella y sus altares en diversos territorios de México. El texto que a continuación reseño es el fruto de la tesis-investigación de maestría en antropología del autor, y su aportación es destacar la religiosidad de los devotos de la Santa Muerte en el contexto de una cárcel de la Ciudad de México. Los dos contextos en los que se realizó la investigación son los internos del Centro Varonil de Reinserción Social (Cevareso), ubicado en Santa Martha Acatitla, Iztapalapa, Ciudad de México, y los devotos ex convictos del Barrio de Tepito, perteneciente a la Colonia Morelos de la ahora Alcaldía Cuauhtémoc. El tiempo dedicado al trabajo de campo fue de tres meses, de enero a marzo de 2015.

A través de cinco capítulos que conforman el libro, Yllescas logra rescatar una vasta información acerca de lo que es el sistema penitenciario en México, sus características, la arquitectura del Cevareso y las áreas con las que cuenta, las etapas

¹ Antropóloga Social por la Universidad Autónoma de Yucatán, e-mail: aliciam76@yahoo.es

por las que pasan los internos, así como las diversas formas de adorar a la Santa Muerte durante el encierro. En gran medida, logra ofrecernos un panorama de la religiosidad que se vive en prisión gracias a su arduo trabajo de campo, el cual no sólo abarcó la etnografía sino también los testimonios de los internos. De acuerdo con el autor, no existe una fecha exacta acerca del origen de la devoción a la Santa Muerte, pero sí se pueden distinguir tres etapas de su desarrollo. En la primera de ellas el culto era privado y se tienen datos de su existencia en los años 40 y 50 del siglo pasado. El segundo periodo inició en el año 2001, cuando se empezaron a ver altares en diferentes partes de la Ciudad de México y aumentó la venta de artículos usados en ellos. Por último, la tercera etapa es la de consolidación y es la que se vive actualmente. La devoción a la Santa Muerte se ha expandido en diferentes partes del territorio mexicano y fuera de él, incluso entre la comunidad de latinos que viven en los Estados Unidos. La religiosidad es diversa y sus devotos incluyen gente dedicada al comercio formal e informal, policías, desempleados, prostitutas, amas de casa, oficinistas, presos y ex presos.

Yllescas menciona que para conocer las diferentes formas de culto es necesario investigar el mundo de los devotos. Así que dada la importante frecuencia de devotos con experiencias carcelarias directas e indirectas, decidió elegirlos a ellos como sus sujetos de estudio (p. 34). Esta información general es presentada en los capítulos 1 y 2 de la obra. El trabajo etnográfico empieza a partir del capítulo 3. El autor menciona que la arquitectura del Cevareso es de tipo panóptico y sus edificios cuentan con cancha de basquetbol, comedor, tienda, baños generales, distribuidor de alimentos, habitaciones para las visitas conyugales, cocina, panadería, tortillería, lavandería y almacenes. Este centro también posee naves industriales donde se elaboran cubiertos de plástico, joyería de fantasía y artesanías, campos deportivos, auditorio de usos múltiples, palapas para las visitas familiares y un centro escolar. Yllescas relata que el Cevareso cuenta con una sección llamada Gobierno, donde se encuentran los funcionarios que conforman su equipo de trabajo. Así también tiene un área de clasificación en la que trabajan psicólogos, criminólogos y trabajadores sociales y es donde se clasifican a los internos de acuerdo a sus antecedentes y pruebas que definen su perfil para asignarles el espacio que deberán ocupar. Además existen al menos dos tipos de pasillos: internos y externos. Los primeros son los de los edificios en donde se encuentran las estancias de los internos, mientras que en los segundos se recorre toda la zona de la prisión y la población está al exterior de sus estancias (p.49).

En cuanto a la población carcelaria -señala el autor- ésta se distingue por el tipo y color de vestimenta. Los internos usan camisola y pantalón beige, playera blanca y tenis; mientras que los custodios usan ropa negra con insignias de seguridad y botas. En esta parte del texto, Yllescas menciona que en el Cevareso, como institución total, existen dos grupos. Por un lado la burocracia, que se encarga de la vigilancia, y los internos, que son los sometidos y cuyas actividades cotidianas, al vivir en una prisión, son controladas por el grupo opresor. Además, Yllescas señala que la población se ubica en cuatro áreas o dormitorios que tienen asignada una letra: A, B, C y D. Estos a su vez se dividen en AA, AB, AC, AD; BA, BB, BC, BD, y así sucesivamente. Cada zona tiene tres niveles y cada uno tiene entre 12 y 16 estancias. En el dormitorio A se encuentran los reincidentes habituales y de rasgos antisociales; en el B se localizan los reincidentes con características específicas o que han entrado por la misma falta como delitos patrimoniales y robo; en el C están quienes cuyo riesgo social va de medio a bajo, y en el dormitorio D las estancias son individuales y las ocupan los internos que han tenido una trayectoria favorable. Se trata de una clasificación de acomodo lineal y progresivo. Así un interno puede pasar del dormitorio A al D. En la zona A también se encuentra la “zona de castigo”, donde son enviados quienes comenten alguna falta grave. Cabe mencionar que en el penal hay una parte restringida identificada como letra E y conocida como “Diamante”. Es una pequeña cárcel dentro del Cevareso cuya administración es diferente y a la cual Yllescas no tuvo acceso. En esta área se encuentran los internos más peligrosos y visten ropa de color azul.

El Cevareso también cuenta con espacios al aire libre en los que los internos pueden interactuar en distintas actividades como talleres culturales, labor religiosa y ejercicios. Asimismo existen dos capillas, una católica y una cristiana, las cuales están registradas ante la Secretaría de Gobernación y sirven para fortalecer lazos familiares y en la readaptación de los internos (p. 67). Otros espacios los ocupan las tienditas y los teléfonos públicos. En resumen, el Cevareso es diferente al resto de las cárceles que existen en la Ciudad de México porque posee un programa centrado en la atención a jóvenes primodelincuentes que provienen de otros centros penitenciarios de la Ciudad de México, un sistema de clasificación relacionado con la adaptación a la vida penitenciaria, un registro del comportamiento de los reclusos y dos cárceles en un espacio. Una llamada “Oro”, la descrita anteriormente y donde se realizó la investigación, y otra conocida como “Diamante”, donde se encuentran los presos de alta peligrosidad (p. 69).

La información más valiosa para el tema de estudio se concentra en los

capítulos 4 y 5, ya que en estos apartados es donde el autor se enfoca en describir y analizar cómo es la vida de los internos en el Cevareso, así como las diversas formas de devoción que tienen hacia la Santa Muerte. Esto último incluye tanto a los presos como a los ex presidiarios. Yllescas cita a David Matza, de quien tomó el concepto de “Deriva”, que se refiere al tiempo en que los delincuentes están libres para cometer actos ilícitos. Con base en esa noción y en los testimonios de los reclusos, el autor encontró que las tres etapas por las que pasa un preso son tres: “La deriva”, “El carcelazo” (en el lenguaje de los internos) y “La adaptación”. El autor menciona que en “La deriva” los internos relatan sus vivencias en la calle antes de ser detenidos y cómo la Santa Muerte les ayudó; “El carcelazo” es cuando los delincuentes viven su detención y encierro. En esta etapa los internos sufren un despojo que afecta su persona, su tiempo y actividades cotidianas porque a partir de allí sus vidas son controladas por la burocracia carcelaria y ya no son libres para disponer del tiempo y sus contactos con gente externa. Es aquí cuando también se hace presente la religiosidad, cuando los devotos de la Santa Muerte se acercan a ella en busca de fortaleza para poder soportar el encierro. Finalmente, “La adaptación” consiste en comprender la dinámica de la cárcel y encontrar la manera de adaptarse a ella. Según el personal del Cevareso, la adaptación puede ser positiva si el interno se rehabilita y negativa si es reincidente. En esta última fase los internos aprenden conductas y un nuevo lenguaje usado en la cárcel. Por ejemplo la expresión “La hora del rancho”, que se refiere a la hora de la comida que se sirve en la prisión, “El genere”, que son las formas en que los internos obtienen ingresos para satisfacer sus necesidades, y “Borrego”, que son los internos que sirven de cómplices y delatores de los custodios o de las autoridades.

El quinto y último capítulo está dedicado a conocer y analizar la religiosidad de los devotos de La Santa Muerte en el Cevareso. Para ello, Yllescas identificó tres elementos importantes durante el culto: los altares sobre las repisas de las estancias, los murales en los pasillos y dentro de las celdas y los tatuajes de los internos. La mayoría de los objetos religiosos registrados eran de la Santa Muerte y el Diablo. Este material revela que la adoración a la Santa Muerte es parte de un campo más amplio dentro de las prácticas religiosas; que los altares indican relaciones de poder entre los internos. De esta manera, dependiendo del material utilizado, ofrendas, tamaño y espacio ocupado también se conoce si sus dueños tienen más poder y dinero. Los murales se utilizan también para colocar altares y en ellos se pueden observar nombres de personas y oraciones, quemaduras de cigarros y sangre. A veces en un mismo altar están juntos la Santa Muerte y el Diablo debido a que son personajes muy similares en tanto que se les asocia con la maldad. Por último, el autor señala que los tatuajes

se pueden interpretar como un altar más en el cuerpo de los devotos. A través de ellos, los creyentes recuerdan su vida en libertad o con su familia, sus vivencias dentro de la cárcel y expresan su fe. Esa otra forma de religiosidad les sirve para protegerse de un mal o invocarlo y como identidad. Una identidad no asociada con un adhesión a otros creyentes, sino como una iniciativa personal y una preferencia estética (p. 166). Sin embargo, la devoción a la Santa Muerte es rutinizada y sujeta a los tiempos y actividades establecidas por las autoridades carcelarias, lo que la convierte en una libertad religiosa limitada.

El culto a La Santa Muerte es considerado por Yllescas un tipo de resistencia por parte de los internos hacia la burocracia carcelaria, pero también una forma de resiliencia ante el poder carcelario. El autor concluye que “es posible sostener que las religiones dentro de la cárcel pueden ser también formas de dominio sobre los internos” (p. 179) cuando se trata de las religiones oficiales porque según él, se pretende “ayudar” a los presos por medio de las enseñanzas de Dios y “obligándolos a asistir a sus liturgias”. Por el contrario, él estudia el culto a la Santa Muerte, el cual representa para los internos una resistencia al poder carcelario. A grosso modo, las fortalezas de la obra de Yllescas son las siguientes. Primera, enriquece los estudios sobre la Santa Muerte como son su diversidad de adoración dependiendo de la comunidad de creyentes, lugar y espacios de culto. Y segunda, la manera magistral en la que se puede hacer una investigación antropológica dentro de la gran urbe y en un lugar tan peligroso como lo es una cárcel. En cuanto a las debilidades del texto que pueden servir para mejorar futuras investigaciones se refieren a la inclusión de los conocimientos teológicos y la Biblia como texto obligatorio, ya que en la obra que aquí se reseña el autor trata de manera implícita dos casos de conversión religiosa. Uno de ellos de un interno que adoraba a la Santa Muerte y luego se convirtió en cristiano, y otro de un cristiano luego convertido en devoto de la Santa Muerte. Asimismo, en las conclusiones se destaca el control que se ejerce en las cárceles a través de las religiones oficiales. Por último, es relevante incluir la parte teórica acerca de lo que es el testimonio y su importancia en las religiones si la mayor parte de información que enriquece la investigación proviene precisamente de los testimonios de los internos y ex presidiarios.

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS
N U E V A É P O C A

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.
(ALER)

coordinacionacademica.aler@gmail.com
www.alerreligiones.com.mx
religioneslatinoamericanas@gmail.com
www.religioneslatinoamericanas.com.mx

SECRETARIADO PERMANENTE

Presidente
Elio Masferrer Kan

Secretaria
Isabel Lagarriga

Relaciones Internacionales
Sylvia Marcos

Difusión Internacional, Coordinación y Organización Académica
Elizabeth Díaz Brenis

Tesorería
Jorge René González Marmolejo
Iván Franco Cáceres

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

ISSN: 0188-4050

CONVOCA

A través de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A. C. (ALER) invita a los(as) científicos(as) en ciencias sociales y humanidades a enviar propuestas de artículos científicos inéditos y reseñas de libros no mayores a 2 años de publicación de la obra, para publicar en la Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, investigaciones en las que se problematice la relación de las creencias religiosas, las personas practicantes, los espacios religiosos y el significado construido, en ese sentido está abierta la posibilidad de cualquier sistema religioso.

C O N V O C A

1.- Serán publicados todos aquellos textos, originales e inéditos, que desde distintos puntos de vista pongan interpretaciones y análisis de hechos sociales para el conocimiento de la historia y antropología de las religiones en distintos puntos del mundo, para lo cual, deberán estar debidamente sustentados y apegarse al tema previsto para cada número.

2.- Se recibirán textos con las siguientes temáticas:

Perspectiva de los actores religiosos
Análisis de sistemas religiosos desde la jerarquía y los actores religiosos

3.- Todas las colaboraciones al ser enviadas deberán contener una breve ficha curricular:

Nombre completo del autor o autores
Institución a la que están adscritos o hayan egresado
Abstract en español e inglés (máximo 200 palabras c/u)
Al menos tres palabras claves
Correo electrónico

4.- Todos los artículos deberán ser enviados en formato: .doc, .docx, y deberán sujetarse a las normas de estilo siguientes:

-Fuente Times New Roman del número 12
-Interlinéado 1.5 mm.
-Pueden incluirse cuadros, mapas, gráficos y fotografías en imagen con el formato .jpg o .bmp (enviar en archivos separados)
-Citas y bibliografía al final de texto respetando el estilo APA o Harvard

5.- La extensión de los artículos deberá ser de máximo 24 páginas con fuentes; mientras las reseñas máximo 5 pág.

6.- Las colaboraciones serán enviadas al correo electrónico: religioneslatinoamericanas@gmail.com

7.- Todos las colaboraciones serán sometidos a dictaminación ciega por especialistas del tema.

8.- Todo lo no previsto por esta convocatoria será resuelto por el comité editorial

Atentamente
Comité Editorial Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época