

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

Elio Masferrer Kan<sup>1</sup>

## RESUMEN

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

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

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

### ABSTRACT

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

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

---

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

## Introducción

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

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

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

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

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

### **Algunas cuestiones conceptuales**

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

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

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

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

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

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

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

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

## Los nuevos desafíos de las religiones o sus iglesias

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

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

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

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

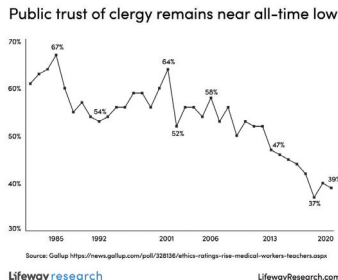
fue una constante durante 2018 y 2019 y a principios del 2020 se mantuvo y se complejizó con la pandemia del Covid 19. En este trabajo trataré de analizar la crisis de una cantidad significativa de sistemas religiosos que se vieron cuestionados en sus aspectos medulares: la eficacia simbólica y su articulación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

La única medición conocida sobre la confianza en los ministros de culto en tiempos de pandemia la tenemos de la empresa Gallup, quien en diciembre de 2020 hizo su tradicional encuesta anual de percepción de ética y honestidad de distintos sectores de la sociedad, realizada del 1 al 17 de diciembre del 2020. El puntaje más alto lo obtuvieron las enfermeras con un 89%, 4 puntos más arriba que en 2019; los médicos llegaron al 77%, subiendo 12 puntos. Maestros de primaria estuvieron en un 75%. Los oficiales de policía en un 52%. El clero con en el 39% de credibilidad, bajó un punto con respecto al año anterior. Los votantes republicanos asignaron 54% al clero, mientras que los demócratas en el 38%, una diferencia del 16%. Pero la desconfianza en el clero también varía por edades: los mayores de 55 años le asignan 50%, mientras que los más jóvenes lo reducen al 24%. Está claro que la percepción del clero en la pandemia disminuyó y tiene actualmente una aceptación muy baja entre los jóvenes. Evidentemente no son vistos como un recurso estratégico en el contexto de la pandemia. En este ambiente de desconfianza hacia los líderes religiosos las propuestas apocalípticas de los *evangelicals* más radicales sólo impactan a un segmento de feligreses preferentemente de la tercera edad<sup>2</sup>.

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

---

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



Gráfica 1. Obtenida de <https://lifewayresearch.com/2021/01/22/americans-trust-of-pastors-hovers-near-all-time-low/> consultado 22 de enero de 2021

## Reformulando conceptos antropológicos

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

## El concepto de eficacia simbólica y la perspectiva de los creyentes

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



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

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

En esa perspectiva es que empleo el concepto de sistema religioso para diferenciarlo del término religión, muchas veces utilizado como sinónimo de las grandes corrientes religiosas: cristianismo, catolicismo, judaísmo, etc. (Weber, 1980)<sup>3</sup>, o como concepto para referirse a una institución. En nuestro trabajo de investigación, como ya señalamos, preferimos emplear el término sistema religioso, definiendo al mismo como un sistema ritual, simbólico, mítico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural. En muchas ocasiones hemos empleado el concepto de religión popular para referirnos a los sistemas religiosos<sup>4</sup>, pero este concepto tiene muchas debilidades pues presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas

---

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

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

religiosas<sup>5</sup>. El problema epistemológico del concepto religión popular es que presume que todas estas propuestas son similares, lo cual implica una perspectiva analítica reduccionista.

Desde esta propuesta, las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos, del mismo modo estos, aunque distintos entre sí, pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasan las estructuras organizativas, eclesiásticas o denominacionales, una estructura macro sistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de consumo cultural. Una línea de investigación pendiente trataría de ubicar los distintos modos nacionales de configuración de los sistemas religiosos específicos y sus modos de articulación a sistemas culturales más amplios<sup>6</sup>.

En esta perspectiva, los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesiásticas nacionales e internacionales. Del mismo modo, dichas estructuras transnacionales tienen inercias burocráticas e históricas que tienden a encauzar u orientar los procesos de los sistemas religiosos concretos, produciéndose así una tensión permanente ortodoxia-lectura sistémica que genera tendencias a la fisión de las estructuras eclesiásticas y a la creación de nuevas formas organizativas que respondan a las nuevas demandas de desarrollo de los sistemas religiosos. La dialéctica denominación<sup>7</sup>-sistema religioso es muy importante pues pone en duda las estructuras de poder tradicionales de las iglesias y sus aparatos burocráticos y son muchas veces la expresión visible de la confrontación. Otra evidencia de la organización de las solidaridades transdenominacionales son

---

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

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

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

las dificultades de las iglesias para construir diálogos ecuménicos consistentes en América Latina<sup>8</sup>.

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

### **El capital simbólico de las denominaciones y los sistemas religiosos**

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

KS (capital simbólico)= Acumulación histórica de eficacia simbólica

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Los diferentes modos de consumo y relación con los sistemas religiosos**

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

### **Afrontado la realidad de la pandemia**

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

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

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

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

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

## Fe y pandemia. Una investigación de campo

Este tema fue motivo de una encuesta<sup>12</sup> de Alejandro Moreno en noviembre de 2020, quien encontró que el 55% de los mexicanos están “muy preocupados” por la pandemia. También identificó que la sociedad mexicana tiene un 56% de personas “más religiosas”, tomando como tales a quienes asisten a servicios religiosos con cierta regularidad; de estos, el 60% de los más religiosos está muy preocupado por la pandemia, mientras que entre quienes asisten poco y nada a servicios religiosos (44%) la preocupación baja al 47%, una brecha de 13 puntos.

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

## Las propuestas de Francisco

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

---

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

13 Puede consultarse en: [http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)

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

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

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

### **Un católico en la presidencia de los Estados Unidos**

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

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

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

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

## Conclusiones

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

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

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

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



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

## Referencias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

h t t p s : / / b o o k s . g o o g l e . e s /  
books?id=6M11Lv4kXEC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\_ge\_ summary\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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