

COVID-19: la pandemia como catalizador de la videogracia

COVID-19: the pandemic as a catalyst for videograce

Cristina Gutiérrez*
Renée de la Torre**

Resumen

El presente artículo busca responder a la pregunta ¿qué ha pasado con la religión en tiempos de la COVID-19? Para dar respuesta, busca atender las reconfiguraciones religiosas provocadas por las políticas de confinamiento y cierre de templos durante la pandemia de la COVID-19 en México, y más específicamente en Guadalajara. Este artículo destaca que, a pesar del cierre de todos los templos de México, las actividades religiosas no cesaron, ya que las distintas iglesias y congregaciones se adaptaron e implementaron estrategias de mediatización y mudaron hacia el espacio de las redes sociodigitales. La primera parte de este artículo introduce el contexto político religioso en que sucede el cierre de templos, se describe la relevancia que adquiere lo religioso en coyunturas de crisis; la producción de interpretaciones apocalípticas que generan versiones no institucionales alternas al Estado para interpretar la pandemia. Se eligieron dos casos de estudio: la parroquia católica de Nuestra Señora del Tepeyac, en Zapopan, y la congregación interdenominacional cristiana Más Vida, para comparar dos distintas tendencias de adaptación organizativa y litúrgica. El primer caso muestra la manera en que la COVID-19 impulsó a la mediatización de las tradiciones; el segundo caso da cuenta del paso de una *religion en línea* (online) a una *online religion* (Campbell, 2012).

Palabras claves: religión, catolicismo, cristianismo, religión en línea (online), online religion, redes sociodigitales, COVID-19

Abstract

This article seeks to answer what has happened to religion in the days of COVID-19. To give an answer, it seeks to attend to the religious reconfigurations caused by the policies of confinement and closing of temples during the COVID-19 pandemic in Mexico, and more specifically in Guadalajara. This article highlights that despite the closure of all temples of all religions and congregations in Mexico Religious activities did not stop, as they implemented and adapted to mediating strategies and moved into the space of sociodigital networks. The first part of this article introduces the religious political context in which the closing of temples happened, the relevance that the religious acquires in times of crisis is described; the production of apocalyptic interpretations that generate non-institutional alternative versions to that of the State to interpret the pandemic. Two case studies were chosen: the Catholic Parish of Our Lady of Tepeyac in Zapopan and the interdenominational Christian congregation "Más Vida" (More Life) to compare two different strategies of organizational and liturgical adaptation. The first case shows the way in which the COVID-19 promoted the mediatization of traditions, the second case accounts for the transition from a "religion online" to an "online religion" (Campbell, 2012).

Keywords: religion, catholicism, christianity, "religion online", "online religion", sociodigital networks, COVID-19

*Doctora en Ciencias Sociales. Profesora investigadora titular B adscrita al Departamento de Estudios de la Comunicación Social del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Orcid: 0000-0003-2295-8992 / cris.gutierrez.zu@gmail.com

**Doctora en Ciencias Sociales. Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente. Orcid: 0000-0003-3914-4805 / reneedela@gmail.com
Fecha de recepción: 18 de junio de 2020. Fecha de aceptación: 7 de julio de 2020.

I. Introducción

Seguro recordaremos el 2020 como el año de la COVID-19. La pandemia provocada por un nuevo y desafiador virus comenzó en el mes de febrero en la región de Wuhan, China, pero pronto se convirtió en una amenaza mundial. A través de los medios de comunicación y las redes sociodigitales, los pobladores del mundo atestiguamos su expansión y los estragos que fue generando en las principales capitales de Europa. Más tarde viajó hacia los Estados Unidos, y llegó a México a mediados del mes de marzo. El diminuto organismo logró poner al mundo en vilo. Hemos presenciado un suceso global que ha trastocado formas de gobierno, economías, autonomías y libertades.

En cada país, sin importar las orientaciones políticas, ni las formas de gobierno, ni los modelos económicos, ni mucho menos las hegemonías religiosas, la consigna de la Organización Mundial de la Salud obedeció a una lógica biomédica que exige el resguardo de los pobladores del mundo en sus casas. Ante la falta de vacunas y medicamentos probados para enfrentar este persistente y desconocido virus que amenaza con la muerte, se impuso como lógica incuestionable el cierre de los espacios públicos para prevenir su propagación y la indicación de “quédese en casa”. De forma inusitada, se cerraron oficinas, comercios, zonas de recreación, y también templos, iglesias, santuarios. En el mundo católico el inicio del confinamiento coincidió con la Semana Santa, que conmemora la muerte, crucifixión y resurrección de Jesucristo.

La pandemia trajo consigo el cierre de todos los templos, sin importar religión. Esta situación de interrupción de templos es inédita. Al menos en México solo había ocurrido en 1926, y dio pie al levantamiento armado de los católicos en la Guerra Cristera. ¿Cuáles serían las repercusiones de esta medida?, ¿pondría en crisis a la religión o, por el con-

trario, re-emergiría una necesidad del consuelo de la fe? Si la segunda opción fuera el caso, ¿dónde se podría encontrar la experiencia de la fe, si los templos estaban cerrados?

Los historiadores han dado cuenta de la importancia que tienen las religiones para acompañar los momentos de crisis de los seres humanos. Basta con atender los estudios sobre exvotos para atestiguar la necesidad humana de encontrar refugio, respuesta y protección en la religión en los tiempos en que la peste y otras calamidades acechaban a pueblos enteros. De aquí surge el preguntarnos si la incertidumbre le otorga relevancia o le resta importancia a las explicaciones religiosas; ¿cómo podrá el sentido religioso dar respuestas a la incertidumbre y la amenaza de muerte y la soledad?

Otro punto no menos importante ha sido el cierre de templos, que trae consigo la cancelación de las ceremonias religiosas, del encuentro litúrgico con Dios o con la divinidad profesada, pero también de la actividad comunitaria de ayuda solidaria que representan las redes de las iglesias. No obstante, vivimos nuevos tiempos, marcados por las tecnologías digitales. Si en el pasado el cierre de templos hubiera repercutido en la cancelación de cultos religiosos, hoy no ocurre, debido a que existen nuevos soportes tecnológicos que pueden alojar gran parte de la actividad religiosa. No obstante, esto trae también transformaciones y profundas reconfiguraciones en la manera en que tradicionalmente conocíamos los cultos religiosos, al añadir mediaciones que conllevan la virtualización, la comunidad en línea, la descentralización de los accesos restringidos a los secretos de salvación.¹

México es un país con mayoría católica que está transitando hacia la diversidad religiosa. A pesar de contar

1. Pierre Bourdieu atribuye que el poder del campo religioso: "es el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un cuerpo de especialistas religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos" ([1971] 2006: 42).



con una tradición histórica de laicidad, es un país con una tradición muy ligada a los rituales religiosos. La Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (RIFREM 2016) documenta que el 95% de los mexicanos se identifica como religioso. De ellos, el 85% se nombra católico, el 8% evangélico (que incluye un amplio número de congregaciones protestantes, evangélicas y pentecostales), el 2% está afiliado a iglesias paraprotestantes, como Testigos de Jehová, Iglesia de los Santos de los Últimos Días y Adventistas del Séptimo Día. Ni siquiera aquellos que se denominan como sin religión son en su totalidad ateos. La mayoría son creyentes en Dios y practicantes de espiritualidades no afiliadas a una institución. En suma, el 96% de los mexicanos confirma su creencia en Dios como un ser supremo, y el 80% cree en la Virgen de Guadalupe. Sumado a este perfil, los mexicanos en general son muy practicantes: el 44% dice asistir una vez a la semana a misa o servicios de culto y el 11% asistir diariamente. Además, mantienen tradiciones vinculadas al catolicismo, como las de peregrinar a santuarios (51% de la población nacional y 59% de los católicos), leer y estudiar la Biblia (52%) y tener un altar en casa (55% de la población nacional y 64% católicos). Estos datos son indicadores de las actividades devocionales de los mexicanos que se verían afectadas con la política de cierre de los templos.

¿Qué ha pasado con la religión en tiempos de la COVID-19? No podemos no preguntar: ¿qué efectos produce el cierre de los templos y la cancelación de los actos públicos-colectivos de piedad? De antemano sabemos que existen distintas reacciones frente a estas medidas. La mayoría ha aceptado el cierre y asume una postura de responsabilidad frente al problema de salud. Pero también hay quienes ven esta medida como una limitación a la libertad religiosa. Hay otros que consideran que la ausencia de templos anuncia el fin de las religiones. Otros se orientan por pensar que

representa un impulso hacia una espiritualidad más individualizada, cada vez más alejada de lo institucional y de las tradiciones. Es por tanto importante hacer un esfuerzo por responder: ¿Cuáles son los desplazamientos religiosos que provoca la COVID? ¿Qué se cancela? ¿Qué se reconfigura? ¿Qué se innova? Si la religiosidad no se puede encontrar en los templos, debemos preguntarnos si muere o, en su caso ¿a dónde se ha ido lo religioso en tiempos de pandemia? ¿Son las iglesias capaces de adaptarse y ganarle a la contingencia?

En búsqueda de respuestas nos centraremos en el caso mexicano. En especial, debido a nuestra permanencia física en la ciudad de Guadalajara, haremos un énfasis especial en aquellos eventos y sucesos mediatizados que desde el encierro podíamos observar o experimentar. El confinamiento mermó nuestras posibilidades de hacer misiones etnográficas, aunque, debido a los desplazamientos públicos de las actividades religiosas, pudimos realizar etnografía desde casa registrando las tradiciones mediatizadas que se dirigían a las calles y a los hogares y realizando netnografía para estudiar la religiosidad en línea (*on-line*) durante los meses de marzo a junio de 2020.

II. La emergencia de interpretaciones religiosas ante la incertidumbre

Durante las catástrofes naturales, guerras, crisis o epidemias letales, las religiones han cubierto la función de brindar explicaciones para aquellos eventos que escapan a las explicaciones propias de la modernidad. Las situaciones de vulnerabilidad extrema exigen explicaciones de lo que las originó, pero requieren también palabras de aliento, mensajes de certidumbre en medio del desconcierto y mensajes de esperanza para soportar el temor, el dolor y el sufrimiento. Tradicionalmente, las religiones han aportado fuentes de

interpretación a los sucesos trágicos de la vida humana. Por lo general, estas explicaciones colocan a Dios como la explicación y el destino salvífico de estas situaciones. Estas narraciones se conocen como teodiceas. Son narraciones que colocan a Dios con un poder ilimitado, como causa y efecto de la explicación de la relación entre el hombre, la naturaleza y la sociedad (Weber, 1987). Distintos autores desestimaban que las teodiceas continuaran siendo vigentes en un mundo donde el avance de la ciencia aportaba explicaciones causales a los principales sucesos de crisis (Beck, 1996). A esas narraciones, Weber (1987) las denominó sociodiceas: explicaciones seculares que no recurren a fuerzas sobrenaturales, sino principalmente a la ciencia y a las causas sociales como responsables de los sucesos trágicos. Aunque Bourdieu (2006 [1971]) planteaba que la racionalización provocaría que las sociodiceas remplazarían a las teodiceas, esto no ha ocurrido. Las teodiceas no solo sobreviven marginalmente en una sociedad supuestamente moderna y cada vez más racionalizada, sino cobran renovada vigencia ante la crisis de respuestas efectivas de la propia ciencia (en este caso no hay vacuna ni medicina probada para controlar los efectos de la COVID-19).

Aunque todas las teodiceas recurren a la idea de Dios como explicación central de lo sucedido, estas pueden tener distintos énfasis, ya que se desprenden de diferentes representaciones respecto de: las imágenes de Dios (bondadoso o vengador), la definición misma del pecado (el pecado moral, el pecado social, político o incluso ecológico) y los accesos posibles para lograr la salvación (Weber, 1987). Las teodiceas, además de brindar una explicación o concepción de lo sucedido, muchas veces son llamados a la conversión, al arrepentimiento, a la transformación de las actitudes morales. Las religiones articulan estos mensajes como parte de actividades misioneras y planes salvíficos.

Por tanto, llevan impreso un carácter moralizador de la sociedad (Gruhn, 2000).

Como veremos a continuación, la pandemia activó distintas interpretaciones basadas en teodiceas, entre las cuales podemos reconocer: teorías milenaristas y apocalípticas propias del cristianismo medieval (De la Torre, 2004), teorías conspiracionistas derivadas de ciertas ramas del esoterismo; explicaciones sobrenaturales que buscan soluciones mágicas para brindar protección, explicaciones religiosas secularizadas que articulan las teodiceas con sociodiceas, y narrativas milenaristas posmodernas basadas en narrativas de espiritualidades holísticas que preconizan la necesidad de un cambio de conciencia global y el retorno a la armonía con la naturaleza (De la Torre, 2000; De la Torre y Campechano, 2014).

a. El mensaje *Urbi et Orbi* del Papa Francisco al mundo: una teodicea racionalizada y mediatizada

El cierre de la Basílica de San Pedro en Roma fue un hecho sin precedentes que impactó al mundo entero. Nunca en la historia presente se había visto vacía la plaza de San Pedro, sede mundial de la Iglesia Católica que tradicionalmente luce abarrotada de fieles y turistas que la visitan de todo el mundo. A pesar de ello, creyentes y no creyentes católicos de todo el mundo atendieron el mensaje del Papa Francisco transmitido por la televisión y las redes digitales de información. Nos referimos a la bendición *Urbi et Orbi* —a la ciudad y al mundo— el 27 de marzo de 2020.

La imagen transmitida fue impresionante. El Papa fue videograbado en un escenario de desolación. Vimos su presencia solitaria en la enorme plaza vacía. Sin creyentes, sin obispos acompañantes, pero sobre todo sin pueblo de Dios. Una iglesia abandonada de la presencia humana. Esas tomas transmitieron el sentimiento de desolación, de fragilidad humana y de abandono que en ese momento se vivía.



Su mensaje fue atendido por millones de católicos mediante su difusión en medios digitales en todo el mundo. El hecho de atenderlo otorgaba indulgencia plenaria (el perdón de los pecados) a los más de 1,300 millones de católicos del mundo. Desde ese lugar simbólico, el Papa Francisco describió la pandemia así:

Al igual que a los discípulos del Evangelio, nos sorprendió una tormenta inesperada y furiosa. Nos dimos cuenta de que estábamos en la misma barca, todos frágiles y desorientados; pero, al mismo tiempo, importantes y necesarios, todos llamados a remar juntos, todos necesitados de confortarnos mutuamente. En esta barca, estamos todos. Como esos discípulos, que hablan con una única voz y con angustia dicen: “perecemos” (cf. v. 38), también nosotros descubrimos que no podemos seguir cada uno por nuestra cuenta, sino solo juntos.

La tempestad desenmascara nuestra vulnerabilidad y deja al descubierto esas falsas y superfluas seguridades con las que habíamos construido nuestras agendas, nuestros proyectos, rutinas y prioridades.²

El Papa Francisco abandera un catolicismo preocupado por brindar respuestas de salvación a la crisis social y ambiental que vive el mundo. Durante su historia sacerdotal y pontifical ha expresado un mensaje de sensibilización a los fieles, ha llamado a que tomen conciencia para transformar las calamidades sociales y ambientales que vive la humanidad generadas por el extractivismo propio del neoliberalismo, por la falta de derechos humanos, por los problemas ambientales, y la crisis de la exclusión social. Como señala Poulat (1994), esta explicación tiene su raíz en la racionalización e intelectualización del catolicismo, que muestra un mayor énfasis por la preocupación pastoral que por la doctrinal.

2. Tomado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html.

Podemos interpretar su mensaje como una teodicea con fuerte dosis de sociodicea, pues, si bien es un llamado a la conversión (Poulat 1994), no anuncia una conversión escatológica que coloca la redención y la salvación en la providencia divina. Lejos de colocar a Dios como creador de las pestes, que constituyeron en la Edad Media castigos divinos a la desviación moral, no pretende que la religión provea de una explicación de nivel cognitivo sobre el origen de la enfermedad: adoptando la explicación epidemiológica, asume que la COVID no es una peste, sino una pandemia, y su mensaje es una teología secularizada por una sociodicea que recoloca la esperanza no en la expiación de los pecados, sino en el reencuentro con la solidaridad. Fue un llamado a dejar el individualismo, a dejar “las falsas y superfluas seguridades” del hedonismo. A abandonar la cultura pretenciosa de una sociedad de consumo y a “animarse a motivar espacios donde todos puedan sentirse convocados y permitir nuevas formas de hospitalidad, de fraternidad y de solidaridad”. Finalmente, definió la fuerza de la fe como aquella “que libera del miedo y da esperanza”. Una fe encarnada en la entrega compasiva por el otro.³ Francisco es el mayor ejemplo de racionalización del pensamiento religioso. Su mensaje pastoral no desplaza a Dios, pero se centra en la concepción humanizante de Jesucristo. El llamado a la salvación es una conversión moral hacia un sentido de compromiso social con la comunidad y con el planeta tierra.

b. Fuera de las iglesias: Cosmologías, milenarismos y conspiraciones en línea (on-line)

La esfera de lo religioso no se reduce a la acción de las instituciones religiosas. El desplazamiento de lo presencial hacia la interacción virtual ha visibilizado para el ojo etnográfico la intensa actividad religiosa tanto organizada como

3. Tomado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html.



no organizada eclesialmente, que produce una impresión de efervescencia de oraciones, de ritos y de narrativas generadas por una multiplicidad de agentes no siempre identificados previamente, cuya oferta es en primera instancia la protección y la contención, pero también, en otros casos, la moralización y aun el intento de construir representaciones que hagan sentido compartido de las experiencias de sufrimiento y vulnerabilidad que estamos viviendo.

En las exploraciones etnográficas digitales en estos meses iniciales de la pandemia hemos percibido, en primer lugar, una activa mezcla de matrices en narrativas que en otro momento podían ser claramente definidas y que eran sostenidas por sujetos o corrientes religiosas identificables y que ahora nos aparecen mezcladas. Hay, a decir de Verónica Giménez Beliveau (2020), una especie de “emprendedurismo espiritual” por parte de agentes no reconocidos, que genera constantemente nuevos discursos al margen de los dispositivos eclesiales de autorización religiosa. Por ejemplo, las referencias a la Virgen, claramente pertenecientes al catolicismo, pueden aparecer mezcladas con discursos contruidos en torno a las concepciones del universo como sistema de energía: el rosario “eleva la vibración espiritual”, “fortalece nuestro sistema inmunológico” y nos protege. O bien por la devoción a María se invita a “decretar” —a la manera pentecostal, no pedir o implorar a la manera católica— la protección de nuestro hogar. No se trata, por supuesto de un rasgo nuevo, sino que se evidencia con especial fuerza en esta exploración.

En segundo lugar, a diferencia del tono secular y políticamente correcto de los discursos eclesiales que hemos descrito en torno a la pandemia, en los que se acatan las medidas de higiene generadas por las políticas directrices de la salud pública y se adopta la racionalidad epidemiológica como explicación del fenómeno, el mundo de la religión no institucionalmente gestionada que se visibiliza en las

redes sociodigitales se presenta como un refugio de discursos alternativos e incluso de resistencia a la óptica oficial secular sobre esta crisis. En la semana de marzo, previa al cierre de las actividades educativas en México, con ayuda de alumnos de la licenciatura en sociología de la Universidad de Guadalajara, registramos los siguientes discursos cosmológicos —algunos incluso milenaristas, conspiracionistas, o ambos— sobre el origen de la pandemia:

- El neoliberalismo busca reducir a los más débiles de la población mundial y controlar a los sobrevivientes mediante tatuaje cuántico disimulado como vacuna antiviral
- La Madre Tierra se defiende de sus agresores humanos: los animales repueblan sus hábitats y toman el control del planeta ante una especie humana en retirada.
- El virus es un resultado de la violación de los chinos de las leyes alimentarias humanas (al haber consumido carne de especies animales no normalizadas para la visión occidental).
- El virus es creado en un laboratorio como parte de una operación financiera de China para dominar el mercado global.
- El virus no existe; es un rumor creado como parte de una operación financiera de China para dominar el mercado global.
- Es una de las plagas del Apocalipsis.
- El virus es otro más de los tantos virus locales, pero los burgueses cosmopolitas dispersan un virus local (ellos son el verdadero virus extractivo de la vida).

Es preciso señalar que los referentes de estos discursos no son ya solamente los libros sagrados de las religiones universales, sino, con mucha frecuencia, son imágenes y argumentos narrativos generados por las industrias culturales y difundidas en libros y películas de ciencia ficción, los

programas de televisión y la cada vez más potente producción de series para las plataformas digitales, apropiadas y recombinadas de manera sorprendente, que generan representaciones en algún grado compartidas de la crisis que atravesamos. Los laboratorios de investigación genética, la inteligencia artificial, los ciborgs, los agentes que vigilan e intervienen mediante los algoritmos nuestra intimidad (información y consumo), más un sistema neoliberal convertido en personaje omnipotente frente a una amplia mayoría de individuos desechables, son elementos frecuentes de estas nuevas narraciones. Resulta fundamental realizar un rastreo sistemático de estas narraciones transmedia, sus matrices, sus agentes difusores y recreadores, sus trayectorias y reapropiaciones, para reducir la nebulosidad con que se presentan en las exploraciones etnográficas iniciales como esta, y comprender la importancia que la existencia de estas nuevas plataformas tecnológicas tiene en la reconfiguración del campo religioso, al abrirse a nuevos agentes y nuevas lógicas de funcionamiento.

Las explicaciones epidemiológicas como dispositivos cognitivos modernos muestran fisuras, al resultar insuficientes para generar una narración significativa que incorpore y ofrezca sentido y dirección al sufrimiento (Weber, 1987; Berger, 1971). La exploración etnográfica de las redes sociodigitales y el ciberespacio nos muestra una profusión creativa y múltiple cuyo rasgo común es una clara voluntad de construir un orden cosmológico que permita encuadrar en algún sentido la experiencia de aislamiento social, vulnerabilidad económica, amenaza a la salud y a nuestras formas de vivir que supone la actual pandemia. Las distintas narrativas también se muestran como reservorios de representaciones y discursos alternativos que nos hablan de una crisis de credibilidad de los emisores de los discursos hegemónicos, como el Estado y las iglesias en contextos específicos. —En México el discurso gubernamental —salvo excepciones en

el discurso y el actuar presidencial se ha orientado por los conceptos de la biomedicina, y en especial del saber epidemiológico. Hasta ahora la importancia que las narrativas alternativas han tenido como referentes para una eventual resistencia efectiva al discurso epidemiológico gubernamental es marginal, pero se mantiene en tensión con este. No es así en el caso de Brasil, donde estos discursos han cobrado gran importancia, y estas narrativas impregnan amplios sectores de la población, e incluso a los agentes del Estado, mientras el manejo de la crisis parece carecer de timonel (Fernandes, 2020). Un sector importante de las iglesias evangélicas en ese país se muestra opuesto al cierre de los templos, escudado en diversas matrices que convergen en una especie de negacionismo del fenómeno epidemiológico, una exaltación de la fe como escudo protector, y del derecho a la libertad religiosa, por lo que se han opuesto al cierre de los templos (véase, por ejemplo Guerreiro, 2020).

III. La religiosidad no se crea ni se destruye; se desplaza y se reconfigura

En 2018, De la Torre publicó un artículo sobre la manera en que el hecho religioso se estaba desplazando hacia la videografía. Antes de la COVID-19 las diferentes religiones ya estaban viviendo transformaciones mediadas por los nuevos soportes tecnológicos de los medios de comunicación y las redes sociodigitales. Régis Debray (2004) advertía que la política se estaba transformando en una suerte de videocracia que paulatinamente contribuía a desplazar los discursos ideológicos por la imagen en la esfera política; en el caso religioso la imagen estaba desplazando la gracia hacia la videosfera (De la Torre 2018).

Desde antes del cierre de los templos los soportes mediáticos e informáticos se estaban incrementando como el nuevo lugar donde se experimentan transformaciones en



los modos de producir, gestionar y experimentar el hecho religioso. Pero también son una nueva lógica que media y está modificando el campo religioso.

Estos desplazamientos no traían consigo el debilitamiento de lo religioso, sino una profunda reconfiguración del campo religioso en tres sentidos: 1) mediatizando las tradiciones iconográficas (tradicionalmente visuales) propias del catolicismo popular hacia una descentración de la imagen que sufría alteraciones por su reproducción en serie y por su capacidad de generar replicantes de imágenes sagradas con don de ubicuidad; 2) distintas iglesias, movimientos espirituales, esotéricos estaban mudando hacia las religiones en línea (*on-line*)⁴ incorporando los medios no solo como herramientas de información y difusión, sino también como los nuevos soportes digitales de la experiencia religiosa (misas y ceremonias en línea, bendiciones mediáticas, comunidades virtuales). La mediatización estaba modificando las liturgias, ceremonias y actividades sacramentales en híbridos de espectáculo, y a los fieles en consumidores de fe mediante industrias culturales; 3) las narrativas milenaristas ya no eran producidas con los recursos hermenéuticos de los libros sagrados, sino como narrativas transmedia (Scolari 2013) que difundían nuevos relatos apocalípticos producidos por las industrias culturales (un ejemplo de ello fue el milenarismo maya 2012 analizado por Campechano 2013).

a. El caso mexicano: tensión entre lo religioso y las políticas de confinamiento

Mientras el confinamiento generó constantes tensiones con el ámbito económico, en general no se vivieron situaciones de tensión ni resistencia entre lo religioso y las políticas

4. Religión en línea “se refiere a aquellas religiones que han privilegiado los sitios web no solo como fuentes de información de las iglesias y movimientos religiosos, sino también como espacios y medios donde ocurre la experimentación de lo religioso” (Helland 2005).

de confinamiento causadas por la pandemia del coronavirus 19 en México, aunque hubo algunas excepciones.

En la segunda quincena del mes de marzo el riesgo del coronavirus se veía como algo aún lejano. Aunque ya se habían conocido los primeros casos de contagio y se tenían noticias de que lo que pasaba en el mundo, y lo que haría a su paso por el territorio nacional, el presidente Andrés Manuel López Obrador vaciló bastante sobre la gravedad del asunto, y desobedeció las propias medidas de seguridad cuando salía a giras, saludaba de mano y besos. Esto provocó la crítica de los medios informativos, que veían en su actitud una irresponsabilidad, a tal grado que López Gatell, el subsecretario de salud, tuvo que argumentar: “La fuerza del presidente es moral, no es una fuerza de contagio”. A pesar de las críticas, y de que algunos gobernadores habían ya dado órdenes de confinamiento en sus estados, de que ya se habían registrado los primeros brotes de pandemia, y de que en Estados Unidos —el país vecino con un gran porcentaje de mexicanos— estaba en la etapa más crítica de la epidemia, el presidente continuó con sus viajes y giras. En su habitual ritual informativo mañanero⁵, Andrés Manuel desafió las críticas de la prensa mostrando un escapulario católico que tenía impresa la imagen del Sagrado Corazón, y que era conocido como Detente. Y envió el mensaje de que a él el pueblo le regalaba amuletos y él los guardaba en su cartera “el escudo protector es como el detente, ¿saben lo que es el detente, verdad? El escudo protector es la honestidad,

5. “Las mañaneras” son conferencias que el presidente Andrés Manuel ha implementado para informar diariamente de sus actividades de trabajo y sus decisiones. Estas conferencias son también ruedas de prensa a las que asisten algunos reporteros y se televisan y transmiten en radio y redes sociales. Muchas de las decisiones de gobierno se anuncian durante estas sesiones, razón por la cual se ha mencionado que es el lugar donde se decide la agenda gubernamental del presidente, ya que López Obrador acostumbra girar instrucciones a sus colaboradores y a menudo envía mensajes políticos.



eso es lo que protege, el no permitir la corrupción”, expresó mientras le tomaban varias fotografías.

Desde el primer momento en que se ordenó el cierre de los templos, la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) no se resistió a la medida extrema, e implementó las misas en línea desde la basílica de Guadalupe, traducidas a distintos idiomas. Por su parte, Arturo Farela, presidente de Confraternice, una confederación de iglesias evangélicas (pentecostales) que apoyaban la política del presidente (él presume de ser consejero espiritual de Andrés Manuel López Obrador), pidió a los pastores de las congregaciones cristianas no suspender los cultos en los templos, pese al incremento de casos de COVID-19. Y añadió que si las autoridades municipales, estatales o federales los prohíben, “que nos lo den fundamentado y motivado para que veamos si podemos impugnar legalmente”. A través de un video difundido en redes sociales, dijo que “hoy más que nunca tenemos una oportunidad para predicar la palabra de Dios. Somos respetuosos de las leyes, de las autoridades, instituciones siempre y cuando se rijan por el marco legal”. Sin embargo, aunque el 17 de marzo abrieron las puertas de sus templos, argumentando que no había más de mil fieles, pronto cedió a la política de salud y todos los templos fueron clausurados. También lo hicieron otras iglesias, como los Testigos de Jehová, los mormones, los adventistas, por nombrar a las que más presencia tienen en México.

La Luz del Mundo también cerró sus templos e implementó sus actividades en línea. Llevó despensas a nombre de su líder Naasón Joaquín y en la celebración de su 51 aniversario, mientras él está en la cárcel esperando un juicio por delitos sexuales. Los fieles fueron instruidos a montar celebraciones en su honor en sus casas y a fotografiarlas y a difundirlas por las redes sociales. Incluso ya se anunció la suspensión de la Santa Cena, tradición que anualmente

convoca a 300 mil fieles de distintos países a celebrar juntos los primeros días del mes de agosto.

El 23 de marzo empezó el confinamiento nacional. Entre muchas actividades y establecimientos, se cerraron los templos. En México ninguna iglesia se opuso a la medida. Para los fieles y la jerarquía católica era un momento difícil, pues se aproximaba la Semana Santa, temporada de tradición católica durante la cual en la mayoría de los pueblos mexicanos, e incluso en distintos barrios de las ciudades, se realizan distintas actividades: la visita de los siete templos, el viacrucis, la representación de la última cena, etc. La más impactante sin duda es la Pasión de Iztapalapa a la cual asisten alrededor de dos millones de espectadores. La decisión fue realizarla a puertas cerradas y transmitirla en redes sociales y en un canal nacional de televisión.

Ello impulsó a la mayoría de las religiones a desplazar sus prácticas regularmente realizadas en los templos al universo de las redes sociodigitales. Solo algunas pequeñas iglesias contravinieron la orden y celebraban sus ceremonias de manera disfrazada. Pero en general fue al espacio digital donde se volcaron las cadenas de oraciones, se realizaban homilías, servicios religiosos, hasta aquelarres de las brujas *wiccas*.⁶ Si bien desde antes el espacio digital era ya un complemento de la religiosidad, la epidemia desplazó las actividades de los templos y los llevó a otros espacios. De esto hablaremos más adelante y con mayor detalle.

6. Wicca es un movimiento espiritual neopagano que busca recuperar los saberes y rituales en torno a la naturaleza sagrada que practicaban los antiguos celtas. Este movimiento está presente principalmente en Reino Unido y Estados Unidos, pero desde hace dos décadas ha tenido presencia en México entre sectores urbanos de clase media. Existen círculos *wicca* que realizan ceremonias durante los equinoccios y solsticios en sitios naturales. La COVID-19 canceló estas actividades presenciales, pero se improvisaron rituales en Internet (comunicación personal de Belén Hermosillo, quien está realizando su tesis de doctorado sobre este tema). Por ejemplo, el solsticio de verano de este año desde el mítico santuario de Stonehenge fue difundido globalmente en vivo por la asociación English Heritage (<https://www.facebook.com/events/581183132524229/>).



La única voz discordante fue la del cardenal Juan Sandoval (exarzobispo de la arquidiócesis de Guadalajara), quien el 4 de mayo pidió públicamente (mediante un video) a los obispos del país reconsiderar el abrir los templos, por considerarlo una decisión drástica: “Como que no se ha procedido con el sentido de equidad y justicia para todos en esta disque pandemia”. Además, criticó que no se procedió con equidad y justicia, ya que mientras los templos están cerrados, los grandes almacenes, mercados y plazas están abiertos. Por último, argumentó que la pandemia: “ha despertado en mucha gente el hambre de Dios”, y que no es posible que tengan que celebrar la misa en medios electrónicos y que no puedan tener la comunión y la confesión (estos sacramentos solo pueden ser dados por los sacerdotes y algunos ministros de la comunión preparados y autorizados para ello).⁷ En suma, su interpretación es que el cierre de los templos es una privación de la libertad religiosa. A pesar de su mensaje, que fue muy comentado en medios y redes sociales, los templos siguieron cerrados, y su voz no tuvo mayor eco en la CEM, ni en la sociedad, ni en las decisiones de los gobernantes. La idea de la salubridad triunfó sobre la necesidad religiosa.

b. Mediación de las tradiciones católicas: las procesiones sin peregrinos (Simultaneidad, mediatización, la oración)

A pesar del cierre de los templos y de la cancelación de las actividades rituales en las calles (por ejemplo, las procesiones y peregrinaciones), la diócesis de Guadalajara (y la iglesia católica mexicana en general) no se quedó de brazos cruzados, sino implementó estrategias mediáticas, de descentramiento y desplazamiento de los cultos fuera de los templos, y de virtualización para no suspender sus actividades de culto y las tradiciones de fe.

7. Disponible en: <https://www.sinembargo.mx/07-05-2020/3781954>).

El principal lugar de desplazamiento fue Facebook (FB). Está página existía antes de la pandemia, pero se usaba solo para dar información de actividades; durante la pandemia se le dio un nuevo uso, donde se transmitían las liturgias cotidianas. Las misas no se suspendieron, sino se realizaron a puertas cerradas y fueron videotransmitidas. Si bien se obedeció al cierre de los templos y se prohibió el acceso de los fieles al interior del templo, como veremos a continuación, las misas y otras actividades parroquiales continuaron realizándose diariamente en sus horarios habituales en cada templo y parroquia de México, pero sin fieles presenciales.

Abordaremos el caso de la Parroquia de Nuestra Señora de Tepeyac,⁸ donde diariamente se transmiten misas por FB. Según su página, asisten alrededor de 150 a 350 fieles por misa. Durante la homilía se tiene abierto el chat para permitir que las peticiones de los fieles lleguen y sean incorporadas en la misa. Por ejemplo:

Veronica Chavez Marquez · 22:23 Tuyo es el reino tuyo el poder y la gloria por siempre Señor 🙏” “Rosalba Rubio · 19:18 Señora y Madre nuestra.....Ayúdanos a prepararnos a vivir siendo sal.... Para el día de mañana que vendrás a visitarnos.

Además, se difunde diariamente el rezo del Santo Rosario a las 6 pm, que comienza con cantos. En la pantalla se observa un cuadro con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, flanqueada por dos cirios encendidos, y una imagen virtual de la Virgen de Guadalupe. Aunque el rezo es dirigido por el sacerdote (y no se escucha otra voz más que la suya), en

8. La parroquia de Nuestra Señora del Tepeyac está ubicada en la calle Sarcófago, de la colonia Tepeyac, en el municipio de Zapopan. Corresponde a la colonia donde vive una de las autoras. Esto permitió que se pudiera hacer una etnografía participativa de sus actividades a pesar del confinamiento. Además, se realizó observación participante en línea en las actividades litúrgicas y de servicios religiosos, disponibles en la página: <https://www.facebook.com/ParroquiaNSDT/videos/578155709764803/>.



instantáneo en la página de FB los fieles interactúan completando sus letanías:

Veronica Chavez Marquez · 22:23 Tuyo es el reino tuyo el poder y la gloria por siempre Señor 🙏.

También los fieles envían sus ofrendas espirituales “(<https://www.facebook.com/ParroquiaNSDT/videos/578155709764803/>)” o sus peticiones:

Sagrado Corazón de Jesús te pido por nuestras necesidades y las del mundo entero amén 🙏🙏🙏.

En un día regular la página del rosario tiene alrededor de 115 reproducciones.

El cura de la parroquia explicó en entrevista que la pandemia había generado más necesidad de asistir a servicios religiosos durante el confinamiento. Uno de los servicios más necesitados era el de llevar la comunión a algún enfermo grave o terminal, los cuales eran solicitados por los fieles a través de la página de FB. La parroquia enviaba a un ministro de la comunión a domicilio, y aclaró, “pero llevando tapabocas, cuidando las medidas de higiene, para no contagiar ni que nos contagien” (Zapopan, 10/6/2020).

A partir del 20 de marzo, toda la actividad parroquial se ha mudado y se ha alojado en la página de FB. Incluso se difundieron las actividades de la Semana Santa, como fue el viacrucis, ya no actuado, sino producido en un *Power Point* ilustrado. Este portal se ha convertido en un espacio muy activo y concurrido por la comunidad.

Debido al cierre del templo, otra actividad que reemplaza la visita del Santísimo ha sido el recorrido del Santísimo o Corpus Christi en un carro especial por las calles de la parroquia. En FB se anuncia el horario y la ruta que tendrá su paso. Algunos de los residentes se asoman por las ventanas

o salen de sus casas y desde las banquetas (con cubrebocas) reciben la bendición del Santísimo.

Los recorridos del Corpus Christi se han realizado en distintos territorios parroquiales de la ciudad. Además, como parte de las actividades de la arquidiócesis, se han brindado bendiciones y mensajes sonoros de aliento mediante una avioneta que recorre la ciudad. Solo la Iglesia católica ha hecho uso de este recurso. Incluso un acto inédito fue el realizado por el arzobispo de Toluca, quien consagró México al Sagrado Corazón y a la Virgen de Guadalupe durante un vuelo de avioneta en el cual se rezaron con altavoces algunas letanías. Además de quienes escucharon el mensaje, la actividad se llevó a FB y alcanzó 120,000 reproducciones.⁹

Uno de los sitios más emblemáticos de los católicos locales es sin duda la basílica de Zapopan, que es la sede de la imagen original de la Virgen de Zapopan, la patrona de la ciudad de Guadalajara. Esta imagen cobra particular relevancia en los tiempos de crisis, como es la provocada por pandemia COVID-19 durante el 2020, ya que es reconocida como “Patrona Protectora contra Rayos, Tempestades y Epidemias”.¹⁰

Al igual que el resto de los templos, las puertas del atrio de la basílica se han mantenido cerradas e impiden el paso de los fieles y peregrinos. Sin embargo, en algunos recorridos presenciales realizados por la plaza durante los meses de abril y mayo, pudimos ver que la puerta del templo se dejó abierta. Aunque no es posible ver la figura de la Virgen que se encuentra expuesta en el altar mayor (debido a la distancia y a que es una imagen que mide alrededor de 30 cm), pudimos corroborar que muchos fieles que pasan por

9. Disponible en <https://www.vidanuevadigital.com/2020/03/27/desde-un-helicoptero-y-con-el-santisimo-arzobispo-consagra-mexico-al-corazon-de-jesus/>.

10. Así fue declarada el 14 de noviembre de 1734, y hasta la fecha la Virgen es llevada a los lugares que han sufrido una catástrofe, como fue el 22 de abril de 1992, o las sequías de la laguna de Chapala, por mencionar los más recientes (González Escoto, 1998).

ahí, o que van a visitarla para encontrar consuelo y protección, no solo se persignan en su basílica, sino también se detienen, rezan y se hincan para obtener una comunicación con la Virgen considerada milagrosa. A las 12 pm, la hora del Angelus, se emite una bendición sonora a quienes están presentes en la plaza. En la reja se ha colocado un anuncio que indica que las celebraciones eucarísticas se transmitirán en las redes sociales, y se ha añadido un cartel que advierte: “Si te detienes para saludar a la Santísima Virgen guarda la sana distancia y no te agarres del cancel” (foto 1).

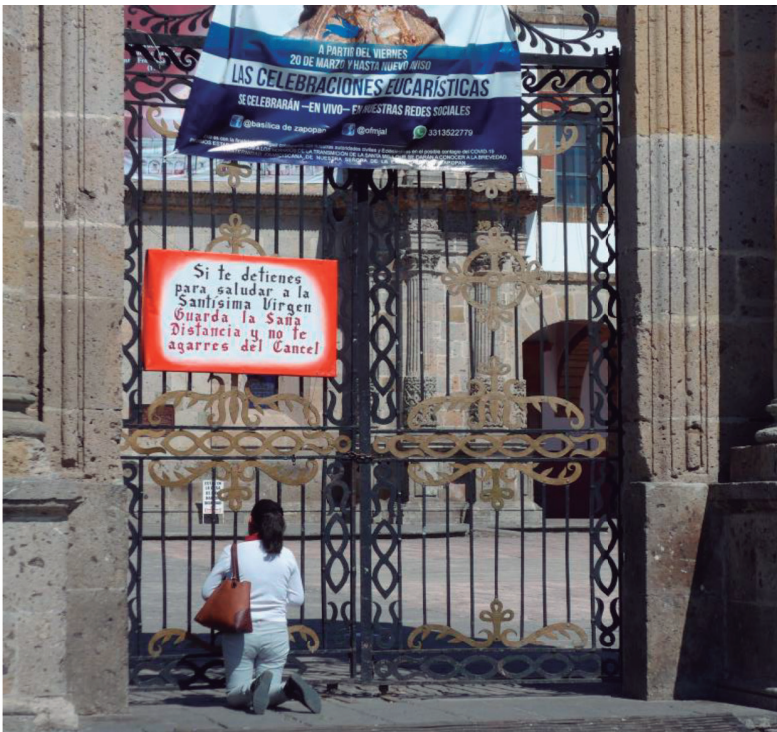


Foto 1. Basílica de Zapopan, tomada por Renée de la Torre, 8 de mayo de 2020.

El inicio del confinamiento coincidió con las celebraciones de Semana Santa. Una tradición local ha sido la visita de los fieles a los siete templos ubicados en la zona centro de la ciudad. Esto se realiza el Jueves Santo. Debido al cierre de los templos, en las puertas se implementó la plegaria que se muestra en la imagen 2, que invita a la feligresía a rezar en casa una oración dedicada a la Madre Santísima, Nuestra Señora de Zapopan, de quien se dice es “una poderosa intercesora contra rayos, tempestades y epidemias”, que concede auxilio en estos momentos difíciles que se están viviendo. La oración pide la intercesión a la Virgen, pidiendo que conceda serenidad, responsabilidad ciudadana y caridad con todos los que sufren. Una mezcla de palabras de aliento con una orientación moralizadora tanto a la caridad como a la conversión.

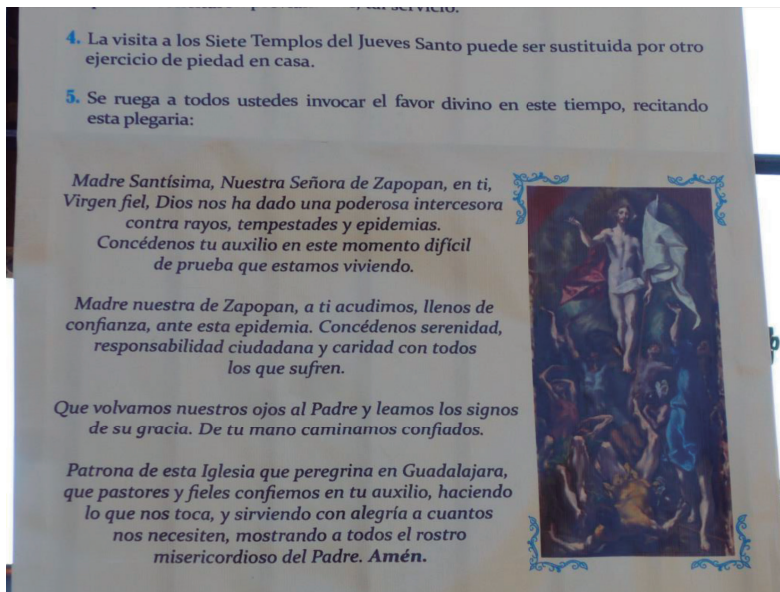


Foto 2. Cartel informativo en templos del centro de Guadalajara, tomada por Renée de la Torre, 10 de mayo de 2020.



Hay que tener en cuenta que, en muchos hogares de la ciudad, los pobladores católicos acostumbran tener altares domésticos en torno a la Virgen y demás santos de su devoción. Por ello la orientación al rezo es una manera de orientar las prácticas parroquiales a realizar en casa. Otro dato interesante fue el nuevo uso que muchos católicos dieron a las palmas benditas el domingo antes de Semana Santa, al colocarlas en puertas y ventanas para implorar por protección (algo así como aquí no entra el virus).

Todos los años, durante la temporada de lluvias (del 20 de mayo hasta el 12 de octubre, que regresa en romería a la Basílica), una reproducción de la Virgen de Zapopan la reconvierte en una imagen peregrina, que sale de su basílica para desde el mes de mayo visitar las calles de todas las parroquias de la diócesis. Esto también coincidió con la temporada de confinamiento.

Como advirtió Mary Louis Pratt, la clonación de la imagen de la Virgen de Zapopan que se transforma en peregrina le otorga una condición especial que la faculta de autodesplazamiento, una propiedad intrínseca de esta imagen venerada:

La estrategia de auto desdoblamiento de la Virgen de Zapopan porque le permite estar a la vez en más de un lugar, es decir, estar y desplazarse simultáneamente. Aunque se materializa a través de una estatua, su habilidad de moverse y auto desdoblarse la convierte en una especie de anti-monumento, un significante errabundo... (Pratt, 2006, p. 4).

De esta manera, la clonación de la imagen peregrina de la Virgen de Zapopan (que luce un atuendo especial con sombrerito) le ha permitido desplazarse materialmente cada año durante la época de lluvias (del 20 de mayo hasta el 11 de octubre) para visitar las parroquias de la diócesis para proteger a sus habitantes de los rayos e inundaciones y demás estragos que generan las fuertes tempestades en

la zona metropolitana. Si bien la tradición es que en cada parroquia la reciben con procesión y se queda dentro de la parroquia para que la puedan visitar, en esta ocasión se tomaron medidas precautorias para continuar con la tradición, pero evitando situaciones de contagio. La instrucción fue que haría una ronda en su carro especial por las calles de la parroquia, evitando detenerse y pidiendo a los fieles que no salieran a acompañarla y la recibieran desde sus casas. Es decir, habría una procesión sin peregrinos, a diferencia de otras ocasiones. Otra medida precautoria fue que, a diferencia de otros años, su imagen no se quedaría en los templos y regresaría diariamente a su basílica.

En la zona de la parroquia del Tepeyac se avisó oportunamente por FB los horarios y la ruta de la visita de la Virgen de Zapopan. Como se estila, se montó un arco de flores para recibirla, se colocó un tapete de alfalfa para alegrarla a su paso. Algunos vecinos arreglaron sus puertas y ventanas con banderines y adornos azul y blanco, para continuar con la tradición. Aunque la instrucción era quedarse en casa, el anuncio de su llegada con el tronido de los cohetes hizo que los habitantes salieran a las calles a verla pasar.



Foto 3. En espera del paso de la Virgen de Zapopan en la colonia Tepeyac, Zapopan, tomada por Renée de la Torre, 10 de junio de 2020.

Si bien no hubo la fiesta de otros años, algunas familias la recibieron con pompas de jabón, confeti, letreros y pañuelos blancos para alegrar su paso. Tampoco hubo procesión, pero la Virgen cumplió con su visita a las calles del territorio parroquial. Circuló en un Zapopan-móvil que, al igual que el papa-móvil, es un carruaje especial para resguardarla durante sus recorridos y contiene ventanas para poder apreciarla a su paso.



Foto 4. El Zapopan-móvil en su visita a la parroquia, tomada por René de la Torre, 10 de junio de 2020.

A su paso, lento y sin paradas, se escucharon cantos, plegarias y rezos (notas etnográficas del 10/6/2020). Aunque efectivamente la Virgen no se quedó en el templo, varios fieles se dirigieron a la puerta de la parroquia a su encuentro y a culminar la tradición. Algunos llevaban a sus niñas vestidas de Virgen de Zapopan (como se acostumbra con la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre), otros aprovecharon para comprar calendarios y escapularios con la imagen (es tradición que los objetos se bendicen cuando se compran en el santuario o el día de la visita de la Virgen). Eran pocos fieles, comparado con lo acostumbrado. Posteriormente, el señor cura ingresó al templo y difundió una misa a las 11 de



la mañana por FB dedicada a la Virgen de Zapopan. Durante la homilía el cura lamentó que no hubiera sido recibida como en otros años, pero comentó que ella era comprensiva. También habló de su gran amor para acompañar a sus hijos como una madre.

Hemos visto que, aunque el catolicismo no es una religión bien equipada en cuanto a tecnologías digitales, sobrevive bien en tiempos de la COVID-19 gracias a la mediatización de su tradición iconofílica que, como plantearon Víctor y Edith Turner (2008), está precedida por el predominio de las imágenes religiosas, que imponen su significante (es decir su materialidad) como significados de lo sagrado, del poder milagroso y de la experiencia comunicativa. Este elemento es muy importante, pues no solo los fieles creen en el poder del símbolo como un ser sensible y humanizado (Turner y Turner 2008), sino también el sacerdote alienta esta creencia popular. Por otro lado, es importante subrayar que durante la COVID-19 la Iglesia (como lo hizo en otras epidemias) instrumenta su presencia material simbólica centralizando la devoción en torno a las figuras milagrosas. Estas figuras salen de los templos a los espacios públicos, o se instalan en los hogares mediante las clonaciones de imágenes, y generan un importante vínculo que Mc Guire (2016) ha llamado como una religiosidad sensitiva, donde la presencia de la imagen (desterritorializada de los templos) es capaz de generar sensaciones y emociones profundas.



Foto 5. Niña vestida de Virgen de Zapopan en la parroquia de Nuestra Señora del Tepeyac, tomada por Renée de la Torre, 10 de junio de 2020.

La virtualización de lo religioso no es exclusiva de las tecnologías. La virtualidad consiste en la mutación de una identidad que puede existir sin necesidad de estar ahí. Una comunidad virtual es pues, una comunidad diseminada en el espacio, que puede estar multisituada aunque comparte un ser ahí temporal. La virtualidad, por tanto, también se logra con otras prácticas tradicionales que habilitan desplazamientos espaciales y producen efectos de co-presencia simultánea e inmaterial. La iglesia católica tiene larga experiencia para enfrentar epidemias. Sus



devociones y rituales permiten la virtualidad más allá del cierre de templos. Por ejemplo, la arquidiócesis de México implementó el 3 de abril el toque simultáneo de campanas en todos los templos como plegaria para pedir el fin de la pandemia. El 12 de abril la CELAM se unió a la iniciativa de una actividad de simultaneidad latinoamericana tocando doce campanadas en todas las catedrales y templos de la región a las doce del mediodía.

El rosario es otra devoción que permite la virtualidad de la comunidad de fe. Su rezo es transportable para realizarse en cualquier lugar y permite la actividad simultánea de la fe. Pero lo más importante es su portabilidad, ya que no es propiedad de nadie, se puede practicar en cualquier espacio (institucional, público o doméstico), bajo supervisión sacerdotal o de forma doméstica; sumado a ello brinda la competencia de generar prácticas simultáneas que son efectivas para acortar las distancias del confinamiento en un tiempo compartido (Csordas, 2009).

Algunos rezos de Rosario fueron promovidos por los obispos y párrocos; pero el rezo del rosario que más sumó fieles fue promovido de forma para-ecclesial por Eduardo Verástegui, un famoso actor de telenovelas y exvocalista del grupo Kairo de música pop muy popular en América Latina y en el ambiente hispano de los Estados Unidos. Tras experimentar una conversión al catolicismo, decidió abandonar el mundo de la farándula y convertirse en un promotor de películas con contenido moralizante católico. Según su propia página de Wikipedia,¹¹ en 2007 fundó la organización Manto de Guadalupe:

encargada de realizar misiones de beneficencia a diferentes lugares del planeta acosados por la pobreza extrema, con el fin de colaborar en la construcción de viviendas, donar alimentos y medicamentos y

11. Tomado de: https://en.wikipedia.org/wiki/Eduardo_Ver%C3%A1stegui.

brindar asistencia en general. La organización ha realizado misiones en Latinoamérica y África.

Además de promover acciones de filantropía, Verástegui es reconocido como un promotor pro vida que organiza conferencias donde defiende la vida y los valores de la familia y se opone a las prácticas del aborto. Durante la COVID-19 emprendió la iniciativa del rezo mundial del rosario para pedir la protección de la Virgen de Guadalupe. Esta acción invita a que se realice de forma simultánea. La primera iniciativa se llevó a cabo el domingo 13 de mayo a la 1:00 p.m., y tenía como meta conjuntar a 50,000 católicos. Después lanzó la misma iniciativa para el domingo 31 de mayo a la 1:00 p.m., intentando sumar un millón de personas. La actividad se coordinó por FB y Twitter. Él afirma rezar desde el rincón guadalupano, que consiste en un lugar virtual: un reclinatorio colocado en cualquier lugar (no en un templo), con un cuadro de la Virgen de Guadalupe, una pequeña bandera mexicana y un cirio encendido. La petición expresa es por la protección y la salud de los enfermos, el fin de la pandemia, y la pacificación del país.¹² Durante la transmisión, aprovechó además para promover la vida, la no violencia y la lectura de la Biblia.

La COVID-19 trajo consigo reconfiguraciones en las actividades católicas; aunque no necesariamente estamos atendiendo a la muerte y el nacimiento de expresiones religiosas, sí vemos lo siguientes reacomodos: 1) el cierre de templo reactivó el debate en torno a las libertades religiosas; 2) desplazamientos de los soportes institucionales de lo religioso con el cierre de los templos; 3) reactivación de la religiosidad mágica (protectora), de milenarismos con contenidos actuales, y de la centralidad de las imágenes

12. La grabación del rezo está disponible en: https://twitter.com/EVerastegui/status/1269381373397262336?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Etweet.



milagrosas; 4) reconfiguración de las tradiciones católicas que muestran sus capacidades de transportabilidad, movilidad, ubicuidad, estética-sensorial, y 5) virtualización de las tradiciones religiosas.

Hemos mostrado que el cierre de templos no canceló la vida religiosa, pero principalmente la desplazó a las redes sociodigitales, que ya desde antes eran plataformas para difundir actividades, pero durante el confinamiento se transformaron en lugares para experimentar lo religioso. Este desplazamiento no es solo una migración de lugar de producción, sino también un cambio en el soporte material donde ocurre la actividad religiosa. Es el nuevo lugar donde se experimenta la sacralización, el estar juntos como comunidad (aunque sea en comunidad virtual, no presencial), y el encuentro y la comunicación con lo divino (Jesús, el Santísimo o la Virgen). Ello trae también mediaciones profundas en los controles y las formas de gestión del propio campo religioso (Bourdieu, 2006). Recordemos que, como indicaba el teórico de la comunicación Mc Luhan (1996), el medio hace al mensaje. Esto quiere decir que hay un conjunto de pautas que modalizan y transforman no solo el lugar de la enunciación, sino también el acto mismo de la enunciación, que incluye al mensaje y la interacción con los enunciatarios.

En estos desplazamientos es también importante considerar la transformación del soporte físico material de acto religioso que adquiere nuevas dimensiones: se virtualiza. Desplaza los cuerpos, saca las imágenes sagradas de sus espacios institucionales resguardados por la jerarquía, y multiplica el tiempo y el espacio sagrado. Pensemos que, aunque la liturgia mantenga todos los elementos convencionales de la gestión institucionalizada de los sacramentos (la misa no varió), los sacerdotes no pueden controlar las condiciones de recepción del enunciatario (el cual se encuentra en situaciones seculares). Se puede atender

un servicio religioso mientras se está comiendo, o en la ducha, o mientras alguien realiza a la vez una actividad nada solemne. Se puede atender a distinta hora del día, no queda fijo a un horario, lo cual también desarticula los ciclos y horarios sagrados. No existe una relación cara a cara con la comunidad, y esto hace de ella una comunidad más imaginada que real.

Otro desplazamiento es el de la *mass*-mediación. La producción para los medios y redes sociales va imponiendo el régimen de la pantalla. Se graba para que se vea bien en una pantalla. El posible encuadre de lo que la cámara puede captar va delimitando el confinamiento o los límites mismos de la práctica religiosa. Esto no es novedad. Por ejemplo, podemos ver esta mediación en los grandes santuarios nacionales en los que cada vez más el día de la peregrinación mayor se impone la necesidad de teletransmisión sobre la necesidad de los mismos peregrinos. Son las cámaras y los camarógrafos los que ocupan los principales espacios y el mismo ritual se va acomodando a lo que se requiere transmitir. Esto lo vimos en el paso del Zapopan-móvil por las calles de la parroquia, el cual fue custodiado por camarógrafos y no por fieles.

c. La estrategia de una iglesia posdenominacional: “Mas Vida” *online*

Como antes indicamos, las congregaciones religiosas durante las medidas de aislamiento social fueron impulsadas hacia el espacio digital u *online*, proceso que ya venía dándose en el contexto global a distintas velocidades, objetivos, recursos y modalidades desde finales del siglo xx.

En principio resulta claro que, ante el cierre de los templos, las iglesias han recurrido a los recursos digitales para cuatro funciones básicas: la provisión de rituales y sacramentos la provisión de consejería (en momentos que saben que los feligreses necesitan apoyo por razones de salud,



económicas o psicológicas), la obtención de limosnas o diezmos (de donde proviene su sostenimiento económico), y la difusión de sus narrativas de sentido en el espacio público.

Helland (2005) y Campbell (2012) nos alertan para distinguir dos estrategias distintas en el proceso de la migración digital de las iglesias: utilizarlo como medio de difusión (*religion online*), o asumir la transformación de la modalidad de interacción que este nuevo soporte tecnológico implica y hacer de él su nuevo espacio de experiencia (*online religion*). En última instancia esta modalidad implica transitar de manera reflexiva hacia una comunidad multisituada integrada de manera central por la interacción virtual, y asumir que esta interacción, por su lógica de acceso abierta y horizontal, modifica incluso el vínculo con la autoridad y sus accesos a la tradición.

La exploración de la migración de los servicios religiosos de la iglesia cristiana “Mas Vida”¹³ ofrece una buena oportunidad para acercarse a esta segunda estrategia de migración.

La iglesia puede ser enmarcada dentro del movimiento cristiano posdenominacional (Barrett, 2001; Patterson Rybarczyk, 2007) que, de acuerdo con Ibarra (2019), se extiende desde los Estados Unidos a México, ya no buscando establecerse como una nueva denominación religiosa particular, sino como una modalidad cristiana en ruptura con el ascetismo intramundano que lo aísla de la cultura moderna y en particular de la cultura pop y el consumo *mass*-mediático en la que viven inmersos los jóvenes de la clase media y media alta.¹⁴ Sus ejes rituales son dos. El primero es la experiencia de la música en vivo estilo Indie

13. Más Vida tiene su sede en Morelia, Michoacán, pero cuenta con templos en varias ciudades de México, como es Guadalajara.

14. Carlos S. Ibarra (2019) las define en torno a las siguientes características: 1) son antiinstitucionales, 2) transgreden las fronteras eclesiales y teológicas tradicionales, 3) favorecen liderazgos jóvenes, 4) valoran la experimentación y la creatividad y 5) crean espacios religiosos neutrales que evitan parecer un templo cristiano

Rock, que exalta la emoción del contacto con Dios como experiencia íntima de amor en un ambiente de concierto producido por profesionales del espectáculo, en el que la gente aplaude, baila y canta en estado de efervescencia colectiva. El segundo es la interpretación de textos bíblicos para contextos y situaciones propios de un sector de jóvenes y familias en etapa de crianza de clase media urbana y con fuertes aspiraciones de movilidad social a través de una actitud emprendedora, realizada por el pastor en un formato en el que se pueden distinguir elementos de la *stand-up comedy* y las *TED talks* (Gomes, 2020).¹⁵ Como podemos ver, se trata de formatos que encuentran su duración, su ritmo, su velocidad y su régimen estético en la experiencia sensorial y emocional del consumo de productos televisivos y eventos musicales masivos, que hoy se potencia con las modalidades interactivas de las redes sociodigitales. El uso de teléfonos en los servicios religiosos presenciales es de hecho promovido para tomar fotos y tratar de hacer de la reunión un evento en las redes de FB, Instagram y Twitter (*trending topic*).

El aislamiento encontró a Más Vida en un proceso muy avanzado de migración a la modalidad digital, pues ya contaba con el esquema de producción de los sermones en la sede Morelia para su transmisión al resto de las sedes en los distintos horarios de los servicios dominicales a través de pantallas gigantes colocadas al frente del escenario del local de culto. Por su parte, la producción musical de alto nivel profesional que realiza la iglesia es mostrada a través de las presentaciones de grupos de jóvenes que, en vivo, constituyen la parte inicial del servicio. Es decir, desde

tradicional. Entre ellas identifica, por ejemplo, a *Central Church* (Las Vegas), *Ancla* (Tijuana), *Horizonte* (Ensenada) y *Mosaic* (Los Ángeles).

15. Ver la tesis de Edson Fernando Gómez "Comunicación organizacional en el cristianismo contemporáneo: el caso de la iglesia Más Vida en Guadalajara", para obtener el título de maestro en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por la Universidad ITESO, planeada para defenderse en agosto de 2020.



antes de la pandemia sus servicios ya eran bimodales. La clausura de los templos aceleró la migración, que consistió en eliminar la parte presencial, y concentrar la “experiencia” —como ellos mismos denominan a sus servicios religiosos— a través de su página (www.masvida.org). Este paso vino acompañado por un fortalecimiento de su plataforma para su uso intensivo, con accesos diferenciados a distintos tipos de usuarios, con distinto nivel de involucramiento, y para la captación de donaciones a través de transferencias electrónicas. El eje de la transformación es el mensaje “La iglesia es, donde tú estás”.

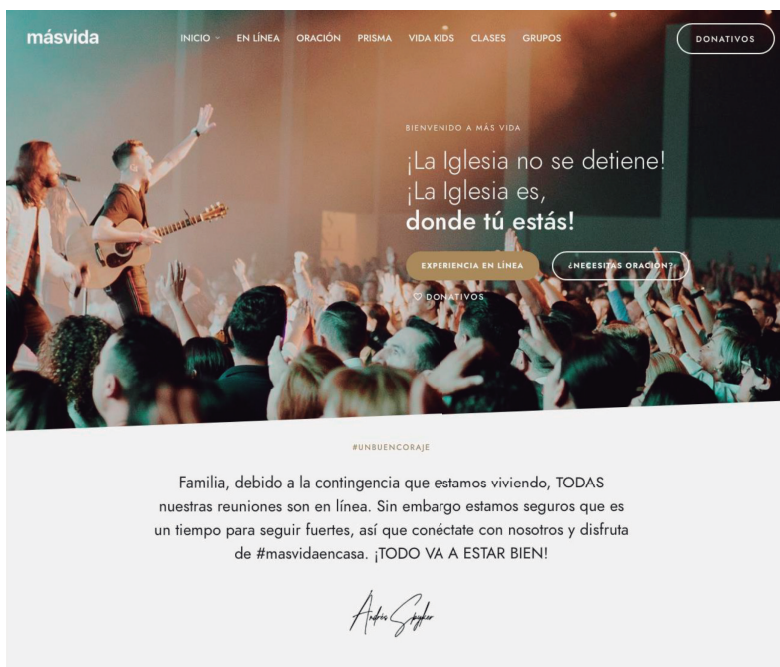


Foto 6. Captura de pantalla del portal www.masvida.org, 12 de junio de 2020.

El perfil público de FB ya se encontraba habilitado y con una larga trayectoria como espacio de contacto, animación y promoción de las actividades de la iglesia. La participación en el chat habilitado durante la transmisión de los servicios es detectada para activar las invitaciones a unirse al FB de la iglesia. A la par, se encontraban en la fase de prueba de lanzamiento de una aplicación de oración a través de una plataforma de difusión bíblica denominada “YouVersion” (<https://blog.youversion.com/es/2020/>), que permite al usuario recibir lecturas bíblicas sugeridas día a día o por tema solicitado, recibir consejos de acuerdo con su situación específica (soltero, familia joven), y armar cadenas de oración para peticiones o necesidades personales. Algo que fue muy interesante durante esta primera edición del servicio en período de aislamiento (16 de marzo 2020), fue la modelación que el propio pastor realizó sobre el uso de la aplicación para promover su uso: en lugar de colocarse como mediador entre los participantes y el mensaje divino, o bien como su intérprete autorizado, él se colocó como un sujeto común y corriente que de manera cotidiana desea hablar con su pastor y recibir una guía personalizada para enfrentar las dificultades de su camino, sugerencias de textos bíblicos para leer y reflexionar, así como para pedir a otras personas que oren con él. El pastor se colocó entonces como el usuario de la aplicación que le permite acceder en igualdad de circunstancias y jerarquía a una nueva comunidad religiosa multisituada digital.



Foto 7. Captura de pantalla “Experiencia en línea” www.masvida.org, 12 de junio 2020.

Es claro que la iglesia busca intensificar su presencia en una época donde nuestros celulares se constituyen en el principal medio de contacto con nuestras relaciones (¿por qué no con Dios?), y la pantalla de la televisión/plataforma digital concentra la convivencia familiar, pero cuya importancia se potenció como plataforma experiencial en este período de aislamiento social. Son estos nuevos accesos a los conocimientos sagrados y a la experiencia comunitaria los que se posibilitan a través de estas nuevas plataformas tecnológicas, cuando la organización misma busca una transición hacia lo que Campbell (2012) definió como *online religion*.

Hay sin duda muchas maneras de transitar a la virtualidad. No solo depende de la visión de los actores, sino también de sus recursos. En el caso de esta iglesia, la migración cuenta con los recursos tecnológicos y organizacionales para hacerlo, y hacerlo de manera oportuna bajo las nuevas condiciones impuestas por las medidas de aislamiento. Tiene

el objetivo de innovar e ir adelante en una evangelización que es comprendida también como conquista de públicos. En este caso, su público objetivo opera una socialidad y un consumo cultural atravesados por los formatos mediáticos y los soportes digitales, a los cuales adapta su formato y su mensaje religioso. De hecho, el propio discurso de motivación para emprendedores que preside ideológicamente su mensaje hizo de la transición misma a la virtualidad un testimonio de fe en boca de su pastor: bajo la premisa de que “Un león ve amenazas como oportunidades”, durante su sermón en la primera transmisión en línea, como resultado de las medidas de aislamiento, el pastor señaló cómo en lugar de ver esta situación de la pandemia como un peligro para nuestra salud y nuestros negocios, la certeza de la fe lo convierte en una oportunidad para fortalecernos como familia, para hacer nuevas formas de negocios, y en su caso, como emprendedor espiritual, para impulsar “nuevas formas para crecer la iglesia”. Ahora comprueba que “La iglesia no es un lugar al que asistes, es una familia a la que perteneces, aunque estemos ahora en línea”.

¿Qué le permite a esta iglesia migrar tan ágilmente a la modalidad digital? No solamente los recursos tecnológicos y organizacionales y la visión de innovación mencionados. La misma materialidad de su acción sacramental como iglesia heredera de la tradición protestante y evangélica respecto de la racionalización de las prácticas sacramentales consideradas “mágicas”, y la iconofilia de la tradición católica creadora de santuarios y procesiones, facilitan la transición: prescinden, por ejemplo, de las hostias consagradas y el vino para la comunión eucarística (no creen en la transubstanciación), y otros elementos como la provisión de agua bendita, los crismas o los inciensos, elementos materiales de múltiples prácticas devocionales que exigen copresencialidad. Su liturgia presencial se centra exclusivamente en dos elementos: la interpretación de la Biblia como libro



sagrado y fuente única de verdad, y en la experiencia de la música como forma de adoración, alabanza, testimonio y efervescencia colectiva. Son estos mismos elementos litúrgicos los que se virtualizan y se adaptan a un formato *ad hoc*:

- La lectura de la Biblia se promueve no solo a través de la consulta directa en la casa misma de los creyentes (de hecho la distribuyen profusamente para este fin), sino ahora a través de la aplicación, que sugiere textos bíblicos de acuerdo con, por ejemplo, distintas situaciones de relación y ciclo de vida (soltero, en búsqueda de pareja, criando una familia); la guía para interpretarla en las condiciones de la vida cotidiana contemporánea opera a través de la palabra del pastor, pero no como un sermón, sino en un formato de charla televisiva o conferencia tipo *TED talk*, es decir, diseñado para su transmisión y difusión en línea.
- La experiencia de la música es igualmente virtualizable: solo el grupo musical de jóvenes se reúne presencialmente para producir la música que se transmitirá como parte fundamental del servicio en línea, modelando con su entusiasmo y emotividad la experiencia del colectivo al cantar y bailar juntos a través de la pantalla. Sus canciones más exitosas se promueven en formato de videoclip en las diversas plataformas de música disponibles (Spotify, Apple Music y YouTube).

Retomando el concepto de Csordas y trasladándolo a los procesos de migración que nos ocupan, diríamos que las prácticas de provisión de la gracia sacramental de esta iglesia posdenominacional son sumamente portátiles al espacio virtual (2009, p. 4) y entran fácilmente al régimen de la videogracia. Estas iglesias comparten una red de apoyo y colaboración para la producción musical y de conferencias, que constituye una verdadera industria religiosa del entretenimiento (Ibarra, 2019).

Conclusiones

La COVID-19 fue un impulso hacia la recomposición de las religiones a la videografía. Por un lado, los soportes mediáticos e informáticos son durante el confinamiento el lugar por excelencia donde se experimentan transformaciones en los modos de producir, gestionar y experimentar el hecho religioso. Ello repercutirá en rezagar a algunas congregaciones que no cuentan con recursos tecnológicos o que no estaban preparadas para mudar a esta plataforma. Por otro lado, la virtualización tecnológica imprime una nueva lógica que media y está modificando el campo religioso. No se trata de la emergencia de nuevas tendencias, sino más bien de la profundización y aceleración de rasgos que venían operando en el ámbito de lo religioso en relación con la existencia de nuevas mediaciones tecnológicas y comunicativas, y que en el período de aislamiento debido a las medidas sanitarias por la pandemia COVID-19 se manifestaron con mayor radicalidad ante las atisbos de nuestra mirada etnográfica, desplazada hacia las pantallas de celulares, tabletas, computadoras y televisiones, y a su vez al impacto de estas en la limitada interacción presencial.

Nuestras breves inmersiones en los procesos de migración virtual de dos actores religiosos institucionalizados tan distintos como la iglesia católica (común a larga tradición) y una joven iglesia cristiana posdenominacional (capaz de rediseñarse) nos mostraron la existencia de dos estrategias diferenciadas y objetivos distintos frente a las necesidades de virtualización, generadas desde sus distintas posiciones en el campo, pero también con distintos recursos rituales, tecnológicos, organizacionales y litúrgicos, con los que pugnan por mantener y acrecentar sus feligresías.

Los dos casos recurren a la videografía (acentuando los elementos de la imagen), aunque muestran diferencias contrastantes.

El catolicismo se refiere a una religión iconográfica, en la cual “los símbolos tienden a ser visuales y la exégesis está ligada al circuito ritual” (Turner y Turner, 2017). Si bien la centralidad en las imágenes no es novedad, sí lo es la mediación en la sobreproducción y en los nuevos canales y soportes donde se practica la devoción. El cierre de los templos y el confinamiento en casa de los fieles provocó acentuar una religiosidad mediada por el desplazamiento y la sobreproducción de imágenes (centrada en la Virgen y en el Santísimo) que suple al ritual mismo (el paso de la Virgen suple la procesión, y la salida del Santísimo suple la comunión). La imagen se impone sobre los cuerpos de los creyentes, pero convoca a prácticas multisituadas y simultáneas que rehabilitan la comunidad virtual más allá de los templos. No solo desplaza el espacio sagrado del templo, sino también, gracias a su materialidad, adquiere una hipervisibilidad, hipersonoridad o hipersensibilidad multisituada que tiene efectos en la desregulación misma de los soportes de gestión de las grandes religiones (De la Torre, 2016). Por otra parte, la materialidad de sus rituales se flexibiliza sin transformarse, y estos se tornan portables (como el toque de campanas, la procesión de las imágenes y el rezo del rosario), lo que permite una ubicuidad extraordinaria. Su estrategia mediática se restringe a la *religion online*, pues busca instrumentar la difusión de las liturgias sin alterar los accesos restringidos y autorizados a ciertos bienes de salvación (la misa, la consagración y la comunión) destinados exclusivamente para la jerarquía y reservados en el templo.

El caso de la congregación cristiana Más Vida, por el contrario es iconofóbica. Rechaza el culto a las imágenes porque las considera idolátricas. Es una congregación de reciente aparición que puede renovarse constantemente. El paso de ser una *religion online* a una *online religion* no solo es asunto de nomenclatura. Implica una transformación

profunda en la cual el templo deja de ser importante y se acentúan los elementos massmediáticos de una religiosidad de consumo. Los cultos incorporan la estética del concierto y el espectáculo de masas. Adoptan el formato de los *reality shows* televisivos, y los pastores se desenvuelven como *Ted Talk*, y con ellos los contenidos de las trascendencias mundanas de las teologías de la prosperidad se vierten en los talleres de emprendurismo. Utilizan la técnica, el lenguaje y los códigos de los medios de comunicación y los contenidos de la superación personal acorde con el sistema neoliberal. Sus pastores son vendedores y a la vez consumidores. No existe una monopolización del acceso sagrado a los bienes de salvación, sino este se abre a las leyes del consumo. Su ventaja es adoptar la religión como una mercancía (Fonseca, 2003). La religiosidad de consumo convierte en mercancía a la Biblia, a los sermones y las ceremonias videograbadas, y el uso intensivo de la televisión y las redes sociales ha desplazado el encuentro con lo numinoso y lo sagrado por experiencias mediatizadas por bienes de consumo que se pueden experimentar fuera de los templos y de manera individual. La experiencia religiosa se confunde y se funde con el entretenimiento y la diversión (De la Torre, 2018).

Smith alerta que “A medida que el sistema para comercializar nuevas espiritualidades y espacios simbólicos *mass*-mediados se vuelven ampliamente disponibles, las iglesias tradicionales están perdiendo su monopolio histórico sobre dispensar sacramentos” (Smith 2005: 16). No obstante, en este artículo vimos que las iglesias tradicionales a su vez mediatizan sus símbolos, su iconografía y sus rituales acentuando la reproducción de la imagen, que brinda el desplazamiento de las experiencias de fe de los templos a las casas. Será importante en el futuro poner atención sobre la recomposición de los accesos institucionales a la gestión de lo sagrado.



La lógica de estas mediaciones tecnológico-comunicativas, especialmente evidentes durante esta crisis sanitaria, lejos de incidir en el debilitamiento de lo religioso, está incidiendo en la reconfiguración del campo religioso, que tiende a mediatizar la experiencia sagrada y a implementar los recursos de la videografía, a veces flexibilizando su gestión institucional, y en otras veces instrumentando estrategias neotradicionales para tener alcances virtuales. ☰

Bibliografía

- Barrett, D.V. (2001). *The New Believers: A Survey of Sects, Cults and Alternative Religions*. Londres: Cassell.
- Beck, Ulrich (1996). "Teorías de la sociedad del riesgo". En Josexo Birian (Comp.). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 20-222.
- Berger, Peter (1971). *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós.
- Bourdieu, Pierre (2006 [1971]). "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones*, xxvii (108), 29-83.
- Campbell, H. A. (2012). "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society". *Journal of the American Academy of Religion*, 80 (1), 64-93.
- Campechano, Lizette (2013). *El milenarismo postmoderno y su globalización: el caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las industrias culturales*. Maestría en Ciencias de la Comunicación. DECS, Universidad de Guadalajara.
- Cowan Douglas, E. y K. Hadden Jeffrey (2004). "Virtually Religious: New Religious Movements and the World Wide Web." En J. R. Lewis (Ed.). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, 119-142.
- Csordas, Thomas (2009). *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley: University of California Press.
- Debray, Régis (2004). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Paidós Comunicación.

- Fernandes, Silvia (2020). “Presentación” en el Panel sobre pandemia y protagonismos religiosos en América Latina, 20ª sesión del Seminario de Religiosidades Contemporáneas, CIESAS-Occidente, Guadalajara, Jalisco, México, 27 de mayo de 2020. Disponible en: <https://youtu.be/JwTKgM48cbl>.
- Fonseca, Alexandre (2003). “Fé na tela: características e ênfase de duas estratégias evangélicas na televisão”. *Religião e Sociedade*, 22 (23), 33-52.
- Giménez Beliveau, Verónica (2020). “Presentación” en el “Panel sobre pandemia y protagonismos religiosos en América Latina”, 20ª sesión del Seminario de Religiosidades Contemporáneas, CIESAS-Occidente, Guadalajara, Jalisco, México, 27 de mayo de 2020. Disponible en: <https://youtu.be/JwTKgM48cbl>.
- Gomes, Edson Fernando (2020). “Estratégias de Comunicação em Igrejas Pós-denominacionais: o caso Mas Vida Guadalajara”. *Crônicas de Pesquisa*, Laboratório de Antropologia da Religião, Universidade de Campinas, Brasil. Disponible en: https://www.larunicamp.com.br/novidades/estrategias=-de-comunicacao/?fbclid=IwARlmISDcAbdrNHj6iX6K6ls8B7iAwWeN9fdImV-9gyILWxU_UGo2DOYBWQ0Q.
- González Escoto, Armando (1998). *Historia breve de la Iglesia de Guadalajara*. UNIVA/Arzobispado de Guadalajara, Guadalajara.
- Guerreiro, Clayton (2020). “O corona vírus e as igrejas evangélicas brasileiras: controvérsias em torno do isolamento social e do (não) fechamento dos templos”. *Notícias*, Laboratório de Antropologia da Religião, Universidade de Campinas, Brasil, 21 de marzo. Disponible en: <https://www.larunicamp.com.br/noticias/coronavirus-e-as-igrejas-evangelicas/>.
- Gruhn, D., Heike (2000) “¿Los temblores como castigo de Dios? Heinrich von Kleist y la discusión sobre la teodicea



Bibliografía

- de Leibniz". *La lámpara de Diógenes*, 2 (1). Disponible en: <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/2/a1la2ar4.htm>.
- Helland, Christopher (2005). "Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet". *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet*.
- Ibarra, Carlos Samuel (2019). *Cristianismo postdenominacional, movimientos emergentes y deconstrucción religiosa en el Norte de México*. Tesis para obtener el grado de doctor en Estudios Culturales, Tijuana, Baja California: El Colegio de la Frontera Norte.
- McGuire, Meredith (2016). "Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and every Day Lived Religion in Practice", *Social Compass*, 63 (2). Disponible en: <https://journals.sagepub.com/toc/scpa/63/2>.
- McLuhan, Marshall (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- Patterson, Eric, y Edmund J. Rybarczyk (2007). *The Future of Pentecostalism in the United States*, Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Poulat, Emile (1994). *L'Ere Postchretienne*, París: Flammarion.
- Pratt, Mary Louise (2006). "¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad", *Acontracorriente*, 3 (2): 1-33. Disponible en: <http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente>.
- RIFREM (2016). *Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México*. EL COLEF/ COLJAL/CIESAS. Disponible en www.rifrem.mx.
- Scolari, Carlos (2013). "Narrativas transmedia. Cuando todos los medios cuentan". *Deusto*, 2013. Print.me 01.1 (2005): Special Issue on Theory and Methodology.
- Smith, Dennis (2005). "Moving beyond Modernity in Latin America". *Media Development*, LII (2): 13-16.
- Torre, Renée de la (2000). "Los nuevos milenarismos de fin de milenio", *Estudios del Hombre*, núm. 11, 57-78. Dis-

- ponible en: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/period/esthom/esthompdf/esthom11/3.pdf>.
- (2004). “Teodiceas y sociodiceas en torno a una catástrofe social: las explosiones del 22 de abril, Guadalajara, 1992”, *Relaciones. Religiosidad y desastres*, 97 (25), 92-122. http://www.revistarelaciones.com/files/revistas/097/pdf/Renée_de_la_Torre.pdf.
- (2016) “Ultra-baroque Catholicism: Multiplied Images and Decentered Religious Symbols”. *Social Compass*, 63 (2), 181-196.
- (2018). “Videografía y las recomposiciones de la religiosidad contemporánea en Latinoamérica”, *FIAR* (Forum for Inter-American Research, International Association of Inter-American Studies *fiar*, 11 (1), 19-33. Disponible en: http://interamerica.de/wp-content/uploads/2018/04/02_fiar-Vol.-11.1-de-la-Torre_19-33.pdf).
- y Lizette Campechano (2014). “Apocalipsis maya: una creencia posmoderna en la era de la información”. En Edu Meimberg (Ed.). *Dossiê Mídia, Religiões e Religiosidades da Revista Brasileira de História das Religiões*, 20 (7), 35-57. Disponible en: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/25127>.
- Turner, Victor y Edith Turner (2017 [1978]). “Iconophily and Iconoclasm in Maarian Pilgrimage”, .en K. Norget, V. Napolitano y M. Mayblin (Ed.). *The Anthropology of Catholicism*, Oakland: University of California Press, 71-79.
- Weber, Max (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus-Alfaguara.