

EDITORIAL

Hace muchos años lanzamos la revista *Religiones Latinoamericanas*, muy exitosa, multicitada. En ese entonces, la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER) estaba dando sus primeros pasos en la consolidación de una asociación académica no confesional, independiente y sin fines de lucro. Ensayamos varias estrategias, como la edición de números monográficos en revistas especializadas, antologías y ediciones in extenso de las memorias de nuestros congresos y coloquios, no las descartamos y las seguiremos impulsando, pero nos pareció importante rescatar nuestra joven y a la vez veterana revista, para que fuera un reflejo de los trabajos de los miembros de ALER.

Este número marca la resurrección editorial de nuestra publicación y aborda temas muy interesantes, agrupados en la “perspectiva de los creyentes”, con los que aspiramos a fortalecer la perspectiva desde “abajo”, basados en la información de primera mano, tratando de comprender a las organizaciones religiosas desde las visiones del mundo de sus feligresías. Así, con este número reiniciamos una nueva época en *Religiones Latinoamericanas*, pero es usted, amable lector, quien nos evaluará, aunque estamos seguros de que podría considerar, también, ser parte de este retorno, publicando en nuestras páginas y dando paso a un debate más amplio.

ALER

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

3

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

20

19

LA PERSPECTIVA DEL CREYENTE

R. Soriano Nuñez
H. Aguilar de la Cruz
G. López Delgadillo
E. Pagnotta
A. Navarro
N. Amezcua Constandee

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS
N U E V A É P O C A

3

enero-junio 2019

ISSN 01808-4050

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

COMITÉ ACADÉMICO

Xavier Albó	Alejandro Ortiz	Laura Collin Harguindeguy
Harvey Cox	Michael Pye	Elizabeth Díaz Brenis
Manuel Gutiérrez Estévez	Michel Perrin	Jorgue René González Marmolejo
Anatilde Ideoyaga	Pablo Wright	Gerardo A. Hernández Aponte
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
Religiones Latinoamericanas. Nueva Época
ALER

Diseño y formación
Rolando Macías Rodríguez

Corrección de estilo
Nayeli Olivia Amezcua Constandce

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: 01800-4050

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

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

AUTORIDADES DEL SECRETARIADO PERMANENTE

Presidente

Elio Masferrer Kan

Secretaria

Isabel Lagarriga

Relaciones Internacionales

Sylvia Marcos

Difusión Internacional, Coordinación y Organización Académica

Elizabeth Díaz Brenis

Rolando Macías Rodríguez

Tesorería

Jorge René González Marmolejo

Iván Franco Cáceres

ISSN 01808-4050

LA PERSPECTIVA DEL CREYENTE

R. Soriano Nuñez
H. Aguilar de la Cruz
G. López Delgadillo
E. Pagnotta
A. Navarro
N. Amezcua Constandce

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

3

enero-junio 2019

CONTENIDO

Editorial.....	i
Religión y política en el interludio populista. Los orígenes..... <i>Rodolfo Soriano Nuñez</i>	1
Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina..... <i>Hedilberto Aguilar de la Cruz</i>	39
Religión y gobierno en el estado de Hidalgo: políticas de discriminación a la diversidad religiosa..... <i>Gabriel López Delgadillo</i>	65
El consumidor religioso de La Iglesia Universal del Reino de Dios.. <i>Eleonora Pagnotta</i>	80
Configuración del episcopado mexicano. Un análisis desde la cooptación..... <i>Jesús Arturo Navarro Ramos</i>	105
Buscadores de milagros. Culto mariano, peregrinos y turistas religiosos en Akita, Japón..... <i>Nayeli Olivia Amezcua Constandce</i>	127

E D I T O R I A L

Hace muchos años lanzamos la revista Religiones Latinoamericanas, muy exitosa, multicitada, pero tuvimos un problema: cómo enviarla a los suscriptores. Debemos reconocer que no hicimos un análisis de los costos de lanzar una publicación científica sin tener el apoyo de una institución académica que asumiera las pérdidas financieras. En ese entonces, la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER) estaba dando sus primeros pasos en la consolidación de una asociación académica no confesional, independiente y sin fines de lucro.

Ensayamos varias estrategias, como la edición de números monográficos en revistas especializadas, antologías y ediciones in extenso de las memorias de nuestros congresos y coloquios, no las descartamos y las seguiremos impulsando, pero nos pareció importante rescatar nuestra joven y a la vez veterana revista, para que fuera un reflejo de los trabajos de los miembros de ALER. Los tiempos han cambiado, pueden utilizarse de manera más ingeniosa las redes sociales y con ello disminuir los costos y agilizar el envío de la publicación por vía electrónica, sin descartar las posibilidades de formas más creativas de impresión “en papel”.

Este número marca la resurrección editorial de nuestra publicación y aborda temas muy interesantes, agrupados en la “perspectiva de los creyentes”, con los que aspiramos a fortalecer la perspectiva desde “abajo”, basados en la información de primera mano, tratando de comprender a las organizaciones religiosas desde las visiones del mundo de sus feligresías.

El primer artículo “Religión y política en el interludio populista. Los orígenes” de Rodolfo Soriano Núñez analiza la dinámica de los movimientos socio-religiosos de las derechas europeas y los surgidos en los contextos islámicos, tanto entre las poblaciones marginadas de Europa como en los países de esa tradición religiosa; el trabajo de Rodolfo, acucioso, analítico

e incisivo, arroja luz sobre cuestiones que se manejan muchas veces como implícitas, pero que esconden a veces una profunda ignorancia sobre estas realidades, aparentemente lejanas, pero que cada vez nos involucran más.

El trabajo “Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina”, de Hedilberto Aguilar de la Cruz, analizando el faccionalismo religioso en el mundo evangélico, hace un particular énfasis en las corrientes dominionistas en dicho ámbito y las contrapone con la lectura reduccionista que se hace desde la visión del mundo predominantemente católica de los analistas latinoamericanos. Si usted no lee el trabajo de Hedilberto no podrá opinar sobre la participación de los políticos evangélicos en nuestra región. Su investigación es de las primeras que se hacen en nuestra lengua y cuestiona radicalmente un conjunto de lugares comunes que nos fatigan, tanto por la ignorancia como por la redundancia de planteos simplistas que distorsionan la realidad.

Los aportes de Gabriel López Delgadillo en “Religión y gobierno en el estado de Hidalgo: políticas de discriminación a la diversidad religiosa” expone en forma fidedigna, sistemática, consistente y con un excelente planteo conceptual la dramática situación de persecución religiosa en el Estado de Hidalgo, detalla con información de primera mano como las autoridades estatales se coluden para no respetar los derechos humanos y religiosos de los evangélicos, en la perspectiva de la construcción de clientelas políticas, para los procesos electorales.

Incluimos en esta publicación un análisis sobre la iglesia de la que muchos hablan, pero pocos nos explican cómo funciona y las razones del éxito en términos de feligresía y finanzas. En “El consumidor religioso de La Iglesia Universal del Reino de Dios” de Eleonora Pagnotta, es probable que el lector encuentre muchas respuestas a sus preguntas sobre esta organización religiosa tan polémica y en estos momentos de mucha actualidad por su importante papel en la política brasileña y que tiene una expansión que rebasa los límites de nuestro continente.

No podían faltar dos estudios sobre el catolicismo, con una excelente información de primera mano, sustentada por un análisis sistemático de las prácticas sociales de la Jerarquía católica. En “Configuración del episcopado mexicano. Un análisis desde la cooptación” Jesús Arturo Navarro Ramos pone luz donde los obispos están interesados en mantener las “penumbras”, los mecanismos de lealtad y la configuración del primer círculo episcopal. Se trata de un contexto aparentemente misterioso, pero del que Arturo Navarro nos explica los mecanismos de construcción de lealtades y las reglas ocultas de configuración de las “burocracias vaticanas y episcopales”. Navarro explica también las dificultades que tendrá Francisco o cualquier otro Papa para renovar y transformar esta institución, que tiende a un proceso de esclerosis institucional.

Finalmente Nayeli Olivia Amezcua Constandce, en “Buscadores de milagros. Culto mariano, peregrinos y turistas religiosos en Akita, Japón” nos lleva a las fronteras del cristianismo y el catolicismo para entender aspectos medulares del pluralismo católico y de la religiosidad japonesa, así como algunos aspectos del mundo oriental. La autora rescata una perspectiva comparativa y nos muestra algunos elementos que sirven para develar otros aspectos de la religión, donde no todo lo es la búsqueda del milagro.

Así, con este número reiniciamos una nueva época en Religiones Latinoamericanas, pero es usted, amable lector, quien nos evaluará, aunque estamos seguros de que podría considerar, también, ser parte de este retorno, publicando en nuestras páginas y dando paso a un debate más amplio.

Muchas gracias.
El Consejo Editorial

Religiones Latinoamericanas *Nueva Época*

N. 3: La perspectiva del creyente

enero-junio 2019

pp. 1 - 38

ISSN: 0188-4050

Religión y política en el interludio populista. Los orígenes

Rodolfo Soriano Nuñez ¹

RESUMEN

Este artículo busca sentar las bases de un análisis más preciso de los alcances de los vínculos entre religión y política en América Latina en el contexto de lo que tentativamente se describe como el “interludio populista”. Se revisan de manera específica los orígenes del cristianismo etnocéntrico o identitario como un contribuyente clave de los movimientos nacionalistas, étnicos e identitarios que, a su vez, forman un elemento determinante de la oleada populista que vive Europa y América en la actualidad.

Palabras clave: religión-política, Estado-Iglesia, populismo, etnocentrismo, movimientos identitarios, cristianismo, Francia, Argentina, Estados Unidos, Canadá, Europa, América Latina.

En los momentos más álgidos del conflicto de 1926-9, Plutarco Elías Calles apostaba que, por cada semana que los templos permanecieran cerrados y el conflicto con la Iglesia católica permaneciera vivo, la Iglesia perdería el dos por ciento de sus feligreses². No se sabe cómo es que llegaba a esa cifra, pero es claro que se equivocaba. El cierre de los templos lastimaba a la Iglesia, pero en realidad hacía poco por mellar la afiliación religiosa de la inmensa

¹ Doctor en sociología por la Universidad de Fordham, Nueva York
email: rsnunez@gmail.com.

² Ver Krauze, 1987. 79.

mayoría, e incluso se podría decir que más bien el conflicto Iglesia-Estado ayudó a la Iglesia; en 1921, el censo reportaba un 97.1 por ciento de católicos, contra un 97.7 por ciento que reportó el censo de 1930³.

Si el catolicismo mexicano ha perdido el carácter casi homogéneo, que tuvo durante la colonia y el siglo XIX, ello ha sido más el resultado de las heridas que el propio catolicismo se provoca a sí mismo, que de las maquinaciones de los políticos, la malévola actividad de sectas o la secularización. Las maquinaciones existieron, sin embargo, ni siquiera en los más agresivos discursos o acciones de los jacobinos y comecuras de los siglos XIX y el XX, hubieran podido concebir como parte de sus campañas, por ejemplo, los excesos de Marcial Maciel y el encubrimiento que le ofrecieron al menos tres generaciones de obispos que, dóciles a la línea dictada por el cardenal Ángel Sodano, actual decano del Colegio de Cardenales y figura clave de la Secretaría de Estado de la Santa Sede durante décadas, se hicieron de la vista gorda ante los excesos de Maciel.

Tampoco parece que exista evidencia de que los encendidos discursos de Calles incluyeran acusaciones sobre ese tipo de conductas. Y ni siquiera es necesario recurrir a casos extremos como el de Maciel. El cura Nicolás Aguilar, ajeno al glamour de Maciel, es -con sus 26 víctimas de abuso sexual en las colonias más pobres de las diócesis de Tehuacán, Ciudad de México y Los Ángeles, en Estados Unidos- el más peligroso depredador sexual asociado a alguna iglesia en México, del que tengamos noticia. Son ellos, personajes como Aguilar, Maciel y otros curas pederastas quienes constituyen el más peligroso enemigo de la Iglesia católica en México, más que los gobiernos de Calles, Emilio Portes Gil y Sebastián Lerdo de Tejada combinados; más que las sectas y grupos *New Age* que tanto preocuparon a Norberto Rivera Carrera o las logias masónicas que todavía hoy son vistas por muchos católicos como las bestias negras de la Iglesia.

3 Aunque lo más probable es que el fenómeno se debiera al crecimiento natural de la población que se recuperó, luego de la violencia de la revolución y la cristiada en el periodo intercensal. Ver Masferrer, 2011: 43.

Al hablar de las relaciones entre Iglesia y Estado, entre la religión y la política, debemos ser conscientes que nos movemos en un campo minado por las consecuencias no esperadas, no deseadas, ni consideradas en sus procesos de planeación, de las decisiones que toman tanto los jerarcas religiosos, como los dirigentes de partidos, legisladores y funcionarios públicos. Casi siempre, lo que resulta de la reforma de tal o cual ley o política pública, del lanzamiento de tal o cual programa pastoral, son realidades distintas a las que sus autores trataban de alcanzar. La incertidumbre es la única certeza.

Por ello, es muy difícil pronosticar en qué sentido se moverá el proverbial gorila de 200 kilos que es la compleja relación religión-política en México luego de la elección de 2018. ¿Cómo es que México, que a principios del siglo XX parecería seguir los pasos de Uruguay como una sociedad mayormente laica, incluso irreligiosa, terminó por convertirse en un país en cuya elección presidencial más reciente hubo un consenso acerca de no discutir los temas “al sur del ombligo”, que son tan importantes en las elecciones en otros países, como lo acredita la también reciente elección en Costa Rica?

En otras palabras, ¿por qué lo religioso, que parecía erradicado de la esfera pública mexicana allá en los setenta, protagonizó en la elección de 2018 un vigoroso reingreso al ámbito de lo político con reformas como la que introdujo la objeción de conciencia para los empleados del sistema de salud? ¿Cómo es que el PRI, el partido de Calles, se convirtió en la Ciudad de México en el aliado de los sectores más radicales e intolerantes de la Iglesia católica en su intento por crear un apartheid sexual? ¿Cómo es que el actual presidente fue, como candidato presidencial de “la izquierda”, el garante de que nada se moviera en materia de derechos de las minorías sexuales?

Una de las preguntas centrales derivadas del resultado de la elección de 2018 es ¿cuáles serán las consecuencias del renovado protagonismo de lo religioso, tanto en términos de lo político entendido como lo electoral, sino en términos más amplios, que incluyan el diseño de políticas públicas?

Responder a estas preguntas es una tarea que rebasa el alcance de un artículo más bien breve como este. Por ello, en las próximas líneas se presenta una introducción a las maneras en que el cristianismo, la expresión clave de lo religioso en Occidente y América Latina, interactúa con lo político al final de la segunda década del siglo XXI en lo que, de manera provisional se denomina aquí como un “interludio populista” cuya duración y alcances son inciertos. Esa interacción engendra una realidad que apunta en la lógica de un mayor protagonismo de lo religioso en peligroso maridaje con los nacionalismos, los etnocentrismos y con propuestas inspiradas en una interpretación sesgada del núcleo más duro y antiguo del cristianismo. Esta nueva interacción plantea retos a la capacidad de los estados democráticos para garantizar a plenitud la igualdad de todas las personas ante la ley y evitar la violencia que ha caracterizado en otros lugares y épocas la interacción entre lo religioso y lo político.

En el desarrollo del texto habrán de considerarse factores de orden global y latinoamericano. La reflexión está animada por el reconocimiento de que apostarle durante más de 70 años a la simulación en materia de relaciones Estado-iglesias, así como la falta de un claro compromiso del Estado mexicano con la promoción y el respeto de los derechos humanos, tuvo efectos perniciosos, por lo que no se asume que la solución sea volver a un mítico pasado de absoluta separación Iglesia-Estado y religión-política, que si existió se limitó a algunos años del siglo XIX y, por inviable, derivó en un modelo de simulación que dañó a las instituciones y la cultura política del país.

El contexto internacional

Los últimos años han dado vida a un contexto internacional marcado por dudas acerca de las narrativas del futuro de la humanidad surgidas de los escombros de la Guerra Fría. La esperanza puesta en la construcción de acuerdos comerciales como el Tratado de Libre Comercio, no alcanzó para darle vida al Acuerdo Estratégico Trans-Pacífico de Asociación Económica, el TPP. No es que la teoría económica haya sido desmentida. Hay evidencia de

que los supuestos de la teoría se cumplen y de que hay mejoras para los países que participan de estos acuerdos⁴. Sin embargo, los acuerdos comerciales no pueden, por sí mismos, resolver problemas de distribución del ingreso, de desigualdad o de acceso a las oportunidades. La desatención a estos problemas explica fenómenos clave de los últimos años: la derrota del gobierno de David Cameron en el referendo del 23 de junio de 2016, sobre la permanencia del Reino Unido en la Unión Europea, la Brexit; el triunfo de Donald Trump en la elección de 2016 en Estados Unidos; el reto que Marine Le Pen planteó al establishment político francés en la elección de 2017; el triunfo del movimiento de las Cinco Estrellas en Italia, así como el debilitamiento de la coalición encabezada Angela Merkel en Alemania en los últimos 20 años.

Brexit evidenció el proceder irresponsable de David Cameron y su equipo, al creer que los beneficios de pertenecer a la Unión Europea eran evidentes, sin medir el potencial destructivo de las opiniones en contra en los partidos Conservador y Laborista, además del oportunismo y las mentiras de Boris Johnson, Jacob Rees-Mogg y Nigel Farage y el partido para la independencia del Reino Unido, UKIP. Sin embargo, como lo acreditan los registros de búsquedas en Google después de la *Brexit*, también evidenció lo irresponsable que puede ser un pueblo cuando decide su futuro en un referendo de ese tipo⁵.

En lo que hace a Trump, más allá de si hubo interferencia rusa o no en el proceso electoral, cosa que ya quedó acreditada por el Reporte que Robert Mueller entregó en abril de 2019⁶, lo que es un hecho es que el equipo de

4 Entre los estudios más recientes que analizan los tratados de libre comercio está *Social dimensions of free trade agreements*, publicado en 2013 y luego en una edición revisada y ampliada en 2015, por la Organización Internacional del Trabajo y el Instituto Internacional de los Estudios Laborales. Ver también *The impact of free trade agreements between developed and developing countries on economic development in developing countries*, publicado por el Overseas Development Institute de Gran Bretaña en 2015. Para el caso de México y el TLC ver *NAFTA's economic impact*, hecho por el Council For Foreign Relations en 2017.

5 Ver “After Brexit Vote, Britain Asks Google: ‘What Is the EU?’” disponible en <https://www.npr.org/sections/alltechconsidered/2016/06/24/480949383/britains-google-searches-for-what-is-the-eu-spike-after-brexit-vote>.

6 Ver el *Report on the Investigation into Russian Interference in the 2016 Presidential Election*,

campana de Hillary Clinton hizo una apuesta imposible que implicaba perder un voto de obreros insatisfechos por su situación económica, con la esperanza de ganar dos de republicanos aterrorizados por la posibilidad de ver ganar a Trump⁷.

En lo que hace a Francia, aunque Le Pen sólo ganó en la segunda vuelta de la elección en dos categorías sociodemográficas, para un 33.9 por ciento del voto total, el susto que implicó el 21.3 por ciento del voto en la primera vuelta de las elecciones francesas, forzó a una movilización de las principales fuerzas políticas, cuyo único referente previo fue la elección que su padre perdió en 2002.

Todavía estamos a la espera de una teoría o conjunto de teorías que expliquen qué pasó entre el final de la Guerra Fría (1991), y el inicio de la espiral antiglobalizadora que, a pesar de la violencia desplegada por la Contracumbre de 1999 en Seattle, no ha sido capitalizada por movimientos “de izquierda” o “anarquistas”, como se pensaba a finales de los noventa que ocurriría en un contexto dominado por las promesas de la globalización⁸. Es frecuente que sectores de la izquierda y el anarquismo participen de la crítica y las protestas antiglobalización, pero quienes han capitalizado el descontento

publicado el 18 de abril de 2019. Disponible en <https://www.justice.gov/storage/report.pdf>.

7 El actual líder de la minoría demócrata en el Senado, Chuck Schumer, dijo en una mesa redonda organizada por *The Washington Post* en julio de 2016 “por cada obrero que perdamos en Pennsylvania, conseguiremos los votos de dos republicanos moderados en Philadelphia, Ohio, Illinois y Wisconsin” disponible en <https://www.nationalreview.com/corner/chuck-schumer-democrats-will-lose-blue-collar-whites-gain-suburbs/>.

8 Muchas de las expectativas asociadas a la globalización no se cumplieron en la medida que se hicieron diagnósticos sesgados de sus posibles efectos. A la vuelta de los años, uno puede ver cómo de los tres paradigmas de la globalización de los que hablaba Bowles ya desde finales de los noventa, el que más se acerca a lo que hemos vivido en estos últimos años es el que veía a la globalización como un proceso que involucra un estatismo multi-centrado, es decir, como un proceso conducido por un “número variable de estados, incluidos algunos no-occidentales [que deben negociar] qué tanto espacio existe para cada uno de estos estados y cómo operan sus dinámicas internas”. Ver Bowles, 2010. Ver del mismo Bowles, 2011.

Ver Levi, 1991: 1027.

generado por la globalización, los acuerdos multilaterales de comercio y las ampliaciones de la noción de derechos humanos ocurridos en los últimos años, han sido un conjunto *variopinto de movimientos nacionalistas, etnocéntricos e identitarios*, MNEI. Nacionalistas por ser grupos que radicalizan las “ideas de unidad y de independencia de la nación y que pretenden ser los únicos intérpretes fieles del principio nacional y los defensores exclusivos de los intereses nacionales”⁹. Etnocéntricos en la medida que su visión del mundo se construye de manera casi exclusiva en función de lo que vive o enfrenta su grupo étnico más inmediato¹⁰. Identitarios, en el sentido que otorgan una prioridad extrema a uno o varios rasgos compartidos por algunos grupos. Estos rasgos se convierten, además, en pruebas falaces pero aparentemente irrefutables de autenticidad¹¹.

Estos *MNEI* retoman y radicalizan tesis de los nacionalismos de los siglos XVIII, XIX y XX, que encontraban esencias de lo nacional, casi siempre como versión laica de una suerte de pacto de preferencia de Dios o de donación de Dios u otra fuerza sobrenatural con ese pueblo o nación; son movimientos que, a la búsqueda de las garantías contra la globalización y/o la postmodernidad y/o el desarrollo tecnológico, se aferran al núcleo más profundo y radical del conservadurismo que, según Honderich, se resume en la idea de que los conservadores no son egoístas sino que “no son nada más [que egoístas; son quienes, más que oponerse a todo cambio,] se oponen [al cambio] que va contra sus intereses”¹².

Estos *MNEI* coquetean con algunos aspectos de los fascismos, de otros autoritarismos del siglo XX (como el franquismo o el peronismo) e incluso con el nazismo, especialmente al construir narrativas acerca del destino nacional de cada país. Ello implica reificar ciertas narrativas del

9 Ver Levi, 1991: 1027

10 Ver “*Ethnocentrism*” en *Oxford Bibliographies*, disponible en <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0045.xml>.

11 Ver la entrada “*Identity Politics*” en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en <https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/>.

12 Ver “Conclusión” en Honderich, 1993: 302-3.

origen nacional, incluidos símbolos o prácticas religiosas, que se integran como elementos clave de la identidad nacional. El uso de estos símbolos nacionales y nacional-religiosos ofrece mecanismos más o menos eficaces para apelar a nociones de identidad nacional, regional o religiosa que, vía distintos tipos de movilización, sirven para apoyar o repudiar ideas, propuestas o personas asociadas con cambios que se considera que van contra los intereses del país o de los grupos a los que dicen representar.

Ocasionalmente, estos *MNEI* invocan mecanismos o principios de gobierno democrático, aunque en realidad tengan posiciones ambiguas respecto de la democracia. Cuando se saben en la mayoría, utilizan argumentos democráticos para impedir cambios, como el reconocimiento de los matrimonios distintos al tradicional, como sucede ahora en varios países de América Latina; cuando se saben en la minoría, como ocurrió recientemente en Irlanda y Australia, con los referéndums para decidir esa cuestión, ponen en duda la legitimidad de los mecanismos democráticos para decidir ese tipo de asuntos, al invocar esencias metafísicas que no deben -según ellos- someterse a lo que pudiera resultar de una elección o un referendo.

El rechazo a lo diferente que promueven estos grupos puede estar asociado con las identidades lingüísticas, sexuales, religiosas o étnicas de otros grupos que pueden o no ser minorías. Estos *MNEI* definen las identidades lingüísticas, sexuales, religiosas o étnicas de los otros grupos en términos de un rasgo que esencializan; es decir, se le da prioridad como el factor que los distingue, se le vuelve su esencia, a pesar de que nunca podría ser el único rasgo que los haga ser lo que son.

Un factor clave que catalizó, radicalizó e hizo políticamente viables a estos *MNEI*, fue la aparición del *fundamentalismo anticolonialista islámico*, *FACI*, representado por agrupaciones como Al-Qaeda. Alan Cassels decía, a mediados de los noventa, que la entonces más reciente forma de ideología pan-islámica, que sirve todavía hoy como soporte a Al-Qaeda y otros grupos similares, “representa una forma extrema de anti-colonialismo que se expresa

como una forma de anti-occidentalismo, que atacó a los regímenes pro-occidentales del Medio Oriente”¹³.

La expresión más acabada de ese anti-colonialismo fue, ya desde los setenta, el rechazo a las complejas relaciones trabadas entre EU y Arabia Saudita, sobre todo cuando se les contempla de cara a las relaciones igualmente complejas que, de manera simultánea, ha trabado EU con Israel. Una consecuencia de esta compleja doble relación de EU con Arabia Saudita e Israel, ha sido una corriente constante de teorías de conspiración, tanto en el mundo árabe como en occidente. A los efectos de las relaciones de EU con Israel y Arabia Saudita, se deben agregar los de la relación de EU con Irán, sobre todo luego de la revolución de 1978, además de la competencia entre las distintas variedades del Islam¹⁴.

En la medida que la URSS fue derrotada en Afganistán¹⁵ y unos años después desapareció como potencia global, el *FACI* se concentró en atacar la mano que lo había alimentado e incluso convertido en un ejemplo a seguir en Afganistán. Baste recordar que, diez años después de la reunión del 2 de febrero de 1983 entre Ronald Reagan y seis líderes muyahidines en la Casa Blanca, el 26 de febrero de 1993, Ramzi Yousef, exalumno de los campos de entrenamiento de Al Qaeda en Afganistán, estalló una bomba en el antiguo *World Trade Center de Nueva York*¹⁶.

13 La paradoja que Cassels apuntaba, es que el fundamentalismo anticolonialista islámico tiene sus orígenes en el rechazo a la dominación ejercida por el antiguo imperio otomano. Ver Cassels, 1996: 233-6.

14 Por una parte, la realeza saudita, sunnita, más específicamente wahabí, en oposición a la revolución iraní, chiita. Aunque el islam se divide básicamente en dos grandes tradiciones, sunnitas (la mayoría) y chiitas (con mayor presencia en Irán e Irak); cada una de estas tradiciones se subdivide en escuelas y tradiciones. Entre las tradiciones sunnitas, el integrismo wahabita y salafista es importante para comprender las peculiaridades del islam practicado en Arabia Saudita y sus diferencias con la práctica más común en Irán.

15 La Unión Soviética apoyó un golpe de Estado contra Hafizullah Amin, y favoreció el ascenso de Babrak Karmal. Ello provocó una guerra civil. Para hacerle frente a los efectos de esa guerra, Karmal solicitó en 1979 y obtuvo tropas y otros apoyos de Leonid Brezhnev y otros líderes de la URSS.

16 Ver Laurie Mylroie (1995-6) “Who is Ramzi Yousef?” publicado originalmente en The

El “cristianismo” identitario

La explosión causó la muerte a seis personas, hirió a poco más de mil y provocó algunos daños materiales, pero más que el poder del artefacto, lo importante fue el inicio de una época de renovada preocupación por los efectos del *FACI*, que ha servido como precursor de la activación o reactivación de distintas variedades del *cristianismo etnocéntrico o identitario*, *CEI*, en Europa, América del Norte, e incluso América Latina. Este CEI, tiene poco que ver con el Jesús de los evangelios o con la reflexión teológica de Agustín de Hipona o Tomás de Aquino y menos con la praxis de Francisco de Asís. Es un cristianismo que toma a Jesús como pretexto; su Jesús “histórico” es alto, rubio, de ojos azules, con el cuerpo de Helios o Apolo; anti-semita, sin importar su origen como judío y es difícil encontrar en él la preocupación por los pobres, marginados o diferentes, que domina los Evangelios. Es un cristianismo que no repara e incluso descalifica como traiciones las reformas teológicas, doctrinales y/o litúrgicas, que distintas iglesias cristianas han hecho respecto de su trato al pueblo judío que, en el caso del catolicismo, se expresan claramente en los cambios a la liturgia del Viernes Santo¹⁷.

National Interest, Invierno, 1995-6, disponible en <https://fas.org/irp/world/iraq/956-tni.htm>.

17 La liturgia del Viernes Santo ha incluido desde hace muchos siglos una sección llamada de “Oraciones Solemnes”. Antes de 1959, es decir, antes de que se celebrara el Concilio Vaticano II, CVII, la octava de esas oraciones se elevaba en nombre de los judíos y decía en latín “Oremos por los pérfidos judíos y pidamos al Señor nuestro Dios que remueva el velo de sus corazones, de modo que reconozcan a Jesucristo nuestro Señor”. En los misales editados en los primeros años de la década de los sesenta, con la misa todavía celebrada de espaldas al pueblo y en latín, la expresión cambió a “por los judíos que no creen” o “por los judíos incrédulos”. El último cambio ocurrió cuando, en 2008, Benedicto XVI modificó el misal para que desapareciera la expresión “pro perfidis judeais”. En los misales en lengua vernácula posteriores al CV II, al menos en los que se editan en español, la oración por los judíos ocupa el sexto lugar y evita calificar las creencias del pueblo judío y sólo se pide que Dios “acrecente en ellos el amor de su nombre y la fidelidad a la alianza que selló con sus padres”, además de pedir que lleguen a “conseguir la plenitud de la redención”. Para las oraciones previas al CVII ver p. 431 de Morin, 1961. Para las oraciones luego del CVII y hasta la reforma de Benedicto XVI ver p. 436 del *Nuevo Misal del Vaticano II*, Bilbao, Desclee de Brouwer-Mensajero. Para el texto posterior a la reforma de Benedicto XVI ver p. 206 del *Misal Romano para Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay*, Buenos Aires, Santiago, Asunción, Montevideo

Es un cristianismo que interpreta de manera sesgada y auto-referencial su papel en la “civilización” del mundo no occidental; es un cristianismo arrogante, que sirve de pretexto a los imperialismos y colonialismos occidentales y que “justifica” en nombre de la difusión de la fe, los excesos perpetrados en todo el mundo en materia de relaciones entre las poblaciones de nativos y los colonizadores llegados de Europa o América del Norte, para cumplir una misión que el *CEI* presenta como “dada por Dios”.

Es un cristianismo propenso a mimetizar los discursos nacionalistas, a pesar de que ello implica contradicciones irresolubles respecto de qué país sería el favorito de Dios o cómo probar, incluso desde una perspectiva teológica, la preferencia de Dios por algún país. Cuando logra remontar ese carácter nacionalista, sigue siendo excluyente en el sentido de privilegiar a las poblaciones de blancos o arios, por sobre otras poblaciones. Por ello, es un cristianismo racista, que está en los cimientos de organizaciones como el Kukuxklán de EU, entre otras, que se aferra a interpretaciones literalistas de versículos o pasajes aislados del Antiguo Testamento y que desconoce el papel que el cristianismo tuvo en la deslegitimación de la esclavitud en el imperio romano.

Es un cristianismo secular, desacoplado de alguna iglesia, pues ninguna de las grandes confesiones cristianas podría suscribir hoy la arrogancia que lo caracteriza y sólo lo hacen movimientos marginales, que compensan con fervor y nostalgia del pasado, su pobre reflexión teológica. Por ello, coquetea con el paganismo, especialmente cuando se consideran algunas reconstrucciones de los sistemas religiosos de los pueblos paganos de Europa del norte, de manera similar a como hizo el III Reich¹⁸.

18 Ver, entre otros, de Schnurbein, S. von (2016) *Norse revival. Transformations of Germanic Neopaganism*. Leiden-Boston, Brill Open. Especialmente el último capítulo, “Germanic Neopaganism -A Nordic Art Religion?”, especialmente las secciones sobre las teorías de la *Männerbund* como mecanismos que “ofrecen el fundamento académico para la esteticización del Estado (militar) y la guerra” (p. 349). Ver también de Goodrick-Clarke, N. (2003) *Black Sun: Aryan cults, esoteric Nazism and the politics of identity*. Nueva York, NYU Press.

Es un cristianismo que sirve como vehículo de las reivindicaciones de grupos que han sido o se sienten relegados por los procesos de modernización, integración económica y/o globalización, o que resienten la presencia de otros grupos étnicos distintos a los tradicionalmente asociados con la identidad nacional de su país o que consideran que están en riesgo de perder las ventajas de las que disfrutaron a pesar de no ser mayoritarios, como sucede todavía hoy en algunos países de Latinoamérica, donde las poblaciones descendientes de europeos disfrutaban de privilegios informales, que les dan ventajas en su relación con las mayorías étnicas de esos países.

En América del Norte y Europa, los ejemplos de este tipo de *CEI*, pueden confundirse con relativa facilidad con un universo más amplio identificado con el acrónimo *PRR* (siglas en inglés de *Derecha Populista Radical*), aunque no siempre sean lo mismo. Son grupos que, por ejemplo, están presentes aunque no representen la totalidad de la variopinta coalición que apoyó la elección de Donald Trump en EU¹⁹. También están presentes en Canadá, y -de hecho desarrollaron ahí antes que en otros países- el concepto de *RAHOWA* (*Racial Holy War* o Guerra Santa Racial)²⁰; se les encuentra también en el Frente Nacional francés; en los grupos que creyeron las mentiras del partido de la

19 La revista *The Atlantic* considera que la coalición que llevó a Trump a la Casa Blanca estuvo integrada por personas sin estudios universitarios y que no viven en ciudades (ver <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/11/how-trump-won/507053/>). Reuters, con información de una encuesta de IPSOS, señaló que la coalición estuvo integrada por “personas enojadas con el rumbo del país”, que “no se identificaban con lo que EU es ahora” y que deseaban un “líder fuerte que retome el control del país”. También encontró un inusual grado de apoyo a Trump en las zonas rurales, así como apoyos en participantes de redes informales de comunicación que desconfiaban de los mensajes enviados por medios tradicionales (<https://www.reuters.com/article/us-usa-election-trump-analysis/how-trump-crushed-naysayers-with-a-coalition-of-the-forgotten-idUSKBN1341L9>).

20 En Canadá, a pesar de que hay gran cantidad de pequeñas organizaciones nacionalistas, etnocéntricas e identitarias, que se ajustan al modelo del *CEI*, el desempeño de ese país en términos de su capacidad para reducir la desigualdad, ofrecer oportunidades de desarrollo, integrar a grupos de migrantes de muy diversos orígenes étnicos o religiosos, además del buen desempeño de su sistema de administración de justicia, han impedido que estos grupos tengan el éxito que sus contrapartes encuentran en EU. En el extremo más radical de la derecha canadiense, Parent y O’Ellis han identificado al menos 45 organizaciones fascistas creadas durante los setenta y ochenta del siglo pasado. Algunas de ellas siguen activas, otras más

Independencia del Reino Unido (UKIP), respecto de los millones de libras que el Reino Unido perdía por ser parte de la Unión Europea; han formado parte de Dorado Amanecer en Grecia; los Demócratas Suecos (SD); el Partido Nacional Democrático Alemán; el PVV (Partido por la Libertad) de Holanda; el Partido de la Libertad de Austria, así como algunos de los elementos fusionados en distintos momentos en la Liga Norte y *Forza Italia* en Italia, además de Casa Pound, una de las más notorias agrupaciones neofascistas en Italia hoy.

La ausencia de España en este listado es sólo aparente. En primer lugar es necesario considerar el papel del *Yunque* y las organizaciones fachada que le acompañan (*Yo Influyo*, *Citizen Go*, *Hazte Oír*, entre otras), así como las características del sistema de partidos español que lleva a que sean los partidos nacionalistas y regionalistas los que, como sucede en Cataluña, representen al menos parcialmente a los sectores identitarios, etnocéntricos, contrarios a la migración y que reivindican tesis aislacionistas²¹.

Algunos elementos del *CEI* también han sido usados como sustitutos parciales de la ideología soviética en Rusia y algunos países de Europa del Este. Esto es especialmente claro en la manera en que Vladimir Putin ha lucrado con

han mutado y algunas más han aparecido recientemente. Ver Parent, R. y O'Ellis, J. (2014) *Right-Wing Extremism in Canada* y (2016) *The Future of Right Wing Terrorism in Canada*. Publicados ambos por TSAS-Canadian Network for Research on Terrorism, Security, and Society. Documentos disponibles en <http://tsas.ca/research/tsas-working-papers>.

21 Hay quienes sostienen, que la ausencia de grupos de extrema derecha tanto en España como Portugal se debe a la reciente experiencia de ambos países ibéricos con dictaduras que se legitimaban parcialmente, gracias a una combinación de militarismo, corporativismo y nacional-catolicismo, aunque Grecia y países de Europa central y oriental, ofrecen evidencia en sentido contrario. Ver de Alonso, S. y Rovira Kaltwasser, 2014: 1-25. Para la última hipótesis, ver de González-Enríquez, C. (2017) *The Spanish Exception: Unemployment, inequality and immigration, but no right-wing populist parties*. Madrid, Instituto Real Elcano. Disponible en <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/e9e0d7c1-7c71-4335-a2fb-15b219e62c5e/WP3-2017-GonzalezEnriquez-Spanish-Exception-unemployment-inequality-inmigration-no-right-wing-populist-parties.pdf>. La permanencia de un partido neofranquista creado en España en 2003, llamado Alternativa Española, también apuntaría a contradecir a González-Enríquez. También ha aparecido recientemente un grupo neofranquista llamado Hogar Social, cuyos miembros se dicen inspirados por Casa Pound.

la rehabilitación política de la iglesia ortodoxa rusa, así como en el renacimiento de distintas variedades de nacionalismos con tendencias racistas y rasgos o elementos fascistas en Europa central y oriental, especialmente en Polonia y algunos grupos cercanos al Partido Ley y Justicia, a Jobbik (Movimiento por una Hungría Mejor), a IMRO (Movimiento Nacional de Bulgaria), a EKRE (Partido Popular Conservador de Estonia), y al DSSS (partido de la Justicia Social de los Trabajadores) de la República Checa, entre otros. Todos estos grupos estarían involucrados, a su vez, directa o indirectamente, con un movimiento más amplio llamado *Identity Evropa* que, creado en 2016 en EU, aspira a unificar a los movimientos de blancos y/o cristianos identitarios de América del Norte y Europa²².

Francia

No es que el *FACI* haya creado al *CEI*. Al contrario, para encontrar los orígenes del *CEI* es necesario voltear la vista a Francia. Es ahí donde se pueden observar de manera más clara tanto la historia, como algunas de las más notables tensiones que caracterizan al *CEI* y el tipo de respuestas que las democracias ofrecen cuando lidian con él. Francia es importante en la medida que ese país reúne varias características. Por una parte, es uno de los centros de desarrollo científico, tecnológico y filosófico a escala global; es la metrópoli de un antiguo imperio colonial, lo que implica que debe ofrecer algún grado de apertura a sus antiguas colonias; también es un país que se ha empeñado en privatizar la práctica religiosa y los efectos de esa práctica en la vida pública y la política, sin lograrlo.

Muchos de los debates que observamos en la actualidad en distintos países de Europa, en EU, Canadá, México, Argentina y otros países de América Latina, han ocurrido ya antes en Francia, por lo menos desde finales del siglo XIX cuando finiquitó el concordato con la Santa Sede. La experiencia francesa como cuna de algunas de las más dinámicas expresiones del *CEI*, del anti-semitismo y, de manera más general, de la extrema derecha, son importantes

²² Ver el portal de *Identity Evropa* en <https://www.identityevropa.com/>, en especial la sección de Preguntas más frecuentes (FAQ).

en sí mismas, por las respuestas que distintos gobiernos de ese país han dado. El caso francés ofrece un ejemplo, en alguna medida extremo, de creatividad y resistencia de las organizaciones de la extrema derecha enfrentadas a un gobierno republicano, democrático y comprometido -al menos parcialmente- con el respeto de los derechos humanos. La confrontación entre la ultra derecha francesa y el gobierno de ese país es más interesante cuando se contempla la frágil unidad nacional y lingüística de Gran Bretaña, España, Italia y Suiza, así como el que más allá de la aparente unidad de la cultura nacional, Francia es un país con un pasado feudal complejo, en el que lo religioso se entrelaza y confunde con lo político pero en el que, al mismo tiempo y dada su experiencia como imperio, es imposible tener a lo religioso como soporte único o principal de lo político, pues la condición de imperio la obligó a integrar a minorías étnicas y religiosas no católicas y no cristianas²³.

En este contexto del empuje del Estado francés por la integración, a partir de principios laicos y de resistencia de la extrema derecha de ese país, el Frente Nacional (FN) de la familia Le Pen es el ejemplo más acabado del *CEI* en tanto resultado de un complejo proceso de amalgama formal o informal de organizaciones tan antiguas como la Acción Francesa (AF) de Charles Maurras, creada en 1898, pionera del desarrollo de algunas de las estrategias discursivas y de acción que todavía ahora utiliza el FN, y que antecedió e influyó a las organizaciones fascistas en Italia y nacionalsocialistas en Alemania en los veinte y treinta del siglo XX, además de su clara influencia en América Latina.

Un elemento clave de la ideología de AF es instrumentalizar al catolicismo y, de manera más general, a la religión para que, sin importar

23 El ejemplo más perfecto de esta necesidad de integrar esas minorías lo ofrecen los batallones de tropas reclutadas en las colonias para luchar durante la primera y segunda guerras mundiales. Sólo en la primera, fueron reclutados de manera formal 450 mil personas nacidas en colonias francesas de África, ver “Colonial military participation in Europe (Africa)” en *International Encyclopedia of the First World War*, disponible en https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/colonial_military_participation_in_europe_africa. Se estima que las troupes coloniales francesas en la segunda Guerra Mundial llegaron a contar con al menos 260 mil elementos, aunque habría que agregar las que se alinearon con el régimen de Vichy y el eje Berlín-Roma-Tokyo. Ver Summer, I. et al, 1998: 393.

su reflexión teológica, sea útil para preservar la unidad e identidad nacional francesa. La AF asume que el catolicismo es útil para identificar y unir a los franceses; en parte porque los diferenciaba de personas de otros países, gracias a figuras como Juana de Arco, pero también porque diferencia a las mayorías de las minorías.

Además de los aspectos externos de la religión católica, AF apuesta a preservar la identidad nacional francesa a partir de la monarquía borbónica, el positivismo y el nacionalismo. A pesar de no haber sido nunca un movimiento de masas, ha tenido el vigor para generar ideas que recogen otros actores de la derecha y propiciar debates que atacan los puntos débiles del proyecto republicano, liberal francés y que la hace relevante para las distintas variedades de la derecha dentro y fuera de Francia. A la derecha de la AF han coexistido, a veces como derivaciones o contraposiciones, movimientos que hacia principios de los setenta derivaron en la creación del FN. Visto de manera sumaria, con inevitables huecos en un orden que trata de ser cronológico, están *Cité Catholique*²⁴, Nación Joven²⁵, la Federación de Estudiantes Nacionalistas²⁶, Occidente²⁷, GRECE, que devino en la *Nouvelle Droite*²⁸,

24 Creada en 1946 por Jean Ousset, vinculado originalmente a *Action Française*. En 2016, como se apunta más adelante, cambió de nombre a Civitas.

25 Nación Joven fue creada en 1949 y disuelta, por decreto del gobierno francés, en 2013.

26 La FEN fue creada en 1960, pero ya para 1963 las diferencias internas eran muchas, por lo que se auto-disolvió y una de sus facciones creó Occidente.

27 Occidente fue una organización efímera de ultraderecha que existió entre 1963 y 1968. Tuvo mil 500 miembros en su apogeo hacia finales de 1967, que ejercían violencia física y verbal. Por ello, la policía nacional pidió su disolución. Una de sus especialidades fue la de atacar físicamente a grupos de izquierda, así como a personas de origen asiático, a quienes culpaban de la independencia de la antigua Indochina francesa. Antiguos miembros de Occidente están presentes aún en una miríada de pequeñas organizaciones de la derecha francesa. La más notable de estas organizaciones es el grupo llamado GUD (Grupo Unión Defensa), que sobrevive como un grupo académico, capaz de realizar ataques a sus adversarios o enemigos, pero con alguna actividad académica en la Facultad de Derecho de la Universidad de París II.

28 *La Nouvelle Droite* fue creada en 1968 y se mantiene activa hasta la fecha. Se distingue de otros movimientos de la derecha y la extrema derecha francesa por las pretensiones científicas de sus puntos de vista y propuestas, así como por el hecho que sus miembros contaban, en algunos casos, con credenciales académicas respetables que, lejos de apostar

Nuevo Orden²⁹, así como la llamada Obra Francesa^{30, 31}

Cité Catholique es especialmente importante porque albergó a elementos de las fuerzas armadas francesas insatisfechos con la decisión de Charles de Gaulle de permitir la independencia de Argelia. Algunos de esos elementos participaron más tarde (1961) en el grupo terrorista Organización Armada Secreta³². Hacia finales del siglo XX, *Cité Catholique* se convirtió en *Civitas*. *Por une cité catholique*, también conocido como *Institut Civitas*, que en 2016 -a pesar de su reducida membresía, de cerca de mil personas- decidió pasar de ser una organización cultural a convertirse en partido político, afiliándose al FN y en el ámbito europeo a la Coalición por la Vida y la Familia³³.

por el populismo, cantaban las maravillas del elitismo, aunque en sus orígenes se negaron a condenar la migración a Francia. Fue creada en 1968, primero como el GRECE (Grupo de Investigación y Estudios para la Civilización Europea, por sus siglas en francés) y, a partir de 1976, como una editorial (*Copernic*). Hacia 1974, surgió una escisión en GRECE, el llamado Club, que repudió el talante anti-cristiano que caracterizaba muchos de los puntos de vista de GRECE, para asumir al catolicismo romano como un elemento clave de la identidad francesa, de manera muy similar a como la Acción Francesa ha hecho desde finales del siglo XIX. En los ochenta, algunos de los académicos asociados a *Nouvelle Droite* se acercaron e identificaron de manera inequívoca con el FN.

29 Nuevo Orden fue creado en 1969 y se disolvió en 1972, cuando buena parte de sus bases aceptaron fusionarse en el FN creado un poco antes ese mismo año.

30 Obra Francesa fue creada en 1968 y formalmente se disolvió en 2013 por un decreto del gobierno, que se centraba en las actitudes profundamente antisemitas de la organización.

31 Muchas de las referencias en este párrafo se encuentran en distintos materiales publicados entre 2009 y 2017 por la bitácora *Droite(s) Extrême(s)*. *Décryptage des populismes de droite* por el diario francés *Le Monde* bajo la autoría de A. Mestre y C. Monnot. Esta bitácora está disponible en <http://droites-extremes.blog.lemonde.fr/page/21/>. Ver también, entre otras fuentes, el portal de Action Française, especialmente “Du FN au RN: retour vers le futur”, disponible en <https://www.actionfrancaise.net/2018/03/12/fn-rn-retour-vers-futur/>

32 Ver OAS (Organisation Armée Secrète) en (2005) *Dictionnaire de la histoire de France*. Disponible en http://www.larousse.fr/archives/histoire_de_france/page/889.

33 Esta coalición, creada también en 2016, aspira a agrupar a todos los partidos europeos que rechacen el aborto y los matrimonios distintos a los tradicionales. Su portal es <https://www.coalitionlifeandfamily.com/>.

El FN es clave para la extrema derecha francesa (y europea) en la medida que es el “bloque identitario” electoral europeo más eficaz. Ello, gracias a su capacidad para aglutinar los reclamos de grupos que se perciben a sí mismos como víctimas o, por lo menos, como no beneficiados por la pertenencia a la Unión Europea, al tiempo que enarbolan un nacionalismo católico visible en las constantes referencias a Juana de Arco y distintas variedades de la cruz cristiana; el rechazo a lo extranjero y más a lo inmigrante, en tanto diferente y que atenta contra el “verdadero” espíritu francés y un antisemitismo³⁴ que no se manifiesta a plenitud en las propuestas del FN³⁵, pero que se trasmina en giros del lenguaje, modismos y actitudes hacia lo no francés³⁶.

34 Esto es especialmente delicado en Francia pues, a pesar de los esfuerzos para reducir la violencia anti-semita y racista en general, 2017 fue el año con mayor número de ataques anti-semitas en la historia reciente, con 92 atentados. Ver Sitbon, S. (2018) “Antisemitic attacks surge in France” en *The Jewish Chronicle*, febrero 9, disponible en <https://www.thejc.com/news/world/antisemitic-attacks-surge-in-france-1.458478>.

35 Algunas de las notas más extremas que lo distinguieron en los setenta y ochenta, como la negación del Holocausto y la reivindicación del régimen colaboracionista de Vichy, se han “perdido” en el traspaso de la dirigencia de Jean Marie a Marine Le Pen. Luego de que Marine se hiciera cargo, el FN ha sepultado muchas de las referencias más claramente antisemitas para evitar su proscripción, pero también para congraciarse con un electorado menos dispuesto a suscribir esas formas de racismo, aunque mucho del viejo racismo se siga expresando en el rechazo a la migración, especialmente a la migración de minorías musulmanas, no cristianas o no blancas. El esfuerzo por limar las aristas más antisemitas del FN llevó a que, por ejemplo, en diciembre de 2011, el vicepresidente del FN, Louis Aliot, realizara una gira de trabajo por Israel, a cuyo regreso señaló que “el FN no tenía un pasado antisemita”, lo cual fue recibido con notable escepticismo y crítica por los medios franceses. Ver “Le Front National n’a «pas de passé antisémite»?”, publicado el 11 de diciembre de 2011. Disponible en <http://droites-extremes.blog.lemonde.fr/2011/12/15/le-front-national-na-pas-de-passe-antisemite/>. Para un análisis del papel que ha jugado el FN en la configuración del anti-semitismo contemporáneo en Francia, ver de Chebel D’Appollonia, A. (2002) *The National Front and Anti-Semitism in France*, US-France analysis series. The Brookings Institution. Disponible en <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/chebel.pdf>.

36 El antisemitismo contemporáneo no es patrimonio exclusivo del FN o de la derecha francesa, del mismo modo que tampoco lo es de Francia. Para una discusión del alcance del antisemitismo en la Francia de esta década, ver -entre otros- de Remnick, D. (2015) “The shadow of anti-semitism in France” en *The New Yorker*, January. Disponible en <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/shadow-anti-semitism-france>. Ver también de Brenner, M. (2015) “The troubling question in the French Jewish community: ‘Is it time to leave?’” en

América Latina

Si en el caso del Occidente desarrollado es necesario prestar especial atención al FN, en América Latina se debe hacer algo parecido con Argentina como cuna de una de las variedades más activas del *CEI* de este lado del Atlántico. No es que Brasil, México, Perú o Chile hayan estado exentos de la actividad del *CEI*, pero se debe reconocer que en México, por ejemplo, es hasta muy recientes fechas que se puede percibir una mayor influencia de estas organizaciones en la escena política nacional. Ello, a pesar de que formaciones como el *Yunque* hayan nacido en los cincuenta en México, que haya intentado actuar en los sesenta por medio de grupos de choque como el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación y que, desde aquí, hayan viajado a España. A pesar del riesgo que siempre ha planteado el *Yunque* en México, nunca ha tenido el protagonismo que tuvieron las organizaciones de la extrema derecha argentina, entre los cincuenta y los setenta del siglo pasado.

Ello fue así en la medida que Argentina ofreció una combinación favorable de factores para el desarrollo del *CEI*. Un factor clave es que, como en México, en Argentina la vieja disputa Iglesia-Estado no tuvo, como en Uruguay, una solución amigable. A principios del siglo XX, todo parecía indicar que en Argentina, como en México, el Estado había logrado controlar los aspectos más ultramontanos del catolicismo. En México se creyó que había ocurrido con la redacción original del artículo 130 de la constitución de 1917. En Argentina, los gobiernos de la Unión Cívica Radical (UCR) de principios del siglo XX parecían haberlo logrado con una agenda de ampliación de los

Vanity Fair, August, disponible en <https://www.vanityfair.com/news/2015/07/anti-semitism-france-hostage-hyper-cacher-kosher-market>. Ver también la discusión que hace Arkin de la “(Le)Pen-ización” de la política francesa, es decir, de la creciente influencia que la manera de hablar acerca de los judíos en Francia que los Le Pen tienen en el discurso político francés. Ver Arkin, K. (2017) “Talking about anti-semitism in France before and after Charlie Hebdo and Hyper Cacher” en Boston University Open Access Articles. Disponible en <https://open.bu.edu/bitstream/handle/2144/26701/Talking%20about%20Antisemitism%20FINAL%20with%20EBK%20and%20JJ%20comments.pdf?sequence=1>, así como algunos de los artículos publicados por el *Journal of Contemporary Antisemitism* en años recientes. Ver <http://journals.academicstudiespress.com/index.php/JCA>.

derechos y de mejora del sistema educativo y sin las estridencias y la violencia que marcó a México, especialmente entre 1926 y 1929.

En Argentina, la inestabilidad política que dio al traste con los gobiernos de la UCR (Hipólito Yrigoyen y Marcelo Torcuato de Alvear), hizo que la Iglesia no fuera sometida, sino que, dado el déficit de legitimidad de los gobiernos militares de José Félix de Urriburu y sus sucesores, se convirtiera en uno de los poderes que legitimaba a los gobiernos militares. Esta tendencia a depender de la legitimación que, al menos en teoría podía ofrecer la Iglesia, se agudizó luego del golpe de Estado de 1955, la auto-denominada Revolución Libertadora, que derrocó a Juan Domingo Perón. En la Iglesia, los militares vieron a una socia, que compartía una visión jerárquica del mundo y de sí misma y que, a cambio de algunos apoyos, se creía que sería capaz de resolver problemas de cohesión y coordinación social a escala nacional.

Una de las primeras expresiones de las coincidencias entre las Fuerzas Armadas y sus simpatizantes civiles en la sociedad argentina y el clero católico ocurrió con el lanzamiento, en 1956, de la revista *Cruzada* de Cosme Beccar Varela³⁷. El clima propicio para ese debut era reflejo de los acuerdos que el general Aramburu, como jefe de Estado de facto, había logrado con los obispos argentinos. Baste considerar que mientras las dos primeras presidencias de Perón (1945-55) sólo habían permitido la creación de una diócesis, Aramburu autorizó en los tres años de su gobierno (1955-8) la creación de trece nuevas diócesis, incluido en 1957 el vicariato militar³⁸.

37 Cosme Beccar Varela fue hijo de Horacio Beccar Varela, quien además de ser funcionario del gobierno de facto de Urriburu (1930-1), tuvo una participación destacada como fundador de la Unión Popular Católica Argentina entre 1918 y 1919. La UPCA fue una institución vinculada a los obispos argentinos de la época, pero que enfrentó feroz oposición de algunos de los propios obispos, sobre todo Agustín Boneo de Santa Fe, y de párrocos que veían con desconfianza el protagonismo de algunos laicos. Ya para 1923, la UPCA era un membrete. Hay quienes consideran que UPCA sirvió de base para la creación en los treinta del siglo XX de la Acción Católica Argentina. Ver Vidal, G. (2009) "La unión popular católica Argentina: Su creación y funcionamiento en Córdoba" en *Revista Escuela de Historia*, vol. 8, no. 1. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412009000100005.

38 Que el gobierno autorizara o no una diócesis implicaba el pago de un salario equivalente al de un juez al obispo de esa diócesis, práctica que subsiste hasta la fecha en Argentina. Para

Este renovado entendimiento entre generales y obispos engendró lo que Loris Zanatta llamó en 1997 la “simbiosis patológica” entre las fuerzas armadas y la jerarquía católica³⁹. Esa “simbiosis patológica” facilitaría que, a mediados de los sesenta, Cruzada sirviera como soporte para la creación de la Sociedad Argentina de defensa de la Tradición, la Familia y la Propiedad (SATFP)⁴⁰.

La adopción de ese nombre implicaba un reconocimiento al éxito que había tenido el abogado Plinio Correa al crear en Brasil, a finales de los cincuenta, Tradición, Familia y Propiedad, como una organización opuesta a reformas que pudieran hacer peligrar los privilegios de las clases a las que Correa representaba⁴¹, especialmente en el ámbito de la reforma agraria⁴². La

el caso del vicariato militar ver *Estatutos del Ordinariato Militar de Argentina*. Disponible en <http://prelaturaspersonales.org/estatutos-del-ordinariato-militar-de-argentina-2/>.

39 Más adelante, en 2000, en una obra con Di Stefano, Zanatta calificó la relación entre las jerarquías católica y militar como “iglesia militar”. Ver de Zanatta, L. (1999). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo* (1943-1946). Buenos Aires, Sudamericana, así como Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia en la Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Grijalbo.

40 Los orígenes de la SATFP han sido discutidos con detalle por Elena Scirica (2014) “El grupo «Cruzada» – «Tradición Familia y Propiedad» (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas”, disponible en *Revista Memoria y Sociedad*, Bogotá, Universidad Javeriana, ene-jun, <https://10.11144/Javeriana.MYS18-36.gctf>. Ver también de González Ruiz, la sección dedicada al TFP y sus distintas filiales en América Latina y otras regiones que, hacia 1990, decía estar presente en al menos 22 países. *En Cruces y sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*, pp. 121 y ss. Edición del autor. Porciones del libro están disponibles en Google Books en https://books.google.com.mx/books?id=wDF_qpo7DfcC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false. Ver también de Ruderer (2012) “Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina” en *Sociedad y religión*, vol. 22 no. 38, julio-diciembre, disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812012000200004.

41 Entre 1951 y 1954 (su muerte) Brasil fue gobernado por tercera vez por el reformista Getúlio Vargas. Él ya había sido presidente de 1930 a 1934 y dictador de 1937 a 1945. Su relación con los sectores de la derecha brasileña siempre fue conflictiva y marcada por mutuas sospechas.

42 Ver *Revolución y contrarrevolución* versión PDF de la edición peruana en español (2005) de la obra original en portugués de 1966. Disponible en <http://www.pliniocorreadeoliveira>.

TFP brasileña fue importante, pues contó con el aval del obispo Antonio de Castro Mayer, figura clave del tradicionalismo católico a escala global⁴³.

La segunda organización clave para comprender el desarrollo del *CEI* en Argentina fue *Ciudad Católica*, que llegó a Argentina, en 1959, como un trasplante de *Cité Catholique*, ya considerada en la sección previa. Es importante subrayar en este punto los vínculos de *Cité Catholique* con elementos militares franceses insatisfechos con la capitulación en Argelia y, de manera más amplia, con la desintegración del imperio francés. Algunos de ellos viajaron de Francia a Argentina donde se desempeñarían, años más tarde, como asesores de los militares argentinos en el uso de tácticas contra la insurgencia, incluida la tortura. Sin embargo, sería miope reducir la influencia de *Ciudad Católica* al papel desempeñado por esos militares franceses. Tan importante para configurar algunos de los rasgos del *CEI* en Argentina fue esa participación de militares franceses en la *Guerra Sucia* como el papel de *Ciudad Católica* en la difusión y debate de ideas, muchas de ellas importadas de las discusiones en las que *Cité Catholique* participaba en Francia, que se materializó, sobre todo, en la revista *Verbo*⁴⁴.

info/RevolucionyContra-Revolucion_2005.pdf.

43 Castro Mayer fue quien, en 1988 junto con Marcel Lefebvre, consagró a cuatro sacerdotes de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X como obispos sin la autorización del entonces papa Juan Pablo II, lo que le ganó la excomunión. Su sucesor al frente de la llamada Unión Sacerdotal de San Juan María Vianney, Licino Rangel, restableció en 2002 la comunión de este grupo con Roma.

44 *Ciudad Católica*, ofrece la versión más reflexiva de las agrupaciones de la extrema derecha argentina de los sesenta. La revista *Verbo* aportaba un marco teórico-teológico que se caracterizaba por hacer propias las notas nacionalistas, hispanistas, tecnocráticas y desarrollistas tanto del franquismo como de las propuestas de otras agrupaciones existentes en Argentina en aquel entonces, como el llamado Ateneo de la República. Por ello, *Verbo* polariza las opiniones de quienes escriben sobre ella. En el ámbito católico hispanoamericano, hay quienes todavía hace diez años defendían sus aportes. Ver, por ejemplo, Fernández de la Cigoña, F. J. (2007) “La revista *Verbo*, un hito de la cultura católica” en *Periodista Digital*, disponible en <http://blogs.periodistadigital.com/laciguena.php/2007/06/02/la-revista-verbo-un-hito-de-la-cultura-c>.

En el ámbito académico, las posiciones son diversas, pero prevalecen las que la vinculan con las peores tradiciones de la derecha católica latinoamericana. Ver Scirica, E. C. (2003) “Un programa de acción contrarrevolucionaria en la Argentina de los años sesenta. *La Ciudad*

Para entender la relativamente fácil implantación y éxito de *Ciudad Católica* y *Verbo* en Argentina es crucial considerar la ayuda que recibieron del entonces arzobispo y cardenal de Rosario, Antonio Caggiano. Este personaje es clave pues, ya para 1959, concentraría dos de los más importantes cargos de la Iglesia católica argentina: el de arzobispo de Buenos Aires y el de vicario castrense lo que, aunado a su condición de cardenal, hizo de él una de las más poderosas figuras en la Iglesia y en Argentina.

Es, a instancias de Caggiano que *Ciudad Católica* llegará no sólo como una idea abstracta para organizar a los fieles en Argentina, sino que arribará con el apoyo de la Congregación de los Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey. Ello haría posible que *Ciudad Católica* pudiera implantarse en las estructuras eclesiales argentinas a nivel de diócesis y parroquia, con relativa facilidad. Lo hacían gracias a la oferta de ejercicios espirituales atractivos para la jerarquía católica argentina y para los católicos conservadores locales y, de manera más importante, para los elementos más cercanos al catolicismo de las Fuerzas Armadas. Los Cooperadores ofrecían ejercicios de inspiración ignaciana, pero con un giro notablemente más conservador que los que ofrecía la Compañía de Jesús en ese entonces. La idea era que el mundo moderno conspiraba contra la posibilidad de ser santo y, por ello, era necesaria una recristianización de la sociedad. La recristianización pasaba por el rechazo de

Católica a través de la revista *Verbo*". III Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, 10 al 12 de diciembre de 2003, en *Memoria Académica*. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6995/ev.6995.pdf.

Scirica, E. (2010) "Visión religiosa y acción política. El caso de *Ciudad Católica-Verbo* en la Argentina de los años sesenta", en: *Prohal Monográfico, Revista del Programa de Historia de América Latina*. Vol. 2. Instituto Ravignani, FFyL, UBA, Buenos Aires, 2010.

Scirica, E. (2017) "Cercanos pero separados. Dos propuestas católicas contrarrevolucionarias en los años sesenta" *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Colloques*. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/70570>.

Rodríguez, L. G. (2016) "La 'subversión científica' en las universidades de Argentina e Hispanoamérica" en Bohoslavsky, E. y Boisard, S. (Coords.) *Colloques*. URL: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68862>.

Los números de la revista *Verbo* se pueden consultar, desde 1962, en el portal de la Fundación Speiro en <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo>.

todo lo que pudiera impedir esa tarea y en ese diagnóstico, un elemento clave que impedía la recristianización eran las distintas variedades de la izquierda, el comunismo y el socialismo. Ello incluía desde el sindicalismo peronista hasta los gobiernos de la URSS, China y, luego de 1959, el de Cuba.

Entre quienes participan en la fundación de *Ciudad Católica* en Argentina estuvo Georges Grasset, el sacerdote Julio Meinvielle⁴⁵, el entonces coronel Juan Francisco Guevara (veterano de la Revolución Libertadora de Onganía, el golpe que depuso a Perón en 1955), así como cercanos al general Eduardo Lonardi, quien ocupó la presidencia de Argentina entre el 23 de septiembre y el 13 de octubre de 1955, cuando murió, Mateo Roberto Gorostiaga⁴⁶ y Juan Carlos Goyeneche, entre otros⁴⁷.

Ese contexto, la “simbiosis patológica” facilitó el desarrollo e implantación de *Ciudad Católica*, no se opuso al desarrollo de la más reaccionaria *Tradición, Familia y Propiedad*, y facilitó la circulación tanto de *Verbo* como de *Cruzada*. Todo ello favoreció el que, en 1966, se llegara a la firma del concordato con la Santa Sede. Este instrumento garantizó ventajas importantes para la Iglesia católica, incluidos salarios para los obispos y los curas en “zonas de frontera”, así como ayudas diversas para la educación católica⁴⁸.

45 Meinvielle es una de las figuras más importantes del *cristianismo etnocéntrico o identitario* en Argentina y América Latina, por la manera en que interpretó la guerra civil española como una guerra santa. Fue uno de los fundadores de los Scouts en Argentina, lo que le garantizó tener acceso a públicos jóvenes a lo largo de toda su vida y también estuvo involucrado en la fundación de la Acción Católica Argentina en 1934. Sus discípulos sostienen hasta la fecha el portal <http://www.juliomeinvielle.org/>, en el que se pueden consultar algunas de sus obras.

46 Uno de los hombres más ricos de Argentina en los cincuenta.

47 Ver “La aparición de la Ciudad Católica” en Cersósimo, F. (2015) *El Proceso fue liberal. Los tradicionalistas católicos y el Proceso de Reorganización Nacional* (1976-1983). Tesis doctoral en Historia. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

48 El convenio fue signado por el gobierno militar de Juan Carlos Onganía, con Nicanor Costa Méndez como canciller y Umberto Mozzoni como nuncio. Ver *Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina*, disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19661010_santa-sede-rep-argentina_sp.html.

A pesar de ello, dados los cambios que trajo a la Iglesia tanto el Concilio Vaticano II, CVII, (1962-5), como el documento que el Consejo Episcopal Latinoamericano, el CELAM, publicó luego de su segunda asamblea en Medellín, Colombia, en septiembre de 1968, la Iglesia en Argentina y el resto del mundo, vivía también un proceso de *aggiornamento*, de actualización que, a decir de algunos, fue de radicalización. Esa radicalización se expresó, entre otras cosas, en la creación de organizaciones como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) en 1967⁴⁹. A contrapelo de la “simbiosis patológica”, el MSTM apostaba a construir una iglesia más cercana a la vida y las necesidades del pueblo, lo que implicaba contraponerse a los militares, los policías, los operadores políticos de los gobiernos militares y a los acuerdos, formales e informales, que habían ocurrido en el contexto de la “simbiosis patológica”. No en balde, el MSTM es visto, como un precursor de la Teología de la Liberación⁵⁰.

49 El MSTM fue una respuesta de los sacerdotes argentinos al *Manifiesto de los 18 obispos* del 15 de agosto de 1967. En él, obispos de distintos países y regiones del sur global ratificaban su adhesión a la encíclica *Populorum Progressio* y se pronunciaban por el respeto de los derechos humanos en los países en desarrollo. El *manifiesto* se puede consultar en <http://www.ruinasdigitales.com/cristianismoyrevolucion/cyrmanifiestodeobisposdeltercermundo66/>.

Para el caso del MSTM, ver, entre otros textos, de Luján de Paz, M. (2003) *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, la otra iglesia (República Argentina 1967-1976)* [en línea]. Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.571/te.571.pdf>.

Donnerstag, G. (2013). “El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo La levadura y la masa: Contradicciones en la Iglesia postconciliar” en *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Depto. Historia de la FFyL. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Disponible en <http://cdsa.aacademica.org/000-010/537.pdf>.

Catoggio, Ma. S. (2008) “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970” en *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XX, no. 30-1, pp. 171-189. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/3872/387239036009.pdf>.

En el portal *Teología de la liberación y contexto literario* es posible consultar una detallada cronología que da cuenta del contexto en que surge esa escuela de pensamiento teológico-filosófico. Se puede consultar en <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/crono.htm>.

50 Ver, entre otros, Bedolla Villaseñor, P. (2017) “La Teología de la Liberación: pastoral y

La extrema derecha argentina publicaba materiales en *Cruzada y Verbo* y a esa tarea sumó, ya desde mediados de los cincuenta, la agresión física contra sus enemigos. El responsable de esas tareas era el *Movimiento Nacional Tacuara, MNT*⁵¹. El MNT preparó el terreno, entrenó en más de un sentido, a los militantes de la extrema derecha argentina para que, en 1973, aplaudieran el nacimiento de la Alianza Anticomunista Argentina que, formalmente disuelta en 1975⁵², creó una escuela de violencia política, que la dictadura que inició con Videla continuaría por lo menos hasta finales de los setenta, que se extendería en la forma de asesorías a las fuerzas armadas de otros países de América Latina, especialmente a los de Centroamérica, y que continúa en el legado de varias organizaciones de la extrema derecha argentina que se caracterizan por sus actitudes proclives a la conspiración, la desconfianza a todo lo que no controlan directamente, incluida la jerarquía católica en Roma⁵³.

El radicalismo de la extrema derecha argentina hizo que la violencia generada por las distintas organizaciones vinculadas a ella, no se limitara a “los

violencia revolucionaria” en *Latinoamérica*. vol. 64, no. 1, pp. 185-221, disponible en <http://www.revistadeestlat.unam.mx/index.php/latino/article/viewFile/56841/50608>.

51 El MNT se distinguió en sus diez años de vida (1955-65), por su disposición a recurrir a la violencia, sea en la forma de bombazos o de golpizas a quienes percibía como enemigos.

52 La AAA fue creada a instancias de José López Rega, El Brujo, figura clave del peronismo de derechas y, sobre todo, de la débil presidencia de María Estela Martínez de Perón.

53 Poco después del regreso de Argentina a la democracia (1983), se creó Alerta Nacional (1984) como una agrupación vinculada al Partido Justicialista (peronista), del que eventualmente se separaría para dar vida a Nuevo Triunfo (creada en 1990 y proscrita en 2009), así como Bandera Vecinal, que logró el reconocimiento legal en 2014. Alerta Nacional sobrevivió como organización hasta 2012. Luego, como portal de internet y medio impreso (titulado Bandera) hasta noviembre de 2016. En su último número publicó como encabezado: “La hora de los nacionalismos. Análisis y consecuencias de las elecciones en EU” (ver <http://www.alertanacional.com/modules/wordpress/2016/11/25/la-hora-de-los-nacionalismos-edicion-especial-de-bandera/>). Ese encabezado acompañaba un fotomontaje que presentaba, en la extrema izquierda, la fotografía de Trump, en el centro a Marine Le Pen y en la extrema derecha Alejandro Biondini, una de las figuras clave de la ultra derecha argentina en la actualidad, que hasta hace unos años usaba un bigote muy parecido al que usó en vida Adolf Hitler, y solía posar con camisas de color café claro, pardas, además de que sus subordinados le llamaban “el Führer”. Luego de eso, mutó para convertirse en una estación de radio vía Internet, que es como se sostiene hasta ahora.

rojos”, “los masones”, los judíos o “los turcos” (musulmanes o sospechosos de serlo por sus apellidos o vínculos de otro tipo). También tocó a laicos católicos y de otras denominaciones cristianas con diversos grados de compromiso con sus iglesias, así como a seminaristas, religiosas, sacerdotes e incluso obispos, como ocurrió con los prelados de La Rioja, Enrique Angelelli, y de San Nicolás, Carlos Ponce de León⁵⁴.

La vocación por la violencia de la extrema derecha argentina fue resultado, en este sentido, tanto de la mentalidad de Estado de sitio que animaba a publicaciones como *Cruzada o Verbo*, como de los temores de las clases más acomodadas a que el ejemplo de Cuba se replicara en Argentina. Ello dio como resultado una serie de coincidencias y acuerdos entre la jerarquía militar argentina, las cúpulas empresariales y un sector de la jerarquía católica del país que, en los hechos, terminaron por legitimar la violencia y el asesinato político como recurso político. Esta mentalidad de Estado de sitio, además, no era exclusiva en modo alguno de Argentina. Fue una característica común en el discurso político de la derecha latinoamericana en los sesenta, setenta e incluso en los ochenta. Fue, en muchos sentidos, la expresión más latinoamericana de la Guerra Fría. Ya hacia principios de los ochenta, el modelo de “simbiosis patológica” como mecanismo de mutua legitimación entre las jerarquías de la Iglesia católica y de las fuerzas armadas estaba agotado y la derrota en Malvinas ratificó ese agotamiento.

En general, el *CEI* argentino se distingue por reivindicar al *catolicismo* como religión oficial, lo que implica la exclusión y discriminación de las minorías religiosas, especialmente de judíos y musulmanes; en este sentido, hace suyos aspectos del anti-semitismo, a veces de manera más explícita. De igual modo, reivindica *al español* como idioma oficial, lo que implica la exclusión de las minorías de pueblos originarios y de migrantes; reivindica también algunos aspectos del nacional-catolicismo de los gobiernos militares

54 Además de los obispos Angelelli y Ponce de León, fueron asesinados durante la dictadura militar de Videla y sus sucesores, al menos diez clérigos y/o religiosos: tres sacerdotes diocesanos, tres religiosos, dos seminaristas y dos monjas. Para un listado más completo ver <http://www.desaparecidos.org/arg/iglesia/muertos.html>.

argentinos del siglo XX, con la excepción del segundo periodo presidencial de Perón⁵⁵. También reivindica el *hispanismo católico*⁵⁶, también llamado *conservadurismo hispanófilo*⁵⁷, que tomó forma en España en los cuarenta del siglo pasado y llegó a América Latina, casi de la mano del Opus Dei, sus universidades y colegios, su activa presencia editorial y la así llamada pastoral de élites en la que esa congregación se especializa⁵⁸. La reivindicación de este *conservadurismo hispanófilo* hace inevitable reivindicar también algunos aspectos del *franquismo español*, en la medida que lo presentan como ejemplo de un régimen autoritario libre, según su valoración, de la corrupción que ataca a otros autoritarismos y que logró rescatar a España de la situación en que estaba luego de la Guerra Civil de 1936-9.

El CEI argentino y latinoamericano, en general, también *reivindica distintos elementos del fascismo y del nazismo*, especialmente los relacionados

55 El primer periodo comprende toda la primera presidencia y parte del periodo oficial de la segunda, es decir, del 17 de octubre de 1945, el Día de la Lealtad, a la muerte de Eva Perón en julio de 1952. El segundo periodo va de 1953 a 1955, fecha en que Perón es derrocado por un golpe de Estado. Este segundo periodo se caracterizó por confrontaciones entre Perón y actores que habían sido clave para la estabilidad en los primeros años de su gestión: la Iglesia, grupos industriales y de productores agropecuarios y políticos, que perdieron mecanismos de interlocución con Perón. Otras cronologías sólo distinguen entre un primer peronismo (1945-55), un peronismo sin Perón, (1955-73) y el segundo peronismo (1973-4).

56 Este hispanismo, a veces llamado católico, es visto, en los setenta, en Chile, como íntimamente vinculado con dictaduras como la de Pinochet: “El hispanismo constituye para Pinochet un mito justificador de la penuria económica. Mediante él trata de minimizar la importancia del fracaso económico, afirmando que el país debe sacrificar los objetivos utilitarios (el Becerro de Oro) para hacer resurgir los valores del espíritu”. Ver Rojas-Mix, M. (1978) “El hispanismo. Ideología de la dictadura en ‘hispanoamérica’” en *Araucaria de Chile*, no. 2, 1978. Disponible en http://www.blest.eu/cs/rojas_mix78.html.

57 Ver de Urias Horcasitas, B. (2010) “‘Méjico’ visto por el conservadurismo hispanófilo: el debate en torno al indigenismo (1948-1955) (1)” en *Historia y Política*, núm. 24, Madrid, julio-diciembre, pp. 189-211, disponible en <https://recyt.fecyt.es/index.php/Hyp/article/viewFile/44389/25977>.

58 Como se puede ver en la cronología que publica la Universidad de Navarra, creada por el propio Opus Dei, México fue el sexto país en el que se hizo presente esta congregación religiosa, en 1949, 21 años después de su fundación en España, y sólo un año después llegó a Argentina. Ver <http://www.unav.edu/web/centro-de-estudios-josemaria-escriva/opus-dei-y-prelados/opus-dei/expansion-internacional-del-opus-dei>.

con la estética y el uso de símbolos nacionales, en la medida que expresan -para usar el título de una de las obras de la estética nazi- “el triunfo de la voluntad” del pueblo alemán⁵⁹. Por último, rechaza cualquier pensamiento sospechoso de ser “de izquierdas”, aunque no siempre lo sea, como en el caso de las críticas hechas desde las teorías de género a la naturaleza de las interacciones en nuestras sociedades, pero que la derecha de América Latina percibe como “de izquierda”, pues atacan sus intereses y su concepción del mundo.

También conviene tener en claro que fuera de Argentina y en menor medida Chile, el *CEI* latinoamericano es un movimiento de élites, que en algunos casos llegan a tener expresiones populares, como podría ser en el caso de México algunas de las derivaciones de la antigua Unión Nacional Sinarquista, pero que -hasta ahora- no ha logrado actuar más allá de espacios regionales, en el Bajío mexicano.

Una última característica que conviene considerar del *CEI* latinoamericano es que, como en el caso francés, es más cercano al catolicismo tradicionalista, lo que lo hace cercano a los grupos que rechazan la misa y los sacramentos en español para sustituirla con la misa y los sacramentos en latín, lo que lo hace especialmente vulnerable a la influencia de los movimientos contrarios al CV II, que se caracterizan por su obsesión con las teorías de conspiración que socavan la unidad misma de la Iglesia a la que dicen defender⁶⁰.

59 Es la cinta *El triunfo de la voluntad* (*Triumph des Willens*) de Leni Reifenstahl de 1935.

60 Los más notables movimientos contrarios al CV II, aunque no los únicos, son la *Fraternidad Sacerdotal de San Pío X*, *FSSPX*, creada por el obispo francés Marcel Lefebvre recién concluido el CV II en Roma y la segunda, una escisión de los elementos más radicales de la *FSSPX*, insatisfechos con la actitud “tibia” de Lefebvre ante Roma, la *Sociedad Sacerdotal de San Pío V*, *SSPV*. La primera se ha contenido cuando enfrenta el dilema de desconocer o no a los sucesores de Pío XII. La segunda, la *SSPV*, en cambio, no duda en desconocer a Juan XXIII y todos sus sucesores. La *SSPV* clama que el trono de Pedro ha estado vacío y que todos los cambios desde la muerte de Pío XII son inválidos, por ello, la *SSPV*, al igual que otros grupos todavía más pequeños, se les llama *sedevacantistas*. En México, la expresión más organizada del *sedevacantismo* la ofrece la llamada *Sociedad Sacerdotal Trento*, aunque existen otras, marginales pero muy activas, como la *Fundación San Vicente Ferrer*, encabezada en México

Hasta ahora se ha revisado con algún detalle cuáles son las condiciones en que aparece el fenómeno que se ha identificado aquí como *CEI* en Europa, Estados Unidos, Canadá y América Latina, con especial atención a los casos de Francia y Argentina, en la medida que son las que ofrecen los ejemplos mejor logrados de grupos interesados en incidir en la vida política de sus países, que reclaman tener algún tipo de inspiración o justificación religiosa para colonizar la esfera de lo político e imponer desde ahí agendas que se ajusten a la visión del mundo que ellos defienden. Sería necesario señalar que a pesar del énfasis dado en estas líneas a los casos de Francia y Argentina, el *CEI* no es un fenómeno que se limite al catolicismo. EU, Canadá, Reino Unido, Alemania, además de otros países de Europa, ofrecen ejemplos de *CEI* asociado a distintos tipos de confesiones cristianas no católicas, e incluso grupos etnocéntricos o identitarios cuya ideología, símbolos y narrativas están asociados a tradiciones religiosas precristianas o paganas⁶¹.

En las páginas previas se ha trazado el origen del *CEI* como un fenómeno que contribuye a la conformación de los MNEI en lo que se asume es un “interludio populista” de alcance global cuyas consecuencias son difíciles de prever en la actualidad y que responde, de manera caótica y violenta, a desequilibrios que la globalización económica de los noventa desestimó. Es necesario dimensionar el alcance del fenómeno en la actualidad y plantear algunas de las posibles rutas de desarrollo de esta realidad que contradice muchos de los supuestos de las teorías de la secularización y/o la privatización de las convicciones religiosas en Occidente y, de manera más marcada, por sus muy altos índices de desigualdad y marginación, en América Latina.

Referencias

Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina (s. f.). recuperado de: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19661010_santa-sede-rep-arg-sp.html.

por el argentino Juan José Squetino. La FSSPX está presente también en México.

61 Ver la nota al pie no. 15.

After Brexit Vote, Britain Asks Google: 'What Is the EU?' (2016). Recuperado de: <https://www.npr.org/sections/alltechconsidered/2016/06/24/480949383/britains-google-searches-for-what-is-the-eu-spike-after-brexit-vote>.

ALONSO, S. y ROVIRA KALTWASSER, C. (2014). Spain: No Country for the Populist Radical Right? en *South European Society and Politics*, pp. 1-25. Recuperado de: <https://doi.org/10.1080/13608746.2014.985448>.

ARKIN, K. (2017). Talking about anti-semitism in France before and after Charlie Hebdo and Hyper Cacher. En Boston University Open Access Articles. Recuperado de: <https://open.bu.edu/bitstream/handle/2144/26701/Talking%20about%20Antisemitism%20FINAL%20with%20EBK%20and%20JJ%20comments.pdf?sequence=1>,

BEDOLLA VILLASEÑOR, P. (2017). La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria”. En *Latinoamérica*, 64 (1), pp. 185-221. Recuperado de: <http://www.revistadeestlat.unam.mx/index.php/latino/article/viewFile/56841/50608>.

BOWLES, P. (2011) “Globalization and Neoliberalism: A Taxonomy and Some Implications for Anti-Globalization”. En *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 26 (1). Recuperado de: <https://10.1080/02255189.2005.9669026>.

————— (2010). Globalization's Problematic for Labour: Three Paradigms. En *Global Labour Journal*, 1, (1). Recuperado de: <https://doi.org/10.15173/glj.v1i1.1063>.

BRENNER, M. (2015). The troubling question in the French Jewish community: 'Is it time to leave? En *Vanity Fair*. Recuperado de: <https://www.vanityfair.com/news/2015/07/anti-semitism-france-hostage-hyper-cacher-kosher-market>.

CASSELLS, A. (1996) *Ideology and International Relations in the Modern World*. Londres: Routledge.

CATOGGIO, MA. S. (2008). Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970. En *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, XX (30-1), pp. 171-189. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/3872/387239036009.pdf>.

CERSÓSIMO, F. (2015). La aparición de la Ciudad Católica. En *El Proceso fue liberal. Los tradicionalistas católicos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)*. (Tesis doctoral en Historia). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Colonial military participation in Europe (Africa) (s. f.) En *International Encyclopedia of the First World War*. Recuperado de: https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/colonial_military_participation_in_europe_africa.

Council For Foreign Relations (2017). NAFTA's economic impact. Recuperado de: <https://www.cfr.org/backgrounder/naftas-economic-impact>.

CHEBEL D'APPOLLONIA, A. (2002) *The National Front and Anti-Semitism in France*. US-France analysis series. The Brookings Institution. Recuperado de: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/chebel.pdf>.

DI STEFANO, R. y ZANATTA, L. (2000). *Historia de la Iglesia en la Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.

DONNERSTAG, G. (2013). El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo La levadura y la masa: Contradicciones en la Iglesia postconciliar. En XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Depto. Historia de la FFyL. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Recuperado de: <http://cdsa.aacademica.org/000-010/537.pdf>.

Estatutos del Ordinariato Militar de Argentina. (s. f.). Recuperado de: <http://prelaturaspersonales.org/estatutos-del-ordinariato-militar-de-argentina-2/>.

Ethnocentrism (s. f.) En Oxford Bibliographies. Recuperado de: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0045.xml>.

FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F. J. (2007). La revista Verbo, un hito de la cultura católica. En Periodista Digital. Recuperado de: <http://blogs.periodistadigital.com/laciguenaphp/2007/06/02/la-revista-verbo-un-hito-de-la-cultura-c>.

GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, C. (2017) The Spanish Exception: Unemployment, inequality and immigration, but no right-wing populist parties. Madrid: Instituto Real Elcano. Recuperado de: <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/e9e0d7c1-7c71-4335-a2fb-15b219e62c5e/WP3-2017-GonzalezEnriquez-Spanish-Exception-unemployment-inequality-inmigration-no-right-wing-populist-parties.pdf>.

GONZÁLEZ RUIZ (s. f.). Cruces y sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina. Recuperado de: https://books.google.com.mx/books?id=wDF_qpo7DfcC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false.

GOODRICK-CLARKE, N. (2003) Black Sun: Aryan cults, esoteric Nazism and the politics of identity. Nueva York: NYU Press.

HONDERICH, T. (1993) El Conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona. Barcelona: Península.

Identity Politics (s. f.). En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/>.

KRAUZE, E. (1987) Plutarco Elías Calles. Reformar desde el origen. México: FCE.

“La hora de los nacionalismos. Análisis y consecuencias de las elecciones en EU” (2016). Recuperado de: <http://www.alertanacional.com/modules/wordpress/2016/11/25/la-hora-de-los-nacionalismos-edicion-especial-de-bandera/>).

“Le Front National n’a «pas de passé antisémite?»” (11 de diciembre de 2011). Recuperado de: <http://droites-extremes.blog.lemonde.fr/2011/12/15/le-front-national-na-pas-de-passe-antisemite/>.

LEVI, L. (1991) Nacionalismo. En Bobbio, N. et al. *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI.

LUJÁN DE PAZ, M. (2003) Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, la otra iglesia (República Argentina 1967-1976) (Trabajo final de grado). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.571/te.571.pdf>.

Manifiesto de los 18 obispos (15 de agosto de 1967). Recuperado de: <http://www.ruinasdigitales.com/cristianismoyrevolucion/cyrmanifiestodeobisposdeltercermundo66/>.

MASFERRER, E. (2011) Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones. México-Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

MESTRE, A. y C. MONNOT (2009 y 2017). *Droite(s) Extrême(s). Décryptage des populismes de droite. Le Monde*. Recuperado de: <http://droites-extremes.blog.lemonde.fr/page/21/>.

Misal Romano para Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay. (2010). Buenos Aires, Santiago, Asunción, Montevideo.

MORIN, R. P. G. (1961) Missel quotidiene vesperal. Droguet et Ardant: Limoges.

MYLROIE, L. (1995-6). En *The National Interest*. Recuperado de: <https://fas.org/irp/world/iraq/956-tni.htm>.

Nuevo Misal del Vaticano II. (1989). Bilbao: Desclée de Brouwer-Mensajero.

ORGANISATION ARMÉE SECRÈTE (2005). En *Dictionnaire de la histoire de France*. Recuperado de: http://www.larousse.fr/archives/histoire_de_france/page/889.

PARENT, R. y O'ELLIS, J. (2014) Right-Wing Extremism in Canada. TSAS-Canadian Network for Research on Terrorism, Security, and Society. Recuperado de: <http://tsas.ca/research/tsas-working-papers>.

————— (2016) The Future of Right Wing Terrorism in Canada. TSAS-Canadian Network for Research on Terrorism, Security, and Society. Recuperado de: <http://tsas.ca/research/tsas-working-papers>.

REIFENSTAHL, L. (director). (1935). El triunfo de la voluntad (Triumph des Willens) [cinta cinematográfica].

REMICK, D. (2015). The shadow of anti-semitism in France. En *The New Yorker*. Recuperado de: <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/shadow-anti-semitism-france>.

Reuters (s. f.). Recuperado de: <https://www.reuters.com/article/us-usa-election-trump-analysis/how-trump-crushed-naysayers-with-a-coalition-of-the-forgotten-idUSKBN1341L9>

RODRÍGUEZ, L. G. (2016). “La ‘subversión científica’ en las universidades de Argentina e Hispanoamérica. En Bohoslavsky, E. y Boisard, S. (Coords.) Colloques. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68862>.

ROJAS-MIX, M. (1978). El hispanismo. Ideología de la dictadura en 'hispanoamérica'. En *Araucaria de Chile*, no. 2. Recuperado de: http://www.blest.eu/cs/rojas_mix78.html.

RUDERER (julio- diciembre de 2012). Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina. En *Sociedad y religión*, 22 (38). Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812012000200004.

Report on the Investigation into Russian Interference in the 2016 Presidential Election. (18 de abril de 2019). Recuperado de <https://www.justice.gov/storage/report.pdf>.

Revolución y contrarrevolución (2005). Recuperado de: http://www.pliniocorreadeoliveira.info/RevolucionyContra-Revolucion_2005.pdf.

SCHNURBEIN, S. von (2016) Norse revival. Transformations of Germanic Neopaganism. Leiden-Boston: Brill Open.

SCIRICA, E. (2017). Cercanos pero separados. Dos propuestas católicas contrarrevolucionarias en los años sesenta. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Colloques*. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/70570>.

————— (enero- junio 2014) El grupo «Cruzada» – «Tradición Familia y Propiedad» (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. En *Revista Memoria y Sociedad*, Bogotá, Universidad Javeriana. Recuperado de: <https://10.11144/Javeriana.MYS18-36.gctf>.

————— (2010). Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica –Verbo en la Argentina de los años sesenta. En *Prohal Monográfico, Revista del Programa de Historia de América Latina*, 2. Instituto Ravignani, FFyL, UBA, Buenos Aires.

_____ (10 al 12 de diciembre de 2003). Un programa de acción contrarrevolucionaria en la Argentina de los años sesenta. *La Ciudad Católica* a través de la revista Verbo. III Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. En *Memoria Académica*. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6995/ev.6995.pdf.

SITBON, S. (febrero 9 de 2018). Antisemitic attacks surge in France. En *The Jewish Chronicle*. Recuperado de: <https://www.thejc.com/news/world/antisemitic-attacks-surge-in-france-1.458478>.

Social dimensions of free trade agreements (2013). Organización Internacional del Trabajo/ Instituto Internacional de los Estudios Laborales. Recuperado de http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---inst/documents/publication/wcms_228965.pdf.

SUMMER, I. et al. (1998) *The French Army*, Osprey Publishing.

The Atlantic (2016). Recuperado de: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/11/how-trump-won/507053/>

The impact of free trade agreements between developed and developing countries on economic development in developing countries. (2015). Gran Bretaña: Overseas Development Institute. Recuperado de: https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/448862/REA_FreeTradeAgreements.pdf.

The Washington Post (julio de 2016). Recuperado de: <https://www.nationalreview.com/corner/chuck-schumer-democrats-will-lose-blue-collar-whites-gain-suburbs/>.

URÍAS HORCASITAS, B. (julio-diciembre de 2010) ‘Méjico’ visto por el conservadurismo hispanófilo: el debate en torno al indigenismo (1948-1955) (1). En *Historia y Política*, núm. 24, pp. 189-211. Recuperado de: <https://recyt.fecyt.es/index.php/Hyp/article/viewFile/44389/25977>.

VIDAL, G. (2009). La unión popular católica Argentina: Su creación y funcionamiento en Córdoba. En *Revista Escuela de Historia*, 8 (1). Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412009000100005.

ZANATTA, L. (1999). Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946). Buenos Aires: Sudamericana.

Sitios web

<https://www.actionfrancaise.net/2018/03/12/fn-rn-retour-vers-futur/>

<https://www.coalitionlifeandfamily.com/>.

<http://www.desaparecidos.org/arg/iglesia/muertos.html>.

<https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/crono.htm>.

<https://fundacionspeiro.org/revista-verbo>.

<https://www.identityevropa.com/>

<http://journals.academicstudiespress.com/index.php/JCA>.

<http://www.juliomeinvielle.org/>

<http://www.unav.edu/web/centro-de-estudios-josemaria-escriba/opus-dei-y-prelados/opus-dei/expansion-internacional-del-opus-dei>.

Religiones Latinoamericanas *Nueva Época*

N. 3: La perspectiva del creyente

enero-junio 2019

pp. 39 - 64

ISSN: 0188-4050

Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina

Hedilberto Aguilar de la Cruz¹

RESUMEN

En el protestantismo latinoamericano ha habido diversas formas de relacionarse con el poder político y económico, influido principalmente por sus orígenes en el protestantismo evangélico anglosajón. Algunas corrientes han postulado un alejamiento del poder socioeconómico, otras han querido incidir en mayor justicia, algunas más denuncian los “pecados estructurales”, en consonancia con la teología de la liberación. Sin embargo, durante las últimas tres décadas, ha tomado fuerza una corriente conocida como “dominionismo”, que es una mezcla de teología reformada (calvinista), tomismo (católico) y guerra espiritual (carismatismo). Esta corriente tiene un peso creciente, es la cara más visible de lo que en los medios de comunicación se denomina “evangelismo fundamentalista” y que ha tenido resonancia político-social durante la última década en Latinoamérica. Algunos de los personajes más reconocidos de esta corriente son Efraín Ríos Montt, Fabricio Alvarado, “Cash” Luna, entre otros. En este artículo exploratorio, se explican algunas de las características del dominionismo, con ejemplos concretos de América Latina, en un tema poco explorado y menos aún, sistematizado.

Palabras clave: evangélicos, poder político, dominionismo.

¹ Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, email: clarosilencio@gmail.com

Introducción

Alfredo Jalife-Rahme (2019), conocido intelectual de un sector de la izquierda mexicana, que se presenta como especialista en temas de Medio Oriente y un fuerte anti-judío, escribe en un titular de *Sputnik*, la agencia internacional rusa de noticias, lo siguiente: “Netanyahu, gran aliado de Bolsonaro y los ‘evangelistas sionistas’”. El texto se refiere a los evangelismos y los evangelistas. Pero sorprende aún más un titular del *New York Times*, “Militares y evangelistas: los poderes que sostienen al nuevo gobierno en Brasil” (Viana, 2019), siendo un diario con base en la nación origen de la mayor parte del protestantismo evangélico latinoamericano.

El escritor Juan Villoro señaló que no es muy halagüeño que –entre sindicalistas corruptos, ex panistas y ex priistas– Andrés Manuel López Obrador (AMLO) haya hecho alianza con los “evangelistas” (Blanco, 2018). Ya en las bases de la calumnia, nos encontramos a un beneficiado del PRI, Raymundo Riva Palacio (2018), quien hizo un llamado a los católicos para no votar por “Andrés, el cristiano”, porque “le estarían entregando el poder al representante de quienes los están acabando”, es decir, los evangélicos. Afortunadamente es un “periodista” con poco eco social, porque prácticamente estaba convocando a la intolerancia religiosa para no votar por un candidato.

Lo que nos encontramos aquí es una serie de medios e intelectuales, de derecha y de izquierda, completamente desinformados y desinformantes, que carecen de la capacidad de discernir a los distintos tipos de evangélicos dentro de los protestantismos evangélicos. No es un fenómeno privativo de un país, sino del continente de habla hispana y portuguesa, pues el catolicismo como fenómeno cultural sigue permeando la mentalidad de la gente, sin importar si es agnóstica, atea o de cualquier otra creencia, para señalar a los “evangelistas” como un peligro para América Latina.

En este texto, se realiza un esclarecimiento de los evangélicos que tienen una estrategia de posicionamiento político más visible, a quienes denominamos como “dominionistas”. Son los que tienen intenciones de

establecer un gobierno cristiano y quienes durante los últimos años han mostrado un claro protagonismo público; es a quienes las notas anteriores refieren como “evangelistas”, sin ningún distingo. Para ellos, todos los evangélicos entran en la misma bolsa. Los evangélicos que antes apoyaron a Lula y fueron invisibles para la mayor parte de nuestros periodistas e intelectuales hoy salen a flote cuando apoyan a Bolsonaro.

En primer lugar, exponemos los fenómenos sociales que coinciden con el surgimiento y crecimiento de esta corriente evangélica en América Latina, seguido por la exposición de los principales argumentos doctrinales y teológicos que sustentan dicha participación política, y finalmente se ejemplifica la acción política de los dominionistas, a partir de cinco casos.

El surgimiento del dominionismo en América Latina

La relación del cristianismo con el poder político ha sido y es compleja, contradictoria y toma diversas formas y medios de expresarse. El protestantismo que llegó a América Latina, con misioneros anglosajones a la cabeza, tuvo que hacer alianzas con los liberales para poder enfrentar al dominio católico, con su secuela de intolerancia. Una vez logradas las reformas para la libertad de creencia en los distintos países, los misioneros optaron por replegarse para no ser vistos a favor de uno u otro bando. Al mismo tiempo, surgía, a inicios del siglo XX, el pentecostalismo premilenarista, lo que significa que esperaban la inminente llegada de Cristo, que los raptaría de un mundo de pecado y maldad, por lo cual evitaban, en el mayor de los casos, cualquier involucramiento político directo (Mansilla, 2016).

La mayor parte de las denominaciones ya eran nacionales en los años 70, en su dirigencia y estructura, pero hubo cambios en el campo religioso que modificaron al evangelicalismo. Estos cambios surgieron en Estados Unidos con iglesias que se denominaron neopentecostales.

De acuerdo a la época, podemos clasificar tres tipos de misión protestante: en la expansión del Imperio Británico y del poderío estadounidense:

tenemos un evangelismo de misión extranjera; luego con las independencias y nacionalismos, vemos un protestantismo evangélico que igualmente se nacionaliza; pero ya en el surgimiento del neoliberalismo y el capitalismo tardío, tenemos un evangelicalismo que se adecúa a los nuevos tiempos, que exalta el ego y la prosperidad, un grupo religioso que ya no se resguarda en los templos y se transnacionaliza, formando redes de intercambio religioso, con repercusiones políticas y sociales.

Asimismo, con la expansión evangélica entre la población, tenemos una clara asociación de clase social con el tipo de grupo religioso en su propuesta teológico-político-económica. Los pentecostales tradicionales, generalmente de sectores populares, con poco poder político, tienen una incidencia e interés mucho menor en la “política de este mundo”. Los otros evangélicos tradicionales se encuentran muy atomizados y si participan en política y economía, lo hacen a título personal. En tanto, los neopentecostales y otras mega-iglesias cuyo manejo se asemeja más a una empresa particular, apelan a sectores de nivel medio-alto o atraen a sectores medios-bajos que aspiran a escalar en la pirámide social.

De éstos últimos, surge el dominionismo en América Latina, que tiene su origen en Estados Unidos, con la Mayoría Moral que tomó forma en la elección de Ronald Reagan, en 1980, para recuperar a la “nación cristiana” de la depravación moral. De allí derivó todo un movimiento dentro del Partido Republicano, en Estados Unidos, para “volver la nación a Dios”, “regresar a Cristo a la vida pública”, “hacer grande a Estados Unidos otra vez”. Clarkson (2016) afirma que el dominionismo es “una ideología dinámica que se erige desde los remolinos y espirales del evangelicalismo estadounidense para avivar a la derecha cristiana y llegar a ser una característica distintiva de la política y la cultura modernas”.

El dominionismo tiene entre sus principales expositores a prominentes predicadores y pastores neopentecostales, aunque no es exclusivo de ellos, sino que también destacan pentecostales, bautistas y presbiterianos, con quienes comparten el interés por cristianizar las siete montañas o esferas para el dominio

de la vida social: gobierno, medios de comunicación, arte y entretenimiento, educación, familia, religión y negocios (Soluciones Juveniles, 2014)². Son dos las fuentes del dominionismo: la teología calvinista del Reconstruccionismo Cristiano (esto es, aplicar nuevamente la Ley Mosaica en términos legales) y la teología carismática neopentecostal de la Lluvia Tardía de la Nueva Reforma Apostólica.

El dominionismo es ecuménico en el sentido “co-beligerante”, esto significa “alianzas estratégicas para poner a un lado diferencias teológicas para cooperar en una agenda política en común” (Clarkson, 2016), cuyo mejor resultado es la Declaración de Manhattan, firmada por evangélicos, católicos y ortodoxos en 2009. Dicha declaración establece tres puntos importantes de defensa de la “civilización cristiana” ante los embates del secularismo, el socialismo y los progresistas: la defensa de la vida de los más vulnerables (no al aborto, eugenesia y eutanasia), el matrimonio entre hombre y mujer como base de la sociedad (ante la resignificación del matrimonio como parejas del mismo sexo y otras variantes), y la defensa de la libertad religiosa (atacar al Estado laico, así como enfrentar a la obligación estatal de EEUU de cumplir con normativas del Estado, como casar homosexuales, vender pasteles o que se defina como discurso de odio la oposición a parejas del mismo sexo).

La “guerra cultural” de estos segmentos que, por un lado se sienten amenazados y por el otro atraídos al control político, es lo que puede lograr que un pastor evangélico conservador se sienta al lado de un intolerante obispo católico. Una de las consecuencias prácticas del dominionismo es el *homeschool* o “escuela en casa”, como una forma de evitar el adoctrinamiento del Estado en los niños, ya que no existe la neutralidad religiosa en ninguna esfera de la vida pública³. Ellos abogan por un gobierno limitado a la esfera

2 Basados en Isaías 2:2: “En los últimos días, el monte de la casa del Señor será establecido como el más alto de los montes; se alzarán por encima de las colinas y hacia él confluirán todas las naciones”. El dominionismo tiene como eje un neo-constantinianismo de la vida social de los países, sólo que más del lado evangélico que católico, aunque también realizan alianzas con sectores ultraconservadores del catolicismo.

3 Otros efectos son el apoyo al moderno Estado de Israel, sea porque unos lo consideran como la consumación de profecías o por ser un aliado de EE. UU. y Occidente en Medio

de impartición de justicia, por tanto, desean la no intervención estatal en la economía, la cultura y otras áreas sociales. Por esto suelen ser aliados de los liberales económicos, aunque toman distancia del liberalismo político clásico, pues aborrecen el Estado laico, ya que, según ellos, limita su derecho a expresar sus puntos de vista religiosos en la palestra pública. La expresión académica más elaborada de lo que estamos planteando es la de Samuel Huntington con su “choque de civilizaciones”:

En sociedades en rápido proceso de modernización, existe el potencial para la difusión del cristianismo occidental y del islam. En estas sociedades, los protagonistas con más éxito de la cultura occidental no son los economistas neoclásicos ni los cruzados de la democracia ni los ejecutivos de empresas multinacionales. Son, y es muy probable que lo sigan siendo, los misioneros cristianos... A la larga, sin embargo, Mahoma tiene las de ganar. El cristianismo se difunde principalmente por conversión, el islam por conversión y reproducción. (1997: 58-59)

El dominionismo parte de la idea de que frente a los peligros que enfrenta la civilización cristiana occidental, internos y externos, las iglesias están obligadas a actuar en la vida pública para formar el futuro. Algunos de los mejores representantes del dominionismo en EE. UU., en la última década, son Sarah Palin (Asambleas de Dios), Ted Cruz (bautista) y por supuesto, Donald Trump (presbiteriano), quien está restaurando el mítico pasado cristiano del país vecino. En este sentido tenemos que entender al dominionismo como un movimiento al interior del evangelicalismo estadounidense, una corriente que ha tomado mucha fuerza en la última década, pero que no expresa a una sola denominación o iglesia, sino a un conjunto de ellas; pero tampoco expresa a la diversidad evangélica, sino la cara más visible de lo evangélico de los últimos años. Independientemente de que sea evangélico o

Oriente, entre los musulmanes. Otro efecto es lo que se conoce como Quiverfull que es el movimiento natalista que pretende que los cristianos tengan la mayor cantidad de hijos para impactar al mundo para Dios. Quiver significa aljaba, que es una bolsa elaborada para guardar lanzas y se menciona en el salmo 127:4-5: “Como flechas en las manos del guerrero, así son los hijos tenidos en la juventud. Bienaventurado el hombre que de ellos tiene llena su aljaba...”.

no, dominionista o no, Trump es un gran aliado, un rey “Ciro”⁴ que ejerce la voluntad de Dios para volver EE. UU. a Cristo, ya que los libró de *Killary*, el apodo que se le puso a Hillary Clinton por ser pro-aborto. Este hecho no es menor, pues para los dominionistas importan más los fines que los medios, por esa razón no tienen problemas con la vida moral de Trump y Bolsonaro.

En América Latina han sido los neopentecostales, pero no exclusivamente, quienes difunden el dominionismo en el continente, aún antes de que el término fuera de uso corriente. Esto tiene una correlación de clase social, pues quienes proclaman la toma del poder para Cristo son de nivel socioeconómico medio-alto y alto, no quieren “huir del mundo” como sus hermanos pentecostales, sino participar de él. Las iglesias neopentecostales dirigen su discurso, la teología de la prosperidad, a quienes tienen ambiciones amplias de ascenso social.

Stoll (1993) menciona que Gary North, un teórico reconstruccionista, afirmó que el subdesarrollo se debe al socialismo, los demonios y las maldiciones que pesan en Centroamérica. Allí encontramos seguidores de este pensamiento, como en Guatemala, una nación con aproximadamente 40% de evangélicos y donde Efraín Ríos Montt ejerció el poder con puño de hierro entre 1982 y 1983, con la idea de cristianizar Guatemala y civilizar a los salvajes; allí también un iluminado como Jorge Serrano Elías, ex funcionario de Ríos Montt, presidente entre 1991 y 1993, y profeta de la Iglesia Shaddai pretendía salvar a la nación. Se tomó el discurso estadounidense de “nación elegida” porque Guatemala fue el primer país en reconocer a Israel como nación en 1948. Cantón explica este tipo de religión etnocida del siguiente modo:

La nación está “maldita” (enferma) por un pasado pecaminoso del que sólo los indígenas son responsables. La “hechicería” y la “brujería” prehispánicas, practicadas por los indios mayas, se vieron fortalecidas por la “idolatría” católica, acomodaticia y tolerante con las supersticiones nativas, todo lo cual ofendió a Dios

4 Tomado de Isaías 45: 1-7: “Así dice Jehová a su ungido, a Ciro, al cual tomé yo por su mano derecha, para sujetar naciones delante de él y desatar lomos de reyes; para abrir delante de él puertas, y las puertas no se cerrarán... Yo te ceñiré, aunque tú no me conociste...”.

al punto de condenar para siempre a Guatemala... La población maya de Guatemala pasa a estar inmediatamente bajo sospecha, y la lucha para acabar con las tradiciones indígenas se vuelve indispensable de cara a mejorar el futuro de la República. (2009: 95)

De este modo, no extraña la política de “tierra arrasada” ejercida por Ríos Montt para matar dos pájaros de un tiro, la subversión comunista y la idolatría católico-indígena maya. Cantón relata una predicación de Ríos Montt que es explicativa al respecto:

El que no obedece a las tres instituciones bíblicas, familia, iglesia y estado, éste es un traidor, y la vida de un traidor no vale nada (...) Si usted no tiene a Cristo en su corazón, ¿qué es usted? ¿indio acaso?... ¡Siéntase guatemalteco, no mam, tz’utujil o kaqchiquel, sino guatemalteco! ¿o quieren ustedes que acabemos como en Yugoslavia? La identidad guatemalteca, eso es lo que necesitamos... ¡Jesús tiene que volver a tomar el mando de esta nación! (2004: 96)

Dominionismo: Neocalvinismo y el Reino Ahora

Con Constantino, como es sabido, comienza la alianza entre el poder político romano y el poder religioso cristiano. Pero la legitimidad del poder político y la facultad del poder religioso para ejercer presión sobre aquel tomó forma a lo largo de los siglos. Es Tomás de Aquino quien sistematiza de mejor manera la relación entre el poder temporal y el poder espiritual. A partir de Aristóteles, Dios está arriba de todo y de allí se sigue un orden jerárquico que llega hasta la naturaleza, ya que hay dos fuentes de conocimiento, lo que se conoce por los sentidos (abajo) y lo que se conoce por el intelecto (arriba), se puede saber lo natural y lo espiritual. Lo espiritual se revela por lo sobrenatural, pero el depositario de ese conocimiento es la Iglesia. El conocimiento espiritual es más elevado que el natural, de allí que el poder espiritual es superior al natural, teniendo como consecuencia la subordinación del Estado a la Iglesia.

La Iglesia que llega a América Latina es una iglesia en relación y pugna con el Imperio Español, al que finalmente va legitimando, pero también sometiéndose. Su poder se redujo hasta llegar a la separación iglesia-Estado en las naciones que apuestan por el laicismo. Esto genera una relación tensa, pues la Iglesia católica no cesa en su intento por incidir en la esfera pública y obtener prebendas del Estado.

El dominionismo moderno, con sus diferencias, es heredero de este pensamiento y comenzó a consolidarse al final de la Guerra Fría. Su primera bandera fue el anti comunismo, después vino el “choque de civilizaciones” contra el islam, pero en la última década ha tomado auge su lucha contra el Estado laico, vía la oposición al aborto, al matrimonio igualitario y lo que llaman el “marxismo cultural” o “socialismo”, esto es la socialdemocracia. En países que tienen concordato como Argentina o Perú, los evangélicos no desean una separación más amplia entre el Estado y la iglesia, sino una ampliación de beneficios para sus iglesias; no quieren tanto el Estado laico, sino entrar en competencia directa con las prebendas de la Iglesia católica, así como ejercer dominio sobre el poder político, entre otros.

Los contenidos del dominionismo pueden variar, no es homogéneo, pero encontramos algunas características en común. Del neocalvinismo surge el reconstruccionismo cristiano, la obligación de que la Iglesia comience a tomar control de todas las áreas de la vida social. Como en el calvinismo clásico, el pastor no tiene un lugar de más importancia en el Reino de Dios, sino que junto con los demás miembros de la Iglesia, cada uno cumple un papel de sacerdote en el lugar social que le ha tocado vivir. Eso significa que el artista, el político, el burócrata o lo que sea, debe llevar su cosmovisión de sujetar todo al gobierno de Cristo.

El reconstruccionismo trae a la memoria una idea antigua, la de señorear y dominar sobre toda la creación, como una orden que Dios le dio a Adán y a Eva desde el inicio de la humanidad. El esquema básico de la cosmovisión calvinista es creación-caída-redención. En la redención se encuentra que el ser humano vuelva a hacer y ser todo aquello para lo que fue creado al inicio de los tiempos. Por tanto, gobernar o señorear,

es una orden; cultivar, hacer cultura, gobierno, arte, etc., es parte de la glorificación a Dios. Hasta aquí todo normal con el calvinismo clásico.

La distancia comienza con el sentido de formar una sociedad regida por agentes cristianos para conformar una sociedad cristiana, una sociedad que alabe a Dios y que tiene una estrategia sociopolítica de largo plazo hasta que regrese Cristo. Se agrupan en sociedades como el Centro de Liberalismo Clásico, Movimiento de las 5 Reformas y Foro Liberal de América Latina, tienen una concepción religiosa distinta de los carismáticos, pero están dispuestos a crear alianzas con ellos, así como con católicos y no creyentes que confluyan en su proyecto social.

De la Lluvia Tardía (Joel 2:23), corriente carismática de los años 60, proviene el Reino Ahora, que no es otra cosa que tomar el control de las Siete Montañas de la sociedad para adelantar la segunda venida de Cristo. Las manifestaciones del Espíritu Santo, junto con la restauración de los Apóstoles y Profetas para los últimos tiempos, son la autoridad que Dios ha elegido para explicar su voluntad en nuestros días. Esta reforma apostólica es vista con mayor autoridad que la Reforma luterana. De acuerdo a C. Peter Wagner, fundador de la Coalición Internacional de Apóstoles, con sede en Denver:

La Biblia dice que el fundamento de la iglesia son los apóstoles y profetas, en Efesios 2:20. Mucha gente comete el error de decir que Cristo es el fundamento de la Iglesia. De alguna manera es verdad, no tendríamos iglesia si no tuviéramos a Cristo, pero en Efesios 2:20 dice que el fundamento son los apóstoles y profetas, y Jesucristo es la piedra angular. La piedra angular no es el fundamento, pero es importante porque mantiene unido al fundamento, pero la biblia dice que los apóstoles y profetas son el fundamento (Ministerios El Shaddai, 2011).

Para los restauracionistas la autoridad restaurada de los apóstoles y profetas es imprescindible para que Dios bendiga la obra social transformadora de inundación cristiana en todos los lugares donde se encuentran. En el restauracionismo apostólico hay un giro de la Gran Comisión, esto es, evangelizar a todo el mundo equivale a discipular naciones; tomar dominio de todas las

áreas de la sociedad, por medio de un adoctrinamiento generalizado para que haga la voluntad de Dios, independientemente de que no todos sean cristianos.

Las iglesias apostólicas tienen estructuras eclesiales autoritarias y verticales; en tanto los reconstruccionistas obedecen a un modelo presbiteriano, pero su pensamiento es intolerante. Dios “no se anda con medias tintas”. El dominionismo es autoritario e intolerante. Jorge Serrano Elías, ex presidente guatemalteco, restauracionista, con un matizado y selectivo lenguaje de los derechos humanos, lo expresa así:

Tenemos una responsabilidad y no podemos renunciar a ella: el definir el mundo en el cual queremos vivir. No podemos delegar esta responsabilidad en aquellos que no creen como nosotros, los que es peor, que tienen convicciones éticas y morales diferentes y hasta opuestas... No vemos, pues, los resultados del reino de Dios entre nuestras naciones ni en nuestra vida, porque simple y sencillamente, la iglesia no se ha levantado para ejercer ese poder que se nos ha dado. (1990: 34-35)

El modelo de transformación social propuesto por la Lluvia Tardía, “ganar amigos por medio de las ganancias injustas” (Luc. 16: 9), coincide con el neoliberalismo porque la pobreza es una maldición y para alcanzar a dominar sobre las Siete Montañas es necesario el dinero, el cual se va derramar de arriba hacia abajo. Aquí la confluencia con la Teología de la Prosperidad pues la pobreza se debe a maldiciones (manos invisibles que detienen la bendición) y el sujeto es culpable de su propia pobreza, aun cuando el cristiano es hijo de un gran rey y es dueño del oro y de la plata. Por tanto, a fuerza de decretos se pretende expulsar la pobreza de los creyentes, a cambio de desatar el corazón para ser generoso, particularmente en las ofrendas y diezmos.

Por su parte, el anglicano reformado Alberto Mansueti, de la corriente reconstruccionista, afirma el liberalismo económico clásico como cristiano, al que contrapone el estatismo de la “derecha mala” y el “mercantilismo” de las oligarquías y el “socialismo” de los izquierdistas. Dicha postura es anti-democrática pues postula la incompatibilidad

estructural de la democracia con el liberalismo, ya que la considera madre del “estatismo”, en el que el poder procede del pueblo y no de Dios:

Pregunta: ¿Es posible el libre mercado con democracia? ¿O requiere siempre autoritarismo, como en el caso de los “dragones” del sudeste asiático o Pinochet? Respuesta: sí se puede con democracia... Y eso se logra con “fusionismo”: la fusión de dos tendencias ideológicas de derecha pero a menudo antagónicas: conservatismo político y liberalismo económico. Esa unidad en el campo de la derecha explica los resonantes éxitos de la Thatcher y Ronald Reagan en los 80. (2009: 259)

Las iglesias que toman postura por alguna de estas corrientes suelen poner énfasis en la autoridad eclesial, sea en su versión autoritaria –apostólica- o colegiada –presbiteriana- como vínculo establecido por Dios para el ejercicio del poder, control y sometimiento. Para poner en marcha los planes que ejecutan, se habla de una guerra espiritual en la que el ministerio de iniquidad que predomina en los últimos tiempos requiere una respuesta política clara y concisa, teniendo como enemigos predilectos a la izquierda y al “marxismo cultural”.

Los dominionistas dicen que la Iglesia debe ser “cabeza y no cola”, basados en el texto de Deuteronomio 28: 13: “El Señor te pondrá por cabeza, no por cola. Estarás por encima de todo, nunca por debajo, siempre y cuando obedezcas y cumplas los mandamientos del Señor tu Dios, que hoy te ordeno cumplir”. En este texto se habla de las bendiciones al pueblo hebreo, incluyendo prestar, pero no pedir prestado.

Las diferencias entre los dominionistas y otros grupos como pueden ser los judíos ortodoxos, católicos y ortodoxos integristas, y cualquier otro aliado necesario, son sobrepasadas por medio de la **co-beligerancia** (Ribeiro, 2018) o **fusionismo** (Mansueti, 2009). Tenemos, entonces, un ecumenismo pragmático, no basado en coincidencias teológicas, sino en motivos político-sociales que confluyen con sus intenciones de hacer realidad el reino de Dios por medio de la presencia visible de la Iglesia en la sociedad y el poder político.

Los dominionistas suelen hablar de un “Ciro”, como en el caso de Trump u otro personaje no evangélico en consonancia con su agenda. Nehemías

hace saber a Ciro de Persia que la ciudad santa está en ruinas. Guiado por el espíritu de Dios, decide que vaya una comisión judía de reconstrucción de Jerusalén, encabezada por Nehemías; les dota de recursos, devuelve lo robado por Nabucodonosor a Jerusalén y exclama: “Así ha dicho Ciro rey de Persia: Jehová el Dios de los cielos me ha dado todos los reinos de la tierra, y me ha mandado que le edifique casa en Jerusalén, que está en Judá” (Esdras 1: 2).

Su involucramiento social es el siguiente: tomar el poder político institucional para traer el reino de Dios en la tierra y ayudar a los pobres, no cambiando las estructuras sociales como la Teología de la Liberación, sino tomando las cúpulas, dando ayuda social. Casi todas estas iglesias tienen áreas bien constituidas de beneficencia.

El lenguaje de los derechos humanos es utilizado parcialmente para hablar de la primacía de los no nacidos, los niños y la familia como sustento de la sociedad. Se asocian o formulan movimientos como el pañuelo celeste en Argentina, “Con mis hijos no te metas” en Perú, entre muchos otros que adecúan el nombre según el país. De acuerdo a la chilena Marcela Aranda, lo que el Diablo ataca es lo siguiente:

- Destruir la diferencia entre el hombre y la mujer
- La maternidad
- El amor hacia los hijos
- El respeto a la vida
- La feminidad
- La diferencia de roles
- Los juguetes de género (Congreso Iberoamericano, 2017)

La igualdad es un concepto de “nuevo hombre”⁵ expresado en la sexualidad para cambiar el concepto de familia natural, reconstruyendo una familia diversa, para una nueva sociedad, desapareciendo las diferencias.

5 El concepto de “nuevo hombre” remite a Colosenses 3, una persona transformada interiormente por Cristo y muerto al pecado. Este concepto se utilizó en el marxismo, entre otras, en la obra del Che Guevara. Fue visto por muchos cristianos como una usurpación de la revolución política a la fe religiosa. Quienes hablan de “marxismo cultural”, dicen que este “nuevo hombre”, con el final del socialismo real, se convirtió en la construcción feminista de

El dominionismo en la práctica política de América Latina

Centroamérica fue la punta de lanza del dominionismo, de donde han salido algunos de los apóstoles y profetas más connotados de América Latina. Algunos nombres son Cash Luna, Rony Chávez, Ana Méndez o Guillermo Maldonado, cuyo liderazgo carismático es a la vez motivador para el ascenso socioeconómico, la superación personal y la exaltación del yo personal, pero también amenazante y desafiante contra sus opositores, lanzan maldiciones, bendicen gobiernos, y definitivamente son opositores a todo lo que sea “marxismo” y “socialismo”.

Los enemigos a quienes declaran la guerra están organizados a nivel mundial con instancias de distinto tipo y signo, como la ONU, la OEA, la CEPAL y cualquier otra que promueva la “ideología de género” como parte del “marxismo cultural” progresista que se ha metido incluso en organizaciones liberales como el BM y el FMI. La defensa de los derechos humanos constituye la punta de lanza de la agenda LGTBI y las feministas abortistas, que son financiadas por ONG’s progresistas. Con este telón de fondo, presento algunos casos de “renovación moral” que llaman ante todo a la sujeción a Dios.

México y Hugo Eric Flores

Hugo Erik Flores, fundador del PES, de orígenes humildes, tiene sus principios religiosos en la iglesia tradicional pentecostal Iglesia de Dios (Rivera, 2015). Con un doctorado en ciencias jurídicas de Harvard, incursionó en política en los años 90 como asesor de Ernesto Zedillo –Liébano Sáenz para ser más exactos-, en donde hacía estudios bíblicos con Alejandro y Rosy Orozco, fundadores de la iglesia carismática “Casa sobre la Roca”⁶. Ha sido profesor investigador del CIDE, llevando casos emblemáticos como el de Acteal, buscó el registro del PES desde los años 2001 en adelante.

un hombre feminizado, pero especialmente a un sujeto LGTB.

6 La iglesia Casa sobre la Roca ha tenido excelentes relaciones de intercambio con G12 de César y Claudia Castellanos, de Bogotá, grupo que ha incursionado políticamente en Colombia apoyando al partido de Álvaro Uribe. Ambas iglesias tienen una agenda teológica, política y social en común.

Fue funcionario con Felipe Calderón y Marcelo Ebrard, ha hecho alianzas con el PRI, con el PVEM, con el PRD, con el PAN y ahora con Morena.

Ha pretendido posicionar al PES como el partido de los evangélicos y lo que él denomina “el partido de la familia”. Cuando Calderón fue presidente, fue nombrado encargado de Semarnat, donde duró seis meses y después fue inhabilitado. En ese mismo periodo, Alejandro Orozco fue director del INAPAM y Rosy Orozco fue diputada local y federal por el PAN, de donde fundó Unidos contra la Trata, Fundación Camino a Casa y Fundación Reintegra, contra la trata de personas, labor cuestionada por gente del mismo PAN. Todos ellos apoyaron al candidato Felipe Calderón entre los evangélicos.

Hugo Eric Flores, a través del PES, ha financiado el Congreso Iberoamericano por la Familia y por la Vida, que surge como un “movimiento para defender los derechos de las familias de Iberoamérica por medio de políticas públicas”, plataforma que ha servido para unir los esfuerzos del ala evangélica pro-vida en el continente. Siguiendo al dominionismo estadounidense, asegura que el laicismo mexicano, en el Congreso Constituyente de 1916, “sacó a Dios de la vida pública y por ello hay gente que no tiene moral, que no tiene ética, gobiernos insensibles al dolor de la gente” (Enlace Judío, 2018). De acuerdo a su visión, él no se opone al Estado laico, sino a la limitación a la libertad religiosa de un estado “ateo”.

El PES es un partido cristiano sionista (Aránguiz, 2018) que promueve a Jerusalén como capital. Para Hugo Eric Flores, los antecedentes bíblicos son suficientes como motivo político para que México sea bendecido, al bendecir a Israel. Se enorgullece de todo lo que haga el gobierno actual de Israel, pretende traer expertos a Morelos como “súper delegado” de los programas federales para el Estado. Fascinado por los símbolos del judaísmo conservador ensalza los hebraísmos en el cristianismo.

Uno de los logros que se adjudica el PES es el haber detenido la propuesta de EPN en torno a la legalización del matrimonio igualitario (Aguilar, 2019), diciendo que se levantó un movimiento social, en

2016. Es la única iniciativa que se le rechazó a EPN, lo cual adjudican a la oración contra huestes espirituales y la movilización de las iglesias que ellos motivaron, a través de una “propuesta ciudadana”.

Brasil y Damares Alves

Brasil fue uno de los primeros países en tener una bancada evangélica desde fines de los 80. Se han volcado a la derecha, al centro y a la izquierda, de acuerdo a los tiempos. Sin embargo, en los últimos años, con el desprestigio del PT y las acusaciones de corrupción contra Lula y la destitución de Dilma Rouseff, la bancada ha virado claramente hacia la derecha para apoyar a Michel Temer y luego a Jair Bolsonaro. Es un síntoma de que el dominionismo va tomando un lugar cada vez más importante entre los políticos evangélicos brasileños, especialmente los que provienen de megaiglesias de todo signo denominacional, promotoras de la teología de la prosperidad y del dominionismo. A partir del “pánico moral” (Bárceñas, 2018) obtienen un capital político que trasciende a los evangélicos y capta católicos y no creyentes que defienden criterios heteropatriarcales.

Bolsonaro, un Ciro del dominionismo, más allá de si es evangélico o católico, propuso a Damares Alves como ministra de la Mujer, la Familia y Derechos Humanos. Ella perteneció a la Iglesia Cuadrangular, una iglesia pentecostal tradicional que en Brasil ha adquirido rasgos de la Nueva Reforma Apostólica, como son los cinco ministerios de Efesios 4:11, apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros (Rapto de menor indígena y falsos postítulos: las dos graves acusaciones contra la ministra de la Mujer de Bolsonaro, 2019); posteriormente se afilió a la Iglesia Bautista de Lagoinha, que es de origen bautista pero de prácticas carismáticas, con más de 80 mil miembros y misiones en distintos países de Iberoamérica.

Ha sido asesora de varios políticos evangélicos en diversas corrientes políticas, pero férrea opositora a la “ideología de género”. La ministra se presenta como anti-feminista, anti-aborto, pastora y maestra en educación y derecho constitucional de la familia. En la toma de su cargo declaró:

“es momento de que la iglesia gobierne”, realizando otras declaraciones polémicas como la de los “niños visten de azul y las niñas visten de rosa”. También es encargada de FUNAI, el ministerio para los pueblos indígenas, pero se vio envuelta en una polémica por la adopción no consentida de una niña indígena, por medio de una asociación misionera evangélica.

En el país que ha visto surgir a la Iglesia Universal del Reino de Dios, imperio religioso, económico y político del Brasil, con el cual forjó alianzas Bolsonaro, como antes lo había hecho Rousseff y Lula, Damares es una expresión viva del dominionismo. En el típico lenguaje carismático provocador, ha dicho que las feministas lo son porque ellas son feas y “nosotras somos bonitas”, haciendo alusión a que las cristianas son unas princesas, porque son hijas de un gran rey. Combate al Estado laico: “El Estado es laico pero esta mente es cristiana”. Creacionista, dice que las iglesias evangélicas perdieron espacios en la historia y en la ciencia al permitir que en las escuelas se enseñe la teoría de la evolución, por lo tanto, deben tomar una postura activa en el sistema educativo y como señalan algunos apóstoles, tener rectores y profesores evangélicos que no le dejen la ciencia al Diablo y a los ateos que no tienen respeto por la fe. Con ello, Damares nos recuerda que la agenda dominionista abarca también la ciencia.

Jimmy Morales y Guatemala

Guatemala es el país con más evangélicos de América Latina (se calcula un 40%). Allí, Jimmy Morales, presidente de Guatemala, es dirigido por el apóstol Juan Carlos Eguizábal, quien pertenece al Ministerio Internacional El Rey Jesús que gobierna el apóstol Guillermo Maldonado. El mismo Maldonado, en 2017, profetizó que querían preparar un golpe de Estado porque Dios puso a Morales, en referencia a los hechos de corrupción en los que se ha visto envuelto el presidente, uno de sus hijos y su padre, ante los cuales decidió suspender a la CICIG (Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala) de la ONU, que opera desde 2006 como órgano autónomo que coadyuva a las instituciones de justicia en casos complejos. La razón por la que un cómico de televisión evangélico sin partido, llegó al poder, fue el hartazgo a la corrupción de los partidos tradicionales, como

el de Otto Pérez Molina, quien renunció después de una serie de protestas nacionales que paralizaron al país en 2015. En buena medida, esto fue resultado de las investigaciones de la CICIG. La relación inicial de Morales con la CICIG fue buena, pero cuando ésta investigó el financiamiento de campaña se distanció en 2017 y llegó al rompimiento, pidiendo la expulsión de los funcionarios en enero de 2019. A éstos los tildó de terroristas en sus países (dos de origen colombiano, asociándolos a las FARC), promotores de la “ideología de género” y reconociendo a Jerusalén como capital de Israel.

Su tendencia política es nacionalista de derecha (Marroquín, 2018), lo que significa una especie de proteccionista frente a los organismos multilaterales de derechos humanos, pero abiertos al libre comercio, al igual que Trump y Bolsonaro. Los logros de la CICIG no son menores, tiene entre sus méritos, el enjuiciamiento y encarcelamiento de tres ex presidentes, empresarios, militares, jueces, jefes de policía, mafiosos y políticos que se han hecho de recursos del erario. Sin embargo, para Morales no ha sido difícil apelar a la soberanía de Guatemala, respaldado, entre otros, por el ex presidente Jorge Serrano Elías, aludiendo a excesos. Se creó el escenario para hablar de un golpe de Estado, por medio de la oligarquía guatemalteca, en contubernio con agentes extranjeros, para deponer a un presidente con amplia aceptación popular. En colusión con republicanos estadounidenses como el senador Marco Rubio, se conspiró diciendo que la CICIG estaba penetrada por comunistas⁷, con motivaciones antisemitas y excederse en sus funciones. A partir de 2017, con la llegada de Trump al poder y el traslado de la embajada estadounidense en Israel de Tel Aviv a Jerusalén, Morales siguió la misma estrategia con sus aliados republicanos (Weiss, 2019).

Morales teme que al terminar su gobierno sea encarcelado y utiliza la agenda dominionista, en la cual además cree, para salvarse el pellejo. De este

7 El comunismo es un término resucitado por la derecha y varias iglesias evangélicas en Colombia, para aludir a que el acuerdo de paz entre el gobierno de Santos y las FARC permitía la infiltración del castro-chavismo y la destrucción de la familia, por medio de la ideología de género. Uno de los motivos por los que ganó el “no”, fue la palabra “género” en los acuerdos de paz.

modo, el presidente de la renovación moral y con ex militares como aliados, se encuentra en una encrucijada. Morales es pro-vida y junto con sus aliados en el congreso pretende endurecer los castigos por aborto, quitar la educación sexual de las escuelas y prohibir cualquier tipo de enseñanza que se oponga a la heterosexualidad, por medio de la “Ley para la protección de la vida y la familia”. La asociación peruana “Con mis hijos no te metas” ha publicitado la expulsión de la CICIG como un triunfo de Morales sobre la ideología de género, promovida por la ONU, oponiéndolo al presidente Martín Vizcarra que promueve la perspectiva de género en las políticas del estado peruano.

Fabrizio Alvarado y Costa Rica

Costa Rica, con un 25% de evangélicos, un porcentaje relativamente bajo si lo comparamos con sus vecinos de Nicaragua, Honduras, El Salvador y Guatemala, ha contado con partidos evangélicos minoritarios desde los 80, pero es con Restauración Nacional, en 2014, que se consolida una opción político-religiosa evangélica. Este partido es el que llevó a Fabrizio Alvarado, como candidato a la presidencia, al primer lugar en la primera vuelta de 2018, perdiendo en segunda vuelta con el candidato oficialista Carlos Alvarado. Es salmista – cantante- y predicador de la corriente apostólica, discípulo de Rony Chávez, uno de los más connotados apóstoles centroamericanos. Este último declara:

... no hay forma de cambiar las naciones si nosotros no sentamos a nuestra gente ahí; no hay forma de que los alcaldes no creyentes, los gobernantes no creyentes cambien su curso, cambien su ritmo, los diputados no creyentes van a seguir en la misma línea, será una batalla constante para tratar ellos de poner sus cosas, sus ideas a caminar; pero nosotros estamos teniendo ya en nuestras sillas, en nuestras bancas, la cantidad de hombres y mujeres jóvenes que no se van a doblar cuando lleguen a esos lugares... va ser la mayor manifestación del poder de Dios porque será bajo esa gloria, bajo ese poder postrero mayor que la primera, y la gloria de Cristo llegar (Avance Misionero Mundial, 2019).

Su agenda política como diputado se opuso a la “ideología de género” (matrimonio igualitario y aborto), llevando a Agustín Laje y Nicolás Márquez

para hablar de la nueva izquierda y el progresismo como el gran peligro para Costa Rica. A Fabricio le fue profetizado que llegaría a postularse para presidente de la república: “estoy viendo a gente con una pala como que echándote tierra y el Señor dice ‘aquellos que te echan tierra hoy y te ponen la piedra al frente son los que se sorprenderán al tercer día... Dios te va dar una gracia especial... serás guía en esta nación y las palabras que dirás vendrán de mi espíritu’” (Murillo, 2018). Fabricio también ha visitado el Centro Cultural Calacoaya, una famosa megaglesia de México que persigue los mismos principios dominionistas.

Christian Rosas y Perú

En Perú, Christian Rosas, hijo del congresista conservador y pastor de la Alianza Cristiana y Misionera, Julio Rosas, formó el colectivo “Con mis hijos no te metas”, para protestar contra la perspectiva de género en el currículo educativo, durante 2016 y 2017, con una serie de protestas contra lo que llaman “colonización homosexual”. Los colores de las pancartas de protesta son el rosa y el azul, y retoman una campaña de 1977 en Estados Unidos, llamada *Save our Children*, que se oponía a una ordenanza en contra de la discriminación por razones de orientación sexual en un municipio de Florida. El modelo fue exitoso en Estados Unidos y ha incidido en políticas públicas, cuyos promotores más notables son los intelectuales de la *Liberty University* (Bedoya, 2017).

Christian Rosas es politólogo de la *Liberty University*⁸, uno de los principales protagonistas de esta historia, sólo superado por el controvertido pastor de origen cubano Rodolfo González, fundador del Movimiento Misionero Mundial:

Si encuentran dos mujeres teniendo sexo, maten a las dos. Si encuentran a una mujer teniendo sexo con un animal, mátenla a ella y maten al animal, sea un perro o cualquier otro animal, en el nombre de Jesús.

8 La universidad fundada por el televangelista Jerry Falwell en 1972 y promotora del liberalismo económico, teología de la prosperidad y conservadurismo político. Christian Rosas ha hecho públicas sus simpatías por el presidente estadounidense Donald Trump.

¡Hay poder en Jesús y en la sangre de Cristo! (Pastor Rodolfo Gonzales: Empezó en un cine de mala muerte y ahora encabeza un imperio, 2017)..

El Conep, (Concilio Nacional Evangélico del Perú) que agrupa a las iglesias históricas y pentecostales tradicionales, no aceptó la protesta de “Con mis hijos no te metas” y la evidenció como una campaña de desinformación por parte de sectores interesados en obtener prebendas políticas. Christian Rosas, en nombre de su colectivo, se adjudicó la caída o cesión del ministro de educación, Jaime Saavedra, con el apoyo de los fujimoristas.

Este colectivo, de amplias repercusiones mediáticas, le da la posibilidad de trascender sus propios medios de comunicación y le abre la oportunidad del espectáculo en los medios de comunicación más populares. Los congresistas evangélicos de distintos partidos han formado una “bancada” dirigida por Julio Rosas, para incidir cada vez más con valores cristianos en la política. Si bien el Estado laico peruano nunca ha tenido una clara separación de esferas político-religiosas, parece que los evangélicos están buscando la forma de legitimar su incursión en el orden político institucional. Algunas iglesias evangélicas y el Conep, han hecho una campaña para apoyar la perspectiva de género en el currículo educativo y el presidente Pedro Pablo Kuczynski, quien es hijo de alemanes luteranos, tiene apoyo en ellos y en los jesuitas.

Conclusión

El dominionismo no es un grupo secreto como la masonería porque hace sus actividades en público y así desean ser conocidos. El dominionismo es una teología sólida entre los miembros de la Nueva Reforma Apostólica, pero no entre todos los dirigentes de megaiglesias, iglesias independientes, bautistas, pentecostales y otras, que no podrían reconocerse a sí mismos como tales, aunque pueden estar influenciadas por este pensamiento. El dominionismo no es un grupo conspiracionista, aunque a veces puede conspirar, pero utiliza más los mecanismos formales de la democracia partidista. Si conviene a sus fines, los dominionistas pueden realizar alianzas con la izquierda que se oponga a la “ideología de género”; pero

primordialmente funcionan como grupos políticos de derecha y esa es su ideología, aunque se pueden distanciar de los liberales con una agenda “gay”. Lo que aquí se ha esbozado es uno de los primeros trabajos en habla hispana que pretenden sistematizar el dominionismo como la corriente evangélica que lucha por el poder político y económico (además de las otras cinco montañas). No se puede hablar de los evangélicos y los evangelistas en general, sino que se tiene que nombrar a quienes actúan, ante los últimos cambios políticos en el continente, como la derecha o ultra-derecha, según sea el caso. Con esto se pretende esclarecer que es una corriente que trasciende lo denominacional, pero no por ello todos los evangélicos pertenecen a ella, sino que la promueve una cúpula eclesiástica.

Los dominionistas han realizado alianzas con los católicos argentinos Agustín Laje y Nicolás Márquez, autores del best-seller “El libro negro de la nueva izquierda”, quienes hablan de una transmutación del marxismo en la agenda LGTB y pro-aborto, es decir, el progresismo y la “ideología de género” que se expresa en heterofobia, feminismo, androfobia, promovida por grandes poderes económicos como el de George Soros. Sin embargo, evitan alianzas con promotores de derecha como la guatemalteca Gloria Álvarez quien está a favor del aborto y las uniones LGBTI.

En las elecciones presidenciales de 2018 en México, a diferencia del PES, la mayoría de dominionistas optó por Meade –lo que habla de disputas internas entre ellos–, el candidato más conservador de los tres. Estuvieron con Lula y Rouseff, hasta que ésta apostó por una agenda social más liberal. Se sienten a gusto con personajes como José Antonio Kast, candidato a la derecha de Piñera en Chile y con el partido de Álvaro Uribe, porque manejan la misma agenda político-ideológica; pero si pueden ellos mismos ser los candidatos, lo serán, como en los casos de Costa Rica, Guatemala y Venezuela con el candidato de la iglesia apostólica Maranatha, Javier Bertucci, quien compitió contra Maduro en 2018. Pueden marchar con el Opus Dei hoy, como pueden apoyar a nuevos “Ciros” mañana, tales como Trump y Bolsonaro.

Los discursos de prosperidad y poder atraen a la gente sin poder y sin dinero, con pocos vínculos con otras personas en las grandes ciudades;

también atraen, pero en mucho menor medida, a políticos y empresarios. Dan la impresión de tener más gente cada día en sus megaiglesias para obtener repercusión mediática. No van a soltar su agenda porque es universalista y civilizatoria, incluye a todo el mundo como su campo de acción. Tienen su base en Estados Unidos y hay gente que se adhiere a los principios dominionistas, especialmente en África, Asia, América Latina y Europa Oriental. Aquí cabe un señalamiento muy pertinente del pastor presbiteriano Leopoldo Cervantes (2018) para los evangélicos, parafraseando lo siguiente: es muy probable que obtengan una victoria política pero que en el fondo sea una derrota cultural. Sin embargo, en sociedades necesitadas de definiciones claras de lo político-cultural, que afirmen ciertas tradiciones frente al desconcierto social y político, encuentran eco entre católicos, evangélicos y no creyentes, porque son el reflejo de las sociedades en las que se expresan (Masferrer, 2018).

Bibliografía

Aguilar, H. (2019). Contra la “ideología de género”: dirigentes de megaiglesias evangélicas en Perú y México. En Boris Briones, et. al., Breviario Multidisciplinario sobre el Fenómeno Religioso (pp. 202-218). Buenos Aires: CLACSO.

Aránguiz, L. R. (2018). La representación discursiva del estado de Israel en el cristianismo sionista chileno: el caso del Think Tank Chile Cristiano. En Revista Sociedad y Religión, Vol. XXVIII (49) , 231-242.

Avance Misionero Mundial. (2019, Febrero 3). Reforma Apostólica (Parte 2) – Apóstol Rony Cháves. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=aV6mI_VV4Yk

Bárceñas, K. (2018). Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico. En Religiao e Sociedade, May-Ago, Vol. 38 (2), 85-118.

Bedoya, C. (2017). *¿Quiénes son #ConMisHijosNoTeMetas?* Lima: La Mula. Recuperado de <https://carlosbedoya.lamula.pe/2017/01/08/quienes-son-notemetasconmishijos/carlosbedoya/>

Blanco, D. (2018). No es muy alentador que los socios de AMLO sean evangelistas y sindicalistas corruptos. En La Política Online. Recuperado de <https://www.lapoliticaonline.com/nota/116502-no-es-muy-alentador-que-los-socios-de-amlo-sean-evangelistas-y-sindicalistas-corruptos/>

Cantón, M. (2009). Simbólica y política del diablo pentecostal. En Revista Cultura y Religión, 84-98. Universidad Arturo Prats, Iquique.

——— (2004). Religiones globales, estrategias locales. Usos políticos de las conversiones en Guatemala. En Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. X. (19), 87-108. Universidad de Colima.

Cervantes, L. (2018). Iglesias evangélicas y reconocimiento legal de los matrimonios igualitarios: un recuento cronológico. En Garma, Ramírez y Corpus (coord.). Familias, Iglesias y Estado Laico: enfoques antropológicos (pp. 229-257). México: UAM-Ed. Del Lirio.

Clarkson, F. (2016). Dominionism raising: a theocratic movement hiding in plain sight. En Political Research Associates. Recuperado de <http://www.politicalresearch.org/2016/08/18/dominionism-rising-a-theocratic-movement-hiding-in-plain-sight/#sthash.mWAeoGnZ.s3EKxqXP.dpbs>

Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia. (26 de junio de 2017). Marcela Aranda, Congreso Iberoamericano por la Vida y la familia [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=XeMxQ3BTUwg>

Enlace Judío. (31 de enero de 2018). Hugo Eric Flores habla sobre los evangélicos y la postura de Encuentro Social hacia Israel [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=hBOYMF106g4>

Huntington, S. (1997). El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Buenos Aires: Paidós.

Jalife-Rahme, A. (2019). Netanyahu, gran aliado de Bolsonaro y los ‘evangelistas sionistas’. En: Sputnik. Recuperado de <https://mundo.sputniknews.com/firmas/201901041084547384-que-significa-alianza-entre-bolsonaro-y-netanyahu/>

Pastor Rodolfo Gonzales: Empezó en un cine de mala muerte y ahora encabeza un imperio. (2017). En La República. Recuperado de <http://larepublica.pe/imprensa/politica/855692-empezo-en-un-cine-de-mala-muerte-y-ahora-encabeza-un-imperio>

Rapto de menor indígena y falsos postítulos: las dos graves acusaciones contra la ministra de la Mujer de Bolsonaro (2019). En La Tercera. Recuperado de <https://www.latercera.com/mundo/noticia/rapto-ministra-bolsonaro/510358/?fbclid=IwAR2oDrqSoLXHEVdmtq8yjgXoqcHtg5O5LJsi8ok3ucSxdb6rznzLxqLlprk>

Manhattan Declaration. (2009). Manhattan Declaration: A call of Christian Conscience. Nueva York. Recuperado de: <https://www.manhattandeclaration.org/>

Mansilla, M. A. (2016). La buena muerte. La cultura del morir en el pentecostalismo, Santiago de Chile: RIL Editores.

Mansueti, A. (2009). Las leyes malas (y el camino de salida), Guatemala: Artemis Edinter.

Marroquín, M. F. (2018). El efecto outsider en la construcción de las preferencias de los electores en el distrito central: el caso de Jimmy Morales en las elecciones de 2015 (tesis inédita de licenciatura en Ciencia Política), Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

Masferrer, E. (2018). Lo religioso dentro de lo político. Las elecciones de México 2018. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Ministerios El Shaddai. (28 de febrero de 2011). *Peter Wagner Seminario Dominio, Riqueza y Transformación part 2* [video]. Recuperado de <https://vimeo.com/20486027>

Murillo, A. (25 de enero de 2018). *Fabricio Alvarado profesa* [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=UYLIVnPt0no>

Ribeiro Porto, A. (2018). Francis Schaeffer e as eleições 2018 no Brasil. San José de Río Prieto: A Bíblia, O Jornal e a Caneta. Recuperado de <https://allenporto.com/francis-schaeffer-e-as-elei%C3%A7%C3%B5es-2018-no-brasil-c2c8c716cf44>

Riva, R. (2018). Andrés el cristiano. En *El Financiero*. Recuperado de <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/raymundo-riva-palacio/andres-el-cristiano>

Rivera, G. (2015). La idea del nuevo partido cristiano nació en Los Pinos. En Emequis. Recuperado de <http://www.m-x.com.mx/2015-02-01/la-idea-del-nuevo-partido-cristiano-nacio-en-los-pinos/>

Serrano Elías, J. (1990). La participación del cristiano en la vida pública, Miami: Editorial Unilit.

Soluciones Juveniles. (2014). *Las 7 esferas de influencia de una cultura, claves de transformación*. Medellín: Soluciones Juveniles. Recuperado de <http://solucionesjuveniles.com/site/?p=3894>

Viana, N. (2019). Militares y evangelistas: los poderes que sostienen al nuevo gobierno de Brasil. En *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/es/2019/01/09/bolsonaro-militares-evangelistas/>

Weiss, S. (2019). *Guatemala: la mafia contraataca*. Buenos Aires: Nueva Sociedad. Recuperado de <http://nuso.org/articulo/guatemala-cicig-morales-impunidad-corrupcion/>

Religiones Latinoamericanas *Nueva Época*

N. 3: La perspectiva del creyente

enero-junio 2019

pp. 65 - 79

ISSN: 0188-4050

Religión y gobierno en el estado de Hidalgo: políticas de discriminación a la diversidad religiosa

Gabriel López Delgadillo¹

RESUMEN

Este artículo muestra, mediante la recopilación de datos de diversas fuentes, que en el estado de Hidalgo la intolerancia religiosa en la población es un tema actual. Ante dicha problemática es poco el actuar de la autoridad estatal, que utiliza recursos como la desviación de la opinión pública y el permitir las violaciones a las leyes constitucionales y a la ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, antes de hacer valer los derechos fundamentales de quienes se inclinan por una autoadscripción no católica.

Palabras clave: intolerancia religiosa, política de contención, diversidad religiosa

El presente artículo es parte de las conclusiones de mi tesis de maestría en Ciencias Sociales, Diagnóstico de la diversidad religiosa en la Huasteca y el Valle del Mezquital, estado de Hidalgo. En ella recopiló

¹ Sociólogo y maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, email: sumerionecronomicon@hotmail.com

información tanto de archivo como estadístico Censal que da cuenta de la diversidad religiosa en el lugar. Lo hago mediante la dinámica detectada en subcategorías como intolerancia religiosa, autoadscripción y Estado de derecho vigente. A continuación se presenta, con algunas precisiones el documento².

El estado de Hidalgo ha mostrado en los Censos, de manera constante, dinámicas de adscripción religiosa cuya representatividad se asemeja a las cifras nacionales. La distribución gráfica de sus datos así lo demuestra. Sin embargo, en su administración hay intereses políticos y religiosos cada vez más al descubierto que se ven afectados ante la intromisión constante de nueva oferta religiosa. Esto se pone de manifiesto a partir de la Ley de libertad de culto y se subraya con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992. Este documento recupera datos que evidencian políticas estatales en pro de la no diversidad religiosa que han remarcado actos de discriminación en la población Hidalguense.

Estas prácticas políticas se pueden rastrear a más de diez años atrás. Se identifican dos principales estrategias de contención de la diversidad religiosa en el Estado: el ocultamiento de conflictos y la omisión de los derechos de religiones que no son el catolicismo. Se corrobora que en la práctica, cuando así conviene, los Usos y Costumbres de pueblos indígenas se utilizan para evitar el otorgamiento de garantías y derechos a agrupaciones discriminadas y despojadas en ese momento de la universalidad y protección de los derechos humanos.

En un clima gubernamental que declaraba constantemente la nulidad de conflictos religiosos en el Estado, la intolerancia religiosa quedó expuesta el mes de marzo del 2018 por varios medios informativos tanto electrónicos como impresos. El periódico Punto por Punto publicó el 5 de marzo del 2018 la nota “Retienen a 5 evangélicos en 2 comunidades de Huejutla; tras pagar una multa son liberados” donde se expone el caso de las localidades de Coamila y Rancho Viejo en el municipio de Huejutla. Aquí se difundió que

2 El documento completo es López Delgadillo Gabriel (2019) Diagnóstico de la diversidad religiosa en la Huasteca y el Valle del Mezquital, estado de Hidalgo. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

cinco evangélicos fueron detenidos por las autoridades de las localidades un día sábado y liberados el día domingo por la noche después de pagar tres mil pesos de multa cada uno porque se les culpó de profesar esa religión y no pedir permiso para realizar un evento religioso. “La controversia surgió porque un grupo de alrededor de 40 personas acudieron a Rancho Viejo a realizar un evento evangélico lo cual molestó a los representantes comunitarios, ya que dicen, omitieron dar aviso según el acuerdo previo tomado entre los representantes religiosos y los comunitarios” (Retienen a 5 evangélicos en 2 comunidades de Huejutla; tras pagar una multa son liberados, 5 de marzo de 2018).

Ante la violación de un acuerdo previo que se tiene en dichos poblados y por hacer el evento al mismo tiempo que la misa católica se les retuvo hasta que llegó al sitio la autoridad concerniente. “Al lugar para mediar el asunto acudió el director de Concertación y Asuntos Religiosos, Antonio Vital Pérez; tras varias horas de pláticas fueron liberados no sin antes pagar una multa” (s. p.).

Este acontecimiento no fue el último en el lugar ya que el 16 de abril del 2018 News Hidalgo publicó: “Impiden en comunidad de Huejutla sepultar a bebé porque sus padres no son católicos”, donde se expone que las autoridades de la delegación de Coamila en Huejutla impidieron sepultar a un neonato porque sus padres no pertenecían a la religión católica. En consecuencia los familiares inconformes residentes en Coamila iniciaron una queja con número H-135-CDHEH ante la Visitaduría regional de Derechos Humanos del Estado de Hidalgo (CDHEH). La nota continúa: “El bebé nació muerto, la familia en medio de su dolor todavía tuvo que enfrentar los fanatismos en su comunidad; tuvieron que sepultar a su pequeñito en otro lugar” (s. p.). Finalmente, el bebé fue sepultado en la cabecera municipal.

Estos actos fueron difundidos también por conciencianacional.org bajo el título “Impiden sepultar a bebé por diferencias religiosas” (2018) donde respaldan la versión aquí expuesta y agregan que en la CDHEH el expediente fue contra la presidencia municipal por omisión en atención de la problemática.

El 23 de agosto el periódico Criterio publicó: “Niegan entrada a clases a trece niños protestantes en Huejutla”, donde se expone que en Coamila padres de familia de la primaria bilingüe 16 de septiembre y de un preescolar, quienes dijeron profesar la religión católica, impidieron la entrada a clases a trece niños cuyas familias son protestantes porque no participan en las faenas y no cooperan con los eventos que se llevan a cabo en la comunidad. Esta misma nota revela que el conflicto inició un año atrás cuando los protestantes no quisieron dar dinero para la fiesta patronal. “Sin embargo, fue hasta el 3 de marzo de 2018, por otro asunto religioso, que los pobladores católicos les aplicaron los usos y costumbres y decidieron amarrarlos en la localidad” (s. p.).

El 23 de agosto el diario Quadratín Hidalgo publicó: “Discriminan a niños en escuelas de Huejutla por ser evangelistas”, donde expuso que en Coamila no se permite la entrada a niños de preescolar y primaria sólo porque sus padres son evangelistas. Esto lo hacen un grupo de católicos y sus representantes delegacionales. “Autoridades de la Subsecretaría de Gobierno en la Huasteca, acudieron a dialogar con ambas partes, pero los católicos y autoridades delegacionales se negaron a que 12 menores estudien en las escuelas por que se niegan a cooperar y realizar faenas” (s. p.). En la nota se afirma también que funcionarios de la Subsecretaría a través del área de asuntos religiosos informaron que continuarían el diálogo para solucionar el conflicto y que los alumnos puedan acceder a la educación como todos los niños del municipio sin distingo. El 24 de agosto de 2018 el diario AM Hidalgo publicó “Sin clases 17 alumnos en Huejutla por presunto conflicto religioso”, donde se supuso que habitantes de Coamila prohibían el acceso de estudiantes a la escuela porque incumplían las normas comunitarias. Para esta fecha ya eran cinco los días durante los cuales 17 alumnos de Coamila y Rancho Nuevo, Huejutla, no recibían la educación correspondiente. La problemática fue informada al diario por la abogada Daisy Aguado, quien dijo que fue contratada por padres de familia para atender la presunta intolerancia religiosa que ya es tratada por el subsecretario de gobierno y la instancia educativa de la Sierra y Huasteca.

Para este momento el matiz que tomó el conflicto a raíz de quienes intervinieron en él agregó la cuestión educativa como una de las aristas legales violentadas; en lo expuesto por la abogada para este periódico se exaltó: “no es posible que en pleno siglo XXI aún se presenten este tipo de casos donde por diferencias entre adultos, algunos niños vean violentados sus derechos fundamentales” (Sin clases 17 alumnos en Huejutla por presunto conflicto religioso, 24 de agosto de 2018: s. p.). Esta abogada solicitó, mediante la nota, hacer valer los preceptos de educación gratuita, laica y de libertad de credo establecidos en la Constitución, para que los menores accedan libremente a clases.

En seguimiento la titular de los servicios regionales de educación, Soraya Inés Rivera López, declaró que “la SEPH cumplió con inscribir y entregar los útiles escolares a todos los menores que acuden al preescolar y primaria en Coamila, y que la restricción de acceso es por parte de la representación comunal hacia un grupo de padres que, afirman, no han cumplido con lo dispuesto en el reglamento interno comunitario” (Sin clases 17 alumnos en Huejutla por presunto conflicto religioso, 24 de agosto de 2018: s. p.). Esta declaración por parte de la autoridad educativa volvió a direccionar y contextualizar la problemática donde se considera a la autoridad comunitaria como la responsable.

El día 30 de agosto el periódico El sol de Hidalgo publicó la nota “Regresan alumnos cristianos a primaria en Coamila” donde se explica que el día 29 las autoridades delegacionales de Coamila permitieron la entrada a los niños en la escuela. El periódico entrevistó al subsecretario de Gobierno en la Huasteca, Gerardo Canales Valdez, quien dijo que en los acuerdos establecidos en la localidad se encuentra “que los problemas de los adultos no afecte para nada a los niños, mucho menos impedirles que reciban clases en ambos planteles” (s. p.). Agregó que este acuerdo es acorde a la ley que establece que “todos tenemos derecho a recibir una educación” y el problema entre vecinos católicos y cristianos se trataría mediante mesas de diálogo. Esto mediante el trabajo de la dependencia estatal que maneja el caso cuidadosamente.

También se supo en esta nota que en las comunidades huastecas se trabaja en capacitaciones dirigidas a los delegados y habitantes “con la finalidad de que conozcan hasta dónde la ley de usos y costumbres no contravienen con las leyes generales” (s. p.). Se afirmó que este ejercicio se hacía para realizar reglamentos internos en que las asambleas de las localidades sepan “hasta dónde la ley les permite llegar” y que para ese momento se contaba ya con 58 reglamentos internos aprobados. “Lo que estamos tratando en esta zona es que haya menos casos de intolerancia religiosa, en muchas localidades estamos logrando que convivan sanamente todas las religiones en un mismo pueblo, y sin tener mayor problemas como hasta ahora” (s. p.).

El 30 de agosto de 2018 el diario Digital Plural, en su nota “En Coamila- Huejutla multan a evangélicos con 20 mil pesos”, hizo público que los padres de los 16 niños evangélicos fueron multados con la cantidad de veinte mil pesos por no cooperar en los trabajos de la comunidad. Esto después de que el día 20 fuera impedida la entrada de los infantes en la escuela primaria y preescolar “porque según autoridades de la localidad sus padres no participan en faenas, ni cooperaciones dentro de la comunidad por pertenecer a otra religión distinta a la católica” (s. p.).

El diario dio a conocer que desde el día 27 los niños ya tenían permitida la entrada a clases al pagar la multa. “Sin embargo sus padres no los llevaron porque señalan no tener garantías de seguridad sus hijos dentro de la institución; informó la Visitadora Adjunta a la Comisión de Derechos Humanos en Huejutla, Montserrat Vargas Ruiz” (s. p.). La visitadora dijo al periódico que el grupo católico hizo llegar un documento con los acuerdos tomados pero los evangélicos informaron no conocer la minuta. En consecuencia los niños no asistieron a las clases.

Al respecto Noticia Cristiana publicó el 4 de septiembre: “Católicos quieren obligar a evangélicos a pagar multas” (2018) donde expuso que 17 alumnos de educación preescolar indígena no tenían permitido el ingreso a clases porque ellos y sus papás son evangélicos y no católicos. Se difundió que evangélicos

de esa localidad dijeron no poder hacer uso del cementerio comunal, no recibir apoyos sociales y no estar dispuestos a participar en celebraciones católicas.

Ante dicha coacción los católicos elaboraron un documento donde “Sobresale que se permitirá a las 12 familias de evangélicos reintegrarse a los trabajos, faenas y cooperaciones requeridas por la asamblea, siempre y cuando cumplan con el pago de una multa individual de 10 mil pesos (más de 500 dólares), más 4 mil 500 de faenas atrasadas y 4 mil 500 más de aportaciones no cumplidas” (s. p.). También piden “que dichas familias, sin excepción, participen puntualmente en los trabajos requeridos para la iglesia católica” (s. p.) y agregan que no han privado a estas familias de ningún derecho. En este punto resulta interesante agregar un matiz del periódico Criterio donde uno de los padres de familia dijo “que su esposa ayudó con la limpieza de los sanitarios del recinto y que él participó en las labores de rehabilitación, por lo que no le parece ‘justo’ que los infantes cuyos padres no colaboran, utilicen la escuela” (Niegan entrada a clases a 13 niños protestantes en Huejutla, 23 de agosto de 2018: s. p.).

También pidieron destituir a la brevedad a la directora del preescolar “Gregorio Torres Quintero”, Rosa Martínez Nogales, bajo la acusación de incitar a problemas sociales en ese lugar. Dijeron dar anuencia para reabrir la primaria 16 de septiembre pero no el preescolar porque su decisión fue mantenerlo cerrado hasta que retiraran a la docente.

En contestación a dichos planteamientos las familias evangélicas presentaron un documento donde “refieren que no han cometido ninguna falta o delito para pagar multa, y que tampoco deben o tienen faenas atrasadas” (Católicos quieren obligar a evangélicos a pagar multas, 4 de septiembre de 2018: s. p.). Responsabilizan al delegado de su localidad de la situación que viven y agregaron que apoyan en todo a la comunidad y que únicamente no están dispuestos a participar en celebraciones católicas.

Adicionaron que otra afectada es la directora del plantel preescolar porque no aceptó los planteamientos del delegado municipal y de los otros vecinos. Con ello el delegado afectó directamente a los alumnos del lugar: “Solicitan a la autoridad correspondiente ubicar al delegado municipal y sus seguidores, pues aseguran que todos son iguales ante la ley” (s. p.).

El 28 de septiembre, se publicó en Pressreader una nota de El Sol de Hidalgo titulada “Desmienten cierre de dos planteles”, en la que se da voz a Soraya Inés Rivera López, quien aseguró que es mentira el “rumor” de que en Coamila dos instituciones educativas fueron cerradas. Ambos planteles estuvieron abiertos y continuaron trabajando de manera normal. “Agregó que el problema es religioso entre católicos y evangelistas y es porque son 15 los niños que por órdenes de sus padres no acuden a clases por ser evangelistas” (28 de septiembre de 2018: s. p.). Otra nota con esta línea discursiva fue publicada por el periódico Zunoticia bajo el título “Escuela y maestros esperan a los alumnos en Coamila”, pero se omite porque es publicada sin fecha así como una similar del Diario de las Huastecas.

Durante este año se volvió a recurrir a la metodología institucional gubernamental de la que se echó mano en las ocasiones anteriores evidenciadas en este documento. En ella lo que se pretendió es la contención de la problemática no la solución de un problema específico. Tampoco la promoción y resguardo de los derechos de los agraviados. En el trabajo de campo y entrevistas formales e informales que realicé durante un lapso de diez años se detectaron problemáticas diversas en varias localidades de ambas regiones estatales³. En ocasiones, el problema tuvo más de un momento álgido y en cada uno de los casos las víctimas de intolerancia no encontraron defensa institucional de sus derechos. Una de las principales localidades con este problema es San Nicolás en Ixmiquilpan donde los agraviados fueron obligados a desistir a sus denuncias ya con número de averiguación previa para dar privilegio a un convenio entre partes que no fue respetado y la intervención de la institución

3 Varias de ellas aquí se enuncian en el documento extenso en los títulos sobre intolerancia religiosa.

gubernamental tampoco obligó a la parte agresora y reincidente a enmarcarse al mismo. Nunca se procedió legalmente en contra de quienes incurrieran en delito.

La autoridad se limitó a contener a la población agraviante permitiéndoles elegir qué hacer con quienes sólo habían elegido una religión no católica. Esta acción en varias ocasiones sucedió después de las vejaciones sufridas por los violentados.

En otros casos como el presentado por la revista Proceso en el año 2005, correspondiente a la localidad huasteca Cuatecometl, en San Felipe Orizatlán, la intervención de la Subsecretaría de Gobernación tampoco tuvo punición contra quienes realizaron el acto y avaló que se les cobraran mil pesos de multa a cada uno de los detenidos, quienes fueron sacados de un domicilio y encarcelados en la localidad bajo los cargos de “practicar un culto diferente al de la mayoría”. En seguimiento a dicha acción el titular de Desarrollo Político declaró que “estas sectas revelan tintes fanáticos”. Hay evidencia de que los agraviados fueron sometidos a convenios en cuyas cláusulas se mantuvo como regularidad el pago de multas por parte de los agredidos como un agravante más de quienes fueron violentados en sus derechos fundamentales. Los agresores, quienes gozaron constantemente de mayoría numérica, vieron sus vejaciones respaldadas por la autoridad estatal.

En cada caso dos de los detonantes que generan la intolerancia religiosa en ambas regiones estatales son el culto a más de una religión y el cese a las contribuciones religiosas, como cuotas económicas y faenas en sitios religiosos, por ya no pertenecer, en ambos casos, principalmente al catolicismo.

Por definición la religión es un sistema. En consecuencia las religiones son sistemas y operan como tales. Son flexibles. Esto se complica aún más desde la propuesta que aseguran los textos de Bauman, lo líquido en la sociedad. Explicaciones rígidas no pueden ser determinantes, no en México. Ver las administraciones de las comunidades, reguladas en sus leyes internas por los calendarios judeocristianos rituales y las preferencias católicas deja a las

minorías y a las emergencias de lado, no se les considera. Institucionalizar esto sólo beneficia a la religión católica que ya se ve de por sí beneficiada en el ámbito político y estadístico⁴. Esto no favorece la diversidad y la pluralidad de creencias.

En este documento se ha verificado que la sistemática omisión de la ley de asociaciones religiosas y culto público, y su reglamento, ha devenido en un aumento en la algidez de la intolerancia religiosa en el Estado.

Es normal que los procesos legales conlleven una búsqueda de consenso en la que se explore primero la disolución del conflicto previa al uso de las herramientas jurídicas y judiciales. Sin embargo, lo que se denota mediante este documento es el estiramiento de los recursos de consenso hacia el infinito mientras se evita el uso de la ley y reglamento.

Son pocos los casos donde estos delitos terminaron en denuncias ante ministerio público y varias de las que hay se disolvieron en consecuencia de un convenio que exigió su disolución para tener efecto. El área de asuntos religiosos, que ocupa una dirección general en la Secretaría de Gobierno Estatal desde 2017 y cuya obligación es velar por los derechos fundamentales y garantizar la dignidad de los ciudadanos mediante la ley federal, no demuestra en este proceder un cumplimiento legal e institucional.

Si se utiliza la información recabada para este documento, se evidencia que ante problemáticas en las que la población católica forma parte del problema se ha mostrado favoritismo. Es necesario agregar a esto que para julio del 2017 en Hidalgo se tuvo registro de 570 asociaciones religiosas (Tendrán asuntos religiosos su propia dirección general, 31 de julio de 2017), por lo que son 569 las que se hallan en vulnerabilidad constante ante la religión católica en cualquier problemática.

Es necesario considerar que una estrategia de contención es una buena opción pero no si no está realizada mediante los componentes adecuados. En

⁴ Como se demuestra en el documento extenso.

otras ocasiones se hizo público el descontento de organizaciones religiosas que van más allá de templos registrados, organizaciones de pastores y feligreses, como la que evidenció el periódico La Jornada el 23 de octubre de 2013, en el que Onésimo Román Torres, ex presidente de la Alianza de Pastores de la Apiceh, y José Luis Ríos, presidente de la Alianza Ministerial de Pachuca, declararon que la Apiceh es objeto de “ataques” de la prensa regional detrás de los cuales estaba el entonces Secretario de Gobierno y que no se trataba de la primera vez en que el gobierno de Hidalgo violaba el derecho de los cristianos evangélicos a manifestarse pacíficamente (Cancela el gobierno de Hidalgo acto religioso en la plaza Juárez de Pachuca, 23 de octubre de 2013).

Durante el trabajo de campo y las charlas informales se supo de primera fuente que otra de las estrategias⁵, es el uso de la desviación de responsabilidades institucionales hacia otras áreas para que las problemáticas sean atendidas fuera del contexto de la intolerancia religiosa. Esto fue documentado con mayor incidencia en las intolerancias de San Nicolás en Ixmiquilpan y recientemente en Coamila, Huejutla de Reyes.

En San Nicolás los abogados contratados por las partes agraviadas se quejaron de no tener avance en los procesos de denuncia y demanda de sus clientes. También de que el gobierno matizó las demandas hechas por la parte agredida ya que consideró sus acusaciones pertenecientes a otro ámbito.

En el caso de Coamila se pretendió desviar la problemática hacia lo educativo y hacerse ver como un problema propio de la escuela donde los infantes cursan sus estudios. Fue necesaria la intervención mediante publicaciones de periódicos por parte de la autoridad educativa responsable de la región para corregir el rumbo que estaba tomando el problema y volverlo a establecer dentro de su origen, la intolerancia religiosa. Estas declaraciones no consideraron las ya dadas por la autoridad de la Comisión Estatal de Derechos Humanos que registró el problema como propio de la intolerancia religiosa.

5 Que también aparece documentada en el diagnóstico.

Aunado a esta forma de desviar la atención de la connotación religiosa de las problemáticas se encuentra en evidencia en ambas regiones la constante diversidad de declaraciones: mientras unos periódicos señalaron intolerancias religiosas específicas, en otros se trató de mostrar una imagen diferente a la real en cuanto a la opinión pública previamente declarada mientras la autoridad estatal informaba constantemente que no había problema alguno de intolerancia religiosa en el Estado porque ya todos habían sido “desactivados”, y que los que se tenían registrados fueron de otra temática jurídica, por ejemplo invasión de propiedad privada o ejidales.

El trabajo de campo corroboró dicho proceder por parte de la autoridad estatal, que ante estos casos buscó otras transgresiones jurídicas producto de daños colaterales para evitar catalogar el problema y el delito como correspondiente a la violación de artículos específicos de la Constitución, derechos fundamentales y la ley de asociaciones religiosas y culto público para no resolver el problema sino sólo para contener consecuencias colaterales del mismo.

En estas actividades los agraviados resultaron constantemente violentados y en casos como los acaecidos en Huehuetla, Rancho viejo y Huazalinguillo, (los tres en Huejutla), Milcahual (Huautila), La Rinconada (Tasquillo), o San Clemente (Cardonal) entre otros, los agraviados ya no tuvieron acceso a los servicios educativos y servicios básicos en sus viviendas y/o fueron expulsados de la comunidad por profesar otra religión, actos que violaron contundentemente las garantías individuales y derechos humanos en más de una forma. De estos hechos, la autoridad estatal tuvo conocimiento y respaldó, en su lógica de contención, que ciudadanos vivieran en estas condiciones porque así lo decidieron los delegados comunitarios y otros miembros vecinos del lugar. En la misma lógica estuvieron de acuerdo con que se multara con miles de pesos, en ocasiones cantidades correspondientes a decenas de miles, a quienes eligieron profesar otra religión distinta a la de las mayorías en sus localidades.

En este documento resulta importante apuntar que un área de oportunidad es generar un protocolo de atención a problemas poblacionales o entre ciudadanos producto de la intolerancia religiosa. También es necesario realizar una estrategia de contención que incorpore conocimientos legales, psicológicos, sociológicos y antropológicos que permitan ejecutar de manera efectiva dicho ejercicio sin transgredir los derechos de los afectados y que esté dentro del margen del Estado de derecho vigente. Esto ante la problemática de política pública aquí evidenciada.

En las regiones Huasteca y Valle del Mezquital se demostró que la categoría de análisis “diversidad religiosa” da cuenta de las constantes problemáticas inherentes a una administración de la diversidad de culto con un alejamiento evidente del Estado de derecho. Esto conlleva un aumento en la algidez y constancia de focos rojos en la población originados por la intolerancia religiosa.

Fuentes:

Cancela el gobierno de Hidalgo acto religioso en la plaza Juárez de Pachuca (23 de octubre de 2013). La Jornada. Recuperado de: <http://www.jornada.com.mx/2013/10/23/estados/037n2est>

Católicos quieren obligar a evangélicos a pagar multas (4 de septiembre de 2018). Noticia Cristiana. Recuperado de: <https://www.noticiacristiana.com/sociedad/persecuciones/2018/09/catolicos-evangelicos-pagar-multas.html>

Desmienten cierre de dos planteles (28 de septiembre de 2018). El Sol de Hidalgo. Recuperado de: <https://www.pressreader.com/mexico/el-sol-de-hidalgo/20180928/282252371459607>

Discriminan a niños en escuelas de Huejutla por ser evangelistas. (23 de agosto de 2018). Quadratín Hidalgo. Recuperado de: <https://hidalgo.quadratin.com.mx/regiones/discriminan-a-ninos-en-escuelas-de-huejutla-por-ser-evangelistas/>

En Coamila- Huejutla multan a evangélicos con 20 mil pesos (30 de agosto de 2018). Digital Plural. Recuperado de: <https://digitalplural.com/2018/08/30/en-coamila-huejutla-multan-a-evangelicos-con-20-mil-pesos/>

-Impiden en comunidad de Huejutla sepultar a bebé porque sus padres no son católicos (16 de abril de 2018). News Hidalgo. Recuperado de: <http://www.newshidalgo.mx/91560-2/>

Impiden sepultar a bebé por diferencias religiosas (2018). Conciencianacional.org recuperado de: <https://conciencianacional.org/2018/04/16/impiden-sepultar-a-bebe-por-diferencias-religiosas/>

Niegan entrada a clases a 13 niños protestantes en Huejutla (23 de agosto 2018). Criterio. Recuperado de: <https://www.criteriohidalgo.com/regiones/niegan-entrada-a-clases-a-13-ninos-protestantes>

Regresan alumnos cristianos a primaria en Coamila (30 de agosto de 2018). El Sol de Hidalgo. Recuperado de: <https://www.elsoldehidalgo.com.mx/regional/regresan-alumnos-cristianos-a-primaria-en-coamila>

Retienen a 5 evangélicos en 2 comunidades de Huejutla; tras pagar una multa son liberados (5 de marzo de 2018). Punto por punto recuperado de: <http://www.puntoporpunto.mx/retienen-5-evangelicos-2-comunidades-huejutla-tras-pagar-una-multa-liberados/>

Revista Proceso. La libertad religiosa y los otros mártires. (27 de noviembre 2005). México.

Sin clases 17 alumnos en Huejutla por presunto conflicto religioso (24 de agosto de 2018). AM Hidalgo. Recuperado de: <https://www.am.com.mx/2018/08/23/huasteca/sin-clases-por-presunto-conflicto-religioso-507990>

Tendrán asuntos religiosos su propia dirección general (31 de julio de 2017). El independiente de Hidalgo. Recuperado de: <https://www.elindependientedehidalgo.com.mx/tendran-asuntos-religiosos-propia-direccion-general/>

Religiones Latinoamericanas *Nueva Época*

N. 3: La perspectiva del creyente

enero-junio 2019

pp. 80 - 104

ISSN: 0188-4050

El consumidor religioso de La Iglesia Universal del Reino de Dios.

Eleonora Pagnotta¹

RESUMEN

En las últimas décadas la religión y la religiosidad han experimentado cambios significativos. La recomposición del panorama socio-religioso mexicano muestra la expansión del Cristianismo evangélico a través de movimientos diferentes, sobre todo pentecostales y neopentecostales. En este mundo evangélico tan heterogéneo y hay miles de denominaciones que compiten para conquistar y/o mantener su “plaza” dentro del campo político religioso. Entre ellas está la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), mejor conocida como “Pare de sufrir”, la cual ha irrumpido en el panorama mexicano a partir de los años 90, obteniendo su registro como AR en 2001 y conquistando un gran número de fieles a lo largo de dos décadas, sobre todo mediante sus campañas de sanación, el uso extraordinario de los medios de comunicación masiva y las promesas de milagros *exprés*.

Palabras clave: Pentecostalismo, Neopentecostalismo, México, campo político religioso, IURD, Evangélicos, sociedad de consumo, perspectiva del creyente

¹ Doctora en antropología en “Mito, rito y prácticas simbólicas” en Universidad “Sapienza” de Roma, Italia, así como maestra en Estudios Religiosos Históricos y licenciada en ciencias Históricas email: syaska_e3@hotmail.com

México representa un “laboratorio” de estudio privilegiado bajo distintos puntos de vista: por su particular condición multicultural, por su cercanía a Estados Unidos, por la coexistencia, en su interior, de distintas etnias, sistemas culturales, religiones y religiosidades. La estructura del campo socio-religioso actual refleja sin duda alguna esta heterogeneidad. Como muchos estudiosos subrayan, en los estados mexicanos la religión y la religiosidad están experimentando cambios significativos en las últimas décadas. La recomposición del panorama socio-religioso muestra la expansión del Cristianismo no católico a través de movimientos religiosos diferentes; la diversidad y la pluralidad se han convertido en rasgos distintivos de la realidad religiosa mexicana (Bastian, 1997; Hernández-Rivera, 2009; Masferrer, 2011). El pluralismo religioso ha significado la ruptura de lo que Berger define “dosel sagrado”, bajo el cual la mayoría de las personas reconocía y compartía ciertos valores, actitudes éticas y comportamientos sociales. El campo socio-religioso se va diferenciando y los individuos eligen, entre distintas ofertas religiosas, la que más se adecúa a la particular naturaleza y personalidad de cada uno. En este contexto el mercado religioso se convierte en la institución principal que regula las creencias: según el sociólogo Wynarczyk (2009: 97) “El concepto de apertura del mercado religioso refleja el tránsito de un sistema de monopolio religioso (caracterizado, por ejemplo, por la alianza Iglesia-Estado) a un sistema de libre oferta y demanda”. Por otro lado, la misma imposición de la economía de mercado con tendencias totalizantes ha llevado al encuentro entre religión y economía; en la opinión de Silveira Campo (2000: 175) la transformación del campo religioso en un mercado representaría también “una consecuencia de la fuerza homogeneizadora del mercado sobre el universo religioso en general”.

Desde un punto de vista cualitativo y cuantitativo el panorama varía considerablemente según el específico contexto estatal. Sin embargo, en general se registra una disminución de la pertenencia católica a favor de nuevos grupos religiosos, principalmente pentecostales y neopentecostales. Según la clasificación propuesta por Allan Anderson (2007) se define Pentecostalismo clásico aquel movimiento surgido en 1906 en la iglesia de Azusa Street, Los Ángeles, cuya doctrina principal es la creencia en el Bautismo del Espíritu

santo, que confiere los dones y carismas (capacidad de curar, tener visiones, exorcizar y la glosolalia) según la interpretación literal del episodio de Pentecostés relatado en los Hechos de los Apóstoles. En general, las iglesias pentecostales clásicas comparten la creencia en la existencia del diablo considerado la causa de todos los males y sufrimientos, y la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes. Sobre la base de este principio cualquier persona que haya experimentado el Bautismo del Espíritu puede convertirse en pastor y evangelizar.

En cuanto a la definición de neopentecostalismo, Anderson considera que éste es un fenómeno surgido entre los años 70 y 80, constituido por un número indefinido de organizaciones religiosas. Las iglesias neopentecostales comparten la creencia en el Bautismo del Espíritu Santo, pero la consideran como “prerrequisito” indispensable para conseguir la prosperidad y el bienestar en la vida cotidiana, de aquí el énfasis y la atención en el bienestar material, en el *hic et nunc*. Las denominaciones neopentecostales pueden tener incluso un carácter transnacional, hacen un notable uso de los *mass media* para difundir sus mensajes y por esa razón en muchos casos se les define como “iglesias mediáticas”. El lenguaje y las técnicas de comunicación utilizadas se caracterizan por ser agresivas y enfatizar el éxito personal, los recursos financieros acumulados les permiten adquirir espacios de grandes dimensiones como ex-cinemas, teatros, etcétera, para acoger a miles de fieles y por esa razón se habla de mega-iglesias. Además, la estructura de los grupos neopentecostales es generalmente muy bien definida, caracterizada por una estricta jerarquía.

Más allá de esta categorización, existen nuevas propuestas teórico-metodológicas como la de *transpentecostalismo* (Leite de Morae, 2011), elaboradas para clasificar ciertas denominaciones específicas que tienen características y *modus operandi* peculiares como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), mejor conocida como “Pare de Sufrir”. Fundada en Brasil en 1977 por Edir Macedo, esta denominación se caracteriza por un extraordinario y controvertido éxito, que ha llamado la atención de muchos estudiosos en distintos países. La Iglesia Universal constituye un caso ejemplar de organización religiosa de carácter transnacional cuyo éxito

se considera impresionante: cuenta con decenas de estaciones de radio, una cadena de televisión llamada *TV Récord*, una emisora en internet *TV Universal* y varios periódicos. Según la Fiscalía Federal de Brasil, entre 2003 y 2006 la IURD habría recibido donaciones por un total de 2 mil 295 millones de dólares (Cierran bancos cuentas a iglesia pare de sufrir, s. f.). En este país la IURD constituye también una fuerza política notable, como se pudo ver en las elecciones presidenciales del año pasado, cuando el apoyo de Macedo (dado a conocer en su página de Facebook, cuando un seguidor le preguntó por quién votaría) fue de suma importancia para el candidato Bolsonaro. Con una entrevista “postiza” en TV Record el aspirante ultraderechista “aprovechó los 30 minutos que le brindó Record para tratar de humanizar su retrógrada figura, sin ápice de confrontación por parte del entrevistador” (Los evangélicos se convierten a Bolsonaro, 2018).

Actualmente es difícil precisar el número de creyentes, miembros y templos de la Iglesia Universal; en 2014, el diario ecuatoriano *El Universo* estimaba que la IURD estaba presente en 172 países bajo diferentes nombres como «Pare de Sufrir», «Oración fuerte al Espíritu Santo», «Comunidad Cristiana del Espíritu Santo», «Arca Universal» o «Familia Unida» y solamente en Brasil tenía 8 millones de fieles, 9600 pastores, 4700 templos y recaudaba 2000 millones de dólares al año (Iglesia inaugurará réplica del Templo de Salomón, 2014).

El núcleo básico de sus prácticas y creencias es el mismo del pentecostalismo clásico: la creencia en el Bautismo del Espíritu santo y en los dones y carismas como el de lenguas, la sanación divina, el exorcismo, las profecías y las visiones. Sin embargo, además de ese conjunto doctrinal, la IURD ha desarrollado unos cuantos principios relacionados con el papel del Diablo en la vida de los seres humanos y la posibilidad de obtener una vida próspera y bienestar material a través del poder “mágico” de la fe. Jesucristo es considerado como el gran curandero que puede sanar de cualquier mal y enfermedad, puesto que el sufrimiento y los problemas son obras del Diablo. Para la Iglesia Universal el cuerpo humano representa la “cancha” donde tiene

lugar la guerra espiritual contra las fuerzas del mal, que se pueden derrotar a través del poder de la fe.

Otro pilar doctrinal fundamental de la IURD es la llamada Teología de la Prosperidad. Macedo mismo enseña que el dinero es el instrumento “sagrado” utilizado por parte de Dios para llevar adelante Sus obras. Dios es el dueño de todas las cosas, pero el hombre puede ser su socio en los planes del mundo. En consecuencia de eso, si el hombre pone el dinero, por su parte Dios pondrá lo suyo, o sea su fuerza y poder divino. Hacer ofrendas a la Iglesia significa prepararse para obtener la bendición de Dios, puesto que el dinero representa en las obras divinas lo que la sangre constituye para el cuerpo humano: el diezmo es el medio para dar honor a Dios y conseguir su bendición. Se define al diezmo y las ofrendas en términos de sacrificio y se hace la recaudación del dinero de manera sistemática durante los servicios litúrgicos.

La semana misma está dividida en “corrientes de fe”: cada día es destinado a algún tema en particular. En México, la liturgia tiene lugar tres veces al día: de lunes a viernes a las 10 a.m., a las 4 p.m. y a las 7 p.m., mientras que el domingo es a las 7.30 a.m., a las 10 a.m. y a las 7 p.m. Cada día se trata un tema específico. El lunes es el “Congreso para el éxito”, destinado a los empresarios y a los que tienen problemas laborales; la liturgia del martes se focaliza en la sanación física; el miércoles se le define “Escuela de la fe” y se estudia la Biblia; el jueves es la “Terapia del Amor” y se centra en el valor de la familia; el viernes es “la sesión de descarga espiritual” y está reservado a los exorcismos y a las prácticas de liberación del Demonio; el sábado está dedicado a los llamados “casos imposibles”; finalmente el domingo se celebra el “Tratamiento del cielo”, la “Cura de los vicios” y el “Estudio de las elecciones correctas” ([Sitio web de la Iglesia Universal], s. f.). Además de este calendario semanal, se organizan campañas de fe especiales como la del “Monte Sinaí” o la “campaña de Israel”, en las que se hacen oraciones y recaudaciones de dinero específicas.

El servicio dura aproximadamente hora y media; el momento central es el discurso del pastor cuyo tema depende del día de la semana; en el tiempo

restante se alternan los cantos y los testimonios de los fieles. La música es un elemento fundamental y las canciones desarrollan varios temas como la fuerza de la fe, el concepto de pueblo elegido o la promesa de Dios de obtener prosperidad². El canto es acompañado por alabanzas, gritos y aplausos. La participación de los asistentes es muy emocional, hasta llegar a llorar y a desmayarse. Los testimonios de los fieles cuentan los cambios que tuvieron en sus vidas desde que ingresaron en la IURD y hablan de éxito personal, en el trabajo, mejora de la situación familiar o sanación de enfermedades entre otros.

También las prácticas exorcistas constituyen una parte fundamental de la liturgia. El mal, bajo los distintos sufrimientos emocionales o físicos padecidos por las personas, es considerado consecuencia de la acción del Diablo y la lucha contra este es conducida por los pastores y obreros³, aunque a veces se les pide a los mismos fieles imponer sus manos en la cabeza, gritando “Sal, sal, en nombre de Jesús”. En Brasil, por ejemplo, los nombres de los demonios están tomados del listado de los orishas del culto afro brasileño del candomblé, o se hace referencia a la brujería, hechicería, mal de ojo— según la cultura religiosa local- o simplemente a la depresión y a la tristeza. Cuando el Diablo se manifiesta, según ellos, empieza la oración fuerte, en la cual el pastor, gritando con su micrófono e imponiendo sus manos, conduce la lucha en contra del espíritu maligno, hasta que este abandone el cuerpo del fiel. En ese contexto, el pastor juega un papel fundamental: es carismático, sabe provocar a la gente y hacerla participar de forma activa.

Haciendo referencia a la Biblia, el pastor logra que el fiel se sienta comprendido en sus problemas y que él mismo busque solución en los dictámenes de la Iglesia. Con ese propósito se utilizan palabras “fuertes” como “liberación”, “vida destruida”, “sacrificio” y el mismo pastor suele pedir el *feedback* de los fieles a través de expresiones como “Amén, así sea, gracias a Dios”. Como menciona Pierre Bourdieu, podríamos decir que el pastor reúne

2 A continuación, unos versos de canciones del repertorio iurdiano escuchadas durante algunas liturgias: “La Fe tiene el poder, todo es posible para aquel que cree, insista no desista, Jesús prometió, Usted va a vencer”; “Voy a luchar, voy a vencer, porque el Dios que yo sirvo es el mismo de Abraham”.

3 Así son llamados los asistentes del pastor.

“las competencias de la *public relationship*, la simpatía del *show man* televisivo, la agudeza de un empresario de *marketing*, la capacidad de saber escuchar y orientar a los demás de un terapeuta, la facilidad de actuar característica de un actor profesional y la eficacia de un mago” (como se cita en Silveira Ocampos, 2000: 76). A eso hay que añadir que los pastores que administran los templos locales son todos de origen brasileño y no tienen una formación propiamente teológica, sino más bien experiencial y empresarial: empiezan como ayudantes de otro pastor y cuanto más demuestren capacidades y carisma, más tendrán posibilidad de ascender dentro de la institución.

Otro aspecto muy importante a destacar es relativo a la mercantilización de lo “sagrado”. La Iglesia Universal ha desarrollado un gran imperio financiero gracias a la venta de objetos sagrados en sus programas televisivos y de videos, cds y libros de su fundador. Aparecen rosas bendecidas, botellitas de aceite bendecido y de agua del río Jordán y otros objetos más, que se llenan de contenido simbólico a los ojos del fiel y adquieren un significado y una carga simbólica particular porque el creyente tiene la posibilidad de ser su dueño, conservando su poder hasta después de que termine el ritual, un poder mágico del que beneficiarse de manera utilitarista. Hay que decir que, en muchas ocasiones, los objetos utilizados en los rituales pertenecen al patrimonio simbólico de otros sistemas religiosos y resultan familiares a los fieles; por ejemplo, en Brasil tanto los colores como los objetos utilizados por la IURD son los mismos del culto afrobrasileño del candomblé.

Los distintos objetos representan “puntos de contacto” con la divinidad, necesarios para despertar la fe en las personas, una fe capaz de actuar de manera concreta; representan así una manera de “espiritualizar lo material y materializar lo espiritual” (Silveira Ocampos, 2000: 70). De esa forma, la Iglesia Universal proclama que un pedazo de pan no es tan sólo un pedazo de pan y que una piedra no es simplemente una piedra.

Es obvio que en ese contexto resulta fundamental el tipo de lenguaje utilizado. Tanto el uso de términos fuertes emocionalmente (como “liberación”, “vida destruida”, o “sacrificio”) como los discursos cuya finalidad es denunciar

a los demás sistemas religiosos (como el catolicismo, el espiritismo, o los cultos a los santos) forman parte de una retórica bien estructurada. Con ese fin, se utiliza una terminología de carácter militarista: palabras como “lucha”, “guerra”, “ejército” definen la postura que hay que tener frente a los demás sistemas religiosos, visualizados como enemigos, como obra del Diablo. Por esa misma razón la Iglesia Universal se autodefine como el verdadero pueblo elegido, legitimación que se da a través de la condena del “otro” y de la adopción de una tradición antigua como la judaica. Eso se refleja en la manera de llamar las campañas de fe, como la “Campaña del Monte Sinai” o la de Israel o expresiones como “nuestro Dios es el mismo Dios de Abraham de la promesa”.

Otro aspecto muy importante es el hecho de que los espacios en los que tiene lugar la liturgia tienen un tamaño mayor al de las necesidades reales, lo que también tiene una razón precisa puesto que en un contexto de ese tipo es prácticamente imposible cualquier forma de privacidad. En el layout del espacio sagrado estos son detalles fundamentales para entender el tipo de relación que se desarrolla entre los fieles. El hecho de formar un grupo “unido” en los momentos de alabanza y cantos, o desfilan todos juntos frente al altar representan formas de interactuar, pero la relación que se desarrolla es sin duda alguna de tipo secundario: aunque físicamente cercanas, las personas siguen individualmente en su propio camino, con un comportamiento típico de la ciudad que refleja la condición de aislamiento existencial vivida en los contextos urbanos.

Más bien esta relación se podría definir como de tipo clientelar, es decir, una relación basada en intereses comunes. Con esto no quiero decir que la IURD quiera privilegiar una dimensión individual, sino simplemente que la misma institución ha preferido optar por una dimensión de grupo flexible y temporal, de alguna forma ventajosa en la actual época postmoderna y en la prospectiva de búsqueda de nuevos fieles.

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, no sorprende el hecho de que el fiel iurdiano pueda ir a la iglesia cuando quiera: los templos funcionan

como un primer auxilio espiritual, como un “lugar-espacio de oportunidades”, donde un milagro te está esperando. Los templos se consideran como espacios protegidos por Dios, lugares desde donde el pastor conduce su lucha contra de las fuerzas del mal. En ese sentido, es muy común escuchar testimonios de personas cuya vida ha cambiado justamente al entrar en un templo. Si por un lado el presupuesto del milagro sigue siendo la fe, del otro ese evento está particularmente vinculado al espacio sagrado: el milagro, cuando (y si) acontece, se manifiesta dentro del templo, y no afuera de él. Eso quiere decir que, de alguna forma, el evento milagroso es controlado por la misma institución religiosa. La fe tiene el poder, pero hay que ponerla en acción y eso puede ocurrir sólo y exclusivamente en un templo de la IURD. La salvación y la prosperidad están a disposición del creyente, pero aun así dentro del templo.

Otra característica de la Iglesia Universal es el extraordinario papel jugado por los *mass media*, muy utilizados para difundir su mensaje religioso y vender sus productos. El principal programa televisivo se llama “Pare de Sufrir”. Durante la programación es posible escuchar los testimonios de personas que aseguran haber tenido cambios en sus vidas gracias a la Iglesia; además se asiste a la venta de distintos objetos milagrosos útiles para resolver problemas de distinta matriz. También en el contexto mediático sobresale la contradictoria conducta de los pastores, quienes por un lado condenan la idolatría de la Iglesia católica o ciertos cultos, como la Santa Muerte y San Judas Tadeo, y por el otro invitan a la compra de “souvenirs”, como las botellitas de tierra del Monte Sinaí, el aceite de Israel o la rosa bendecida de distintos colores según lo que se quiera lograr. Incluso pueden darse rituales de curación a través de la televisión en los que el pastor invita a los espectadores a poner un vaso de agua sobre la televisión, unirse a él espiritualmente y tomar la misma agua cargada, según él, de un poder terapéutico. Es evidente que la espectacularización de lo sagrado a través de los mass media intenta estimular la curiosidad e interés de los que escuchan y asisten al programa por ir y ver lo que puede ocurrir en un templo de la Iglesia Universal.

Según la página electrónica oficial, la Iglesia Universal del Reino de Dios empezó su trabajo en México en el año de 1992 en la Iglesia de San

Cosme de la Ciudad de México, pero en este año la institución no pudo tramitar directamente su registro como asociación religiosa ante la Secretaría de Gobernación. De acuerdo con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, para obtener la personalidad jurídica las iglesias debían haber realizado actividades en el territorio mexicano por un periodo mínimo de cinco años. A partir de 1994 la IURD operó como institución *derivada* de la Iglesia de la Fe Apostólica en Cristo Jesús hasta 1996, cuando solicitó su extinción como asociación religiosa derivada. Solamente en 2001 consiguió su registro constitutivo como AR. Enseguida algunas personalidades del mundo católico y evangélico solicitaron la cancelación del registro constitutivo de la Iglesia Universal. El pastor Arturo Farela, presidente de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE) solicitó que se cancelara el registro por trasgredir el artículo ocho, título segundo de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, el cual establece que las organizaciones religiosas deben abstenerse de perseguir fines de lucro o preponderantemente económicos. También el vocero de la Arquidiócesis de México, Hugo Valdemar Romero y el Arzobispo de la Iglesia Ortodoxa, Antonio Chedraui coincidieron en que la Secretaría de Gobernación debía inspeccionar los mecanismos contenidos en la Ley de Asociaciones Religiosas ya que la normatividad presentaba deficiencias, inconsistencias y vacíos que eran aprovechados por algunas instituciones religiosas. En 2005, el pastor Arturo Farela presentó una denuncia formal contra la Iglesia Universal del Reino de Dios, pidiendo a Gobernación que no se clasificara esta denominación dentro de las Iglesias cristianas evangélicas.

El mismo año, la SEGOB inició una profunda investigación por iniciativa de la senadora Sara Isabel Castellanos Cortés para conocer las supuestas prácticas irregulares de la IURD en México. En mayo de 2005, la misma Secretaría presentó el *Informe al Senado de la Republica en relación con la Iglesia Universal del Reino de Dios, Oración Fuerte al Espíritu Santo, A.R.* y determinó que la referida asociación religiosa no viola lo dispuesto por la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (SEGOB, c2005). En 2011 tres bancos notificaron la terminación de sus relaciones con la Iglesia Universal unos días después de que el fundador Edir Macedo y otros altos

jerarcas fueran acusados formalmente en Brasil por delitos financieros como estafa y lavado de dinero. Santander, Banamex e Ixe cancelaron cinco cuentas de cheques y una inversión a plazo fijo mediante oficios en los que advirtieron a la Iglesia que ya no podrían utilizarlas y que tenían que retirar los saldos (Cierran bancos cuentas a iglesia pare de sufrir, s. f.).

Independientemente de estas controversias la expansión de la Iglesia Universal del Reino de Dios en México es un hecho. Actualmente, según los datos proporcionados por la misma organización, hay 223 templos distribuidos en todos los estados de la República mexicana ([Sitio web de la Iglesia Universal], s. f.), cifra que crece año tras año.

Considerando lo dicho hasta ahora me parece interesante intentar explicar el éxito de una organización religiosa tan controversial, tomando en cuenta diferentes factores desde un enfoque multi e inter disciplinario. En mi opinión y como explicaré más adelante, considero que el éxito de la Iglesia Universal del Reino de Dios se puede describir, analizar y entender a partir de la creciente hegemonía del mercado neoliberal en todos los sectores de la sociedad y de la vida.

En las últimas décadas en México – y en el mundo en general - el sistema de libre mercado y las contradicciones producidas por el mismo, las periódicas crisis financieras, los problemas derivados del desempleo y la profunda divergencia económica entre sectores cada vez más amplios de la población urbana han producido una situación caracterizada por una gran inestabilidad, incertidumbre, preocupación, ansia y miedo. En ese sentido Silveira Campos (2000) subraya que insistir sobre cierto tipo de resultados como hace la IURD en sus liturgias y ofrecer soluciones a una clase media “exprimida” por la crisis económica y a los sectores más empobrecidos que buscan ascender en un contexto de rápidos cambios socio-económicos, ha hecho que la Iglesia Universal asumiera como su propio objetivo la satisfacción de sueños y deseos de estos mismos sectores sociales. De hecho, el elemento constante que se presenta en los testimonios de los fieles que acuden a un templo de la Iglesia Universal es el haber experimentado una crisis personal o laboral debida a la

pérdida total o parcial de sus bienes, como se puede leer en mi investigación previa (Pagnotta, 2016).

A eso hay que añadir que, en la Iglesia Universal, la perspectiva de tener una vida mejor parece estar a disposición del fiel. El eslogan iurdiano “tu vida va a cambiar” parece asegurar una re-estructuración completa de la existencia, algo que va más allá de un cambio temporáneo. El dicho “Pare de sufrir” intenta infundir cierta autoestima, indispensable para enfrentarse a la vida de manera más optimista: constituye una exhortación clara y directa a cambiar su propia existencia. Además de eso hay que valorar la atención para el cuerpo que, en las prácticas iurdianas, tiene la finalidad de devolverle atención y poder al mismo. El contacto directo con lo sobrenatural a través de las experiencias del Bautismo del Espíritu y del exorcismo, parece cubrir una función liberadora, alejando al creyente de las tensiones socio- psicológicas que sufre en la vida cotidiana. Aparentemente la Iglesia Universal opera dentro del marco de las enfermedades psicosomáticas, logrando despertar en el individuo un gran potencial de optimismo, primer paso hacia la sanación.

Hay que decir también que, si por un lado el éxito de la IURD descansa en el impacto de la esfera de lo sagrado en los procesos de sanación y curación, por el otro, la curación y la enfermedad están vinculadas con los diferentes modos de construir y de de-construir la realidad social. En este sentido, el “cómo” se vive y se hace experiencia de la enfermedad y de la curación o sanación influye en los procesos de construcción identitaria. Hay que ver la enfermedad no solamente como un hecho individual, sino también como algo que tiene una dimensión colectiva muy importante. En ese sentido, Schirripa (2012: 96) afirma que “la relación entre sociedad y enfermedad es evidente y que, en muchas ocasiones, esta última se convierte en un medio para expresar críticas hacia el orden social; críticas que en caso contrario quedarían no expresadas”. Me parece importante poner énfasis en este aspecto que será útil en la discusión más adelante.

Con respecto a ciertas características intrínsecas de la IURD, hay que subrayar la flexibilidad de la misma organización. Los ritos no exigen una

fidelidad absoluta del fiel a la institución. Tanto en la liturgia como en los medios de comunicación se hace hincapié en que la pertenencia religiosa de un individuo no es vinculante. Independientemente de ser católico, evangélico o miembro de otra iglesia, cada uno puede elegir la campaña de fe o la cadena de oración que más le interese en un particular momento de su vida para resolver sus problemas.

Ahora bien, considerando ese conjunto de factores y para entender los mecanismos de funcionamiento evidentemente exitosos de la IURD, tomaré el modelo de uno de los principales ejemplos de éxito empresarial, representado sin duda alguna por los restaurantes *fast food*, los cuales revolucionaron los modos de producción y oferta de comida, así como los hábitos alimenticios de la población mundial. Mi propósito es demostrar que la Iglesia Universal tiene el mismo *modus operandi* de las empresas transnacionales.

En su obra *The McDonalization of society* (1993) el sociólogo George Ritzer hace algunas interesantes consideraciones sobre la sociedad contemporánea. Ritzer utiliza el término “McDonalización” para definir el proceso mediante el cual los principios que rigen el funcionamiento de los restaurantes de comida rápida han ido dominando un número cada vez más amplio de aspectos de la sociedad norteamericana, así como de la del resto del mundo. Ritzer propone un acertado análisis de la sociedad y cómo ésta se encuentra bajo los efectos de un sistema de control, centrándose en los cuatro pilares del capitalismo: eficacia, cálculo, predicción y control. En la McDonalización la eficacia apunta a la reducción del tiempo y del esfuerzo que median entre el nacimiento de un deseo o necesidad y su satisfacción, en este caso el deseo de comer. Con respecto al cálculo se procura que el cliente tenga la impresión de que por muy poco dinero obtiene una gran cantidad de comida. La previsibilidad consiste en reducir al máximo o eliminar la incertidumbre, todo lo que se produzca va a ser idéntico al anterior y al siguiente. El control consiste en la paulatina sustitución de la mano de obra por tecnología, en la progresiva descualificación de los trabajadores, pero también se ejerce cierto control sobre los clientes, aunque de manera más sutil: menús limitados, muy pocas opciones, sillas que no son tan cómodas, todo para que el cliente haga

lo que quiere la empresa, o sea, comer rápidamente e irse (Ritzer, 1993). En resumen, McDonald's (y su modelo) ha alcanzado enorme éxito porque ofrece al consumidor eficacia y satisfacción de las expectativas y porque parece brindar al cliente gran cantidad de comida por poco dinero y con un ligero esfuerzo.

En ese sentido me parece que también la IURD utiliza los mismos criterios de organización y estructura encontrados por Ritzer en la empresa de McDonald y que regulan el funcionamiento de las empresas transnacionales. Seguramente la Iglesia Universal es eficaz a los ojos de sus fieles/consumidores: en muchos testimonios los creyentes enfatizan el hecho de que experimentaron un cambio real en su propia condición de malestar en el mismo instante en que ingresaron en un templo o después de asistir al programa televisivo *Pare de sufrir*. Una informante clave me decía: “Sales de la Iglesia y te sientes renovado”⁴. El segundo aspecto considerado por Ritzer, el cálculo, también se encuentra en el paquete de bienes de salvación propuesto por la Iglesia Universal: la IURD ofrece un servicio que se puede cuantificar, no sólo relativamente al producto sino al tiempo. Las personas pueden acudir al templo cuando quieran, la liturgia tiene lugar en distintos horarios cada día y aborda temas diferentes que cubren los intereses de un público variado y heterogéneo.

El elemento de la previsibilidad también se puede detectar fácilmente en la IURD si pensamos en la estructura misma de los templos: la fisonomía del espacio sagrado es prácticamente igual en todos los lugares de culto, independientemente de la ubicación geográfica. La misma organización litúrgica, con la clasificación de los días según las distintas temáticas, la programación cíclica de las campañas de fe etc., evidencia cierta previsibilidad de la misma organización. Finalmente, con respecto al elemento del control, este último indudablemente no falta dentro de la Iglesia tanto en relación al personal (pastor y obreros) como a la comunidad de los creyentes, como he subrayado a lo largo de este escrito.

4 Véase Anexo 1 en Pagnotta, 2016.

Al análisis elaborado hasta ahora busca esbozar el contexto favorable y, al mismo tiempo, identificar los elementos institucionales que determinaron el éxito de la denominación religiosa objeto de estudio. Sin embargo, aunque resulte evidente que las promesas de la IURD implican la adopción de una conducta de vida votada al consumo más que a la acumulación de capital, no podemos analizar el conjunto iurdiano como una simple empresa religiosa y económica que manipula a sus creyentes con fines de lucro. Las teorías del marketing religioso sirven para investigar tanto la constitución de un mercado de fe, como para evaluar el dinamismo religioso del campo religioso actual y de ciertas organizaciones. En síntesis se puede decir que ha sido la misma sociedad postindustrial la que ha creado las condiciones para el nacimiento del *marketing* religioso y en ese sentido la IURD constituye ciertamente un espacio peculiar para observar la manera en la que un movimiento religioso consigue mantenerse dinámico y seguir creciendo en un contexto de pluralismo religioso: básicamente la IURD ha logrado adecuarse a la demanda del mercado, así como elaborar su propia oferta de manera exitosa.

Pero, más allá de eso, hay que entender a quién se dirige esta oferta y los mecanismos de aceptación de la misma, porque, si todo lo mencionado más arriba se refiere al conjunto de elementos institucionales que contribuyeron y determinaron al éxito de la Iglesia Universal en México y más allá, no podemos olvidar tomar en cuenta la perspectiva del creyente, preguntándonos: ¿Qué es lo que encuentra un individuo en la propuesta religiosa de la IURD otorgándole eficacia simbólica? Ahondar en esta cuestión nos ayudaría a desmenuzar las razones más profundas del éxito de una organización religiosa transnacional como la Iglesia Universal del Reino de Dios.

Antes que nada, para entender la perspectiva del creyente iurdiano hay que decir algo sobre los procesos de construcción identitaria. Como afirma Giménez (1996: 197) “las identidades no se configuran de igual manera en las sociedades arcaicas (donde hay seres míticos que fundan la identidad humana y prácticas rituales que exorcizan el riesgo de su pérdida), en las sociedades tradicionales (donde la identidad étnica grupal fundada en mitos de origen y

en una tradición religiosa tiende a absorber las identidades individuales) y en las sociedades modernas caracterizadas por la diferenciación social y la complejidad”. Esto quiere decir que el contexto histórico influye de manera determinante en los procesos de construcción identitaria. Hay que añadir que la identidad de un individuo asume un carácter cualitativo que se forma, conserva y manifiesta en los procesos de interacción social y contiene elementos que forman parte tanto del universo socialmente compartido- resultado de la pertenencia a grupos- como de la especificidad individual. Los elementos colectivos definen las semejanzas, tanto como los individuales definen las diferencias, pero ambos se relacionan de manera estrecha para constituir una identidad única, pero multidimensional del sujeto (Giménez, 2004).

A su vez, una identidad social se constituye a través de la apropiación e interiorización del universo simbólico y cultural colectivo. En ese sentido Pizzorno (1983) aclara que las entidades relacionales se constituyen por individuos vinculados entre ellos sobre la base de un sentido de pertenencia común, que implica compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales, y al mismo tiempo, una común orientación a la acción. La dimensión comunitaria favorece la adhesión a un valor capaz de movilizar la acción de los individuos antes que los mismos puedan calcular los “costos” y beneficios de ésta. Como expresa Pizzorno (1989: 318), la identidad colectiva es la que “permite conferir significado a una determinada acción en cuanto realizada por un francés, un árabe, un pentecostal, un socialista, un fanático del Liverpool, un fan de Madonna, un miembro del clan de los Corleoni, un ecologista, un kuwaití, u otros. Un socialista puede ser también cartero o hijo de un amigo mío, pero algunas de sus acciones sólo las puedo comprender porque es socialista”.

Al respecto, estoy de acuerdo también con Galicia Gordillo (2013: 21) cuando sostiene que “Decidir lo que <<se puede ser>> depende de la oferta de posibilidades sociales que se abren a cada individuo para elegir. La relación entre <<poder ser>> y lo que se <<quisiera ser>>, se determina por las relaciones sociales y de poder manifestadas en el contexto donde se desarrolla

el sujeto.” Resulta obvio entonces que, en el actual contexto histórico, económico y social, no podemos dejar de considerar la creciente hegemonía de la economía de libre mercado y de la tendencia consumista en todos los sectores de la sociedad y de la vida, la cual influye profundamente en la vida cotidiana de cada individuo y en la percepción que este último elabora de sí mismo y de los demás.

En el sentido común el término “consumismo” indica la adquisición indiscriminada de bienes de consumo, pero también la tendencia a identificar la felicidad o el bienestar personal con la adquisición, la posesión y el consumo continuo de bienes materiales; su significado es aún más extenso, si consideramos el hecho de que “el consumo se ha convertido en la actividad principal de la sociedad tardo-industrial” (Appadurai, 2001: 113). Fromm (1977) afirma que el consumo tiene características ambivalentes: calma el ansia, porque lo que uno adquiere no se le puede quitar, pero, al mismo tiempo, impone al individuo el consumir cada vez más, puesto que el consumo anterior pierde rápidamente su carácter satisfactorio. Por eso las repercusiones de la tendencia consumista se manifiestan en los ámbitos más variados.

Featherstone (1992) puntualiza que el uso de la expresión “cultura consumista” se refiere al hecho de que el mundo de los bienes y sus principios son fundamentales para comprender la sociedad contemporánea. En lugar de nivelar las aspiraciones, las necesidades y las satisfacciones, esta sociedad genera distorsiones cada vez más grandes en los individuos que buscan ascender socialmente: el consumismo se ha convertido, de esa forma, en un criterio para instaurar y comunicar las diferencias. Eso no debe sorprender si consideramos que, como sugieren Douglas e Isherwood (1984: 14) “Los bienes son neutros pero sus usos son sociales; pueden ser utilizados como barreras o como puentes. Los bienes que uno adquiere declaran de manera física y visible la jerarquía de valores de los que los eligen”. Eso significa que los diferentes niveles y formas de consumir definen los individuos tanto en su dimensión individual como en la colectiva. Queda claro que “el hombre es un ser social y

nunca podríamos explicar la demanda de bienes exclusivamente sobre la base de las propiedades materiales de estos últimos” (Douglas – Isherwood, 1984: 105).

En ese sentido Baudrillard (1976: 86-87) asevera que “las elecciones no se toman aleatoriamente, sino que son controladas socialmente y reflejan un modelo cultural. No se produce ni se consume cualquier tipo de bienes, porque los mismos tienen que tener algún que otro significado en relación con un preciso sistema de valores”. Él mismo utiliza la noción de *standard package* (el conjunto de bienes y servicios que constituye una especie de patrimonio básico del estadounidense promedio) para indicar un “minimum ideal, de tipo estadístico, un modelo conforme a las clases medias. Logrado por unos, deseado por otros, este minimum sintetiza el *American way of life*. El *standard package* no se refiere tanto a la materialidad de los bienes (TV, coche del año, etc.) cuanto al ideal de conformidad” (1976: 87). Propiamente esta tendencia al conformismo es el principal pilar del consumismo porque a través del consumo el individuo busca “conformarse” y sentirse incluido en la sociedad compartiendo cierto sistema de valores, con sus estándares socioeconómicos.

En el contexto socioeconómico contemporáneo mexicano– y no sólo en este– el modelo neoliberal, en lugar de nivelar las desigualdades sociales, brindar oportunidades de ascenso para todos y reducir la pobreza y el hambre, ha agudizado las diferencias entre sectores cada vez más amplios de la población reduciendo el poder adquisitivo y las posibilidades de ascenso de los sectores más vulnerables: los ricos son cada vez menos y más ricos y los pobres cada vez más numerosos y más pobres. El sujeto incapaz de adecuarse al modelo del *American way of life* es y se siente excluido, marginado, discriminado, porque no “sirve” al sistema, no es útil porque no puede consumir. Como asevera Fromm (1977: 31) “en una cultura en la cual la meta suprema es tener, poseer– o mejor dicho tener más y más– se podría decir que la esencia verdadera del ser es tener; si alguien no tiene nada, no es nada”. Afuera de la masa-modelo, no es útil al sistema, entonces “no es”. La asociación entre poseer y ser resulta fascinante: *possideo ergo sum*, “poseo, entonces soy”. La elección fundamental, inconsciente, automática del

consumidor es aceptar el estilo de vida de una sociedad particular. En nuestro caso hablamos del modelo homogeneizador del *American way of life*, el cual implica el ideal de conformidad: y es propiamente esta tendencia conformista la que impulsa al consumismo. Intentaré demostrar que esta lógica subyace de cierta forma al proceso de construcción identitaria que se desarrolla dentro de la Iglesia Universal, porque el malestar experimentado por algunos sectores de la sociedad urbana mexicana contemporánea encuentra la posibilidad de desahogarse en sus prácticas, en el tipo de estructura y actividades religiosas.

Es evidente que la Iglesia Universal del Reino de Dios predica un mensaje dirigido a los “inseguros y excluidos”, es capaz de movilizar la esperanza de los individuos en su intento de rebelarse al sistema y expresa lo que Appadurai (2005: 17) define “el resentimiento global contra las fuerzas del mercado”. La Iglesia Universal ofrece respuestas, que no son puramente simbólicas, sino materiales, a sujetos desilusionados por su personal situación existencial, y por esa razón la predicación abre nuevas perspectivas para el creyente y ofrece un camino viable y concreto para la resolución de sus problemas. En ese sentido, el miedo a la exclusión representa el combustible más adecuado para reunir personas alrededor de un tipo de predicación, cuyo eje es la promesa de un cambio de su propia situación, un cambio repentino que se vuelve posible gracias al poder de una herramienta simbólica y no material que es la fe. En la propuesta de la IURD el individuo/consumidor religioso con su actitud de consumo parece encontrar la posibilidad de conseguir rápidamente ese bienestar material, ese *American way of life*. Por eso considero que, con todas las implicaciones de las que hablamos más arriba, su participación en las prácticas de la Iglesia Universal refleja la elección más o menos consciente, de compartir el sistema de valores promovido por el modelo consumista de la economía de libre mercado y que el mismo creyente se pueda definir en términos de “consumidor” religioso.

Recordando que en el actual contexto cultural, social y económico mexicano y mundial, el consumo se ha vuelto la herramienta para satisfacer de manera eficaz y eficiente ciertos impulsos y deseos de bienestar, me parece que esta definición sintetiza mejor todas las implicaciones expresadas hasta

este momento, porque también en la Iglesia Universal hay una efectiva búsqueda de satisfacción de ciertas necesidades basada en resultados rápidos y concretos. Por eso me permito proponer una nueva clave de lectura para entender la perspectiva del creyente de la Iglesia Universal: el concepto de *eficiencia simbólica*.

Si el término eficacia se refiere a la capacidad de lograr un efecto deseado, esperado o anhelado y retomando el concepto de eficacia simbólica de Lévi-Strauss (1966), utilizaré el término *eficiencia*, entendido como la capacidad de lograr un efecto con el mínimo de recursos posibles o en el menor tiempo posible.

A los ojos de los creyentes la Iglesia Universal no sólo tiene eficacia simbólica, sino que tiene *eficiencia simbólica*, entendida como la posibilidad de tener una inmediata satisfacción de sus necesidades: en sus testimonios los fieles están convencidos de que el simple ingreso en un templo ha cambiado radicalmente su vida y que las prácticas iurdianas no sólo son eficaces sino eficientes, porque permiten lograr ciertos efectos concretos de manera inmediata a través del medio simbólico de la fe. En la Iglesia Universal, para conseguir los bienes materiales deseados “no parece” necesario gastar la suma de dinero establecida por el mercado. En comparación a los reales costos de cualquier bien anhelado, la IURD sólo pide “sacrificios” (ofertas de dinero) imprescindibles para “activar” la fuerza de la fe y los fieles creen obtener la ayuda divina necesaria al conseguimiento del coche del año, del nuevo departamento o de un mejor trabajo tan deseado.

En la IURD se consuman milagros de forma *exprés*, hay S.O.S espirituales etc., todas expresiones que ponen énfasis en la inmediatez y rapidez de la resolución de problemas. Por eso me parece acertado afirmar que la conversión a la IURD refleja la elección, más o menos consciente, de compartir el sistema de valores promovido por el modelo consumista de la economía de libre mercado: la IURD no sólo tiene eficacia simbólica para sus creyentes, sino que tiene eficiencia simbólica: en su perspectiva los individuos obtienen rápidamente lo que desean con el mínimo esfuerzo posible a través del

medio simbólico de la fe derrotando todas las leyes de un sistema económico neoliberal injusto- como el actual- que los excluye pero que al mismo tiempo los “invita” a formar parte y conformarse al mismo tiempo como buenos consumidores.

Por eso, considero que para el futuro crecimiento de esta denominación es determinante el mantenimiento de los mecanismos sociales, políticos y económicos derivados del actual orden mundial, puesto que este último provoca desigualdades sociales, incremento de la pobreza urbana, miedo e incertidumbre en el mundo del trabajo, violencia y otras patologías socio psicológicas, creando una masa fluctuante de excluidos que quieren salir de su condición y potenciales excluidos, que tienen miedo a perder su estatus debido al volátil contexto económico.

Bibliografía.

ANDERSON, A. (2007). El pentecostalismo. El Cristianismo carismático mundial. Madrid: Akal.

APPADURAI, A. (2001). Modernità in polvere. Roma: Meltemi Editore.

BASTIAN, J. P. (1997). La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: Fondo de Cultura Económica.

BAUDRILLARD, J. (1976). La società dei consumi. Bologna: Il Mulino.

BERGER, L. P. (1995). Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea. Bologna: Il Mulino.

BOURDIEU, P. (2012). Genesi e struttura del campo religioso. En R. Alciati y E. Urcioli, Il campo religioso. Con due esercizi (pp. 73- 129). Torino: Accademia University Press, Torino.

DOUGLAS, M. y B. ISHERWOOD (1984). *Il mondo delle cose, Oggetti, valori, consumo*. Bologna: Il Mulino.

DURKHEIM, E. (1996). *Per una definizione dei fenomeni religiosi*. Roma: Armando Editore.

FEATHERSTONE, M. (1992). *Consumer culture & postmodernism*. Londres: SAGE Publications.

FROMM, E. (1977). *Avere o essere?* Milano: Arnoldo Mondadori Editore.

GALICIA GORDILLO, M. A. (2013). La identidad: explorando la emergencia de un concepto complejo. En Galicia Gordillo. (coord.), *Identidades en perspectiva multidisciplinaria. Reflexiones de un concepto emergente* (pp. 17-34). Ciudad de México: Plaza y Valdés.

GEERTZ, C. (1999). *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Bologna: Il Mulino.

GIMÉNEZ G. (2004). Culturas e identidades. En *Revista Mexicana de Sociología* (pp. 77- 99), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 66 (Número especial).

——— (coord.) (1996). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IIS-UNAM.

HERNÁNDEZ, A. y RIVERA, C. (coords) (2009). *Regiones y Religiones en México. Estudios de la transformación socio religiosas*. México: CIESAS.

HOUTART, F. (2007). *Mercado y Religión*. La Habana: Ruth Casa Editorial.

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.

LÉVI-STRAUSS, C. (1966). L'efficacia simbolica. En *Antropologia strutturale* (pp. 210- 231). Milano: Il Saggiatore.

MACEDO, E. (s. f.). *Vida en Abundancia*. Lima: Colección Reino de Dios.

MASFERRER KAN, E. (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México: Libros de la Araucaria.

NEBBIA, A. F. y MORA, M. (2006). *Análisis social e identidades*, México: Plaza y Valdés.

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

PIZZORNO, A. (1989). *Identità e sapere inutile*. En *Rassegna Italiana di Sociologia*. (3) (pp. 305-319)

————— (1983). *Identità e interesse*. En L. Sciolla, *Identità: percorsi di analisi in sociologia* (pp. 139- 154). Torino: Rosenberg & Sellier.

SÁNCHEZ, J. M., FIGUEROA, A., RAMÍREZ SALAZAR, C., GIMÉNEZ, G. (coords.) (1992). *Teorías y análisis de la identidad social*. En *Reseñas bibliográficas II*. México: INI.

SCHIRRIPA, P. (2012) “Salute, culti carismatici e cultura popolare contemporanea” in Schirripa (coord.), *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo* (pp. 181- 188). Roma: CISU.

SILVEIRA CAMPOS, L. (2000). *Teatro, templo y mercado*, Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

WYNARCZYK, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento*

El consumidor religioso de La Iglesia Universal del Reino de Dios
evangélico en la vida pública argentina 1980-2001, Argentina: UNSAM
EDITA.

Fuentes periodísticas

RUIZ PARRA, E. (18 de enero de 2005.). Denuncian ante Segob lucro de Pare de Sufrir. Reforma.

_____ (3 de enero 1995). Impugnan a la Iglesia Universal. Reforma.

Referencias electrónicas

[Cierran bancos cuentas a iglesia pare de sufrir], (s. f.). recuperado de <http://noticias.terra.com.mx/mexico/cierran-bancos-cuentas-a-iglesia-pare-desufrir,407d4d9a92296310VgnVCM3000009acce0aRCRD.html>

GIMÉNEZ, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales, 19. Recuperado de: http://www.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN18/1-f18_Materiales_para_una_teor%EDa_de_las_identidades_sociales.pdf

Iglesia inaugurará réplica del templo de salomón, (2014). Recuperado de <http://www.eluniverso.com/vida-estilo/2014/07/23/nota/3268351/iglesia-inaugurarareplica-templo-salomon>

Los evangélicos se convierten a Bolsonaro, (2018). Recuperado de: https://elpais.com/internacional/2018/10/07/america/1538930780_735803.html

[Sitio web de la Iglesia Universal], (s. f.). Recuperado de www.universal.org.mx

Publicaciones oficiales

SEGOB (2005a). De la comisión de Gobernación, la que contiene: Punto de Acuerdo sobre las actividades de la denominada Iglesia Universal del

Reino de Dios. Recuperado de http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2005/04/asun_1899043_20050427_1115921459.pdf

SEGOB (2005b). De la Sen. Sara Isabel Castellanos Cortes, del grupo parlamentario del Partido Verde Ecologista de México, la que contiene Punto de Acuerdo sobre las actividades de la denominada Iglesia Universal del Reino de Dios. Recuperado de. http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2005/03/asun_1745310_20050301_1109708887.pdf

SEGOB (2005c). Oficio en respuesta al Punto de Acuerdo relativo a la Iglesia Universal del Reino de Dios en México. Recuperado de: http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2005/06/asun_2015306_20050615_1118934442.pdf

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (s. f). Recuperado de: www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf

Religiones Latinoamericanas *Nueva Época*

N. 3: La perspectiva del creyente

enero-junio 2019

pp. 105 - 126

ISSN: 0188-4050

Configuración del episcopado mexicano. Un análisis desde la cooptación

Jesús Arturo Navarro Ramos¹

RESUMEN

En las últimas décadas la religión y la religiosidad han experimentado cambios significativos. La recomposición del panorama socio-religioso mexicano muestra la expansión del Cristianismo evangélico a través de movimientos diferentes, sobre todo pentecostales y neopentecostales. En este mundo evangélico tan heterogéneo y hay miles de denominaciones que compiten para conquistar y/o mantener su “plaza” dentro del campo político religioso. Entre ellas está la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), mejor conocida como “Pare de sufrir”, la cual ha irrumpido en el panorama mexicano a partir de los años 90, obteniendo su registro como AR en 2001 y conquistando un gran número de fieles a lo largo de dos décadas, sobre todo mediante sus campañas de sanación, el uso extraordinario de los medios de comunicación masiva y las promesas de milagros *exprés*.

Palabras clave: Pentecostalismo, Neopentecostalismo, México, campo político religioso, IURD, Evangélicos, sociedad de consumo, perspectiva del creyente

El presente trabajo tiene su antecedente en un análisis que se publicó hace ya un par de años (Navarro Ramos, 2017). Ahí se planteaba una radiografía de la procedencia de los obispos mexicanos, bajo tres categorías: el tipo de clero, regular o diocesano; el Papa que determina la elección del obispo; y las características de los obispos respecto a la tipología de las resistencias². Todo esto con la finalidad de señalar las posibilidades de implementación de las orientaciones pastorales del Papa Francisco en México.

Si bien, siguiendo a Masferrer (2013), los sistemas religiosos se explican de acuerdo a la dinámica desarrollada por las masas de sujetos creyentes, y no tanto por lo que las burocracias religiosas establecen; cuando se estudia la estructura organizativa del catolicismo, queda claro que los obispos son el medio de operacionalizar las acciones pastorales y las transformaciones eclesiales que se deciden en Roma. Conforme a ello, en una estructura vertical, los obispos ejercen el poder siguiendo tres criterios que se explican enseguida: el cuidado de conducirse tomando en cuenta el Magisterio, el respeto codificado al elector, y el sistema de valores y relaciones cultivado en el ejercicio del ministerio. En este trabajo se desarrollan los dos primeros, exponiendo el caso de México. Finalmente, a partir del análisis de los datos se plantea una serie de consideraciones sobre la posibilidad de que la Iglesia católica en México incurra en el proceso de transformaciones que señala el Papa Francisco.

Criterios para ejercer el poder

La Iglesia es una estructura compleja con acoplamientos fuertes entre la burocracia sacerdotal, donde resulta central el papel del Papa, la Curia Romana y los obispos. El servicio del episcopado es además de un puesto para organizar y administrar la vida eclesial en una comunidad, un elemento que sirve también para confirmar y dar seguimiento a la fe de los creyentes, así como para mantener la unidad con Roma. Según la tradición católica, los obispos son sucesores de los apóstoles, y su autoridad les viene de la sucesión apostólica y del nombramiento por parte del Papa. El Papa actúa como el eje de referencia de la Iglesia, quien señala la ruta que los obispos deben seguir en la administración de las diócesis.

2 La teoría de las resistencias ha sido desarrollada en Navarro Ramos, 2012.

El nombramiento de los obispos ocurre después de un proceso de consulta entre los mismos obispos, quienes pueden recomendar a los sacerdotes que consideran idóneos para el cargo. El Nuncio por su parte puede hacer las consultas que considere pertinentes y presentar al Papa una terna de candidatos cuando se requiere cubrir una sede vacante. Sin embargo, frente a este proceso formal normado por el Derecho Canónico, se teje una red de pesos y contrapesos que definen la lista de candidatos que se ofrece a la Sagrada Congregación para los Obispos, la presentación de los candidatos mediante las redes de relaciones que se establecen con los responsables de los organismos eclesiales en Roma y la exposición de los futuros candidatos en las universidades eclesiales en Roma, donde son enviados a realizar estudios de especialización.

Una vez a cargo de una diócesis, los obispos ejercen el poder siguiendo tres criterios: el respeto al Magisterio de la Iglesia, el reconocimiento al sistema elector, y el mantenimiento del sistema de relaciones cultivado en el ejercicio del ministerio sacerdotal y episcopal.

El criterio formal más importante en el ejercicio de autoridad episcopal es *el respeto al Magisterio de la Iglesia*. Su desconocimiento podría llevar al obispo a una sanción que en último término implicaría su destitución y hasta la pérdida de la elección³. El Magisterio es una función compartida por los obispos con el Papa. Implica la enseñanza en la ortodoxia, y de acuerdo con el Código de Derecho Canónico consiste en “proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas” (2003, Can. 747 § 2). A su vez, el canon 753 señala que los obispos en comunión con el Papa, “son doctores y maestros

3 A diferencia de otras instituciones donde junto con la destitución ocurre la pérdida del cargo, en el caso de la Iglesia Católica, se trata de dos asuntos distintos. El cargo de obispo está asociado a la elección y consagración que imprime carácter en el sujeto por tratarse del tercer grado del sacramento del orden sacerdotal; de esta manera, el obispo puede ser destituido del cargo frente a una diócesis, en función del canon 401 § 2 pero este hecho no elimina el carácter de obispo. Así un obispo destituido sigue siendo obispo salvo que medie un proceso de juicio en la Curia Romana y el Papa decida que el sujeto pierda el carácter episcopal.

Configuración del episcopado mexicano. Un análisis desde la cooptación

auténticos de los fieles encomendados a su cuidado, y los fieles están obligados a adherirse con asentimiento religioso a este magisterio auténtico de sus Obispos”.

De lo anterior se sigue que el obispo tiene una autoridad delegada en tanto siga los lineamientos del Papa en turno. Una ruptura en este orden se podría calificar como herejía, apostasía o cisma según la materia de que se trate: negación de una verdad religiosa, rechazo total de la fe cristiana, o rechazo de la autoridad papal o de la comunión eclesial (2003, Can. 751). De ahí que los obispos procuren mantenerse discursivamente dentro de los límites de la autoridad eclesial y citar los documentos eclesiales de manera constante para expresar alguna opinión. Esto garantiza un vínculo formal con el Magisterio, y al mismo tiempo un discurso circular con características de autorreferencialidad, lo que permite a quien escucha al obispo reconocer cierta continuidad con el pasado y al mismo tiempo, que se incorporan términos característicos del léxico del Papa en turno. Así, a manera de ejemplo, en el pontificado de Juan Pablo II se usaron constantemente los conceptos *nueva evangelización* y a la *cultura de la muerte*; en el papado de Benedicto XVI se puso de moda el discurso sobre el *relativismo moral* y la *caridad*; en tanto que, con el Papa Francisco, han pasado a formar parte del argot eclesial las *periferias existenciales*, las *fronteras de la exclusión*, *hacer lío* y de nuevo el *demonio*.

Sin embargo, no siempre el discurso alineado a los planteamientos del pontífice va en la misma dirección que las acciones pastorales. Esto sucede -según mi perspectiva de análisis- porque opera un segundo criterio no formal: el respeto al elector.

El *respeto al elector* es un mecanismo de fidelidad que permite a los iguales identificarse como tales. Se trata de un criterio no formal e invisible, incluso es posible que, al operar bajo las reglas del sistema, sea invisible para el mismo obispo elegido. Este mecanismo comienza a operar desde el momento en el que el candidato al sacerdocio ingresa al seminario y es destinado a determinado tipo de actividades.

Formalmente al ingresar al seminario el candidato, y después de un tiempo de permanencia, se le envía a realizar trabajo de apostolado en distintos ambientes: catequesis, grupos parroquiales de adultos y jóvenes, atención a hospitales, comunidades eclesiales, apoyo en la parroquia, coordinación de pláticas pre- sacramentales, cursos de Biblia, misiones populares, acompañamiento a personas en situación vulnerable y promoción de las vocaciones. La duración en cada lugar suele ser variable, lo importante es que el seminarista logre tomar conciencia del tipo de servicio pastoral que podrá desarrollar en el futuro. Así, cada semana, casi siempre los sábados, saldrá de la casa del seminario a encontrarse con estos ambientes. Sin embargo, en los espacios diocesanos, algunos seminaristas, casi siempre en el último curso de filosofía o en los años de teología, son destinados, al servicio del obispo e incluso a la curia diocesana. En comunidades de vida religiosa no se suele reproducir el esquema, por dos razones. La primera es que en las comunidades religiosas no se siguen las mismas reglas que en el seminario diocesano sino la propia normatividad congregacional; y que el ejercicio de la autoridad sigue normas distintas, la primera de ellas, que el cargo de superior no es vitalicio como el del obispo.

Este segundo grupo de seminaristas seleccionado para apoyar al obispo o prestar un servicio en la curia diocesana ofrece al candidato al sacerdocio un ambiente de formación distinto al de sus pares, debido a que tiene acceso a un ambiente de gobierno donde se configuran las decisiones pastorales y administrativas. Así el seminarista que se desarrolla en estos ambientes se familiariza con las estructuras de gobierno, su fuerza, peso e influencia en las decisiones; conoce además de manera más o menos cercana a los actores religiosos, sus mecanismos de operación y sus relaciones; va desentrañando además las características del discurso sacerdotal de gobierno, sus referencias a la ortodoxia, los matices que mantienen la forma pero cambian el fondo; finalmente se descubre como un sujeto distinto al resto de sus compañeros, que al leer en clave de fe su experiencia religiosa y pastoral, llega a la convicción de que tiene un llamado especial en el servicio burocrático eclesial⁴. Se plantean entonces dos vías para la formación sacerdotal que

4 Este párrafo recoge la experiencia de trabajo y conversaciones con seminaristas y religiosos

Configuración del episcopado mexicano. Un análisis desde la cooptación

mantienen en común los asuntos del *curriculum* formal de filosofía y teología, pero que de manera extracurricular caminan en sentido diferente.

Más tarde, cuando los seminaristas se encuentran en la etapa final de estudios o en los primeros años de su ejercicio ministerial, el proceso de cooptación se formaliza enviándolos a estudiar al extranjero, particularmente a las universidades pontificias de Roma. Para ejemplificar este planteamiento se pueden observar las trayectorias académicas de los obispos. En este caso, se han seleccionado los datos referidos a los diecisiete arzobispos en México que estaban ejerciendo en México al momento del presente trabajo. No se ha considerado la sede vacante de Durango, pero la consistencia de los datos permite suponer que el próximo arzobispo de Durango coincidirá con el análisis que aquí se presenta.

Respecto al lugar de estudios encontramos que el 70% de los arzobispos ha estudiado una licenciatura o doctorado en una universidad de la Iglesia en Roma, el 12% tiene estudios en México, y el 18% sólo cuenta con los estudios realizados en el seminario (Ilustración 1). Esto plantea ya una tendencia que influye en el episcopado: es más probable que sea nombrado obispo un sacerdote con estudios eclesiales en universidades pontificias realizados en Roma.

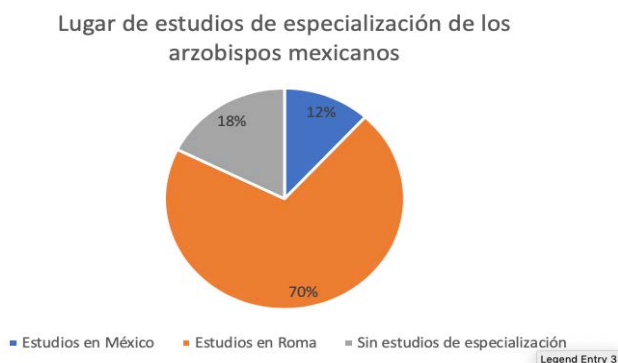


Ilustración 1 Lugar de estudios de especialización de arzobispos mexicanos.
Elaboración propia.

en su proceso de formación para el sacerdocio y la vida religiosa en el periodo 1996-2004, así como la experiencia de colaboración, y asesoría a distintas congregaciones religiosas en el periodo 1995-2016.

Ahí, además de los saberes especializantes en teología dogmática o áreas afines, Sagrada Escritura, liturgia, principalmente, los estudiantes aprenderán -según su particular interés- a moverse en las macroestructuras de la Iglesia, al mismo tiempo que podrán establecer los contactos necesarios para el ejercicio de su trabajo en el futuro, sea cual sea su lugar en la estructura diocesana o de la Conferencia Episcopal. Los asuntos estudiados también resultan relevantes en el momento de la elección. Los datos de la Tabla 1 muestran los estudios de especialización de los 17 arzobispos mexicanos estudiados.

Estudios	Número
Sagrada Escritura	2
Teología moral	2
Teología dogmática	1
Teología bíblica	1
Teología	1
Teología espiritual	1
Liturgia	1
Educación en catequesis	1
Normal primaria, Psicoterapia y espiritualidad	1
Antropología de la vocación	1
Sociología y DSI ⁵	1
Ética y DSI	1
Sin estudios de especialización	3

Tabla 1 Estudios de especialización realizados por los arzobispos mexicanos 2019.

Elaboración propia

5 DSI: Doctrina Social de la Iglesia

De acuerdo con los datos, el 58.8% (10 arzobispos) tienen una formación de corte teológico⁶, lo que garantiza un conocimiento y ajuste al Magisterio de la Iglesia. Como puede observarse, la mayor parte de los arzobispos no han tenido una formación especializante en pastoral, y sí en las áreas de la teología y la Sagrada Escritura, lo que les permite un manejo discursivo dentro del marco de la doctrina y el Magisterio de la Iglesia, al mismo tiempo que a los arzobispos de Tulancingo, Yucatán y Morelia (Tabla 2) sus estudios les permiten un manejo distinto del discurso religioso, algunas veces con expresiones de mayor compromiso social, como ocurre en el caso del arzobispo de Morelia, quien coordina en la CEM el diálogo de los obispos con el gobierno federal para el manejo del proyecto de pacificación.

Arzobispado	Estudios de especialización
Tulancingo	Sociología y DSI
Yucatán	Ética y DSI
Morelia	Normal primaria, Psicoterapia y espiritualidad

Tabla 2 Estudios de especialización de arzobispos mexicanos en ámbito civil. Elaboración propia.

En el caso de los obispos procedentes de la vida religiosa los estudios son diversos y muchos de ellos realizados en las universidades que sus congregaciones tienen en Roma o en otras ciudades europeas. Estos estudios están vinculados al servicio en la propia provincia religiosa particularmente en la formación de nuevos cuadros, pero en la mayor parte de los casos no se tiene la expectativa de acceder al episcopado sino de cubrir los vacíos propios de cada grupo religioso.

6 Para conocer a mayor detalle los programas académicos de una universidad eclesial, conviene revisar el sitio de la Pontificia Universidad Gregoriana https://www.unigre.it/Univ/su/programmi_degli_studi_en.php así como de la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino conocida como Angelicum <https://angelicum.it/it/> y el Pontificio Ateneo Anselmiano <http://www.anselmianum.com/>

Respecto a los sacerdotes diocesanos, una vez que regresan a su diócesis de origen los egresados de estas universidades son destinados a colaborar en los seminarios o casas de formación, más tarde, si se estudian las trayectorias de los obispos se podrá constatar que en un gran número de casos ha pasado previamente por un tercer nivel del proceso de preparación: el de los cargos en el seminario y en puestos burocráticos.

La Tabla 3 muestra los cargos que han tenido los 17 arzobispos mexicanos antes de ser elegidos obispos. Como puede observarse, en el estudio de las trayectorias de los arzobispos la mayoría ha ejercido como profesor o formador del seminario, ha tenido cargos en la Curia diocesana y en la última etapa han sido nombrados párrocos.

Profesor seminario	Rector de Seminario	Párroco	Cargos en la Curia	Cargos en Roma
13	8	13	13	5

Tabla 3 Trayectoria de arzobispos mexicanos antes de ser obispos. Elaboración propia

Al mismo tiempo, casi la mitad -ocho de diecisiete- han sido rectores de seminario, y algunos han ejercido como vicerrectores, lo que les permite un contacto y ascendencia con los seminaristas y un conocimiento de los mismos previo al ejercicio sacerdotal. A partir de los datos presentados, respecto a este segundo criterio denominado el respeto al elector, se puede señalar que los obispos del clero diocesano son preparados detenidamente a partir de un proceso de cooptación, en tres etapas (Tabla 4).

Etapas	Características
Candidato al sacerdocio	Elección para realizar el apostolado como seminarista con el obispo o en las oficinas de la curia diocesana.
Formación especializante	Cursa una carrera en universidades eclesiales, establece relaciones, conoce las estructuras vaticanas.
Incorporación al gobierno diocesano	Formador de seminaristas y nombramiento a puestos burocráticos y asesoría a movimientos religiosos.

Tabla 4 Proceso de formación complementario previo a la elección episcopal. Elaboración propia

Se ha designado a este proceso complementario de formación-elección con el adjetivo cooptación, debido a que se trata de un proceso de elección dentro del mismo grupo burocrático. Se trata de una elección democrática limitada donde el grupo de iguales elige a un candidato para proponerlo como obispo con sus mismas características. En este largo proceso, el obispo titular y la Conferencia Episcopal, así como el Nuncio tienen la última palabra en la elaboración de listas o ternas, según el caso, de candidatos que consideran idóneos para el cargo de obispo. De lo anterior, se sigue que exista una línea de continuidad y de fidelidad no sólo al obispo elector que propone al candidato ante el Papa, sino a la estructura que le ha dado origen y le ha formado desde sus años de seminarista en que inició el proceso de cooptación. A esto he llamado el *respeto codificado al elector*, no como acción consciente y libre sino por dependencia de una línea de formación teológica, pastoral y administrativa a la que se ha expuesto desde sus años de seminarista mayor, a partir de la cual el obispo respeta la estructura que le formó y le ha elegido.

Como puede suponerse, la operación pastoral a partir de los dos criterios anteriores (el respeto formal al Magisterio de la Iglesia y el respeto codificado al elector) crea una cultura organizacional que favorece la continuidad y los ajustes necesarios para mantener el mismo tenor de vida y acción.

El tercer criterio a partir del cual los obispos ejercen el poder es el que se ha designado como *el sistema de valores y relaciones cultivado en el ejercicio del ministerio*. Este es consecuencia del anterior, pero es todavía más complejo por su invisibilidad. Si ya el respeto codificado al elector era invisible, entramos ahora en un plano más profundo que requiere un abordaje distinto en otro momento, lo que no impide una palabra sobre el asunto. Como todo ser humano, el obispo ha sido formado en un esquema de valores propio de la familia y la comunidad donde pasa su infancia y adolescencia. Al ingresar al seminario, se le propone un esquema de valores que puede o no entrar en conflicto con el que porta. En la medida que asume los valores de la institución eclesial, se le considera idóneo y digno de ejercer el ministerio sacerdotal. El seguimiento de los formadores en el seminario, va generando la configuración de informes anuales que dan cuenta de las características del sujeto, de sus avances, gusto y preferencias pastorales, así como de sus habilidades.

El proceso formativo de los seminaristas, de acuerdo con Jorge Carlos Patrón Wong ([Clerus] s. f.), implica cuatro etapas graduales⁷ con tareas específicas (Tabla 5).

Estas etapas son evaluadas a través de los mismos formadores, de manera que los años cursados en el seminario son cerrados con un informe detallado a los formadores de la siguiente etapa, de modo que se va generando un historial sobre las características, valores e idoneidad del candidato. Cuando el candidato no asume de modo explícito y visible los valores propuestos, se le considera un candidato problemático lo que eventualmente puede implicar su salida o expulsión del seminario. Las causas de expulsión son aquellas relacionadas con la crítica a las estructuras proveniente del idealismo de los

⁷ Estas etapas hacen eco del documento *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (8 de diciembre de 2016).

valores evangélicos que cuestionan el *modus vivendi* del clero o el ejercicio de la pastoral. En otras ocasiones será el asunto de la sexualidad, particularmente el referido a no saber mantener la castidad. Si bien este tema es importante en la formación, lo es de manera secundaria, pues ha llegado a convertirse en una especie de criterio la recomendación latina *si non castus, cautus*, “si no pueden ser castos, por lo menos sean cautos”.

Etapa	Objetivo	Dinámicas	Contenido fundamental
Seminario Menor	El seminarista menor aprovecha los elementos que se le ofrecen para su maduración integral y se prepara para que en su día sea más libre para elegir el sacerdocio.	Preparación vocacional.	Amistad con Cristo. Aprendizaje de la formación integral. Apertura al llamado.
Curso Propedéutico	El seminarista del Curso Propedéutico hace un primer análisis de su personalidad, comienza la revisión de su iniciación cristiana y hace un primer discernimiento de la vocación sacerdotal.	Kerigma y catecumenado.	Conversión personal y grupal. Autoconocimiento. Discernimiento vocacional.
Etapa discipular	El seminarista profundiza su iniciación cristiana y trabaja sistemáticamente sobre sus características personales para optar por el seguimiento de Cristo como discípulo y misionero.	Confrontación y Discipulado.	Contemplación de los ejemplos de Jesús. Diálogo formativo intenso y confrontador. Visión crítica de sí mismo y de la realidad.
Etapa configuradora	El seminarista vive un proceso de gradual identificación con Jesús, Siervo y Pastor, interpretando toda su persona como don para el caminar del Pueblo de Dios.	Configuración con Cristo Siervo y Pastor.	Contemplación de Cristo, Siervo y Pastor. Proyecto de vida sacerdotal. Virtudes teologales, consejos evangélicos, caridad pastoral y actitudes sacerdotales.
Etapa de síntesis vocacional.	El seminarista hace una síntesis de toda su trayectoria vocacional y se dispone convenientemente para recibir las sagradas órdenes.	Inserción y corresponsabilidad	Confrontación con la realidad pastoral. Responsabilidad personal. Colaboración eclesial.

Tabla 5 Etapas formativas del seminarista. Carlos Patrón Wong

Una fotografía de los obispos mexicanos

De acuerdo con los datos a mayo de 2019 en el Directorio de la Conferencia del Episcopado Mexicano (2019), en México existen 175 obispos de los cuales 54 son eméritos con nombramientos diferentes. Quedan así 121 obispos de los cuales, uno es el Nuncio Apostólico y otro presta su servicio en la Curia Romana. En total se tienen 119 obispos⁸ en funciones en una diócesis, arquidiócesis o prelatura, distribuidos en 95 circunscripciones (Tabla 6).

Circunscripciones eclesiásticas	Total
Arquidiócesis	18
Diócesis	70
Prelaturas	5
Eparquías	2
Total	95

Tabla 6 Circunscripciones eclesiásticas en México. Fuente: Directorio de la CEM

En ellas se encuentran 119 obispos al frente de 18 arquidiócesis (una vacante), 70 diócesis (dos vacantes), cinco prelaturas y dos eparquías. Cuando se cubran las sedes vacantes existen dos posibilidades: podría aumentar el número de obispos titulares también llamados residentes, si el Papa Francisco decide elegirlos del clero sacerdotal, y con ello se llegaría a 121 obispos. Es de esperar que el cargo de arzobispo sea cubierto por un obispo con experiencia, por lo que será un obispo titular el que sea promovido al cargo. La segunda opción es que el número quede igual al promover al cargo de obispos diocesanos a obispos auxiliares. Cuando los datos anteriores consideran el criterio el respeto al elector es posible reconocer lo siguiente: formalmente los obispos han sido elegidos por el Papa en turno, así, la radiografía presenta las variaciones de la Tabla 7.

⁸ En este conteo no se toman en cuenta al nuncio apostólico ni al arzobispo en funciones en la Curia Romana; aunque hay que considerar su influencia en la toma de decisiones.

Elector	Obispos nombrados	Arzobispos	Obispos residenciales	Obispos Auxiliares	Clero diocesano	Clero religioso
Juan Pablo II	43	10	30	3	39	5
Benedicto XVI	42	7	28	7	36	6
Francisco	32	0	17	15	29	3
Total	117	17	75	25	104	13
Sede vacante		1	2			

Tabla 7 Composición del episcopado mexicano según nombramiento del Papa. Elaboración propia.

La observación de la tabla muestra que se va perfilando un equilibrio entre los Obispos titulares nombrados por el Papa Francisco frente a sus dos predecesores inmediatos. Sin embargo, este movimiento todavía no es generalizado porque apenas ha nombrado a 17 obispos residenciales (18.47%) de un total de 92 circunscripciones quedando tres vacantes. El movimiento más significativo es el nombramiento de Obispos auxiliares donde ha promovido a 15 sacerdotes. Los obispos con un perfil decidido por Juan Pablo II constituyen el 43.47% distribuidos en 40 sedes episcopales; en tanto que los obispos nombrados por Benedicto XVI son el 38.04% localizados en 35 diócesis (Tabla 8).

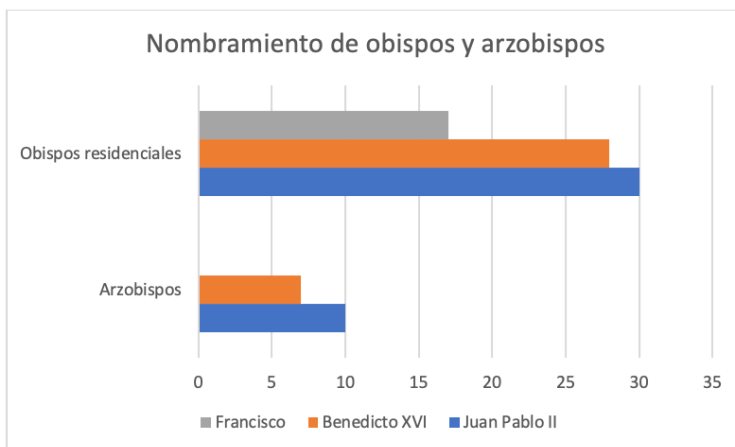


Tabla 8 Nombramiento de obispos mexicanos según Papa. Elaboración propia.

Esto implica que la fuerza de los obispos cercanos al perfil que promueve el Papa Francisco es apenas visible, sobre todo si se revisa la sede episcopal en la que han sido colocados los obispos que ha elegido (Tabla 9).

Diócesis	Nombre	Tipo de clero
Apatzingán	Ascencio García Cristóbal	Diocesano
Cd. Altamirano	Ocampo Gorostiera Joel	Diocesano
Ensenada	Valdez Torres Rafael	Diocesano
Huejutla	Acosta Beltrán José Hiraís	Diocesano
Izcalli	González Ramos Francisco	Diocesano
Lázaro Cárdenas	Ortiz Aguirre Armando Antonio	Diocesano
Linares	González García Hilario	Diocesano
Matehuala	Salazar Cárdenas Margarito	Diocesano
Orizaba	Cervantes Merino F. Eduardo	Diocesano
Prelatura de Mixes	Murguía Villalobos Salvador Cleofás	Diocesano
San Andrés Tuxtla	López Plaza Fidencio	Diocesano
Tacámbaro	Díaz Vázquez Gerardo	Diocesano
Tarahumara	González Sandoval Juan Manuel MNM	Religioso
Tlaxcala	Salcedo Aquino Julio César MJ	Religioso
Torreón	Barraza Beltrán Luis Martín	Diocesano
Tuxtepec	González Juárez José Alberto	Diocesano

Tabla 9 Obispos titulares o residenciales nombrados por el Papa Francisco a abril 2019. Elaboración propia.

Se trata de diócesis periféricas que están escasamente presentes en las Comisiones de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), así, ninguno de estos obispos tiene un cargo en el Consejo de Presidencia de la CEM, sólo dos de ellos, Rafael Valdez (Baja California) y Margarito Salazar (Matehuala) son representantes titulares ante el Consejo Permanente de la CEM por su provincia. En ningún caso dirigen alguna de las ocho comisiones de la CEM: pastoral profética; pastoral litúrgica; pastoral social; vocaciones y ministerios; vida, familia, juventud y laicos; diálogo interreligioso y comunión; pastoral de la comunicación; y solidaridad intraeclesial. De las 38 Dimensiones que tienen en conjunto las Comisiones, sólo dos obispos tienen la responsabilidad de coordinarlas, se trata de Mons. Fidencio López Plaza (San Andrés Tuxtla) a cargo de la Dimensión para la Nueva Evangelización y la Catequesis; y de Mons. Hilario González García responsable de la Dimensión de Seminarios. La Tabla 10 expone los datos anteriores.

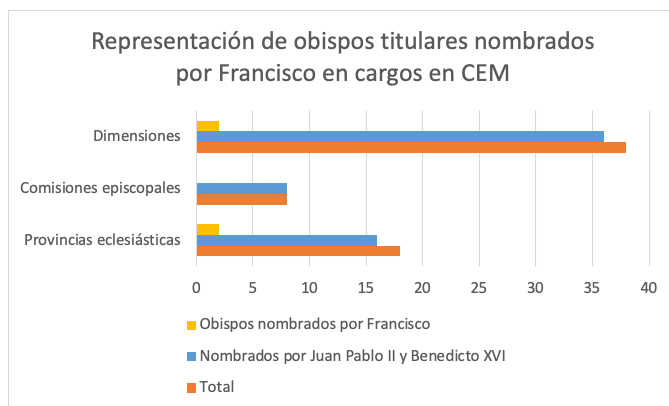


Tabla 8 Nombramiento de obispos mexicanos según Papa. Elaboración propia.

Por otra parte, a diferencia de otros países donde el Papa Francisco ha elegido como obispos a miembros de la vida religiosa, en México esto no ha sido así. Actualmente de los 32 obispos nombrados por Francisco, sólo tres pertenecen a la vida religiosa y sólo dos tienen a su cargo una diócesis: Juan Manuel González Sandoval MNM en Tarahumara y Julio Salcedo Aquino MJ en Tlaxcala. Así, se perfila que en los próximos años el grupo de los obispos mexicanos estará compuesto por sacerdotes diocesanos, y los religiosos que

lleguen a ser obispos lo serán de diócesis sin consolidar como las Prelaturas, o en proceso de consolidación.

La influencia de Francisco en el episcopado mexicano

El pontificado de Francisco se ha caracterizado por el discurso que plantea la reforma de la Iglesia, así se señala que “se trata de un camino que va más allá del *aggiornamento* al que ha estado acostumbrada la Iglesia desde el Concilio Vaticano II, que derivó en muchos casos en la simulación de las formas para mantener el fondo” (Navarro Ramos, Flores Soria, y Ortiz Acosta, 2018: 10).

Las transformaciones eclesiales que pretende Francisco pasan por la pastoral, la práctica de respeto a los derechos humanos frente a la cultura del descarte propiciada por el sistema económico, el acceso a las personas que desarrollan su vida en las periferias, y la reorganización de la Curia romana. Los documentos elaborados por el Papa plantean como ejes del papado: el horizonte de la fe -herencia de Benedicto XVI-, la alegría del evangelio y de evangelizar, el cuidado de la casa común, el amor en la familia, la llamada a la santidad en el mundo actual y la certeza de que Cristo vive. En dichos documentos del tipo Encíclicas y Exhortaciones Apostólicas, además de los *Motu proprio* emitidos, el Papa busca apuntalar los cambios en la Iglesia. Estos cambios pasan necesariamente por los obispos que tienen la tarea de implementarlos, sin embargo, aquí se presenta un problema poco observado.

Con los datos anteriores, derivados del análisis de los criterios para ejercer el poder por parte de los obispos, del proceso de formación alternativo para la elección de obispos y de la configuración del episcopado mexicano, se puede señalar que son escasas las posibilidades de influencia del Papa en los obispos mexicanos, formados y elegidos en un ambiente que favorece la fidelidad a la estructura, el manejo conceptual de la teología y las prácticas de reconocimiento al sistema que les elige.

Esto no implica que los obispos mexicanos se opongan al Papa Francisco, sino que asimilen su discurso, lo reproduzcan en homilías y documentos, pero que, en la práctica, continúen en la inercia de los modos de proceder. Sólo así se explica la actuación preocupada del Nuncio Franco Coppola ante los miembros de la CEM el 29 de abril de 2019, donde llama la atención a los obispos sobre asuntos relevantes para el Papa Francisco sobre los que no han operado de manera suficiente: “el reiterado llamado al ministerio de la escucha, al deber de rendición de cuentas, la revisión de la formación sacerdotal para erradicar el clericalismo, el renovado llamado a hacer vida la sinodalidad” además del tema de los jóvenes (Coppola, 2019). El Nuncio señala en su intervención los temas que preocupan al Papa Francisco en el caso de los obispos mexicanos: las mujeres, los jóvenes, y los pobres. Pero además señala como eje de la discusión los temas que parecían periféricos: la formación en los seminarios, el clericalismo y su antídoto que es la sinodalidad, la reforma de la pastoral juvenil en sentido vocacional y la reforma de la catequesis.

Las expresiones más fuertes se relacionan con los criterios para ejercer el poder tratados en este texto: el respecto al Magisterio de la Iglesia, el reconocimiento al sistema elector, y el mantenimiento del sistema de relaciones cultivado en el ejercicio del ministerio sacerdotal y episcopal, tal como se observa en la Tabla 11.

Criterios para ejercer el poder	Expresiones del Nuncio ante los obispos mexicanos
Respeto al Magisterio de la Iglesia	“Algunos puntos que (...) están hoy reclamando nuestra particular atención y nuestras mejores energías pastorales. Ante todo y en modo particular me refiero a las tres prioridades que el Papa Francisco, el pasado 4 de marzo, individuó como desafíos para la Iglesia que peregrina en América Latina (...) ¿Cuáles son los sectores más emblemáticos o significativos en el cambio de época latinoamericano? En mi opinión son tres a través de los cuales es posible reactivar las energías sociales de nuestra región para que sea fiel a su identidad y, al mismo tiempo, para que construya un proyecto de futuro: las mujeres, los jóvenes y los más pobres”

Reconocimiento al sistema elector	Sobre los seminarios expone: “No se trata de formar administradores, sino de formar padres, hermanos, compañeros de camino; personas que sean testigos de la resurrección de Jesús... He podido constatar el cuidado creciente que se pone en el área de la formación académica y humana; en cambio, en la formación espiritual (que no se puede reducir a la pura formación litúrgica) y en la formación pastoral, me parece que falta aún mucho por hacer... Sin darnos cuenta, estamos transformando nuestra misión de “Padres”, como nos lo recuerda nuestro pueblo, en una profesión...”. Sobre el clericalismo señala: “El clericalismo es un virus que la Iglesia ha venido incubando durante siglos. Una enfermedad que representa la “es-clero-sis” de la Iglesia; un sagrado “despotismo ilustrado” de quienes piensan y deciden: hago y deshago, organizo y desorganizo, pongo y compongo, apruebo y desapruebo, incluyo y excluyo... La tarea de los portavoces del clericalismo consiste en crear un público pasivo y obediente, no un colaborador participante en la toma de decisiones; lo que pretenden es edificar no una “iglesia doméstica”, sino una “iglesia domesticada”. Sobre la administración de los bienes, plantea: “Pensemos que hoy más del 60 por ciento de las parroquias -de las diócesis no lo sé, pero sólo un poco menos- no tienen consejo para asuntos económicos y consejo pastoral. ¿Qué quiere decir esto? Que esa parroquia y esa diócesis está guiada con espíritu clerical, sólo por el sacerdote; que no pone en práctica la sinodalidad parroquial, la sinodalidad diocesana, la cual no es una novedad de este Papa. ¡No! Está en el derecho canónico, es una obligación que tiene el párroco de tener el consejo de los laicos, por y con laicos, laicas y religiosas para la pastoral y para los asuntos económicos. Y no lo hacen...”.
Mantenimiento del sistema de relaciones	Sobre la catequesis, los jóvenes y la educación plantea: “Conviene discernir si, en la tarea desafiante de la pastoral juvenil en sentido vocacional, no es urgente y fundamental implicar efectivamente, ya y más, también a los movimientos de los cuales mucho puede aprenderse, así como a los religiosos, que son quienes tienen un contacto fuerte y constante con nuestros jóvenes por medio de las escuelas y las universidades que regentan.”

Tabla 11 Observaciones del Nuncio Coppola a los obispos mexicanos. Elaboración propia.

Como puede observarse, el Nuncio señala y cuestiona prácticas de los obispos que van en la línea del mantenimiento de una cultura eclesial que impide la transformación esperada por el Papa Francisco. A seis años de la elección en marzo del 2013, el planteamiento del Papa no ha llegado a transformar las prácticas institucionales ni el carácter pastoral de los obispos mexicanos. Las inercias derivadas de la forma de ejercer el poder analizadas en este artículo permiten plantear que el Papa Francisco no tendrá éxito en la transformación de la Iglesia Mexicana, pues las prácticas derivadas del respeto formal al Magisterio de la Iglesia, favorece la construcción de un discurso circular cercano al Papa pero sin cambios directos en la pastoral. El reconocimiento al sistema elector, mucho más cercano a los obispos que el Papa mismo, está presente de manera continua en las relaciones pastorales, administrativas y formativas de los clérigos y obispos, por lo que el sistema opera aún en contra de las decisiones del mismo Papa. Y finalmente el mantenimiento del sistema de relaciones cultivado en el ejercicio del ministerio sacerdotal y episcopal, es el espacio de construcción de sentido de la vida cotidiana de los obispos, por lo que las transformaciones que impliquen un cambio de valores no serán asumidas si no hay un proceso de distanciamiento de los valores propuestos por el clericalismo, sostenido incluso por los mismos laicos.

Finalmente, hay que señalar que una posible transformación de la iglesia mexicana no parece venir de los obispos, que son actores instalados en una cultura de ejercicio del poder que favorece las asimetrías. En todo caso, habrá que explorar el papel de otros grupos de religiosos y laicos como actores dentro del sistema religioso católico.

Referencias⁹

[Clerus] (s. f.). Recuperado de: <http://www.clerus.va/content/clerus/es/seminari.html>

Código de Derecho Canónico (2003). Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Conferencia Episcopal Mexicana. (30 de 04 de 2019). Directorio de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Recuperado de: <https://www.cem.org.mx/>

Coppola, F. (29 de abril de 2019). Saludo de Mons. Franco Coppola a los miembros de la CEM. Recuperado de: <https://www.cem.org.mx/Slider/403-ver-detalle.html>

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

Navarro Ramos, J. A., Flores Soria, D., y Ortiz Acosta, J. (2018). Transformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una Iglesia en pastoral. Guadalajara: ITESO-Sistema Universitario Jesuita.

Navarro Ramos, J. A. (2017). Los obispos mexicanos ante la reforma de la iglesia. En *Análisis Plural*. (Segundo semestre 2016) (pp. 227-240).

————— (2012) Iglesia católica: vigencia de un sistema panóptico y estrategias derivadas del miedo. En *Política y Cultura* (38) (pp.119-139). México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco
Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26725009007>

Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (8 de diciembre de 2016).

⁹ Todas las expresiones hacen referencia al mensaje del Nuncio Franco Coppola a los obispos mexicanos (29 de abril de 2019)

Recuperado de: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_20161208_ratio-fundamentalis-institutionis-sacerdotalis_sp.pdf

Sitios web

Pontificia Universidad Gregoriana: https://www.unigre.it/Univ/su/programmi_degli_studi_en.php

Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino: <https://angelicum.it/it/>

Pontificio Ateneo Anselmiano: <http://www.anselmianum.com/>

Religiones Latinoamericanas *Nueva Época*

N. 3: La perspectiva del creyente

enero-junio 2019

pp. 127 - 146

ISSN: 0188-4050

Buscadores de milagros. Culto mariano, peregrinos y turistas religiosos en Akita, Japón

Nayeli Olivia Amezcua Constandce¹

RESUMEN

Desde los inicios del cristianismo, el milagro ha constituido un atractivo turístico desde un doble punto de vista. Por un lado, grupos de creyentes se han propuesto, por diversas razones, la visita de santuarios surgidos a raíz de algún fenómeno considerado milagroso o sobrenatural, obteniendo una experiencia directa de lo sobrenatural. Por otro, los habitantes de las zonas cercanas a dichos santuarios (ya sea instituciones gubernamentales, jerarquía eclesiástica o bien pobladores de diversa índole) capitalizan el interés de estos buscadores de milagros buscando dar empuje a la economía o al prestigio social de la comunidad. Ambos aspectos han sido exitosos en los santuarios marianos ubicados en diversas partes del mundo. Sin embargo, lo que explicaremos en este breve artículo, a partir del caso de Nuestra Señora de Akita, es que existen algunas particularidades que muestran que la cultura específica de los lugares sede de los santuarios puede implicar un manejo del milagro distinto al tradicional, generando en los buscadores de milagros una experiencia no esperada e incluso decepcionante, mientras los santuarios no tienen mayor trascendencia para la comunidad.

Palabras clave: catolicismo en Japón, culto mariano, Nuestra Señora de Akita, imágenes milagrosas.

¹ Doctora y maestra en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y licenciada en Historia por la UNAM, actualmente profesora de la ENAH, email: ichsekirei@hotmail.com

Milagro y culto mariano²

Desde los primeros siglos del cristianismo, la figura de María ha tenido un papel preponderante. Al presentarse como una madre siempre dispuesta a interceder por sus hijos, su culto ha sido recurrente en diversos tiempos y espacios y son variados los patronazgos y bondades que se le atribuyen en sus diversas advocaciones, estando “bajo su manto” marineros, comerciantes, pastores, enfermeras, reclusos, pobres, enfermos, embarazadas, niños, etcétera, además de los integrantes de órdenes religiosas (carmelitas, mercedarios) y quienes practican veneraciones locales resultado de un milagro específico, como la Virgen del Pilar o la Virgen de San Juan de los Lagos. Se trata entonces de una de las “entidades” con mayor popularidad entre los devotos, pero también entre la jerarquía eclesiástica, que no pocas veces ha recurrido a María para la evangelización y conversión de comunidades no católicas, como en el caso de América, cuyo impacto fue tal que incluso los indígenas llegaron a preferir el culto mariano al culto al Dios ofrecido por los españoles (Martínez Baracs, 1997).

Pero fue a mediados del siglo XIX cuando el culto mariano adquirió mayor relevancia, esto debido a las llamadas apariciones marianas, vinculadas a lo que se conoce como “era mariana”, etapa que inició en 1830 (con las apariciones de Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa a Catalina Labouré) y que concluyó a mediados del siglo XX, poco antes de iniciado el Concilio Vaticano II. Se trata de un periodo de tiempo en el que es posible observar la exaltación de la figura de María a nivel de la jerarquía eclesiástica (que promulgó los dogmas marianos de la Inmaculada Concepción y de la Asunción) así como entre los fieles, quienes desde entonces acuden de manera masiva a los lugares en los que, se afirma, la Virgen ha aparecido para revelar algún mensaje importante para la humanidad, pero también para conceder milagros individuales y colectivos.

2 Este artículo presenta algunas de las ideas desarrolladas en una tesis doctoral (Amezcu, 2018) relativa al papel del milagro en el catolicismo contemporáneo a partir del culto a las llamadas imágenes milagrosas, que lloran, sangran o presentan algún fenómeno considerado sobrenatural. Para dicha investigación se realizó trabajo de campo en Akita y en otras regiones de Japón entre mayo y noviembre de 2017.

Al final de esta etapa se generó cierto enfriamiento del culto, por lo que se habla de un “invierno mariano”, debido en buena medida a la pérdida de control de las apariciones por parte de la Iglesia, así como a las transformaciones en los discursos teológicos y mariológicos, en los que se buscaba, por una parte, presentar a un Dios mucho más accesible a los hombres y atento a sus necesidades, mientras se reducía la exaltación de María y se le presentaba más humana que divina. Sin embargo, los grandes santuarios surgidos tras las apariciones constituyen hasta hoy los centros más importantes del catolicismo: Fátima, Lourdes e incluso santuarios que no han recibido del todo la aceptación de la Iglesia (como Medjugorje) reciben cada año millones de visitantes, lo que hace pensar que, a pesar del decaimiento generalizado del catolicismo y de la pérdida progresiva de feligreses, el culto mariano va más allá de lo meramente institucional.

Esto conlleva otras reflexiones no menos importantes. La primera es la relativa a las dinámicas económicas, políticas y sociales que se generan en torno a los milagros y a los fenómenos que se consideran sobrenaturales. Prácticamente en todas las apariciones marianas se han presentado disputas en torno al control del suceso, ya sea al interior de la misma Iglesia (entre obispos, sacerdotes u órdenes religiosas, como es el mismo caso de Medjugorje o el de Rosa Mística en Italia), entre laicos y la Iglesia (como en el caso de Nuestra Señora de Todos los Pueblos, en Ámsterdam) o bien entre la Iglesia, los creyentes en general y las autoridades civiles (como sucedió en Fátima y en aquellos países en los que el aparicionismo se presentó como un elemento de lucha contra el comunismo). Lo que subyace detrás de estas dinámicas es el hecho de que, como cualquier elemento de toda religión, el milagro tiene usos que pueden servir a distintos propósitos. Muy en relación con la primera, una segunda reflexión es la relativa a la importancia del culto mariano como vía de evangelización en países cuya población católica es mínima.

Es posible pensar entonces que el culto mariano sigue siendo atractivo para católicos de antaño aunque estén alejados de la institución. Más aún, este alejamiento ha llevado a los fieles a la búsqueda de información fuera de los medios que ofrece la Iglesia católica, sobre todo cuando se considera que esta

se ha corrompido y que precisamente las apariciones marianas responden a la “necesidad” de la Virgen de comunicarse de manera más directa con sus hijos, fuera de los canales oficiales, para advertirles sobre la gran batalla que se avecina, en la que ella encabezará al ejército que vencerá a Satanás y a sus huestes. Estas ideas se corresponden con lo que Perniciaro (2003-2004) denomina “neurosis futurística del fin de los tiempos”, centrada en lo apocalíptico, en la búsqueda de profecías y en los fenómenos que den cuenta del cumplimiento de estas. Al respecto, las apariciones marianas y los milagros vinculados a ellas se conciben como una de las mayores pruebas de que el fin está cercano.

Debido al recelo que las apariciones han generado entre la jerarquía eclesiástica, que se muestra reticente a este tipo de fenómenos pero que no los rechaza del todo por la cantidad de devotos que atraen, la información suele difundirse por medio de la web. Esto tiene dos consecuencias importantes. Por un lado, permite que los devotos tengan acceso directo a la información relativa a apariciones, a milagros y a mensajes marianos de diversas partes del mundo, información que es analizada por los propios fieles, ya sea de manera personal o bien mediante grupos virtuales en los que se comparten imágenes y mensajes y se discute sobre su posible significado. Esto brinda lo que podemos considerar una experiencia directa de lo sagrado, sin la mediación institucional, en la que el creyente tiene la libertad de seleccionar lo que es de su mayor interés. La segunda consecuencia no es menos importante. Al tratarse de un espacio en el que la información circula de manera libre, sin censura, los límites entre los contenidos específicos de cada religión se desdibujan, de manera que es posible encontrar páginas en las que se presentan datos sobre todo aquello que pueda considerarse sobrenatural, independientemente de si su origen es católico, *New Age* o de algún otro sistema mágico, o de si puede considerarse milagroso, paranormal o simplemente difícil de explicar desde el punto de vista científico.

Pero la búsqueda del milagro no siempre se reduce a la web. Existen devotos para los que la experiencia virtual de lo sagrado no es suficiente por lo que acuden personalmente al encuentro de lo sobrenatural, de manera que

a la obtención de la información en las redes sociales o en diversas páginas de internet, le sigue la visita a los escenarios del milagro, sin importar su lejanía. Cabe aclarar que no se trata de algo nuevo. Dado que la peregrinación ha sido, desde los inicios del cristianismo, un elemento básico de la religiosidad, ha estado presente también en el culto mariano.

Podemos afirmar que la peregrinación, o al menos el movimiento que implica, puede tener dos sentidos: la visita de los devotos a los santuarios o bien el traslado de imágenes sagradas (imágenes peregrinas) que salen de su santuario para visitar otras poblaciones. Aquí interesa de manera particular el primer sentido, es decir, el viaje que hacen los devotos para “visitar” a cierta entidad. Por supuesto, existe un debate en relación a cuáles son las características específicas de una peregrinación, dado que existen otros términos, como el de turismo religioso o el de recorrido ritual, que también pueden dar cuenta de este movimiento de fieles. Esto se debe en buena medida al desarrollo de los medios de transporte que han facilitado el traslado espacial, lo que desde cierto punto de vista, hace que las peregrinaciones pierdan cierto carácter de sacrificio y penitencia, como el que se les adjudicaba cuando llegaron a ser parte del sistema penitencial o una extensión del sacramento de la penitencia (Turner y Turner, 1973).

El debate puede tener su resolución en el testimonio de los participantes y en el sentido que le dan a sus propias prácticas. Ya sea que se trate de una visita en agradecimiento o para pedir algún milagro, o que el trayecto se realice caminando o en transporte y que implique o no un sentido de penitencia, los devotos suelen considerar sus visitas a los santuarios marianos como una peregrinación cuando esta se realiza de manera grupal, más aún si el viaje se convoca precisamente bajo estos términos. Dado que el culto mariano ha generado el surgimiento de santuarios cuya importancia trasciende los límites nacionales, durante la era mariana surgieron varias asociaciones cuyo objetivo era organizar (e incluso capitalizar) las peregrinaciones a los principales santuarios marianos alrededor del mundo. Una de ellas fue el *Blue Army*, fundado en 1946 por Harold Víctor Colgan y John Haffert. Si bien el movimiento constituye hasta la fecha el apostolado oficial de Nuestra

Señora de Fátima, muy pronto tuvo entre sus actividades la coordinación de peregrinaciones, para lo cual sus dirigentes adquirieron primero un avión y después una pequeña aerolínea llamada *Skystar* (Haffert, 1985). Además, de la mano del *Blue Army* surgió otra asociación, la *101 Foundation*, cuyo nombre hace referencia al caso que veremos en breve y que continúa organizando peregrinaciones internacionales a santuarios marianos alrededor del mundo.

Dado el carácter de este tipo de peregrinaciones, podemos afirmar que implican también un turismo religioso, ya que si bien el centro del viaje es la visita a un santuario en específico con motivo de su fiesta, el largo viaje es aprovechado para visitar otros sitios de interés para el devoto, en los que no sólo se conocen datos de carácter histórico, arqueológico o arquitectónico, sino que también se realizan actividades religiosas, como misas o rosarios, que pueden ser compartidas con los habitantes del lugar o ser exclusivas para el grupo de peregrinos- turistas.

Por ejemplo, en el año 2017, la 101 Foundation organizó una peregrinación a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México con motivo de la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, el 12 de diciembre. El también llamado “tour” se realizó del 6 al 13 de diciembre y fue coordinado por una de las principales difusoras del aparicionismo mariano, Rosalie A. Turton. Si bien el objetivo central de la peregrinación era visitar la Basílica el día de la fiesta, el viaje incluyó otras actividades religiosas. El 8 de diciembre (fiesta de la Inmaculada Concepción), el itinerario incluyó misa y rosario especial en los diferentes templos de la Villa de Guadalupe. Al día siguiente, festividad del vidente y beato Juan Diego, la actividad central fue la visita al santuario de Tlupetlac, Estado de México (lugar de residencia del tío de Juan Diego). También se realizó un viaje rápido a los santuarios de San Miguel Arcángel y de Nuestra Señora de Ocotlán, en Tlaxcala, así como misa en la “Iglesia de San Judas Tadeo”³ y visita a la tumba del mártir Miguel Agustín Pro y a la Catedral de la Ciudad de México. No obstante, el itinerario también incluyó

3 En realidad se trata del templo de san Hipólito y san Casiano, pero en el que la devoción a san Judas Tadeo es tan importante que incluso la mayoría de los mexicanos y de los devotos que ahí acuden ignoran que la iglesia esté dedicada a aquellos santos.

otras actividades turísticas más “profanas”, como la visita a la pirámide del Sol en Teotihuacan, un paseo en trajineras en Xochimilco y un recorrido por el Museo de las Tres Culturas y el de Antropología e Historia. Un elemento que llama la atención del boletín informativo de la peregrinación (101 Fondation, 2017) es la constante mención de que los diferentes sitios que se visitarían eran espacios que habían sido sede de un suceso milagroso (la Basílica y Tlupetlac) o que era posible acceder a agua curativa del santuario (San Miguel y Ocotlán).

Tanto la difusión de información en la web como las peregrinaciones internacionales han propiciado cierta integración de las marifanías en una especie de red cuyo sostén principal no es la Iglesia en sí misma, sino los creyentes interesados en los fenómenos milagrosos y en los mensajes de la Virgen en sus diversas advocaciones y apariciones, estén aprobadas o no. Dado que, como ya mencionamos, el aparicionismo puede constituir una experiencia directa de lo sagrado en la que el devoto toma lo que quiere y como quiere, el peregrinar también puede ser organizado y vivido de manera personal. Es por ello que, además de las peregrinaciones grupales, encontramos otros peregrinos que acuden a los santuarios de manera individual, o cuando mucho acompañados de sus familias, organizando viajes en los que llegan a incluir santuarios no autorizados por la Iglesia, siempre y cuando estos ofrezcan alguna información o promesa de experiencia que sea atrayente.

Nuestra Señora de Akita y el milagro en Japón

Si bien al auge de las apariciones le siguió una etapa de mayor rigurosidad y recelo por parte de la Iglesia, el aparicionismo se mantuvo como un fenómeno constante al menos hasta finales del siglo XX, siendo igualmente motivo de reavivación del culto tanto para los fieles como para la misma institución, que a pesar de la búsqueda de una regulación del culto mariano no ha dejado de ver en María una opción para la evangelización. Así, en pleno invierno mariano, empezaron a presentarse lo que podemos llamar apariciones actuales, por distinguirse de aquellas que tuvieron lugar en la era mariana. Entre las características de estas nuevas apariciones está el hecho de que su desarrollo abarca una mayor cantidad de tiempo, es decir, mientras que las

apariciones de la era mariana constituían fenómenos acaecidos en una ocasión o en un periodo concreto de días o de meses, las apariciones actuales pueden abarcar una periodicidad de varios años, constituyendo procesos de larga duración, a lo que se suman también procesos más largos de verificación por parte de la Iglesia. Por supuesto, el culto mariano venido a menos ha generado que el mismo contexto de las apariciones sea también menos propicio para que estas se desarrollen como un fenómeno reconocido y aprobado de manera inmediata. Esto mismo podría explicar también el hecho de que los mensajes de las apariciones actuales suelen tener implícita o explícita una crítica a la Iglesia y a sus sacerdotes, lo que corrobora el rechazo institucional pero también el surgimiento de grupos opositores a la Iglesia que utilizan las apariciones y sus mensajes como argumento para atacar a la institución.

Este fue el contexto en el que se presentó una de las apariciones actuales más famosas pero también una de las más particulares en la historia del aparicionismo, la de Nuestra Señora de Akita. La primera particularidad del caso radica en el escenario en el que se suscitó: Japón constituye un país no católico en el que la población católica apenas alcanza el 0.351% del total de la población, con 444 441 católicos en una población total de 126 659 682 habitantes. A esto cabe añadirle que la prefectura de Akita pertenece a una de las diócesis más pequeñas del país, la de Niigata, que cuenta con 7237 católicos, lo que constituye un 0.157% de una población total de 4 610 853 (Catholic Bishops'Conference of Japan, 2016). La segunda particularidad es que en realidad no se trata de una aparición en el sentido estricto de la palabra: la “vidente” no afirmó haber visto a la Virgen, sino haber escuchado una voz que salía de una estatua de madera que después presentaría una serie de fenómenos sobrenaturales. Finalmente, una de las cuestiones que más han llamado la atención en relación al caso es que se afirma que los sucesos recibieron inmediata aprobación por parte del Vaticano, de manera específica del entonces encargado de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal y futuro papa Joseph Ratzinger.

La ciudad de Akita se encuentra al norte de la principal isla de Japón. A diferencia de las grandes ciudades del país, como Tokio u Osaka, Akita tiene

aún cierto carácter rural, dado que su desarrollo fue más bien tardío, después de la Segunda Guerra Mundial. En aquella época, una mujer de nombre Sumako Sugawara se convirtió al catolicismo y tras la realización de varios proyectos de ayuda social en la comunidad de Yuzawadai decidió fundar, con otras dos compañeras, una comunidad de vida contemplativa con elementos de la cultura tradicional japonesa, surgiendo así el Seitai Hoshikai o Instituto de las Siervas de la Eucaristía (Seitai Hoshikai, 2012). Las hermanas encomendaron la comunidad a la Virgen María y encargaron al escultor Saburo Wakasa la realización de una estatua de madera a partir de una estampa de Nuestra Señora de Todos los Pueblos, advocación surgida a partir de una aparición mariana en Ámsterdam.

Ya en la década de 1970, llegó al convento Agnes Sasagawa, una mujer cuya vida había estado marcada por la enfermedad constante pero también por la “irrupción” de lo milagroso- mariano. Al momento de su arribo al convento, sor Agnes había sido diagnosticada con sordera total e incurable. El 12 de junio de 1973 vio salir una especie de luz del tabernáculo de la capilla del convento, suceso con el cual iniciarían una serie de fenómenos que incluyeron la visión de ángeles, conversaciones con su ángel guardián y la aparición de una herida en forma de cruz en la mano izquierda de sor Agnes, equivalente a una aparecida en la mano derecha de la estatua de madera y que presentaría sangrados durante los tres meses siguientes. El 5 de julio, tras la visita de su ángel guardián, sor Agnes escuchó por primera vez la voz de la Virgen María, que le comunicaría en diversas visitas tres mensajes, mientras la estatua presentaba otros fenómenos, como transpiraciones y emanaciones de perfume. De inmediato el obispo John Shojiro Ito (fundador oficial del instituto y quien posteriormente autorizó el culto) fue informado de los fenómenos, por lo que recomendó discreción a las hermanas y a sor Agnes la redacción de un diario a partir del cual se escribió posteriormente un libro (Yasuda, 1989). El 13 de octubre (aniversario del llamado “milagro del sol” en Fátima) sor Agnes recibió el tercer y último mensaje de la Virgen, mensaje que ha sido difundido en páginas web en diversos idiomas y que ha dado pie a múltiples interpretaciones, así como a vinculaciones con los mensajes de Nuestra Señora de Fátima:

Como te dije, si los hombres no se arrepienten y mejoran, el Padre infligirá un terrible castigo sobre toda la humanidad. Será un castigo más grande que el diluvio, como nadie ha visto nunca antes. Fuego caerá del cielo y acabará con gran parte de la humanidad, tanto buenos como malos, sin excepción de sacerdotes ni fieles. Los sobrevivientes se encontrarán tan desolados que envidiarán a los muertos. Las únicas armas que quedarán serán el Rosario y la Señal dejada por mi Hijo. Cada día recita las oraciones del Rosario. Con el Rosario, reza por el Papa, los obispos y los sacerdotes.

La obra del demonio se infiltrará aún al interior de la Iglesia, de manera que se verán cardenales opuestos a cardenales, obispos contra obispos. Los sacerdotes que me veneran serán despreciados y contrariados por sus hermanos... iglesias y altares serán saqueados; la Iglesia estará llena de aquellos que aceptan compromisos y el demonio presionará a muchos sacerdotes y almas consagradas para abandonar el servicio del Señor.

El demonio estará especialmente implacable contra las almas consagradas a Dios. El pensar en la pérdida de tantas almas es la causa de mi tristeza. Si los pecados aumentan en número y gravedad, no habrá ya perdón para ellos.

Con valentía, habla a tu superior. Él sabrá cómo alentar a cada uno de ustedes para orar y para llevar a cabo obras de reparación (Yasuda, 1989: 78)

Al año siguiente el padre Teiji Yasuda fue nombrado capellán del convento, siendo uno de los personajes que más contribuyó en la difusión de los sucesos al ser él quien estableció contacto con los medios de comunicación. Yasuda se propuso también la realización de una serie de proyectos para revitalizar el culto mariano, como la construcción de un jardín de estilo japonés con una imagen de la Virgen en el centro. De manera paralela, los fenómenos sobrenaturales siguieron presentándose, como la curación momentánea de la sordera de sor Agnes, nuevamente un 13 de octubre pero de 1974, milagro que en opinión de Yasuda sirvió para hacer los eventos de Akita de dominio público, esto debido a que unos días después, el de 3 de noviembre de 1974, llegó al convento una solicitud de entrevista por parte de la revista Catholic Graph, entrevista que se publicó en el número del mes de diciembre y que dio inicio a un debate en los medios de comunicación (Yasuda, 1989).

Faltaba por presentarse todavía el siguiente fenómeno que haría de Nuestra Señora de Akita un caso conocido a nivel internacional: las 101 lacrimaciones de la estatua de madera, iniciadas el 4 de enero de 1975 y finalizadas el 15 de septiembre de 1981. Durante estos seis años fueron varios los procesos que se desarrollaron en torno a los sucesos, como diversos análisis clínicos de muestras de lágrimas y de sudor, debates en torno al origen de las lágrimas, al papel de sor Agnes o bien sobre la interpretación de los mensajes, mientras se llevaba a cabo una investigación eclesiástica cuyos resultados fueron negativos, al considerar que los sucesos no eran de carácter sobrenatural. Este resultado no fue bien visto por el obispo Ito, quien solicitó apoyo al Vaticano, recibiendo la recomendación de iniciar una nueva investigación.

Mientras tanto, los visitantes al convento iban en aumento, incluida la prensa. Al respecto, sobresalen dos acontecimientos. El primero es la lacrimación acaecida el 8 de diciembre de 1979, estando presentes reporteros que captaron en fotografía y video las lágrimas que salían de la estatua, lo que después sería transmitido en la televisión japonesa a nivel nacional. El segundo es la curación de la coreana Theresa Chun, quien en 1981 afirmó haber sido curada milagrosamente de un tumor cerebral gracias a la intercesión de Nuestra Señora de Akita. Esto generó el inicio de peregrinaciones procedentes de Corea pero también de otros países. Finalmente, se presentó otro milagro sobre la misma persona de sor Agnes: la curación definitiva de su sordera, que había ido y regresado anteriormente. Tras este suceso el obispo Ito autorizó la veneración de Nuestra Señora de Akita mediante una carta pastoral del 22 de abril de 1984, en la que afirmó:

1. Después de las investigaciones llevadas a cabo hasta el día de hoy, no se puede negar el carácter sobrenatural de una serie de eventos inexplicables relativos a la estatua de la Virgen que se encuentra en el convento del Instituto de las Siervas de la Eucaristía en Yuzawadai, Soegawa, Akita (diócesis de Niigata.).

Ni tampoco uno encuentra en ella elementos contrarios a la fe católica y las buenas costumbres.

2. En consecuencia, autorizo a lo largo de toda la diócesis, la cual está a mi cargo, la veneración de la Santa Madre de Akita, a la espera de que la Santa Sede publique un juicio definitivo sobre esta materia.

Y pido que se recuerde que incluso si la Santa Sede publica más tarde una sentencia favorable en relación con los eventos de Akita, estos son una cuestión sólo de una revelación privada que no es un punto de doctrina. Los cristianos están obligados a creer solamente el contenido de la Revelación Divina (cerrada después de la muerte del último Apóstol) la cual contiene todo lo que es necesario para la salvación.

Sin embargo, la Iglesia, hasta ahora, ha tenido igualmente en consideración las revelaciones privadas en tanto que fortifican la fe (Shojiro Ito, 1984: 198).

Entre los peregrinos que empezaron a llegar al convento se encontraron los miembros del ya mencionado Blue Army, quienes al igual que el obispo Ito, empezaron a establecer una serie de comparaciones entre los sucesos de Akita y los de Fátima, llegando a la conclusión de que el mensaje era el mismo en ambos casos. Al respecto, fue John Haffert quien tradujo al inglés el libro publicado por Yasuda a partir del diario de sor Agnes, a lo que se sumó la autoría de otro texto en el que exponía sus ideas en relación al “significado” de Akita, siendo en este texto donde afirmó que la sentencia vaticana llegó en junio de 1988, con la aprobación del cardenal Ratzinger, quien supuestamente había declarado los sucesos como confiables y dignos de fe (Haffert, 1989). En realidad dicha aprobación nunca se dio, aunque el obispo Ito buscó de manera constante el que el Vaticano se pronunciara en favor de los eventos.

La vinculación Akita-Fátima tuvo tal trascendencia a nivel internacional que permitió a Nuestra Señora de Akita ser parte de la red internacional de apariciones marianas con mensajes relativos al final de los tiempos, de manera que cualquiera que busque información en la web referente a los sucesos de Fátima tarde o temprano encontrará imágenes, videos o páginas web en las que se difunde lo ocurrido en Akita. Esto ha ubicado al Seitai Hoshikai como uno de los santuarios marianos asiáticos más importantes, razón por la que tanto grupos de peregrinos como viajeros solitarios visitan el lugar, aunque dicha visita les provoque sentimientos encontrados.

Peregrinos y turistas religiosos en Akita

A diferencia de otros santuarios marianos, el de Akita ofrece a sus visitantes una experiencia de lo sagrado completamente diferente, no sólo por ser parte de una cultura sumamente distinta a la occidental, sino también por las características que hacen del catolicismo japonés un catolicismo único. Al respecto, cabe hacer una precisión: en Japón, el milagro no es un elemento de conversión. Si bien en Europa y en Latinoamérica el culto a los santos y la permanencia en el catolicismo se debe en buena medida a la respuesta de estas entidades a las peticiones que los fieles les hacen, en el caso de Japón, quienes se convierten al catolicismo tienen otros motivos, como la insatisfacción con su cultura y sus religiones tradicionales, la atracción por lo occidental o la importante labor social de las diversas iglesias cristianas en tiempos de crisis, además de la alta calidad de la educación brindada en los distintos colegios cristianos. Por ello, la conversión de un japonés al catolicismo se da sólo después de una larga reflexión, que por supuesto incluye las consecuencias a nivel social en una sociedad que ve al cristianismo como una religión extranjera que puede alejar a sus integrantes de sus responsabilidades y lazos familiares.

Esta característica del catolicismo japonés ha tenido dos consecuencias importantes para la organización del santuario. En primer lugar, dado que el milagro no se considera como algo trascendental, las hermanas del convento siguen considerando que a pesar de los sucesos milagrosos su objetivo principal es la vida contemplativa y la oración. Por lo tanto, no realizan labores de evangelización en la zona (en la que sólo hay un católico) y mucho menos se han dado a la tarea de “capitalizar” el milagro para atraer peregrinos. Más aún, hace ya varios años que dejaron de dar hospedaje a grupos de peregrinos procedentes de otros países, considerando que no tienen los recursos suficientes para darles atención. Es por ello que meses antes de la fiesta (celebrada el 14 y el 15 de septiembre) sugieren que quienes quieran asistir busquen hospedaje en alguno de los hoteles de la ciudad. Por otro lado, son sumamente recelosas para proporcionar información relativa a los milagros, afirmando que los sucesos no han recibido aprobación eclesiástica oficial y que quien acude al convento sólo debe tener claro que el mensaje de Akita es el mismo que el

de Fátima. La disposición de los objetos al interior de la capilla refleja muy bien estas ideas: el altar central está reservado a un Cristo de madera, a cuyo lado se encuentra una estatua de la Virgen de Fátima, mientras que la imagen milagrosa de madera se encuentra en una capilla lateral, de la que no se mueve ni siquiera el día de la festividad, que de hecho se presenta no como “Fiesta de Nuestra Señora de Akita”, sino como “Día mariano en Akita”.

Es curioso también el que las autoridades civiles tampoco se han propuesto la promoción de los sucesos como una forma de atraer turistas, aunque se trate del único evento que motiva la llegada de visitantes procedentes de países como Estados Unidos, Perú, Israel, Filipinas, Indonesia o Corea. Como ya mencionamos, Akita se encuentra muy lejos del núcleo turístico tradicional. Si bien existen algunas atracciones y en agosto se celebra el tradicional festival de Kanto, los turistas suelen ser japoneses. La excepción es precisamente el Seitai Hoshikai. Es claro que los habitantes de la ciudad de Akita están al tanto de la llegada de peregrinos internacionales al santuario, por lo que cualquier persona puede dar indicaciones de cómo llegar. Sin embargo, no es posible encontrar en la ciudad cárteles que promuevan la visita regular o durante la festividad.

Estos elementos brindan experiencias particulares para los visitantes, que podemos dividir en dos tipos: los japoneses y los extranjeros. En cuanto a los primeros, se trata de católicos de la zona centro y norte del país, que suelen acudir cada año con motivo de la fiesta, ya sea de manera individual o bien en compañía de otros católicos de sus diócesis o sus parroquias. Estos viajes suelen reducirse exclusivamente a la visita al santuario, dado que la fiesta tiene un itinerario perfectamente organizado durante los dos días, incluyendo misas, rosarios, rezo del vía crucis y conferencias por parte del obispo local o de alguna de las hermanas del convento. Por lo tanto, podemos hablar, en términos estrictos, de peregrinos que acuden a dar gracias, a hacer oración o bien a tener un encuentro identitario con los católicos de la zona, encuentro relevante si se considera que la mayor población de católicos se encuentra en la zona de Nagasaki, al sur del país. Por supuesto, muchos de estos peregrinos han aprovechado el viaje para dar un recorrido por la ciudad en alguna de sus

visitas anuales y otros han asistido al festival de Kanto, pero sus viajes durante la fiesta tienen una motivación primordialmente religiosa. Cabe mencionar también que estos peregrinos están al tanto de la red de fenómenos marianos, de manera específica de la vinculación Akita- Fátima, por lo que muchos de ellos han viajado a otros santuarios marianos, aunque no en busca del milagro, sino teniendo como base los mensajes de las apariciones.

El grupo más importante es el de los peregrinos extranjeros, aunque estos acuden durante todo el año y no de manera específica en el día de la fiesta. Si bien es posible encontrar algunos turistas, la ubicación y las características del lugar hacen que se trate de peregrinos o turistas religiosos. Los primeros suelen llegar en grupo, en peregrinaciones como las organizadas por el *Blue Army* o la *101 Foundation*, que incluyen la visita a otros santuarios marianos. Pero también están quienes llegan acompañados de sus familias o bien de manera individual, como parte de una estancia turística en el país pero interesados en las manifestaciones católicas.

El viaje de Tokio a Akita es relativamente fácil, dado que el tren bala o *shinkansen* conecta ambas ciudades en un viaje de alrededor de cuatro horas de ida y cuatro de regreso. El viaje se paga con un pase que sólo se vende a los turistas en sus países de origen y que permite viajar de manera “gratuita” en la mayoría de las compañías de tren del país. Dicho pase puede ser válido por 7, 14 o 21 días, de manera que es importante hacer una planeación del viaje para aprovecharlo al máximo. Esto implica una primera dificultad para el turismo en Akita, ya que el *shinkansen* no tiene viajes nocturnos. Por lo tanto, el turista que desee ir de Tokio a Akita tiene dos opciones: salir muy temprano en la mañana y regresar en el último tren a Tokio el mismo día, o bien permanecer al menos una noche en la ciudad. Esto implica reducir entre uno y dos días el uso del pase, lo que puede constituir un inconveniente para la mayoría de los turistas, más interesados en conocer lugares como Kyoto o Hiroshima.

Por lo tanto, quienes acuden a Akita, y de manera particular al santuario, lo hacen por una verdadera motivación religiosa. Sin embargo, como ya mencionamos anteriormente, la experiencia puede producir sentimientos

encontrados. El primer choque se da de camino al santuario. Junto a la estación del tren bala se encuentra la de los autobuses. Uno de ellos deja en la estación de Yuzawa, de la que hay que caminar aproximadamente unos 10 minutos hacia el convento. Sin embargo, dicho camino se da en medio de una zona boscosa, colina arriba, siendo imposible ver el santuario hasta que se está frente a él. Aunque hay algunos letreros con flechas señalando el camino, el recorrido suele ser solitario y silencioso e incluso peligroso, dado que se trata de una zona en la que habitan osos. Es por ello que algunos visitantes optan por tomar un taxi que recorre una ruta que permite dejar a los peregrinos justo en la puerta del convento. Sin embargo, esta última opción suele ser utilizada sólo por los visitantes japoneses o por quienes ya han acudido al santuario en diversas ocasiones.

El silencio del camino anticipa de alguna manera el silencio que se encuentra en la capilla del convento. Como ya mencionamos, el convento es un lugar que tiene por objetivo la oración, por lo que se espera que los visitantes compartan dicha prioridad, lo cual no es difícil debido también a la escasa presencia de personas. Hay días en los que el santuario recibe la visita de grupos de 10 o 15 personas, pero en otros no se presenta ningún visitante durante todo el día, lo que contrasta con la presencia de decenas o cientos de personas que se encuentran de manera constante en los grandes santuarios marianos. En el Seitai Hoshikai el peregrino no tiene más opción que rezar ante la imagen, ya que si bien esta se encuentra en una vitrina cuyas puertas están abiertas, hay letreros en los que se indica que está prohibido no sólo tocarla, sino también tomar fotografías. Tampoco es posible encender alguna veladora ante la imagen o tomar un poco de agua bendita de alguna pila bautismal, ya que no hay. El único ritual en el que es posible participar es una misa realizada en la tarde, en japonés, con la presencia de algunas hermanas del convento y con un carácter también muy sobrio, sin aspersión de agua o bendición de objetos. De hecho, las hermanas recomiendan que quienes quieran asistir lleguen al convento con anticipación, de manera que la entrada y la salida de personas no perturbe la celebración de la misa.

Otro elemento de contraste es la falta de “*souvenirs*”. Aunque el convento tiene una pequeña tiendita de objetos religiosos con estampas de Nuestra Señora de Akita, algunos folletos, medallas de plástico y pulseras, la variedad es poca y no hay imágenes de bulto, más allá de dos talladas en madera por el arquitecto del convento y cuyo precio es muy elevado, de manera que se presentan más como obras de arte que como objetos de culto. Fuera de esta tienda, no hay otro lugar en el que se puedan adquirir recuerdos o artículos para el culto doméstico. Por supuesto, tampoco hay negocios que ofrezcan la venta de comida para los peregrinos.

A esto se suma la discreción de las hermanas y su ya mencionada negativa para hablar de los sucesos milagrosos de Akita. Son muchos los peregrinos que llegan preguntando por sor Agnes, pero las hermanas no responden o afirman simplemente que ya no vive en el convento. Cuando se les cuestiona sobre los milagros, afirman que lo importante es el mensaje y que este es el mismo que el de Fátima. Por lo tanto, los buscadores de milagros suelen terminar decepcionados. Por supuesto, esto no implica que no se presenten sucesos que los peregrinos pueden considerar sobrenaturales, como la fuerte presencia de aroma a rosas durante alguna misa, aunque nuevamente las hermanas mantienen discreción al respecto. Además, si bien el lugar no ofrece una experiencia milagrosa o ritual que el devoto occidental pudiera considerar sobresaliente, la visita sí constituye un acercamiento a la cultura japonesa: los tres edificios que conforman el convento están contruidos en madera al estilo japonés tradicional, todo el mobiliario también es de madera, no se puede entrar a la capilla con zapatos, el lenguaje corporal de la misa es japonés (con reverencias en lugar de arrodillamientos) y los jardines que rodean el convento pretenden continuar el ambiente de contemplación, meditación y oración, también característico de la cultura japonesa.

Por lo tanto, el buscador de milagros puede llegar a sentirse en un ambiente que, a pesar de los símbolos religiosos, le es completamente desconocido, pero cuya belleza le permite tener una experiencia estética exclusiva de Japón. La experiencia más cercana la ofrece el catolicismo de Nagasaki o de Tokio, con santuarios de estilo occidental, comunidades extranjeras, misas en inglés y

manifestaciones rituales más similares a las occidentales, como procesiones, bendición de objetos o encendido de veladoras. La respuesta al porqué los sucesos de Akita no han sido “aprovechados” ni por las autoridades civiles para el fomento del turismo ni por las autoridades eclesiásticas para la evangelización de Japón tiene que ver con elementos culturales arraigados de manera profunda en la mentalidad japonesa, por lo que es imposible plantear aquí una respuesta definitiva. Sin embargo, los aspectos desarrollados en este artículo ofrecen un indicio de la manera en la que la cultura puede moldear las manifestaciones religiosas provenientes del exterior, sin importar el carácter o el peso que estas tengan en otros lugares.

La relación catolicismo-Japón ha sido sumamente compleja, pero a pesar de los siglos de evangelización Japón no es un país católico y el cristianismo en general se sigue considerando extranjero. En ese sentido, es lógico que no haya surgido la idea de presentar al catolicismo como un elemento atractivo turísticamente hablando. Por supuesto, el caso del catolicismo de Nagasaki es particular y atraviesa por otras aristas, como la mayor presencia de población católica y el haber sido sede de acontecimientos de gran trascendencia en la historia del catolicismo japonés. De hecho, precisamente esto podría ser una de las causas por las que los japoneses católicos del sur no acuden a Akita o incluso no conocen los acontecimientos milagrosos: dado que ellos tienen un pasado mítico mucho más antiguo, con sus propios santos, sus propios milagros e incluso su propia Virgen, no necesitan acudir a Akita. En cuanto a la jerarquía eclesiástica, la situación es muy similar. Más que la evangelización, una de sus preocupaciones centrales ha sido el posicionamiento de Japón en el catolicismo global, posicionamiento en el que los sucesos de Akita han coadyuvado, lo que ha tenido como consecuencia la llegada de peregrinos extranjeros. Sin embargo, la estructura del culto y la organización del lugar hacen difícil la consideración de que el Seitai Hoshikai pueda posicionarse en un futuro como un centro de peregrinación y de turismo religioso con las dimensiones de los grandes santuarios marianos. Sin embargo, el panorama podría cambiar si se transforma la misma percepción del catolicismo en Japón,

aunque esto tampoco garantiza que el objetivo concreto del santuario, centrado en la oración y en la meditación, se abra a otras manifestaciones rituales y a la experiencia del milagro como algo central

Referencias

AMEZCUA CONSTANDCE, N. O. (2018) Sangre, sudor y lágrimas. El milagro contemporáneo y sus usos en el culto mariano. Los casos de Akita, Japón y Rosa Mística, México. (Tesis inédita de doctorado en Historia y Etnohistoria). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF JAPAN (2012). Statistics of the Catholic Church in Japan 2012. Recuperado de: <https://www.cbcj.catholic.jp/english/>

HAFFERT, J. (1985) The Skystar Miracle. Washington: AMI Press.

HAFFERT, J. (1989) The meaning of Akita. Estados Unidos: 101 Foundation.

MARTÍNEZ BARACS, R. (1997) La Virgen del licenciado Zuazo. En Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.). Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, pp. 293- 313. México: INAH/ Centro de Estudios de Historia de México, Universidad Iberoamericana.

PERNICIARO, G. D. (2003- 2004). Medjugorje. Apparizioni mariane e mondo globale. (Tesis de licenciatura en Lengua y Literatura Extranjera). Università degli Studi di Palermo: Facoltà di Lettere e Filosofia. Recuperado de: www.partecipiamo.it/angela_magnoni/maria/medjugorje/tesi_di_laurea_medjugorie.pdf

SEITAI HOSHIKAI (2012) A pilgrimage of prayer- Akita. The scenery of Yuzawadai. Akita: Seitai Hoshikai.

SHOJIRO Ito, J. (1984) Pastoral Letter of the Bishop of Niigata on the Subject of the Statue of the Virgin of Akita. En Yasuda, 1989, pp. 190- 199.

TURNER, E. y V. TURNER (1973). Image and pilgrimage in Christian culture. New York: Columbia University Press.

YASUDA, T. (1989) Akita. The tears and the message of Mary. Estados Unidos: 101 Foundation.

101 FOUNDATION (2017). 2017 Guadalupe Anniversary Pilgrimage. Recuperado de: <https://www.101foundation.com/>