



PPCIR

Selo Estudos  
de Religião

**Paulo Barrera Rivera**

EVANGÉLICOS E  
PENTECOSTAIS  
DO SÉCULO XXI NA  
AMÉRICA LATINA:  
**ENSAIOS DE  
SOCIOLOGIA**



Selo Estudos de  
Religião

Paulo Barrera Rivera

# EVANGÉLICOS Y PENTECOSTALES DEL SIGLO XXI EN AMÉRICA LATINA:

Ensayos de Sociología

1ª edição  
Juiz de Fora/MG  
2023



@Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem  
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso  
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)  
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE JUIZ DE FORA**

**Reitor**

Marcus Vinicius David

**Vice-Reitoria**

Girlene Alves da Silva

**Equipe Editorial do  
Selo Estudos de Religião**

André Sidnei Muszkopf  
(Coordenação)  
Edson Fernando de Almeida  
Arnaldo Érico Huff Júnior  
Humberto Araujo Quaglio de Souza  
Claudia Aparecida Santos Oliveira

Rivera, Paulo Barrera.

Evangélicos y pentecostales del siglo XXI en América Latina:  
ensayos de Sociología / Paulo Barrera Rivera. – Juiz de Fora,  
MG : Editora UFJF / Selo Estudos de Religião, 2023.  
Dados eletrônicos (1 arquivo: 2,10 mb)

ISBN: 978-65-89512-70-7

1. Evangélicos. 2. Pentecostais. 3. Pluralismo religioso -  
América Latina. 4. Covid-19. I. Título

CDU: 283/284

**Editora UFJF**

Rua Benjamin Constant, 790  
Centro - Juiz de Fora - MG - CEP 36015-400  
Fone/FAX: (32)3229-7646 / (32)3229-7645  
editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br  
www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



## **Conselho Editorial**

### **Selo Estudos de Religião**

#### **Frederico Pieper Pires**

Universidade Federal de Juiz de Fora

#### **Sônia Regina Corrêa Lages**

Universidade Federal de Juiz de Fora

#### **Rolando Pérez-Vela**

Pontificia Universidad Católica del Perú

#### **Marilu Rojas Salazar**

Universidad Iberomaricana do México

#### **Dilaine Soares Sampaio**

Universidade Federal da Paraíba

#### **Cláudio de Oliveira Ribeiro**

Brasil

#### **Vitor Chaves de Souza**

Universidade Federal da Paraíba

#### **Edla Eggert**

Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

#### **Donizete Aparecido Rodrigues**

CRIA-Universidade Nova de Lisboa

### **PARECER E REVISÃO POR PARES**

A obra foi submetida à avaliação pelo Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, avaliada por pares e aprovada para publicação

À Ruth Herlinda Rivera Cipriani

*In Memoriam*

# SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>PRESENTACIÓN</b>   | <b>8</b>  |
| <b>CAPÍTULO I</b>   |           |
| <b>SOBRE O CORPO NO PENTECOSTALISMO: CULPADOS, IMPUROS, FESTIVOS</b>                  | <b>14</b> |
| 1.1 O corpo herdado da tradição protestante   | 15        |
| 1.2 Festa, culto e quotidiano protestante   | 19        |
| 1.3 Festa e culto no pentecostalismo: de corpos culpados a corpos impuros             | 22        |
| 1.4 O pentecostalismo e a exploração dos sentidos                                     | 25        |
| <b>CAPÍTULO II</b>  |           |
| <b>RECONFIGURAÇÕES DO DEMÔNIO ENTRE EVANGÉLICOS E PENTECOSTAIS NA AMÉRICA LATINA</b>  | <b>29</b> |
| 2.1 O demônio no ocidente cristão   | 30        |
| 2.2 O demônio num mundo em desencantamento  | 32        |
| 2.3 O demônio no protestantismo   | 34        |
| 2.4 O demônio no pentecostalismo latino-americano                                     | 40        |
| Conclusão   | 46        |
| <b>CAPÍTULO III</b>   |           |
| <b>HIBRIDACIÓN Y AFLOJAMIENTO DE FRONTERAS EN EL CAMPO EVANGÉLICO LATINOAMERICANO</b> | <b>50</b> |
| 3.1 La construcción de las fronteras y la inestabilidad de la institución religiosa   | 50        |
| 3.2 Del himnario al “corito” en la liturgia evangélica                                | 53        |
| 3.3 Del sermón al milagro   | 56        |
| 3.4 Fronteras frágiles y “compromisos” múltiples                                      | 57        |
| 3.5 Hibridación del campo evangélico y autonomía del sujeto religioso                 | 60        |
| Conclusión  | 62        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>CAPÍTULO IV</b>  |            |
| <b>RELIGIÓN Y COVID-19 EN EL PERÚ. REACCIONES A LA PANDEMIA EN EL CAMPO EVANGÉLICO</b>                                    | <b>64</b>  |
| 4.1 Sistema de salud: del “Estado de bienestar” al bienestar de las empresas  | 65         |
| 4.2 El Perú en oración: reacción temprana y colaboración Iglesias - Estado  | 72         |
| 4.3 Tipología de las reacciones en el campo evangélico al confinamiento   | 77         |
| Consideraciones finales   | 85         |
| <b>CAPÍTULO V</b>   | <b>89</b>  |
| <b>RELIGIÓN Y RESISTENCIA AL COVID-19 EN LOS CERROS DE COMAS: LA “IGLESIA EVANGÉLICA PERUANA” EN LA PERIFERIA DE LIMA</b> |            |
| 5.1 “La estera se ha convertido en casas de tres pisos”: invasión y organización popular en Comas                         | 90         |
| 5.2 La pandemia sube a los cerros de Comas  | 94         |
| 5.3 La comunidad religiosa: respuestas a la pandemia  | 98         |
| 5.4 Celebraciones religiosas y salud durante la pandemia  | 100        |
| 5.5 Terapias “seculares” y ayuda material promovidas por el grupo religioso   | 105        |
| Consideraciones finales   | 106        |
| <b>CAPÍTULO VI</b>  | <b>109</b> |
| <b>TENSIONES ENTRE DIVERSIDAD RELIGIOSA Y DERECHOS CIUDADANOS EN EL BRASIL CONTEMPORÁNEO</b>                              |            |
| 6.1 Derechos humanos y dictadura militar: la ciudadanía interrumpida como referencia insuficiente                         | 110        |
| 6.2 Legitimidad reciente de la diversidad religiosa   | 113        |
| 6.3 Crecimiento y fraccionamiento del campo evangélico  | 114        |
| 6.4 Competencia religiosa, Estado laico y “sin religión”  | 120        |
| 6.5 Entre la intolerancia, la libertad de conciencia y el concordato  | 125        |
| <b>SOBRE O AUTOR</b>  | <b>130</b> |



# PRESENTACIÓN

El campo evangélico en América Latina manifiesta cambios importantes en el reciente paso de un siglo a otro. La herencia protestante y el influjo del pentecostalismo, componentes básicos de la tradición evangélica, se aproximan, se distancian o se combinan de maneras muy diversas y en contextos o coyunturas también variados desde la última década del siglo XX. El uso concomitante de “evangélicos y pentecostales” adoptado en este libro, expresa la dificultad de distinguir tradiciones religiosas de relativo origen protestante que presentan en el siglo XXI formas renovadas de liturgia y de gestión del poder religioso que no resultan ni se explican apenas por razones endógenas ni históricas.

La necesidad que la “nueva religión” tiene de adaptarse a las condiciones sociales, políticas y culturales de llegada se verifican tanto para los protestantismos como para los pentecostalismos. Si tomamos en cuenta que esas condiciones han pasado por cambios diversos a lo largo del siglo XX, no es difícil concluir cuan ilusorio sería pensar que una tradición religiosa sea capaz de conservar sus formas originales incólumes. Sin embargo, el paso de un siglo a otro muestra, revela, deja percibir, cambios acelerados e inéditos que la misma expresión “campo evangélico” expresa. Las diferencias indudables y claras, hasta los años setenta, entre protestantismo y pentecostalismo se van debilitando conforme nos acercamos al fin del siglo XX, dan legitimidad al concepto de “evangélico” que sería más inclusivo pero que no resuelve todos los problemas de clasificación de la enorme variedad de iglesias cuya matriz religiosa sería de alguna forma la Reforma protestante del siglo XVI. El tema de un congreso internacional de sociología de la religión realizado en el 2002 lo expresa bien: “El protestantismo evangélico. Un cristianismo de conversión”.<sup>1</sup> Además de la curiosa expresión “protestantismo evangélico”, que no pretendía insinuar protestantismos que no lo fuesen, el evento dio lugar a un libro cuyo subtítulo es “Entre rupturas y filiaciones”. Un terreno intermedio que reuniría elementos del protestantismo y del pentecostalismo, pero que no los subsume ni los confunde. Tampoco los sintetiza. Hay en América Latina evangélicos que se sienten más protestantes o más pentecostales. Es más difícil encontrar pentecostales que se sientan herederos de la Reforma, aunque los hay. Para driblar ese problema usamos en este libro la expresión amplia de “evangélicos

---

1 El congreso (del que tuve el privilegio de participa) fue organizado por el “Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité” (EPHE/CNRS) y dio lugar al libro: Sébastien Fath (Sous la direction de), *Le Protestantisme evangelique. Un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations*. Belgium, BREPOLs, 2004.



y pentecostales”, sin confundirlos, pero conscientes de sus características comunes y de su participación en los cambios aquí estudiados.

Los análisis desarrollados en este libro tienen el objetivo de mostrar algunos elementos que caracterizan a los evangélicos y pentecostales en el siglo XXI, como resultado de procesos complejos de hegemonías sociopolíticas y de transformación sociocultural que se dinamizan en el reciente período de los últimos treinta años. Auge del pentecostalismo que crece como nunca llevando a pronósticos delirantes de dominio cultural, de religión mayoritaria e incluso de control del poder político. El pentecostalismo del siglo XXI parece soñar con los privilegios que la Iglesia Católica fue perdiendo precisamente desde la instauración de las repúblicas y la separación entre Iglesia (Católica) y Estado. El período en cuestión se abre con el fin de las dictaduras en la región y el retorno de las libertades incluyendo la religiosa. La propaganda religiosa se multiplica gracias a la rápida comunicación en tiempo real que potencializa la competencia religiosa en la era de la internet. Los evangélicos y pentecostales crecen, pero también se fragmentan. Entran a la política con todo derecho democrático, aunque generalmente lo hagan más como creyentes que como ciudadanos, anteponiendo inclusive explicaciones religiosas a argumentos políticos. De todos modos, contribuyen con una ampliación del sentido del “espacio público” con frecuencia “remoralizándolo”. No solamente reivindican participar en la política, sino que imaginan, los más osados, llegar a controlar el poder político para imponer en el espacio público un control eclesiástico de los cuerpos, de las costumbres, de la moral y la educación. Tamaña osadía ha tenido sus frutos en elecciones recientes, por ejemplo, de Costa Rica, Bolivia, Chile, Perú, Argentina y Brasil. En esos países han surgido bancadas evangélicas y/o candidatos/as de ultraderecha con discursos de tinte neofascista, en consecuencia antidemocráticos.

Otra característica del período al que este libro se refiere es la crisis de las instituciones religiosas; crisis de autoridad y al mismo tiempo de legitimidad. Parece un contrasentido. La secularización, la modernidad y la laicidad, que sin duda afectaron el poder religioso posicionando una nueva soberanía política (la del pueblo) fundamental a las democracias, tienen que vérselas en el siglo XXI no sólo con una o dos iglesias, sino con un sinnúmero de formas religiosas, más o menos institucionalizadas. La desinstitucionalización de la religión expresa la recomposición religiosa fuera de los templos o más allá de ellos. En el espectáculo, en los medios de comunicación, en las “redes sociales” mediáticas, en la política. Claro que pensar la religión en su forma institucional era una reducción del fenómeno, muy evidente en los estudios clásicos de la religión, weberianos, durkheimianos o marxistas. Un importantísimo conjunto de estudios producido sólo desde los años noventa colocó en evidencia en Brasil el fenómeno religioso más allá de las instituciones (AMARAL, 2000; D’ANDREA, 1996; MAGNANI, 1996; TAVARES, 2008) o a despecho de ellas (CAMURÇA, 1998). En el mejor

de los casos el enorme aumento de la oferta religiosa tuvo un impacto en la aceleración de la crisis de las instituciones religiosas como forma exclusiva de vivir la religión.

Los últimos treinta años en América Latina los diversos países han tenido gobiernos en su gran mayoría neoliberales. Ese componente importante del período que nos interesa es relevante para el análisis del fenómeno religioso, evangélico y pentecostal, por razones políticas y económicas. El grueso de los seguidores de ambas tradiciones religiosas es parte de la población más excluida del modelo económico neoliberal. Algunos datos a título de ilustración serán suficientes. Los censos de 2000 y 2010 constatan en Brasil que el pentecostalismo menos escolarizado y de mayor número de fieles negros/as está en las periferias urbanas, en donde, al mismo tiempo, la competencia y la fragmentación religiosa pentecostal es más expresiva. En el Perú no tenemos buenos datos censitarios sobre religión, pero la actual Constitución aprobada en 1993, durante el régimen autoritario de Alberto Fujimori, establece que el Estado tiene apenas un papel subsidiario en la economía. Uno de los efectos más nocivos de esa hegemonía neoliberal es la drástica reducción de los derechos sociales, puestos en evidencia durante la pandemia y constatado en la enorme vulnerabilidad social de las personas que entrevistamos durante la pandemia reciente. Sin sistema eficiente de salud pública, sin control de precios de las empresas privadas de salud y con 70% de población que vive de actividades económicas informales, las comunidades religiosas se convirtieron en espacios de consuelo, apoyo mutuo e incluso terapéutico. Al mismo tiempo es importante preguntarse cómo los evangélicos, ya no más distantes de la política, se relacionan con los gobiernos, por regla general, simpáticos a la subsidiariedad del Estado a las empresas privadas.

Los capítulos que componen esta obra resultan de investigaciones realizadas en momentos y circunstancias varias de las últimas dos décadas. En todos los casos he tenido el privilegio de presentarlos en congresos o simposios, así ha sido posible sacar provecho de las observaciones, críticas y comentarios. Versiones de algunos capítulos han sido publicadas previamente como artículos. En esos casos han sido totalmente revisadas y actualizadas buscando ajustarse a la unidad temática de un texto integrador. Textos publicados más recientemente han sufrido, como es obvio, menos modificaciones. Es el caso de los dos capítulos sobre evangélicos en el Perú durante el período de la pandemia. Uno, el capítulo 4, se refiere a las articulaciones iglesias y Estado frente a la pandemia. El otro, capítulo 5, es un estudio de caso que analiza cómo enfrentó la pandemia una iglesia evangélica en la periferia de la ciudad de Lima.

Una figura central en el sistema religioso pentecostal es el demonio. El capítulo 2 es dedicado a revisar las reconfiguraciones de ese componente indispensable de toda teodicea. Le fue muy útil al cristianismo en crisis de los siglos XV y XVI, pero perdió importancia con la Reforma. La tradición protestante no le dará mucha importancia,

pero al final del siglo XX esa figura desemboca en una riquísima y vibrante demonología pentecostal. La misma que se reactualiza a medida que los pentecostalismos incursionan en campos nuevos, como el de la internet, o se aventuran en terrenos que no le eran comunes como el de la política, donde una práctica tan común en el contexto del culto (el exorcismo) es desafiada a mostrar su eficacia en el espacio público. Ese capítulo defiende la hipótesis que el demonio ha sido accionado por los especialistas en la gestión de los bienes de salvación según las necesidades y circunstancias de las iglesias en cuestión, siendo los pentecostalismos del siglo XXI los responsables de un reposicionamiento político del demonio.

Los estudios sobre los usos de cuerpo en el pentecostalismo son pocos y recientes. El campo de “estudios de género” ha abierto nuevas perspectivas que revelan formas sofisticadas de violencia comunes en las iglesias evangélicas y pentecostales, pero casi desconocidas. Son cuestiones colocadas, por regla general, en el contexto más amplio de la violencia simbólica, a la Bourdieu, que opera en sociedades cuya organización desigual se estructura pasando la falsa impresión de que tal desigualdad es “natural” y, peor todavía, sagrada o “estructurante”. En el capítulo que abre este libro nos interesa en particular analizar cómo el pentecostalismo de manera no planeada ha generado usos del cuerpo que no cabían en la liturgia protestante. Aunque seguían en la misma dirección de producir cuerpos discretos, disciplinados, moralizados, cubiertos, la liturgia pentecostal promovió expresiones corporales de alegría o llanto, reacciones sensibles a espíritus del bien y del mal, cuerpos fuera de control, éxtasis colectivos de alabanza o glosolalia etc. Sostenemos la hipótesis de que al incluir al demonio como importante corresponsable del pecado, del infortunio, de la enfermedad, en fin, de la falta de suceso en la vida, el pentecostalismo introduce una importante reformulación del sentido de la culpa; crea las condiciones para celebraciones religiosas alegres, festivas, expresivas, libres del peso agobiante del pecado. Los *shows gospel*, tan comunes en el siglo XXI, serían en esa perspectiva formas sofisticadas de experimentar la alegría y la libertad de saberse no culpados. El rito penitencial del protestantismo fue dando paso a la festividad pentecostal, liberadora de la culpa.

La desinstitucionalización religiosa, a la que nos referimos líneas arriba, está estrechamente vinculada a la fragilización de las fronteras religiosas evidente desde las últimas décadas del siglo XX. Ya en la clásica sociología de poder religioso de Weber está claro el papel de los especialistas (monopolistas) en la gestión de los bienes de salvación en la determinación de la verdad religiosa, siempre exclusiva y naturalizada. En el fondo hay una cuestión de identidad, de pertenencia, de reconocimiento del grupo al que se pertenece. Cuestión de poder, sin duda, de los que determinan las fronteras con consentimiento de quienes las aceptan, diría Weber. Cuestión de *habitus* de clase, de poder y saber hacer uso correcto de la lengua legítima; “cultivados” diría Bourdieu (1982). Uno de los fenómenos más interesantes de la crisis de las

instituciones religiosas es la fragilización de sus fronteras, por crisis de autoridad y al mismo tiempo por aumento de autonomía de los fieles. Es el “cuentapropismo” (11,7%) argentino en “marcado crecimiento” (MALLIMACI, 2013, p. 121). O “los creyentes a su manera” (17,9%) de México (HERNÁNDEZ et al., 2016, p. 26) que sumados a “no practicante”, “espiritual sin iglesia”, “agnóstico”, “indiferente” y ateo, llegan al nada despreciable 24,1% de la población. Como nunca antes los seguidores de iglesias evangélicas y pentecostales aprovechan la libertad de ir y volver; siempre más allá de las fronteras religiosas. Aceleran con esa transgresión de fronteras un contacto cultural de consecuencias imprevisibles que caben en el concepto de hibridación religiosa. Analizamos ese fenómeno en el capítulo 3 a partir de datos de observación de campo recogidos en diversos períodos de investigación en las últimas dos décadas. Aunque los datos se refieren a Brasil y Perú las conclusiones resultantes valen para otros países de la región.

El campo religioso latinoamericano se presenta más diverso y multiforme conforme se avanza hacia el final del siglo XX. Diferente de la primera mitad del siglo pasado, con un catolicismo mayoritario y aparentemente homogéneo, los datos contemporáneos muestran un mapa religioso multicolor e inédita competencia entre las diversas religiones. En el último capítulo de este libro analizamos los datos de esa diversidad para el caso de Brasil y sus implicaciones en la gestión de los derechos ciudadanos y de la laicidad en un espacio público ampliado por incursión religiosa en el campo político. A un declinar del catolicismo en el país considerado “reserva estratégica del cristianismo”, por el volumen grande de seguidores, se une el drástico fraccionamiento de evangélicos y pentecostales y un aumento sin precedentes de personas que, para disgusto de las iglesias más proselitistas, se declaran “sin religión”. Ese fenómeno se repite en otros países de América Latina como Argentina, Uruguay, Chile y México. Si añadimos a ese escenario la multiplicación de “nuevas expresiones religiosas”, constatadas desde el final de la década de los años noventa por múltiples perspectivas teóricas, tenemos un panorama religioso en el que las instituciones parecen cada vez menos las más importantes reguladoras de las prácticas religiosas. El conjunto de ensayos que componen este libro intenta mostrar, a través de temas específicos tales como cuerpo, demonio, fronteras, diversidad y pandemia, cómo en pocas décadas “evangélicos y pentecostales” en América Latina han pasado por cambios importantes e inéditos. Cuatro capítulos están en Español y dos en Portugués, conservando la lengua original en que fueron elaborados en su versión primera para presentación en congresos o para su publicación en forma de artículos.

## BIBLIOGRAFÍA

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis, Vozes, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. L'économie des échanges linguistiques. Paris, Fayard, 1982.

CAMURÇA, Marcelo. "Sombras na catedral: A influência New Age na Igreja Católica e o holismo da teologia de Leonardo Boff e Frei Betto". *Numen*, nº 1, Juiz de Fora, 1998.

D'ANDREA, Anthony. *O Self perfeito e a Nova Era*. Individualismo e reflexividade em religiões pós-tradicionais. São Paulo, Loyola, 2000.

HERNÁNDEZ, GUTIÉRREZ y DE LA TORRE. *Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México*". México, RIFREM, 2016.

MAGNANI, José. "O néoesoterismo na cidade". In: *Revista USP*. São Paulo, n. 31, 1996.

MALLIMACI, Fortunato (Director). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires, BIBLOS, 2013.

TAVARES, Fátima. *Alquimistas da cura*. A rede terapêutica alternativa em contextos urbanos. Salvador, EDUFBA, 2012.

## CAPÍTULO I

### SOBRE O CORPO NO PENTECOSTALISMO: CULPADOS, IMPURIOS, FESTIVOS

O pentecostalismo foi, sem dúvida, responsável pelas significativas mudanças no lugar e nos usos do corpo nos cultos da tradição evangélica. Comparar a formalidade dos corpos no culto herdado da Reforma e o clima festivo do culto pentecostal no século XXI coloca em evidência uma grande transformação, poucas vezes percebida pelos estudos de religião e que não se explicam a contento apenas por razões endógenas ao próprio pentecostalismo. As transformações dos usos do corpo no pentecostalismo são concomitantes a mudanças nas “técnicas corporais” das últimas décadas.

Nos anos 1990 do século passado, durante um período de pesquisa de campo na cidade de Lima, no Peru, observei na igreja “El Aposento Alto”, localizada na periferia dessa cidade, uma particular distribuição do espaço de culto. No salão principal do templo, onde se realizavam os cultos, um grande espaço vazio entre o púlpito e os primeiros bancos que passava a imediata impressão de distância entre os fiéis e o líder. Acostumado com a observação dos cultos protestantes e pentecostais fiquei intrigado por saber qual era a razão e a função desse espaço, pois nunca tinha visto nada parecido. No palco, do lado direito o púlpito e do lado esquerdo um conjunto de instrumentos musicais. A resposta a minha interrogação veio na hora do louvor. O conjunto musical iniciou uma série de ritmos bem rápidos e ante o convite do Pastor que dirigia o culto todas as pessoas saíram dos bancos, com exceção deste observador que ficou sem saber onde se esconder, e foram dançar no espaço vazio. O clima de festa, com música, palmas, gritos e danças, prolongou-se por até 30 minutos sem ser interrompido. Observei também, entre 2007 e 2009, inúmeras vezes nas periferias de São Bernardo do Campo (SP), celebrações religiosas pentecostais em pequenas salas das casas. Um aparelho de som, música (a todo volume) evangélica de algum dos muitos cantores/as *gospel* e dança do pequeno grupo reunido. Nada de púlpito, Bíblia ou qualquer “especialista na gestão de bens de salvação”.

Com o deslizamento progressivo de celebrações religiosas para fora dos templos, fenômeno recente, em shows, discotecas, estádios e TV, e a consequente saída do controle das autoridades religiosas a liberdade dos usos do corpo aumentou muito. Trata-se de mudanças litúrgicas que expressam sempre alterações profundas, deslocadas inclusive para fora do lugar regular da celebração religiosa. Transformações de suas “estruturas simbólicas” que nunca acontecem de maneira isolada. A religião oficial, hegemônica ou (mais ou menos) legítima, viu com suspeita, estigma ou desdém o estranho culto pentecostal. Ao final do século XX, não obstante, constata-se sua legitimidade pública via meios de comunicação, incursão na política, crescimento de seguidores, entre outras razões que não analisamos nesse capítulo. Sim, interessa aqui revisar a vagarosa mudança dos usos do corpo pentecostal distanciando-se da tradição protestante e incluso reformulando a pentecostal. Processo que coloca em evidência um campo religioso autônomo apenas relativamente (BOURDIEU, 1992).

### 1.1 O CORPO HERDADO DA TRADIÇÃO PROTESTANTE

Festa significa sempre uma ampliação da liberdade, de suspensão ou relaxamento de regras, mas a expressividade corporal do pentecostalismo contemporânea não se corresponde com a tradição protestante que a precedeu. Sobre os usos do corpo no culto protestante duas hipóteses podem ser propostas. A primeira: o culto protestante remete a usos formais dos corpos e, no melhor dos casos, a uma prática de liberdade controlada. Liberdade sob a influência de pressões e imperativos morais de origem religiosa. Essa tensão é particularmente forte no protestantismo que chegou na América Latina já atingido pelo processo civilizatório que teve como um de seus efeitos a contenção dos sentidos (ELIAS, 1994). Segunda hipótese: festa e corpo estão intimamente vinculados, sendo fundamental para analisar a festa religiosa compreender como a religião em questão entende e concebe o corpo. Trata-se, em outros termos, de analisar os usos do corpo, construídos, sancionados e mantidos no interior dos grupos religiosos nas suas celebrações.

Estudos como os de Becker (1966), Foucault (1987; 1993) e Goffman (2003) permitiram entender que a relação entre indivíduo e sociedade é bem mais complexa do que aquilo que a sociologia clássica mostrava a respeito do lugar de indivíduos e grupos na estrutura social. A sociedade e suas instituições, transparecem um grande sistema disciplinador cujo objetivo principal foca o corpo das pessoas. Foi apenas com os estudos do surgimento histórico de mecanismos sociais disciplinadores que o corpo ganhou importância como objeto de estudo das ciências sociais.

Marcel Mauss (1936) foi um dos primeiros a chamar a atenção a respeito da sociedade como mecanismo modelador dos corpos. Com a expressão *techniques du corps* colocou a questão da construção cultural dos corpos: “entendo por essa expressão as formas pelas quais os homens, de maneira tradicional em todas as sociedades,



sabem se servir de seu corpo” (1936, 11). A utilização do corpo é socialmente produzida e reproduzida, e visa a valorização ou desvalorização de comportamentos. Cada coletividade constrói uma forma legítima do agir corporal, e sanciona todo uso diferente dessa norma cultural. Mas, é preciso frisar, como o faz Mauss, que se trata de desenvolvimento de “uma arte de utilizar o corpo” em cujo processo a educação se confunde com a imitação. Aprende-se o que se deve e o que não se deve fazer com o corpo desde que se nasce, e por meio de um processo simultâneo de transmissão/aquisição chamado por Mauss de *imitation prestigieuse*. Imitam-se atos e comportamentos que foram bem sucedidos, que tiveram êxito, permitindo alcançar reconhecimento e prestígio. A imitação que garante prestígio gera corpos educados, aceitos e dóceis. A expressão “técnica corporal” esconde um elemento de singular importância: como em toda técnica se trata de um ato tradicional e eficaz ao mesmo tempo. Esses dois elementos são decisivos para a sua transmissão “natural”; isto é, a técnica desenvolvida passou a ser vista como normal, e por isso aceita sem questionamentos. Assim o desvio em relação a esse comportamento normal torna-se objeto de estigma.

Como todo grupo social, as igrejas possuem, produzem e reproduzem uma forma aceita de usos do corpo e recusa as que a ela não se ajustam. Também produz uma representação social do corpo, ao mesmo tempo construída e herdada, que passa logo a se constituir em modelo legítimo do corpo. Pode-se então propor a hipótese seguinte: a religião serve de mecanismo de controle social dos corpos de seus fiéis; controle exercido de maneira diferenciada segundo particularidades sociais, históricas e até doutrinárias, da religião ou igreja em questão. Assim, o controle social dos corpos é diferente entre protestantismo e catolicismo, entre protestantismo e pentecostalismo, ou mesmo entre dois pentecostalismos; por exemplo, entre a “Igreja Pentecostal Deus é Amor” e a “Igreja Renascer em Cristo”. É diferente na igreja “El Aposento Alto” quando a observei nos anos noventa da época prévia quando fazia parte da Igreja Metodista do Peru, da qual se separou.

Esse controle coletivo dos corpos permanece, regra geral, inconsciente ao grupo e aos indivíduos, podendo tornar-se explícito apenas quando as normas são quebradas. Os mecanismos de autocontrole social são mais eficazes quanto mais inconscientes a respeito desse controle permanecem os sujeitos que vivem sob essa influência.

O protestantismo, que se desenvolveu marcado pela necessidade de tomar distância da liturgia católica e o culto aos santos fechou as possibilidades de representação dos corpos no espaço de culto. Grande parte da obra dos Reformadores mostra enorme preocupação por qualquer tipo de contaminação “romana”. Na obra de Calvino encontra-se, segundo o dizer de Cottret (2001, p. 157), verdadeira “obsessão pelo puro e o impuro, constituindo o fio condutor da obra destinada a afastar os fiéis de todo compromisso com a religião romana”. Por outro lado, será sempre importante

lembrar que o Protestantismo surgiu no interior da cultura europeia tradicional cujos sistemas de valor, religioso, moral e social, destinavam ao corpo um lugar subordinado. O corpo devia estar submetido à mente, pois esta era considerada superior à matéria:

Ontologicamente, por isso, a mente, o desejo, a consciência ou o ego têm sido indicados como os guardiões e governantes do corpo, e o corpo deve ser seu criado. Mas este esquema tem um corolário crucial: quando, como um servo desobediente, o corpo se rebela, não são os punhos, pés ou dedos, os ofensores necessariamente considerados culpados, mas as faculdades mais nobres cujo dever era tê-los controlado adequadamente (PORTER 1992, p.302).

O protestantismo mostrava, já nas suas origens, suas dificuldades em relação às festas, por representarem quebra com a formalidade do culto e do dia a dia. O próprio Lutero havia condenado as festas comemorativas: “seu estado intermediário entre festa religiosa e festividade social lhe conferia um lugar ambíguo, contrário à simplicidade da Escritura” (GANTET, 2000, p. 467). O puritanismo protestante colocava-se frontalmente contra toda cultura dos sentidos; e Weber o detecta na elaboração da sua tese do ascetismo intramundano:

Em conjunto com a peremptória doutrina da incondicional distância de Deus e da falta de valor de tudo quanto não passa de criatura, esse isolamento íntimo do ser humano explica a posição absolutamente negativa do puritanismo perante todos os elementos de ordem sensorial e sentimental na cultura e na religiosidade subjetiva – pelo fato de serem inúteis à salvação e fomentarem as ilusões do sentimento e a superstição divinizadora da criatura – e com isso fica explicada a recusa em princípio de toda cultura dos sentidos em geral (WEBER, 2004, p. 96).

O protestantismo calvinista carregou essa cultura contrária aos sentidos e a expressou não apenas no culto, mas também na vida quotidiana:

levar uma vida sempre alerta, consciente, clara, ao contrário do que se fala em muitas das representações populares, era a meta; eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente, botar ordem na conduta de vida de seus seguidores, o meio mais importante da ascese (WEBER, 2004, p. 108).

Importa destacar que o Protestantismo não foi o criador dessa cultura contrária aos sentidos; ela se desenvolveu no pano de fundo que Elias chamou de “processo civilizatório” cuja questão mais importante foi a mudança do controle externo, exterior, em direção do autocontrole, constatada agora amplamente pela pesquisa da vida quotidiana e dos costumes. Elias (1994) constata que a partir da baixa Idade Média e do início da Renascença deu-se um aumento especialmente forte do autocontrole individual, particularmente daquele mecanismo automático, independente do controle externo, e que hoje chamamos de *interiorização* ou *internalização*: “aquele processo

de mudança, cada vez mais acelerado, da coação externa inter-humana para uma auto coação individual faz com que muitos impulsos afetivos não possam encontrar canal para se expressarem” (1994, p. 41).

O protestantismo não gerou esse autocontrole, mas surgiu nesse contexto e, sem dúvida, contribuiu para a sua expansão e aperfeiçoamento, haja vista que lhe garantiu um argumento religioso. Posteriormente, durante a chamada “era vitoriana” houve grande interesse das classes dirigentes da sociedade por impor um comportamento correto. Claro que a moral vitoriana de contenção dos sentidos não conseguiu eficácia total na tentativa de gerar comportamentos homogêneos. Muitas vezes era mais aparente, como bem o demonstrou Peter Gay (1998), mas o autocontrole protestante deve ter encontrado enorme afinidade com a moral vitoriana. É curioso notar que as grandes ondas missionárias que acabaram por estabelecer o protestantismo na América Latina se correspondem precisamente com o período de auge da chamada era vitoriana. Testemunhos e relatos de diversos profissionais dos séculos XIX e início do XX coincidem com a enorme preocupação pelo controle dos corpos, expressada “naturalmente” pelos europeus. Era uma importante preocupação de viajantes pelo Brasil, de educadores e de médicos nos diversos países desta parte do continente americano. Nesse sentido, o protestantismo não foi uma força isolada na tentativa de produzir corpos bem comportados. Médicos, educadores, juristas e lideranças religiosas, cada um no seu próprio espaço de influência social, constituíam parte de uma elite firmemente interessada na produção de pessoas “civilizadas”, isto é, pessoas que soubessem viver segundo o estilo europeu. No seu estudo *Artes de civilizar* no Brasil imperial Gondra afirma que:

controlar as paixões era uma medida preventiva, ao mesmo tempo que indicava, mais uma vez, que na formação do homem o que deveria ser rigorosamente observado, segundo a ótica médica, era o emprego frequente e sistemático do princípio de moderação. Nada de excessos, nem de ausências, inclusive no que se refere às paixões enumeradas. Presidida pela moderação, as paixões não eclodiriam de modo desordenado e perigoso. Assim, as paixões moderadas eram alçadas à condição de “dique” contra a furiosa torrente das paixões descontroladas e, nesse sentido, essa medida seria o primeiro passo na direção de uma boa formação moral (2004, p. 392).

O período indicado para a entrada do protestantismo na América Latina corresponde a um período de mudança na percepção social do corpo das pessoas e, em consequência, da autopercepção do corpo. No seu estudo *Los velos y las pieles* sobre o Peru republicano Del Águila (2003) demonstra as implicações das formas de limpeza, do acesso a água e das condições físicas das casas para a higiene em geral, na percepção do corpo e na sua sanção social. O período analisado pela autora corresponde

à entrada do protestantismo no Peru, e mostra uma sociedade em vagaroso processo de reconstrução da percepção do corpo das pessoas.

## 1.2 FESTA, CULTO E QUOTIDIANO PROTESTANTE

Como ato extra cotidiano a festa é sempre uma ruptura com a rotina do dia a dia. Interrompe-se o cotidiano e abre-se um parêntese para permitir que a festa aconteça. A sequência normal do cotidiano deve ser quebrada para dar lugar à festa. A normalidade do tempo e do espaço se alteram com a festa. Ambas categorias, tempo e espaço, se transformam com ocasião da festa. A sequência do tempo normal (*cronos*) se interrompe com a festa e para a festa. Mas, também, o tempo se transforma reduzindo seu efeito controlador sobre as pessoas. A rigidez dos horários se torna relativa na festa. O dia a dia altera-se já para o preparo da festa, e o tempo imediato posterior à festa não deixa de implicar a retomada do ritmo normal da vida. Pode se dizer que toda boa festa deixa sempre uma “ressaca”, como impacto recente do acontecido. A festa também implica diretamente sobre o corpo. O preparo da festa, a dança, a independência em relação a horários de descanso etc., exigem das pessoas atividades que não acontecem no cotidiano.

Em consequência, sendo que o corpo não está habituado, sentirá os efeitos. Ainda mais, o corpo não pode estar habituado, pois em tal caso a festa seria habitual e não mais extraordinária. Mas, e contraditoriamente, por ser parte do extraordinário, a festa deve acabar. Ela não pode prolongar-se indefinidamente ou além de certos limites, nem muito menos pretender eternizar-se. A nossa vida mundana, econômica (Weber) deve também ser atendida. Tanto a festa quanto o culto levam essa marca de ser um parêntese no cotidiano, tempo e espaço *anormal*. As festas seculares e as festas religiosas têm também isso em comum. A normalidade interrompida pela festa e para a festa deve retomar seu curso. Há necessidade de fechar esse tempo extraordinário, para voltar à normalidade do dia a dia. Faz parte da história do mundo moderno ocidental a glorificação do trabalho e a recusa à preguiça. O “ascetismo intramundano” do protestantismo, tão bem elucidado por Weber na sua *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, representa ponto de destaque daquela dedicação religiosa ao trabalho, “sem perda de tempo” com outras atividades consideradas pouco proveitosas:

contra todas as tentações sexuais, do mesmo modo que contra as dúvidas religiosas e os escrúpulos torturantes, além de uma dieta sóbria à base de refeições vegetarianas e banhos frios, receita-se: trabalha duro na tua profissão (WEBER, p. 144).

Mesmo para o protestantismo marcado pelo “ascetismo intramundano” o culto era um parêntese no dia a dia. Tinha caráter extraordinário, como a festa, pela ruptura que ela representa com a vida ordinária, comum, normal. O domingo era “o dia do

Senhor”. Não entanto, o apelo para o extraordinário no protestantismo sempre foi moderado, sem manifestações corporais intensas. Dois fatores devem ser apontados a esse respeito. De um lado a formalidade do culto protestante e, de outro lado, a concepção do mundo e da sociedade como lugar para honrar Deus. O protestantismo, especialmente aquele influenciado pelo puritanismo, levou a religião para o cotidiano, reduzindo as fronteiras entre o agir religioso e o agir secular. A influência do puritanismo fez com que as pessoas agissem na vida cotidiana fazendo tudo para honrar Deus. Reduziram assim as possibilidades de abrir parênteses na vida, de fazer rupturas no cotidiano. Não se tratava, é claro, de uma dissolução das fronteiras entre sagrado e profano, mas, de uma redução, minimização, dessa fronteira. Não se tratava de uma sacralização do mundo, nem muito menos de seu re-encantamento, e sim de uma sacralização da responsabilidade perante o mundo. Com a influência do puritanismo na forma de agir no dia a dia as chances de experiência extra cotidiana se reduziram, pois o puritanismo gerava uma formalidade religiosa da vida cotidiana, haja vista que toda ela devia honrar Deus. Em síntese, o Deus do protestantismo foi, desde as origens da Reforma, pouco festivo em sintonia com sua aversão aos sentidos.

A formalidade protestante está presente também no próprio lugar de culto. Ao banir todo tipo de imagem o protestantismo “desiconizou-se”. Seus lugares de culto carregaram essa marca de sobriedade, muito marcante se comparada com as representações do sagrado no catolicismo.

O espírito calvinista, ao mesmo tempo que impõe a iconoclastia, deixa a luz icônica banhar as imagens seculares, que ele tolera, ou melhor, autoriza. Por causa do empenho que demonstra em permitir que se estenda e se realize o trabalho do homem, santificado e exercido “unicamente pela glória de Deus” (BESANÇON, 1997, p. 304).

No protestantismo não houve, pois, chance para representações artísticas do sagrado. Isso passou para o protestantismo na América Latina cujos cultos mostravam um certo medo a qualquer simbolismo excessivo, o que levou “a um quase radical esvaziamento simbólico dos sacramentos” (MENDONÇA, 1991, p. 36). É apenas nas últimas décadas, depois de quase quinhentos anos, que imagens, símbolos, ritmos, corpos em movimento começam a ganhar espaço em igrejas pentecostais.

As festas religiosas protestantes foram as grandes festas do calendário litúrgico cristão: páscoa, natal, ascensão, pentecostes etc. Também temos as festas por ocasião dos “ritos de passagem”: conversão, batismo, confirmação, casamento. São ritos que geram festas mais familiares. Também há outras festas ocasionais: inauguração de templo, instalação de pastor etc. Mas, em todos esses casos, primava a solenidade e a ordem. Eram festas normais, formais, regradas, ritualizadas, em consequência pouco festivas.

Então, o espaço religioso protestante sempre foi pouco festivo. Na América Latina o próprio modo de vida protestante foi sempre pouco lúdico, também em decorrência de seu interesse por distinguir-se do mundo pagão-católico e hostil. Analisando a relação entre protestantismo e cultura brasileira Prócoro Velasques fez a seguinte precisão:

O segundo grande adversário cultural foi o lúdico, extensamente existente na cultura brasileira. Não se tratava simplesmente de uma luta contra a mundanização dos costumes. A razão era mais profunda. O modelo antropológico da ética protestante realçava o *homo faber*, o homem voltado para a atividade produtiva, para o trabalho; o *homo circumspectus*, o homem sério que não se deixava envolver com as futilidades mundanas; o *homo sapiens*, o homem voltado para o intelectual, quem encontrava o seu prazer na leitura 'sadia', no constante aprendizado de coisas novas; o *homo economicus*, o homem que acumulava o máximo possível de riquezas e bens, a fim de viver confortavelmente e legar à sua posteridade a tranquilidade econômica. Como se vê, o *homo ludens* não era protestante. Ao contrário ele representava a antítese da ética protestante (1985, p. 66).

A vida circumspecta a que era convocado quem se convertia ao protestantismo se corresponde com o imaginário do Deus sempre "certinho" que não admite desordem nem excesso. Em correspondência a essa representação de deus no culto protestante o corpo permaneceu controlado e reprimido. Tão estável é esse deus no protestantismo que o que dele se sabe está até escrito na Bíblia, não se admitindo outra forma de revelação. Não havendo lugar no protestantismo para qualquer revelação sensorial.

O fato de a revelação estar escrita tem implicações importantes nas possibilidades festivas do culto. Porque, se o centro do culto é a Palavra e a Bíblia, como é no protestantismo, se um texto a ser lido e estudado é o centro do culto, então se reduz a liberdade do corpo. Não há forma de tratar com um texto sem colocar o corpo preso, rígido; e a mente ocupada em entender o conteúdo do texto, em refletir. Nessa situação o único exercício possível é o intelectual. Trabalho intelectual, com base em um texto, e liberdade de ação corporal não combinam, não podem ser simultâneos.

Então a minha hipótese é que a centralidade da palavra, no protestantismo, acabou sendo uma mediação/obstáculo para as possibilidades festivas do culto, porque impossibilita qualquer manifestação corporal. Razões congênicas no protestantismo tornaram impossível a aproximação entre culto e festa. O princípio da Reforma da *sola Scriptura* colocava a Bíblia no centro do culto e exigia dos fieis corpos quietos, as mãos segurando a Bíblia e as mentes e os olhos concentradas na leitura do texto sagrado ao qual recorrentemente o sermão remetia. A liberdade de movimentação do corpo ficava, assim, interdita no culto protestante. Para liberar o corpo seria necessário tirar a centralidade da palavra, afastando-se, nesse caso, da

tradição protestante da Reforma. No pentecostalismo isso muda radicalmente com a prioridade outorgada à ação imprevisível do Espírito em detrimento da centralidade da Bíblia.

### 1.3 FESTA E CULTO NO PENTECOSTALISMO: DE CORPOS CULPADOS A CORPOS IMPUROS

Devemos começar dizendo que o pentecostalismo reduziu sensivelmente a formalidade do culto protestante. As formas litúrgicas, quando há, são instáveis e até imprevisíveis. O pentecostalismo introduziu desordem e, em não poucos casos, até caos nas celebrações religiosas. No pentecostalismo as possibilidades de ordem litúrgica e de calendário litúrgico se reduzem, e em alguns casos se reduzem muito. O próprio caráter cíclico da festa religiosa se perde, porque ela acontece não apenas no “dia do Senhor”, mas todos os dias; porque muitas igrejas pentecostais fazem cultos todos os dias, e várias vezes durante o dia. Os horários de culto também se ampliaram, com igrejas que abrem as portas o dia todo com o objetivo de receber a transeuntes.

O caminho que tenho ensaiado para pensar o culto pentecostal, fazendo eco da própria teologia pentecostal, é considerar o fator Espírito Santo como elemento caótico que tenciona com a ordem clássica do protestantismo e impõe o reino da imprevisibilidade. O Espírito Santo faz o que ele quer e quando ele quer. Por isso os pastores não precisam preparar antecipadamente o sermão, bastando ao Pastor abrir a boca, pois o Espírito Santo lhe dará a mensagem. O culto pentecostal se aproxima da festa no que tem de espontâneo e de redução de regras de controle e rigidez do corpo, admite manifestações corporais de diversos tipos, manifestações orais coletivas, mas nem por isso homogêneas o dirigidas desde o púlpito.

É evidente que o culto pentecostal não apenas reduz o exercício intelectual, mas apela fundamentalmente aos sentidos: cores, ritmos, sabores, cheiros, formas, música, dança, comida, bebida, e assim por diante. Quando pensamos no lugar do corpo na festa, os sentidos ocupam lugar de destaque. Não que o pentecostalismo seja uma religião com toda essa liberdade dos sentidos, mas, diferente do protestantismo, oferece maior espaço para o agir corporal no culto. Mas, também, os pentecostalismos mais recentes avançaram de maneira decisiva em direção de uma religião dos sentidos, como veremos a seguir.

O corpo adquiriu no pentecostalismo um sentido diferente do que no protestantismo, e não poderia ser de outro modo, pois o sistema religioso pentecostal coloca no centro do seu culto a cura, o exorcismo, a glossolalia e o êxtase coletivo. Todas elas são práticas religiosas que agem no corpo das pessoas ou se manifestam corporalmente de forma intensa. A cura e o exorcismo colocam o corpo das pessoas no centro do cenário religioso, com os pastores falando e mostrando as pessoas que



serão objeto da cura. O êxtase coletivo, regra geral, coloca o grupo todo em movimento descontrolado. A glossolalia sempre é acompanhada se gestos e movimentos corporais; é o corpo se expressando e não apenas a boca. Também há os cultos pentecostais onde se admite a dança coletiva, como o exemplo com que abrimos este capítulo. Pequenos grupos pentecostais nas periferias urbanas fazem cultos nas salas de suas casas com música a volumem alto e danças intensas. Em alguns pentecostalismos essas práticas religiosas manifestam incoerência com a forte repressão do corpo e a total proibição de sua exposição. É o caso, por exemplo, da Igreja Pentecostal Deus é Amor e das Assembleias de Deus, onde as manifestações corporais no culto se apresentam como contraparte de uma mentalidade repressora do corpo.

Na explicação de suas origens o pentecostalismo coloca “o batismo do Espírito Santo” que, segundo a doutrina pentecostal, se apresenta fora de todo planejamento. Trata-se de um fator surpresa, nesse sentido, elemento de instabilidade. Se a centralidade da Bíblia no protestantismo determinava uma forma de culto ordenada e solene, a centralidade do Espírito Santo no pentecostalismo determina uma forma de culto cheio de surpresas e de atos improvisados: exortações sobre moral, as canções e os hinos sem relação com o sermão (sempre reduzido), os tipos de milagres atendendo doenças variadas e sempre graves, diversos momentos de glossolalia, solicitações de dízimos e oferendas, entre outros.

O culto pentecostal tem hora para começar, mas o fim do culto é difícil de prever. Sendo a liturgia mais ou menos improvisada é comum observar pessoas entrando e saindo a toda hora durante o culto. O culto pentecostal desobriga os fiéis a permanecerem apenas em uma posição rígida. Muito pelo contrário, se incentiva a expressão do corpo: se canta movendo a cabeça, se levantam os braços, se aplaude, se grita, se ajoelha, se dança, se treme, se grita e assim por diante. Na Igreja Universal do Reino de Deus e na Internacional da Graça de Deus, ainda se dedica tempo ao sermão e à explicação de textos da Bíblia, mas sempre são discursos matizados com gritos de “aleluia” e “glória a Deus” ou de cantos e música, que podem ser promovidos pelo Pastor ou espontaneamente pela congregação. Os próprios pastores provocam essa participação da congregação, evitando assim a escuta passiva de um discurso. A explanação da Bíblia não limita mais o movimento do corpo nem a liberdade das mãos, que não estão mais presas à Bíblia ou ao hinário; e o corpo fica mais livre para se movimentar e, no caso mais expressivo, o corpo entra em descontrole total com o êxtase.

Regras a respeito da forma normal de se vestir para o culto variam de um pentecostalismo para outro, mas um elemento comum é a preocupação por manter corpos cobertos. A razão fundamental, parece-nos, está em que o pentecostalismo aceita que as próprias pessoas portam nos seus corpos as impurezas representadas

pelo demônio<sup>2</sup>. Independente da aparência externa o corpo é sempre passível de carregar impurezas. Mais precisamente devemos dizer que a incorporação das impurezas demoníacas faz parte fundamental das crenças pentecostais. Trata-se de uma diferença muito importante em relação ao protestantismo, onde a crença em corpos possuídos é estranha ou só existe por influência do pentecostalismo. Em decorrência da herança anti-sensorial, e do próprio puritanismo, no protestantismo foi muito forte a ideia de corpos culpados, mas não de corpos possuídos, e menos ainda a crença em corpos constantemente possuídos e liberados. O ideal de corpo subjacente no protestantismo foi de indivíduos certinhos, comportados, bem arrumados e disciplinados. Em outros termos, corpos autocontrolados e sem excessos.

No pentecostalismo o corpo é portador de forças malignas, das quais é liberado com os exorcismos. A liberação da posse demoníaca é frequente nos cultos e se repete inúmeras vezes na biografia religiosa das pessoas. A visão de mundo no pentecostalismo é povoada de demônios. Forças malignas consideradas sobrenaturais servem para explicar todo tipo de problemas: pessoais, familiares, económicos e até políticos e sociais. Por isso afirmamos que o pentecostalismo tem muita liberdade para se virar entre a pureza e a impureza. Mas, é importante dizer que o pentecostalismo clássico, no Brasil representado pela “Congregação Cristã” e pelas “Assembleias de Deus”, permaneceu por muitas décadas com um rigoroso controle do corpo e da sexualidade. No culto não se permitia a aproximação dos corpos. O louvor e a glossolalia sempre foram bastante expressivos, mas o controle rígido dos corpos permaneceu até muito recentemente. Isso indica mudanças recentes, decorrentes simultaneamente de fatores internos, como novidades litúrgicas, e de fatores externos ao pentecostalismo, como novas “técnicas corporais” difundidas pelos meios de comunicação, especialmente a televisão. Observando grupos pentecostais em Copacabana (Rio de Janeiro, RJ) e a alegria e liberdade para expressar o corpo, Machado se perguntava se isso teria alguma coisa a ver com a cultura carioca (1996, p. 154). Sem dúvida, o sucesso das igrejas para impor uma determinada “técnica corporal” é sempre um fator importante para quem participa, mas, a influência do meio cultural deverá ser levada em consideração. O culto pentecostal relatado no início deste trabalho, com explosão de alegria, música e dança acontece num bairro periférico da cidade de Lima, onde há rica mistura cultural com predominância de migrantes da região andina. Então o fenômeno acontece na cultura carioca e também na cultura andina. Há ainda poucos estudos sobre a influência da cultura local secular na liturgia pentecostal, por exemplo a través da música. Mas, recentemente, o mundo evangélico latino-americano abriu-se decisivamente a grande variedade de ritmos musicais constituindo o fenômeno de música *gospel*. Trata-se de um fenômeno mais recente ao mundo pentecostal das últimas décadas do século XX onde o fator endógeno que facilitava a circulação de novas canções e novos ritmos

---

2     Veja-se nossa análise sobre o lugar do demoníaco na tradição evangélica no capítulo 2.

musicais era a imprevisibilidade do Espírito Santo. A isso se deve adicionar fatores endógenos que interferem inevitavelmente nas reconfigurações da liturgia<sup>3</sup>, por exemplo o papel dos ritmos musicais portados pelos migrantes e que funcionam como recurso simbólico no difícil processo de adaptação dos migrantes (MANSILLA e VÉLEZ, 2019).

Os portadores dessas novidades são os próprios crentes que circulam entre diversas igrejas e também a produção musical colocada no mercado em fitas e discos, que hoje constituem um “mercado gospel” muito bem sucedido. Desde o início do presente século pesquisas sobre a música nas igrejas evangélicas estão demonstrando que não há mais possibilidades de distinguir entre música religiosa e secular (CUNHA, 2004; DOLGHIE, 2004). Praticamente todos os ritmos musicais são utilizados pelos pentecostais, nos cultos ou nos *shows gospel*. O avanço desse mercado religioso ajudou a colocar o corpo dos “crentes” em movimento ao mesmo tempo que ampliou as possibilidades de práticas religiosas fora dos templos. É claro que não se trata de uma mudança homogênea nem uniforme. As diferenças são claras quando se observam os cultos e, sintomaticamente, há uma correspondência com a forma como cada igreja aceitava ou recusava a televisão. Por exemplo, “Congregação Cristã” e “Pentecostal Deus é Amor”, contrárias à televisão, mantêm “técnica corporal” ainda fechada, com corpos bastante cobertos e menor espaço para a expressão corporal. Do outro lado, a “Renascer em Cristo” e a “Sara nossa terra”, que exploram a televisão e a imagem para difundir sua fé, aceitam sem problemas roupas que mostram a beleza e formas do corpo. Nessas igrejas não apenas se canta, mas se representa com movimentos o cantado. A música e a imagem se encontram simultaneamente no corpo dos fiéis. A chegada da internet potencializará a expressão corporal nos cultos evangélicos em geral ao mesmo tempo que reduzirá as possibilidades de controle litúrgico institucional.

#### 1.4 O PENTECOSTALISMO E A EXPLORAÇÃO DOS SENTIDOS

Nas igrejas pentecostais surgidas nas últimas três décadas o lugar do culto mudou de maneira clara em direção de forte apelo aos sentidos. Nos templos da “Igreja Universal do Reino de Deus” (seu suntuoso “Templo de Salomão”), da “Internacional da Graça de Deus”, da “Renascer em Cristo” e ainda no mega templo da “Igreja Pentecostal Deus é Amor” chamado “Templo da Glória de Deus”, se percebe clara preocupação pela estética e o conforto do lugar de culto. As cores e os símbolos, quando não as câmeras de circuito interno transmitindo imagens que acompanham a letra dos hinos ou o conteúdo dos discursos, fazem parte de novíssimos elementos litúrgicos dessas igrejas. Pode-se dizer que apenas estava faltando a estética dos templos para fazer do

---

3 A interação entre cultura e práticas pentecostais tem sido pouco estudada. Veja-se uma análise sobre interações linguísticas entre migrantes pentecostais na cidade de Lima em Barrera (2013). A relação entre catolicismo e cultura popular tem recebido muito mais atenção dos estudiosos. Veja-se por exemplo para o caso do Peru: Marzal (1998) e Irazaval (1999).

espaço religioso um lugar de festa. Um conjunto de recursos estéticos contribuem para fazer do lugar de culto esse tempo extraordinário de festa religiosa que tira os fiéis da rotina diária, sempre pesada para a maioria pobre dos seguidores pentecostais. Importa destacar que, diferente da participação espontânea característica do culto pentecostal, os cultos midiáticos em cenários produzidos e organizados, tudo é cuidadosamente preparado para conduzir e orientar os usos do corpo na experiência religiosa, limitando assim a imprevisibilidade. Uma verdadeira estética midiática invadindo as novas formas litúrgicas (KLEIN, 2005).

No pentecostalismo clássico não havia essa preocupação pela estética dos templos. A aparência externa pouco importava. O importante era a atitude interna das pessoas. No Peru, por exemplo, os templos da “Assembleia de Deus” costumavam ter um porão para a oração que se realizava em secreto e atitude de recolhimento. Havia nisso tudo uma certa tendência a esconder-se. Hoje, nos casos citados a tendência é a exibição. O pentecostalismo, que sempre foi uma religião do coração, no sentido de apelar ao sentimento, hoje apela explicitamente aos sentidos, começando pelos olhos. A “Igreja Internacional da Graça de Deus” no Brasil consolidou seu lugar no cenário religioso com seu principal programa de televisão que leva o sugestivo nome de “O *show* da fé”. Os programas religiosos na televisão exibem os grandes templos e as multidões, no seu interior variados objetos e símbolos sempre renovados atraem o olhar dos fiéis. Os jornais “Folha universal” da IURD e “Gospel News” da Renascer em Cristo costumam mostrar fotos coloridas. As páginas da internet são outro espaço de exibição onde até pentecostalismos mais tradicionais, como a Pentecostal Deus é Amor, se renderam à concorrência por meio do uso da imagem.

Sem dúvida nenhuma a exploração da imagem na televisão, particularmente na televisão brasileira, está forçando mudanças nas formas de oferecer os produtos religiosos. O mercado que explora a imagem é um mercado muito exigente. Na sociedade contemporânea nada se vende tão bem quanto aquilo oferecido mediante uma boa imagem. E a sedução dos produtos pentecostais é oferecida também pelos olhos, isto é, pelas formas e cores exteriores.

As mudanças na percepção social do corpo graças ao efeito da mídia ficaram demonstradas por estudos como os de Wolf (1992) e Goldemberg (2000). Há uma influência da mídia na percepção do corpo por parte dos pentecostais que faz parte de uma estetização da experiência religiosa concomitante a uma estetização da vida cotidiana resultante do impacto das recentes tecnologias de comunicação (MOREIRA, 2014). Na sociedade brasileira a mídia em geral gera uma superexibição do corpo, especialmente das mulheres. Corpos, regra geral, bem vestidos, belos e esbeltos, são acessíveis as 24 horas do dia, nas novelas, nas propagandas, nas revistas, no cinema e na internet.

## REFERÊNCIAS

- AGUILA, Alicia del. *Los velos y las pieles: cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.
- BARRERA, Paulo. "Brazilian Pentecostalism in Peru: Affinities between the Social and Cultural Conditions of Andean Migrants and the Religious Worldview of the Pentecostal Church "God is Love". In: ROCHA C and VÁSQUEZ M. *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden-Boston, BRILL, 2013.
- BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: Uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BOURDIEU Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- COTTRET, Bernard. *Histoire de la réforme protestante XVI-XVIII siècle*. Paris: Perrin, 2001.
- CUNHA, Magali. *Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil*. Tese. ECA, USP, 2004.
- DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing. *Ciências sociais e religião*. Porto Alegre, ano 6, n. 6, outubro de 2004.
- ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 11a. edição, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GANTET, Claire. Les Fêtes luthériennes de la paix de Westphalie. *Revue de L'histoire des religions*. Tome 217, Fascicule 3, juil.-sept., 2000.
- GAY, Peter. *A experiência burguesa, da rainha Vitória a Freud: A educação dos sentidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GOFFMAN, Irving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- GOLDEMBERG, Mirian. *De perto ninguém é normal: Estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- GOLDEMBERG, Mirian. *Os novos desejos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GONDRA, José. *Artes de civilizar: Medicina, higiene e educação escolar na corte imperial*. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

IRARRAZAVAL Diego. *Un Cristianismo andino*. Quito, Abya-Yala, 1999.

KLEIN, Carlos. Mídia, corpo e espetáculo: novas dimensões da experiência religiosa. *In: PASSOS, João. Movimentos do Espírito*. Matrizes, afinidades e territórios pentecostais. São Paulo, Paulinas, 2005.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados, ANPOCS, 1996.

MANCILLA, Miguel; VÉLEZ, Constanza. “Espacios sonoros: la música como recurso simbólico en los migrantes peruanos y bolivianos pentecostales de la ciudad de Iquique, Chile”. *In: Religión y Sociedad*, n. 52. Vol XXIX, 2019.

MARZAL, Manuel. *Los Caminos religiosos de los migrantes a la gran Lima*. Lima, PUCP, 1998.

MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, XXXII, mars-avril. Paris, 1936.

MENDONÇA, Antonio. A crise do culto protestante no Brasil. *Estudos de religião*. Ano 1, nº 2. São Bernardo do Campo: Umesp, out. de 1985.

MENDONÇA, Antonio. Missões protestantes do século XIX: Um estudo do conceito de conversão. *Estudos de religião*. Ano V, nº 7. São Bernardo do Campo: Umesp, ago. de 1991.

MOREIRA, Alberto. A estetização da experiência religiosa. *In: MOREIRA, A.; LEMOS, C. e QUADROS, E. (Org.). A Religião entre o espetáculo e a intimidade*. Goiânia, PUC Goiás, 2014.

PINHEIRO, Márcia L. O proselitismo evangélico: Musicalidade e imagem. *Cadernos de antropologia e imagem*. V. 7, n. 2. UERJ, 1998.

PORTER, Roy. História do corpo. *In: BURKE, Peter (org.) A Escrita da história: Novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

STRACHEY, Lytton. *Rainha Vitória*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

VELASQUES, Prócoro. Características, ênfase e teologia. *Estudos de religião*. Ano 1, nº 2. São Bernardo do Campo: Umesp, outubro de 1985.

WEBER, Max. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOLF, Naomi. *O mito da beleza: Como as imagens da beleza são usadas contra as mulheres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

## CAPÍTULO II

### RECONFIGURAÇÕES DO DEMÔNIO ENTRE EVANGÉLICOS E PENTECOSTAIS NA AMÉRICA LATINA

Nas conclusões de seu livro clássico *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim (1989, 497) reflete sobre o realismo da religião em oposição ao idealismo religioso que expressaria o bem, o belo, o ideal de sociedade que a religião expressa. Tal sociedade não é a “sociedade perfeita” e sim a sociedade real, de justiça e verdade com a que sonhamos, mas também da sociedade “cheia de taras e imperfeições” onde, às vezes, reina soberana a injustiça. Por isso, a religião que expressa sempre a sociedade e sobre cujas consciências manipula forças espirituais “divinizou a feiura física e moral, os vícios e os males, o roubo, a astúcia, a luxúria e a guerra, a doença e a morte”. Para Durkheim a religião não ignora a sociedade real, não se abstrai dela. Ao contrário reflete todos os seus aspectos, até os mais vulgares e repelentes (1989, p. 498). Ainda o cristianismo com sua alta ideia de divindade tem em Satã uma “peça essencial de seu sistema”. É um deus subordinado e inferior, mas dotado de bastos poderes e objeto de ritos. No cristianismo o demônio tem sido o antideus permanente, embora de importância intermitente segundo as necessidades políticas e econômicas de quem controlava o poder. Durante a colonização do Brasil, derrotado na Europa cristianizada o Demônio teria se trasladado a este lado do mar. A demonização de práticas sociais inconvenientes ou estranhas à cultura cristã do colonizador podia levar aos “inimigos de Deus” ante o tribunal da Santa Inquisição. Como o demonstra SOUZA (2005) no imaginário do colonizador o Demônio estava na cultura, no corpo e nos costumes dos índios. O Demônio parecia ter chegado a estas terras mesmo antes do europeu, quando na verdade fora trazido por eles.



Em países de colonização espanhola e portuguesa a demonização de práticas sociais visava mais claramente o controle dos corpos, especialmente de mulheres (CASTRO e GONZÁLEZ, 2020; SOUZA, 2005). Apesar da intensa perseguição de “idolatrias” sempre associadas ao Demônio (DUVIOLS, 1986) o mesmo sobreviveu e ganhou novos sentidos na evangelização protestante e, com particular ênfase, no proselitismo pentecostal da segunda metade do século XX. Este capítulo ensaia uma revisão das reconfigurações na compreensão do Demônio na tradição religiosa de raiz protestante que chega nos países da América Latina desde a segunda metade do século XIX, sem aparente preocupação com o assunto, mas que no Século XX reposiciona um lugar central para o Demônio no culto e no sistema religioso pentecostal. Esse lugar central do Demônio, evidente na liturgia, permanece no período de aparente desinteresse político do pentecostalismo e se prolonga, já desde as últimas décadas do século XX na prática política pentecostal, isto é, além dos templos e dos cultos.

## 2.1 O DEMÔNIO NO OCIDENTE CRISTÃO

A realidade do demônio no imaginário social do Ocidente adquire consistência só na Idade Média. Desde então, diversas representações dessa figura do mal adquirirão legitimidade, com diversos nomes e eficácia social, que vão mudando segundo os contextos sociais e políticos. Embora na Bíblia apareça já no livro do Gênesis, nos relatos míticos da criação do universo e dos seres humanos, sob a figura do “tentador”, o resto do Antigo Testamento não parece interessar-se pela questão. De fato, as primeiras discussões sobre a origem do Diabo serão feitas pela teologia cristã dos primeiros séculos. Apoiando-se em um ou outro texto do Antigo Testamento, a teologia da época reconhecerá no Diabo um “anjo caído”. A compreensão teológica sobre os anjos, sempre insuficiente, considerava-os “mensageiros de deus”, intermediários entre Deus e os seres humanos. Na verdade, a teologia retoma da mitologia antiga a ideia dos *daimôn* como espíritos intermédios (bons ou maus) entre os deuses e os homens. No entanto, o cristianismo conservará dessa ideia apenas o aspecto maléfico (RUSSELL, 1977). Mas também, ao afirmar que não há outro mediador além de Jesus Cristo, acabou minimizando a importância dos anjos, e com ela a do “anjo caído” (CORNUZ, 1995). Será só na Idade Média que a teologia cristã voltará a prestar-lhe atenção, desta vez incluindo-o até no dogma e como eficaz ferramenta de terror e dominação. O Diabo, Lúcifer, o “anjo caído”, passa a ser associado ao inferno, e torna-se “príncipe das trevas”. Na bula *Summis desiderantes affectivus*, o Papa Inocêncio VIII exortava os padres a reforçar a caça às bruxas. Como resultado dessa autoridade pontifícia, dois padres dominicanos publicaram, em 1487, o primeiro grande tratado de caça às bruxas, o *Malleus Maleficarum*, [*Le manteau des sorcières*], onde se menciona explicitamente o pacto com o diabo (MUCHEMBLED, 2000).

O mundo ocidental dos últimos séculos da Idade Média é fundamentalmente cristão. Nesse período o cristianismo torna-se referência para entender as coisas e a teologia ostenta a autoridade do conhecimento do céu e da terra (FEBVRE, 1999). Nesse contexto o demônio adquiriu consistência na mentalidade coletiva como resultado de vigorosa iniciativa da Igreja para manter seu domínio sobre a população. Nas palavras de Febvre, “respirava-se cristianismo”. Tratava-se de uma sociedade impregnada de catolicismo. Nesse contexto o diabo torna-se ferramenta do poder da Igreja e do Estado. A divulgação de imagens aterrorizadoras do diabo suscita obediência e submissão entre os fiéis. É a didática do medo na catequese, tão disseminada pelos novos meios de comunicação e tão bem representada na arte, que parecia expressar certo prazer estético com o mal (NOGUEIRA, 2000). O objetivo fundamental era difundir o medo, individual e coletivo. Evidentemente, qualquer sociedade aterrorizada é mais obediente e dependente da proteção de quem tem o poder. O lugar do medo na constituição do mundo ocidental tem sido de singular importância. Mas, o medo do demônio se dissemina numa sociedade cuja mentalidade encontrava-se fortemente influenciada por traumas terríveis como pestes, guerras, conflitos religiosos, disseminação de heresias e bruxarias etc., situações essas que favoreceram a manipulação do medo por parte da Igreja (DELUMEAU, 1978).

Cabe, no entanto, frisar o desenvolvimento de mudanças na sociedade ocidental da época em questão para além da compreensão religiosa do diabo. Dois aspectos dessa mudança devem ser levados em consideração. O primeiro é de ordem cultural, mais longo e vagaroso, relacionado com os costumes, constituindo o que Elias chamou de “processo civilizatório” (1989). A outra grande mudança em pauta tem a ver com o lugar do poder político até então controlado pela Igreja, mas vagarosamente cedendo lugar à soberania política do Estado (MUCHEMBLED, 2000). Em poucas palavras, pode-se afirmar que o diabo era mais acionado ganhando importância à medida que a Igreja perdia poder na sociedade ocidental em vias de modernização, de declínio das monarquias, do avanço da ciência e da urbanização. A partir do final do século XVIII o iluminismo, como triunfo da confiança no poder da razão, representa apenas o aspecto culminante de um processo de mudança de origem bem anterior, que em muitos aspectos significou grande perda para a Igreja Católica (RUSSELL, 1990). Com impacto cultural diverso em cada país o iluminismo marcou na Europa a luta contra a ignorância e a superstição. De fato, as possibilidades de manipulação do imaginário social não ficaram imunes a essa grande mudança. Perceba-se isso nas palavras de Voltaire na segunda metade do século XVIII:

É uma grande pena que não haja mais hoje em dia nem possessos nem mágicos nem gênios. Não podemos conceber como, há cem anos, todos esses mistérios eram recursos inestimáveis. A nobreza toda vivia, então, em seus castelos. As noites de inverno são longas. *Teriam morrido de tédio sem essas nobres diversões*. Não havia castelo a que não fosse uma fada em certos

dias marcados [...] cada cidade tinha o seu bruxo ou sua bruxa, cada príncipe tinha o seu astrólogo, todas as damas tinham a sua sina lida, os possesores percorriam os campos, discutia-se quem tinha visto o diabo ou quem o veria (Apud SALLMANN, 2002, p. 121, grifo nosso).

É evidente que o lugar do demônio no imaginário social esteve estreitamente vinculado à explicação mais ou menos racional, que a sociedade correspondente possuía a respeito da realidade, do mundo, da natureza e do próprio corpo das pessoas. Esse conhecimento da realidade avançou de maneira vagarosa, mas, contundente na modernidade. Cabe assim a questão pelo lugar que coube ao demônio num mundo em desencantamento como a sociedade ocidental.

## 2.2 O DEMÔNIO NUM MUNDO EM DESENCANTAMENTO

Entre os estudos sociológicos do protestantismo, sem dúvida os trabalhos de Max Weber ocupam lugar fundador, sobretudo por ter prestado atenção às repercussões culturais dessa prática religiosa na vida do dia a dia, inclusive na prática econômica. O protestantismo que se desenvolveu numa sociedade em franco processo de desencantamento e em afinidade com o mundo moderno capitalista teria provocado algum impacto no lugar do demônio no seu sistema religioso? Em relação ao tema que aqui nos ocupa resulta intrigante perguntar-se pela forma como esse pioneiro estudioso das religiões, que prestou atenção especial às “grandes religiões”, expressões singulares do processo de debilitamento da magia, abordava ou explicava o papel do demônio. Já é sintomático notar que não há nos seus textos um estudo sistemático dessa figura religiosa. Nesse sentido, não há demonologia weberiana. Em contraste com o estudo do pentecostalismo que ficaria francamente manco se se deixa-se de fora o demônio. Por essa razão teremos cuidado de indicar o contexto em que aparecem as poucas referências à questão que agora nos interessa.

Na primeira parte de sua *Sociologia da religião* esse autor desenvolve o tema do nascimento das religiões (*Economía y sociedad*, 1984). Destaca-se nessa análise o caráter “predominantemente econômico” do agir e do pensar religiosos, por tratar-se de um agir racional que visa sempre a objetivos da vida cotidiana. Racional visando atingir metas previamente calculadas ou/e segundo valores prévios que orientam sua ação. Em todo caso, sempre com escasso espaço para o imprevisível, não planejado ou não esperado. Quando Weber estuda a “crença nos espíritos”, elemento fundamental nas religiões, se refere a representação de algum ser escondido atrás de algum objeto, animal ou homem, dotado de carisma e que de alguma maneira determina seu agir. O espírito “não é nem alma nem demônio, nem mesmo deus, senão algo indefinido, algo material, mas invisível; impessoal, mas com vontade, que empresta ao homem sua força, que penetra nele e da mesma forma o abandona para desaparecer ou entrar em outro homem ou objeto” (1984, p. 329). O desenvolvimento da crença nos

espíritos está associado ao “carisma mágico”, sendo o “ofício do mágico, do bruxo ou do feiticeiro profissional o mais antigo de todos os ofícios”. As grandes religiões que tiveram êxito nas suas pretensões universais, desenvolveram de forma paralela concepções de deuses distantes, estáveis, soberanos, imunes a técnicas mágicas, incólume à coerção. É o processo de “desencantamento do mundo” que implica inevitável distanciamento da divindade, estabelecimento de culto regular e garantia de estabilidade cósmica. Deuses menores, passíveis sempre de coerção mágica, não apenas permanecem, mas se tornam necessários à medida que o grande Deus universal ficou distante do cotidiano. O universalismo religioso tendeu ao monoteísmo, mas o monoteísmo estrito encontrou contradição na ideia de salvação por meio da encarnação de um Deus.

O cristianismo manifesta uma tensão teológica quando afirma um Deus único, estável, imutável e ao mesmo tempo a sua encarnação em Jesus Cristo. De qualquer forma, o caminho percorrido pelas religiões em direção ao monoteísmo não tem conseguido em lugar nenhum – afirma o autor – extirpar permanentemente o mundo dos espíritos e dos demônios (1984, p. 340). O desencantamento do mundo não é uniforme nem total. Essa questão é chave para se entender a permanência de práticas mágicas em sociedades desencantadas, como as nossas, por exemplo. Não entender esse aspecto essencial do conceito de “desencantamento do mundo” leva facilmente a hipóteses diversas de um “re-encantamento”, que acharia sustento, na multiplicação de formas e práticas religiosas contemporâneas.

Nos estudos de Weber deuses e demônios são igualmente considerados divindades. Ambos são de existência ultra-mundana, à qual só se tem acesso pela mediação de símbolos e significações. O desenvolvimento do dualismo deus- demônio, surge com as tentativas de monopólio religioso, próprio das religiões universais e monoteístas. A figura do demônio encontra assim destaque em situações de monopólio da divindade. Mas, a possibilidade de Deus conquistar o primado no panteão e logo o monopólio da divindade, depende das condições de existência naturais e sociais. (1984, p. 340). Assim, a religião não possui autonomia. A construção do poder religioso depende também de fatores sociais. Tal perspectiva, evidentemente, está mais próxima do pensamento marxista do que comumente se conhece do pensamento weberiano. As diferentes classes de deuses e demônios – adverte o autor – “estão condicionadas diretamente pela situação econômica e os destinos históricos de cada povo. Como para nós estas se perdem na escuridão, frequentemente, não há como conhecer por que, entre as diferentes classes de divindades, algumas alcançaram predomínio” (1984, p. 335).

A tensão entre o Deus supremo, de um lado e espíritos e demônios, de outro, é constante nas grandes religiões. Nem a Reforma, “conseguiu extirpar de maneira permanente o mundo dos espíritos e dos demônios”. O protestantismo subordinou teologicamente o mundo dos espíritos. Mas, na prática, o que importa é quem tem mais influência nos indivíduos: o Deus supremo ou os espíritos e demônios “inferiores”.

Se quem tem mais influência são os espíritos e demônios, então a religiosidade da vida cotidiana está determinada principalmente pela relação com eles, independentemente do conceito e da forma do Deus oficial.

A polarização entre Deus supremo e espíritos inferiores é, em certo sentido, resultado do distanciamento do Deus supremo e a proximidade (em relação aos fiéis) dos espíritos menores. Quanto mais monoteísta for a religião em questão, mais o Deus supremo será distante e os espíritos inferiores mais próximos dos indivíduos. De fato, para Weber só são rigorosamente monoteístas o judaísmo e o islamismo. O cristianismo situa-se a meio caminho. O protestantismo irá mais longe ao tentar eliminar toda manifestação sensível da divindade e restringir a revelação a um texto. Mas, essa tentativa de apagar espíritos e demônios, que se corresponde muito bem com a ideia de um Deus supremo imutável e imune à coerção, terá suas consequências no ressurgimento dessas representações no pentecostalismo. Nessa perspectiva o pentecostalismo pode ser considerado uma forma religiosa que reagindo ao distanciamento do Deus universal cristão, recupera práticas mágicas com divindades próximas do cotidiano de seus seguidores, pelo caminho das manifestações do Espírito ou pelo seu contrário, as do demônio.

A separação e hierarquização entre deuses e demônios são consideradas por Weber questão política porque envolvem questões de poder decisivas para a determinação da tradição verdadeira. Na perspectiva do desenvolvimento das grandes religiões universais, os demônios são deuses menores, inferiores, vencidos. O vencedor é sempre o deus de quem tem o poder religioso com eliminação ou subordinação de outros deuses. O distanciamento do Deus no cristianismo é, evidentemente, uma questão importante com claras implicações políticas. Distanciamento do Deus vencedor em relação aos leigos, os sem poder. Enquanto os deuses menores permaneceram mais próximos. É evidente que a transformação de deuses em demônios, e vice-versa, só se percebe a partir de perspectivas mais amplas, abrangentes e de longa duração. É nesse contexto de análise que Weber afirma que os “deuses de ontem são demônios de hoje”. O tipo de prática religiosa resultante corresponde também a essa diferença entre as divindades.

Nessa perspectiva Weber propõe distinguir, de maneira típica ideal, “religião e culto” de “magia”. A primeira, com deuses aos que se elevam súplicas e se adora. A segunda, com demônios sobre os quais se opera coerção mágica e conjura (1984, p. 345). Adverte, no entanto, que essa separação artificial e metodologicamente necessária ao estudioso da religião nunca aconteceu de maneira total. O ritual religioso sempre conservou ingredientes mágicos. Mas também, em perspectiva mais ampla, aspecto de destaque nos estudos weberianos, constata que no desenvolvimento histórico dessa luta entre divindades supremas e inferiores, que incluiu repressão de cultos por parte de forças seculares ou sacerdotais em favor de nova religião, “os antigos deuses continuaram a existir como demônios” (1984, p. 345).

### 2.3 O DEMÔNIO NO PROTESTANTISMO

A figura do demônio, que parece ter entrado no cenário ocidental entre os séculos XII ao XV; entrada tardia, portanto, torna-se grande mito cristão e se consolida na época em que não havia para as pessoas possibilidades de escolha religiosa: ou se era cristão ou se era cristão. É no final da Idade Média, a partir do século XV, que aos poucos se define certa ciência do demônio, demonologia, como já foi dito. A história da arte mostra o aumento de tamanho das representações do demônio nessa época (MUCHEMBLED, 2000). A consolidação da figura demoníaca coincide com o período de consolidação do protestantismo; mas, como veremos logo, o demônio não terá grande importância na teologia dos reformadores. Em todo caso, importância incomparável com o lugar que adquiriu no imaginário cristão europeu com o qual o colonizador imaginaria também as colônias considerando-as como “inviáveis de humanidade por demoníacas” (SOUZA, 2005, p. 62). Ao que parece o Protestantismo que chegou à América Latina não tinha no Demônio um adversário de grande importância. A grande caça à bruxaria na Europa dá-se no final do XVI, mas nos anos 40 desse século o protestantismo e os reformadores se posicionam a favor da pena capital para os bruxos e especialmente bruxas, e a caça para todos os “adeptos do demônio”. A construção do medo do diabo está na base da grande caça às bruxas dessa época.

A Reforma Protestante, como se sabe, desenvolveu-se no contexto do auge de representações do demônio. A história da arte mostra enorme aumento e importantes mudanças nas representações do demônio a partir do século XV (VILLENEUVE, 1957). Cabe assim perguntar-se como os reformadores conseguiram se furtar a essa grande influência social. Em primeiro lugar, é necessário lembrar a recusa protestante de toda representação do sagrado em razão, no final de contas, de despender uma parte dos bens não para a glória de Deus que em sua graça os concedeu e sim para a fruição pessoal (WEBER, 2004, p. 155). Daí a consequente incompatibilidade do protestantismo com as artes visuais em geral ou, no melhor dos casos, a disposição religiosa puritana influenciando a pintura do Século XVII, como o demonstra Pulici (2007).

A Reforma teria sido um fator de enfraquecimento da arte enquanto o Concílio de Trento e a Contra Reforma teriam significado a sua exaltação. Essa afirmação faz sentido quando se pensa o protestantismo a partir do culto. Reagindo contra a liturgia romana centrada no sacrifício eucarístico a Reforma recusou radicalmente toda representação visual no culto, símbolos, pinturas e esculturas foram substituídos pela palavra, pelo sermão e sua apresentação intelectualizada. Mas, a arte protestante, encontra-se além do culto protestante. Contra a hipótese do enfraquecimento da arte pelo protestantismo Jérôme Cottin oferece três importantes argumentos (1995), que a seguir sintetizamos.

Em primeiro lugar, é inegável que houve queda de produção artística na Alemanha e na Suíça a partir do século XVI, mas, as causas desse declínio não podem ser imputadas



diretamente à Reforma. Pode-se dizer que a Reforma participou de grandes mudanças na sociedade que enfraqueceram a produção da arte religiosa em favor de produção artística mais laica. A partir do século XVI os mecenas não são mais bispos e sim príncipes ou burgueses ricos, e o artista não é mais mero artesão a serviço da Igreja, mas humanista autônomo e crítico. Nesse sentido, pode-se dizer com razão que a arte também escapa ao controle da Igreja. O protestantismo participa dessa mudança sem ser o fator principal. Quando o protestantismo surge na Alemanha de 1517, a produção artística já tinha avançado na direção do domínio profano, ao mesmo tempo que, desde 1500, o sistema iconográfico não era mais unitário e mostrava importantes fissuras.

Em segundo lugar, destaca-se importante produção artística que poderia chamar-se de “protestante”, especialmente na pintura. Houve nos séculos XVI e XVII muitos artistas protestantes ou influenciados pelas ideias dessa nova religião. A pintura desses artistas, tanto na tradição luterana (Albrecht Dürer e Lukas Cranach, por exemplo) quanto da calvinista (Niklaus Deutsch e Rembrandt, por exemplo), ocupou-se, principalmente, de temas bíblicos. Não se encontra nela, evidentemente, representações de Deus, mas também não há, salvo exceções, representações do diabo. Em terceiro lugar, se a arte protestante significou o fim da representação artística de Deus, não se pode dizer a mesma coisa a respeito do pensamento. Deus não está presente na arte religiosa protestante, mas isso, antes de significar o fim da arte religiosa significa a superação da distinção entre o sagrado e o profano, entre o domínio de deus e o domínio do mundo por influência do ascetismo intramundano.

Os reformadores acreditavam na existência do diabo e até há quem fale em certa cultura diabólica protestante no final do século XVI na Alemanha. Lutero afirmava que o diabo estava mais próximo do homem que a sua própria roupa, e mais próximo ainda que sua própria pele. Considerava-o, também, “verdugo ao serviço de nosso Senhor para castigar os pecadores” (MUCHEMBLED, 2000, p. 151). Lutero não se estende mais na questão, mas, também, para Lutero o monacato católico se lhe apresenta como “conselho ditado pelo diabo”. A conduta de vida monástica estava em oposição ao trabalho profissional mundano; era “produto de uma egoística falta de amor que se esquivava aos deveres do mundo” (WEBER, 2004, p. 73). Para Calvino o diabo se torna presente na dúvida a respeito da eleição: “Considerar-se eleito e repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo, torna-se um dever” (WEBER, 2004, p. 101).

As sociedades latino-americanas mudaram significativamente desde a chegada dos primeiros protestantes, facilitando ou impedindo a assimilação de novas religiões. Embora naturalmente tradicional, toda religião muda, adaptando e recriando suas tradições de origem. O dilema entre continuidade e ruptura resolve-se a partir das necessidades da sobrevivência religiosa. As sociedades latino-americanas que o protestantismo encontrou na sua chegada eram na sua grande maioria analfabetas e com forte compreensão mítica da realidade que o catolicismo tentou, mas nunca conseguiu



extirpar. Nesse contexto, o protestantismo como religião de indivíduos teve grandes dificuldades para se estabelecer. Acompanhou a precária e lenta modernização das sociedades latino-americanas por meio da educação, da alfabetização e da conciliação de descobertas científicas e religiosidade.

Mas é indispensável considerar que o protestantismo que chegou à América Latina já havia sido atingido pelo movimento pietista do século XVIII e pelo emocionalismo dos grandes avivamentos religiosos ocorridos na Inglaterra e posteriormente nos Estados Unidos. O que essa religião conservou das origens da Reforma nunca teve força suficiente para se reproduzir, mas conservou a tendência a viver a fé mediada pela compreensão intelectualizada e desmistificada da realidade, gerada especialmente pela leitura da Bíblia.

Uma das características das camadas receptoras da mensagem protestante na América Latina era o analfabetismo. Como poderia, o protestantismo enquanto “religião do livro”, inserir-se numa sociedade iletrada? O trabalho intelectual com o texto bíblico nunca foi o meio mais eficiente no processo de transmissão religiosa. O trabalho de proselitismo dos missionários centrava-se inicialmente na conversão como experiência fortemente emocional. A conversão foi sempre um mistério, experiência inexplicável. Mas, fora dela o resto passava pelo estudo da Bíblia. Mendonça (1984) chega à conclusão de que a permanência do protestantismo, depois da pregação e da conversão, dependia desse trabalho intelectual com a Bíblia, do aprendizado da doutrina, da leitura das revistas e da interação com os hinos sagrados. Tudo isso visando a resultados maiores e permanentes. É por isso que os missionários se esforçaram no trabalho de alfabetização, apesar das grandes dificuldades de tornar a Bíblia uma leitura habitual das massas. O protestantismo sempre se preocupou com o acesso dos fiéis a ela. Quando as pessoas eram analfabetas, recorria-se à leitura em voz alta. As leituras familiar e pessoal da Bíblia tornavam-se complemento importante do aprendizado no culto. A segunda tinha efeito individualizador da experiência religiosa.<sup>4</sup> O imaginário religioso protestante estava, assim, influenciado pela leitura da Bíblia, e nesse sentido pode-se afirmar que havia nele pouco espaço para o diabo. No melhor dos casos o diabo aparecia na leitura da Bíblia sempre como um grande derrotado.

Apesar da forte influência do emocionalismo pietista, o protestantismo na América Latina manteve seu lado racional intelectual, especialmente no culto. Na formulação de Mendonça o culto protestante era letrado e discursivo por excelência:

---

4 Sobre a Europa do século XVI Chartier diz: “Saber ler é primeiramente a condição obrigatória para o surgimento de novas práticas constitutivas da intimidade individual. A relação pessoal com o texto lido ou escrito libera das antigas mediações, subtrai aos controles do grupo, autoriza o recolhimento. Com isso, a conquista da leitura solitária possibilitou as novas devoções que modificam radicalmente as relações do homem com a divindade” (1991, p. 119).

Por outro lado, o culto protestante, letrado e discursivo por excelência, só pode ser conduzido de modo satisfatório quando os fiéis estão em condições de acompanhá-lo, ouvindo e compreendendo a prédica, seguindo as leituras e/ou lendo eles mesmos os textos sagrados e os cânticos sacros. Melhor dizendo, o culto protestante é mais do discurso do que do gesto (MENDONÇA, 1984, p. 111).

O trabalho intelectual com a Bíblia permaneceu no protestantismo que chegou na América Latina, sempre com a pretensão de explicar tudo. Era uma reminiscência da Reforma que, com as verdades da Bíblia, lutava contra a ignorância e a magia católica, mas o acesso à leitura foi uma dificuldade singular:

É muito pouco provável que as missões protestantes tenham conseguido introduzir a Bíblia como leitura habitual na sociedade brasileira, havia obstáculos quase intransponíveis, desde os oficiais até o analfabetismo da população. Daí ser difícil a compreensão do esforço tão grande desses missionários educadores, que davam instrução e, ao mesmo tempo, pregavam sua fé e ideologia através do livro que era, para eles, ‘a única regra de fé e prática’, um dos princípios da Reforma. (MENDONÇA, 1984, p. 110).

À emotiva pregação evangélica contrapunham-se o estudo bíblico, o sermão catequético e a escola dominical, que procuravam ir além do mistério, utilizando ideias claras. O desenvolvimento dos seminários teológicos evidencia a crescente preocupação pela instrução religiosa.

Os estudos sobre o culto protestante mostram que o sermão teve, desde o início da Reforma, um lugar de destaque. Sabe-se que o primeiro livro de homilias – contendo dez sermões – foi publicado em 1.547. Embora possa ser constatada grande variedade nas liturgias das diferentes tradições protestantes, quase sempre houve lugar para o sermão (MAXWELL, 1963, p. 170). Calvino foi o principal responsável pela substituição da centralidade da eucaristia pela da pregação. Lutero também centrou o culto no sermão, que aos poucos foi deixando a eucaristia em segundo plano. A tensão entre eucaristia e pregação representa também o embate entre mistério e conhecimento, entre magia e razão (MAXWELL, 1963, p. 135).

Como a pregação se dava no marco da celebração do culto, é impossível não perceber que a hegemonia da pregação implicava necessariamente o enfraquecimento do ritual e do mistério. A pregação e o púlpito, meio e espaço predileto da racionalização da fé, eram simplesmente o ponto culminante de um cuidadoso trabalho intelectual com a Bíblia e a doutrina. Considerando-se as origens reformadas do protestantismo latino-americano logo após a conversão, pode-se dizer que ele centralizava a vida religiosa na Bíblia. O texto sagrado tornava-se a referência absoluta do sagrado restando pouco espaço para qualquer mistério.

É possível detectar, nos aspectos externos do lugar e dos elementos do culto, formas que contribuíram para desencantar o culto, no sentido de reduzir o mistério.<sup>5</sup> A pretensão protestante de explicar tudo se manifestou também no próprio culto, o que por si só já representava importante corrente anti-mistério. A questão também pode ser analisada na rejeição dos símbolos. A proibição das imagens nos templos protestantes tornou-se uma questão de identidade anticatólica. Os protestantes rendiam culto somente a Deus, excluindo todos os santos, e não se fazia representação alguma de Deus, menos ainda do diabo. A força da identidade anticatólica os levou a eliminar todos os símbolos no culto, abdicando inclusive da beleza do edifício.<sup>6</sup> De modo geral, o templo protestante não tem ornamentos, apenas púlpito, bancos, mesa para os elementos da eucaristia e algumas vezes uma cruz discreta, sem destaque. As intermináveis discussões teológicas em torno da transformação ou não dos elementos da eucaristia em corpo e sangue de Jesus Cristo são eloquentes mostras dessa rejeição protestante ao símbolo. Essa herança da Reforma levou o protestantismo – com poucas exceções – a subestimar todos os objetos, símbolos sagrados e sacramentos que, quando não foram eliminados, foram subordinados à Bíblia.

Evidentemente, a casa de um protestante era desprovida de qualquer símbolo que lembrasse o sagrado. Qualquer tipo de representação religiosa cheirava a catolicismo. Houve, no entanto, um símbolo que comumente as famílias protestantes conservaram na sala da casa. Trata-se do “quadro dos dois caminhos”. Esse quadro era uma extraordinária síntese da teologia protestante puritana inspirada no livro *O progresso do peregrino* de Bunyan; livro “de longe o mais lido de toda a literatura puritana” (WEBER, 2004, p. 97). Diversas traduções desse livro circularam pela América Latina toda, em português e espanhol, constituindo-se em texto de enorme influência entre os protestantes. Pois bem, nesse ícone, provavelmente o único do protestantismo na América Latina, não havia lugar para o demônio. O quadro apresenta dois caminhos, duas opções: o caminho largo e o estreito. Este último, cheio de penúrias e exigências leva à vida eterna, à salvação. O primeiro, cheio de prazeres e de vida fácil, leva à perdição eterna. Esse caminho está cheio de tentações: bares, teatros, loteria, dinheiro emprestado, cassino, danceterias etc. É sintomático que não haja nesse caminho representação alguma do diabo. No quadro há algumas pequenas representações do diabo no meio do fogo do que seria o inferno no fim dos tempos. Na teologia protestante o diabo não era importante no cotidiano.

Os protestantes e seus herdeiros na América Latina continuam acreditando na existência do demônio, em graus diversos. A pesquisa entre evangélicos no Brasil, *Novo nascimento* (FERNANDES, 1998, p. 81 ss.) interrogou: “Existem religiões demoníacas?”.

---

5 Velasques Filho refere-se a esta questão com a expressão “laicização do culto” (1985, p. 67).

6 O que Mendonça diz para o Brasil vale para os outros países da América latina: “pode-se dizer que não há uma arquitetura protestante brasileira” (1985, p. 52).

O quadro a seguir é expressivo a respeito da importância mais ou menos uniforme do demônio tanto em igrejas pentecostais quanto nas igrejas do protestantismo histórico.

### Quadro 1 – Existem religiões demoníacas?

|               | Assemb.<br>de Deus | Batista | IURD | Histórica | Renovada | Outras<br>Pentec. | Total |
|---------------|--------------------|---------|------|-----------|----------|-------------------|-------|
| Sim           | 92                 | 88      | 87   | 85        | 95       | 89                | 89    |
| Não           | 5                  | 7       | 8    | 11        | 3        | 6                 | 7     |
| Não sabe      | 3                  | 5       | 5    | 4         | 2        | 5                 | 4     |
| Não Respondeu |                    |         |      |           |          |                   |       |

Fonte: Novo nascimento (FERNANDES, 1981, p. 81)

Se trata de uma pesquisa entre evangélicos. Na opinião deles o demônio está nas outras religiões, e em graus diversos. Dos evangélicos entrevistados, 95% acredita ser “religião demoníaca” a umbanda e o candomblé, 83% acredita o mesmo a respeito do espiritismo kardecista, 29% afirma o mesmo a respeito do judaísmo e 30% a respeito do catolicismo. Também o ateísmo é visto como demoníaco por 52% dos entrevistados. Quando a mesma pesquisa leva a questão para o plano das relações pessoais levantando a hipótese de um filho ou filha do entrevistado se casar com pessoa de outra religião, a tolerância aumenta, o que demonstra que a figura do demônio não é tão ameaçadora como o quadro mostrado pareceria indicar.

Pesquisas mais recentes comprovam a importância da crença no demônio em outros países da região. A *Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México* (HERNÁNDEZ et al., 2016, p. 42) constata que 53% da população respondeu afirmativamente à pergunta “Cree usted en la existencia del Diablo”? O *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (MALLIMACI, 2013, p. 196) registra que 47% da população coloca o “Diablo” entre as principais crenças.

Vale a pena insistir que a crença no demônio hoje acontece numa sociedade absolutamente diferente daquela que o considerou como personagem fundamental da compreensão religiosa do mundo e como ferramenta ao serviço do poder político e religioso. Em nossas sociedades bastante desencantadas, o demônio serve como mecanismo explicador de aspectos imponderáveis da vida das pessoas. As igrejas evangélicas acolhem pessoas de diferente condição social, econômica e cultural. A compreensão e o agir no dia a dia dos fiéis evangélicos não são determinados pela crença nos demônios, mas a sua importância continua sendo forte. O pentecostalismo será o responsável do reposicionamento do demônio no culto e além dele.

## 2.4 O DEMÔNIO NO PENTECOSTALISMO LATINO-AMERICANO

Na direção de um reposicionamento da magia na tradição protestante a figura do demônio passou a ocupar lugar destacado no culto pentecostal desde as últimas décadas do século XX. Concomitantemente, serve também como sistema de explicação das mais diversas situações da vida dos fiéis, especialmente das mais difíceis e inexplicáveis. Mais recentemente, com a participação de lideranças pentecostais em articulações políticas dos Estados, o demônio é utilizado também para justificar decisões institucionais, dirimir diferenças no âmbito do espaço público e deslegitimar adversários políticos, como veremos no final desse apartado.

A pesquisa dos pentecostalismos em diversos países da América Latina constata a importância e usos dessa representação religiosa desde sempre presente nessas igrejas, mas nunca com a proeminência das últimas décadas. O grau de importância do demônio varia segundo o contexto social e cultural do país ou da região, ou mesmo segundo as circunstâncias e a conjuntura social e econômica. Em países com importante migração de população indígena para os centros urbanos a demonologia pentecostal e componentes da mitologia indígena ou camponesa aproximaram-se, sincretizaram-se ou acomodaram-se. Constata-se esse fértil encontro sociocultural em países como a Bolívia (WACHTEL, 1996; RIVIÈRE, 2005; ALBÓ, 2005), Peru (HERNÁNDEZ, 1994; BARRERA, 2016), Equador (ANDRADE, 2005) e México. No Brasil, programas religiosos, tanto católicos quanto evangélicos, têm tornado a representação do demônio corriqueira ao expor cotidianamente sessões de exorcismo nos programas de tv. Houve-se falar na expulsão do “capeta” e assiste-se ao drama todos os dias e a qualquer hora do dia. Exorcizar qualquer presença demoníaca tornou-se algo comum restando-lhe com isso algo de seu caráter extraordinário. O diabo serve de fórmula explicadora da realidade ou de parcelas dela lá onde as pessoas não conseguem encarar e superar as dificuldades. Uma pesquisa do pentecostalismo clássico na Guatemala (PÉDRON-COLOMBANI, 1998) constata no discurso dos pastores referência constante à presença do diabo e à luta dos fiéis para se livrar dele. Não há sermão pentecostal que deixe de evocar essa luta cotidiana contra Satã, que adquire formas diversas: é ele que incita os homens a fumar, a beber, a fazer festa, a praticar o adultério, a participar de cultos idolátricos ou a escutar música *rock*. Mas, o diabo é também explicação da doença, do desemprego, dos mais diversos problemas familiares. É sempre possível que um demônio seja a causa do problema. Para o caso da Guatemala, lembra Pédron-Colombani (1998, p. 157 ss.), o pentecostalismo se desenvolve numa cultura religiosa fortemente permeada por concepções indígenas da cultura maia. O mundo maia é povoado de entidades sobrenaturais, que além de divindades são forças que agem na vida das pessoas. A construção religiosa pentecostal, longe de se furtar a esse sistema de representação aparece perfeitamente compatível com ele. As forças sobrenaturais em ação adquirem aspecto e espíritos diabólicos e demandam ritual com características específicas para

sua eficácia (MILLER e YAMAMORI 2007, p. 57). O pastor ou líder adota atitude de controle, alça a voz, chama os demônios pelo nome, segura a cabeça de quem está possuído, etc. Do exorcismo participa toda a congregação, com orações, música apropriada à intensidade do que acontece e com frequência é necessário, para vencer a resistência do demônio a ser expulso, ações coletivas conjuntas como levantar o braço com a Bíblia aberta ou gritar “essa vida não te pertence”.

Nos países da região andina, a pesquisa também tem constatado a afinidade entre cultura religiosa ancestral e práticas religiosas pentecostais. Na província do Chimborazo, no Equador, por exemplo, Andrade (2004) encontra nessa afinidade o sucesso do pentecostalismo. O pentecostalismo se ajusta melhor à cultura indígena por meio das crenças mágicas, os sonhos, e as curas divinas. Essa afinidade se explica pela reinterpretação indígena dos espaços não domesticados da natureza. Forças sobrenaturais próprias da religiosidade ancestral são reinterpretadas sob a figura do diabo no pentecostalismo.

A importância do demônio no pentecostalismo urbano não é uniforme. Varia de um caso para outro. Por exemplo, nas igrejas pentecostais de Iztapala, no Distrito Federal no México, Garma (2004, p. 231) encontra relativa importância do demônio na prática religiosa dos fiéis, destacando-se por sobre o exorcismo o louvor e o testemunho. O exorcismo fica restrito a práticas excepcionais e muito especializadas de cura: a “liberação”, termo que se prefere a “exorcismo”. Garma constata que os próprios pastores pentecostais não gostam de falar do tema, especialmente os de maior escolaridade. Os exemplos referidos são suficientes para mostrar que o lugar do demônio no pentecostalismo latino-americano não é uniforme, sendo necessário matizar a afirmação de uma “cultura popular demonológica” (BASTIAN, 2001).

Em todo caso o apelo ao demônio como fator explicador da realidade varia de um caso para outro e em função de status socioeconômico, grau de instrução, biografia religiosa anterior por religiões mediúnicas etc. É isso que Machado (1996) constatou na sua pesquisa entre mulheres pentecostais do Rio de Janeiro. A ênfase na ação demoníaca para explicar os conflitos familiares é maior nos segmentos desfavorecidos e entre aqueles que vieram das religiões mediúnicas, por isso o exorcismo é mais frequente nas igrejas pentecostais com essa composição sociorreligiosa.

O demônio no pentecostalismo recente não está necessariamente associado ao inferno. Na Europa ocidental o demônio estava fortemente associado a essa terrível imagem do inferno como lugar de castigo eterno. A teologia dos dois caminhos, “o largo e o estreito”, tão importante na história do protestantismo latino-americano, não deixa dúvidas a respeito da associação entre diabo e inferno. Diferente disso se percebe em muitos pentecostalismos contemporâneos certa redução da importância do inferno. A razão principal dessa importante mudança teológica está na reformulação da autocompreensão do seu papel no mundo. De uma teologia fortemente escatológica

e proselitista, urgida pelo retorno de Jesus Cristo, passou-se para uma “teologia da prosperidade” na terra. O objetivo do diabo agora é evitar que os crentes desfrutem das riquezas que Deus tem para seus filhos. Parece assim possível afirmar que os pentecostalismos recentes tiraram o diabo do inferno e o recolocaram na terra, no cotidiano das pessoas, no corpo, na família, nas relações conjugais, no lugar de trabalho, no insucesso da empresa, na mídia, na política e no espaço público.

No pentecostalismo contemporâneo o diabo é personagem onipresente, polimorfo e real no cotidiano e no próprio corpo das pessoas. Daí o seu potencial como sistema explicador da realidade que pode ser acessado perante as mais diversas situações. Num sermão da Igreja Pentecostal Deus é Amor no Peru o pastor disse:

O diabo nos engana, e quando estamos em suas mãos nos coloca doenças, dor, brigas, bruxarias... Tudo isso é parte de Satanás. Por isso as doenças, os acidentes, porque obedecemos a Satanás e não obedecemos a aquele que nos dá vida, as doenças não são de Deus (HERNÁNDEZ, 1994, p. 91).

Na teologia pentecostal não há um diabo, mas muitos. A multiplicidade de demônios serve não apenas para explicar situações, mas também tem um efeito na responsabilidade dos atingidos. A demonologia pentecostal contemporânea, diferente do pentecostalismo clássico e do protestantismo, operou importante mudança na ética religiosa ao relativizar a culpa. O ser humano não é mais autor único da falta contra Deus. Opera-se nisso uma mudança em sentido inverso à passagem de impureza (contaminação ou erro) para o pecado contra o deus ético, analisado por Bourdieu nas passagens de sua “Gênese e estrutura do campo religioso” (1992, p. 37 ss.). Abandono de uma ética concomitante à teologia e ao dogma, verdadeiras “estruturas simbólicas” estabelecidas, e retomada da imprevisível contaminação mágica. O crente não é o único responsável. Grande parte da responsabilidade é do diabo. O crente é vítima das ações demoníacas, por isso o caminho é mais de libertação via exorcismo do que arrependimento e penitência concomitantes à culpa. O pecado não apenas se comete, mas, se sofre. Assim, os fiéis são isentos do peso da responsabilidade estritamente individual herdada da tradição protestante. Não é apenas culpa deles, pois foram enganados, e não está neles a solução. De fato, os exorcismos acontecem sempre nos templos. É na Igreja que funciona o rito do exorcismo, no contexto do culto e pela palavra do pastor, do presbítero, do missionário ou do apóstolo; enfim, do especialista de turno. Se na glossolalia a gestão do sagrado parece escapar ao controle do líder em uma sorte de democratização da palavra reconhecida, no exorcismo a mediação sacerdotal volta a ser indispensável, pois não é qualquer laico que possui o carisma legítimo para a expulsão demoníaca. Provavelmente, porque não se está lidando com as pessoas, e sim com demônios. Não é a pessoa quem grita, contorce-se, treme ou pula porque tem um demônio. É o próprio demônio que faz essas ações.



A reincidência nas acometidas demoníacas é também evidência da relativização da culpa. É comum pessoas serem acometidas diversas vezes por espíritos demoníacos e, em consequência, sometidas a exorcismo que as libere.

A entrada do pentecostalismo na política remonta-se ao final dos anos oitenta. Esses últimos trinta anos correspondem ao auge do recurso ao demônio na teologia e na liturgia pentecostal, o que exige refletir sobre a forma desse importante componente da prática pentecostal no terreno da política. Na maior parte dos países da América Latina líderes e igrejas pentecostais concorrem por cotas de poder junto ao Executivo, Legislativo e Judiciário. Seria assim impossível não encontrar hoje o diabo sendo acionado para deslegitimar adversários políticos ou para configurar inimigos que justifiquem ações políticas. A demonização do adversário político, especialmente de esquerda, equivale na sua intenção à criminalização da protesta social, porque lhe tira ou pretende tirar-lhe sua legitimidade. No campo religioso, tal recurso tem ainda o adicional “efeito de consagração” das coisas instituídas e por isso inquestionáveis (BOURDIEU, 1992; 1982).

No seu estudo sobre o auge da espiritualidade pentecostal no século XXI Harvey Cox (2001, p. 287 ss.) chama a atenção para a configuração de um tenebroso inimigo da nação americana (Estados Unidos), a “Nova ordem mundial”, advertida no discurso do influente Pat Robertson na segunda metade dos anos oitenta. A advertência acontece em contexto de certa “obsessão pelos espíritos demoníacos e o poder das trevas” que para Robertson assinalavam uma coalisão da comunidade econômica internacional e os chefes do mundo comunista com “certas forças ocultas”. A marca desse conspiracionismo teológico que mobiliza o imaginário do demônio na política tem se tornado cada vez mais recorrente na prática política de líderes pentecostais. Vale lembrar que nos anos setenta em dois países da América Latina, Guatemala e Chile, houve governos ditatórias apoiados por igrejas pentecostais. Na Guatemala o próprio presidente Efraín Rios era pentecostal mesmo (GARRARD-BURNETT, 1998, p. 137 ss.). No Chile o ditador Augusto Pinochet teve decidido apoio do campo pentecostal. É curioso que em nenhum dos dois casos o pentecostalismo que deu suporte aos ditadores tirava proveito do demônio para deslegitimar posturas diferentes. Se apelava à secularização, marxismo etc. A entrada do demônio na política latino-americana é posterior e explícita apenas no século XXI.

Um fato recente, nos primórdios ainda da campanha eleitoral 2022, no Brasil ilustra claramente a demonização das diferenças políticas no interior da igreja Assembleias de Deus. As pesquisas indicavam polarização entre Jair Bolsonaro que postula a reeleição e já recebeu explícito apoio da cúpula da Assembleia de Deus, a maior igreja pentecostal do Brasil, e Luiz Ignacio Lula da Silva, ex-presidente e candidato do Partido dos Trabalhadores (PT). As pesquisas de opinião também indicavam entre maio e junho desse ano um posicionamento maior (49%) da população em favor da

esquerda.<sup>7</sup> Em reunião acontecida em abril de 2022 dois de seus líderes se dirigiram aos pastores da maneira seguinte. O fato está registrado em vídeo<sup>8</sup> que a seguir transcrevemos e na sequência analisamos.

Lamentamos que ainda tem alguns pastores que veem pedir ao presidente da igreja que receba o outro candidato, o do PT, aqui na nossa igreja. Não cabe irmão. O inferno não tem como entrar no lugar santo. Aqui é santo, aleluia. Aqui é santo, glória a Jesus. Então irmãos, é bom que nos conscientizemos porque você que é pastor pode ser procurado sorrateiramente, para uma visita. É laço. É laço do Diabo (Pastor José Wellington Junior, Presidente da Confederação Geral das Assembleias de Deus do Brasil).

Meus irmãos, não se pode receber em nossos púlpitos pessoas que tenham caráter duvidoso. Esse PT. Partido das Trevas. Guarde isso: PT, partido das trevas. Admira-me que ainda tem pastores que militam nesse partido (Pastor José Wellington, Presidente da Assembleia de Deus Ministério do Belém).

A utilização da figura do demônio na política gera uma polarização na compreensão da realidade, a mesma que tensiona com a negociação e construção de consensos próprios da prática política. O estigma demoníaco aponta a dois alvos, um propriamente político: o “outro candidato”, “laço do diabo”, do “partido das trevas”, o “duvidoso”, “inferno” que não pode entrar no “lugar santo”. O outro alvo é religioso, interno à essa igreja: são os pastores que entendem e solicitam que se a igreja recebeu um candidato deve também receber o outro; são aqueles que sendo pastores “militam nesse partido” das trevas. A solicitação que claramente se sustenta em isonomia própria de princípios democráticos é apresentada, pelos líderes máximos da igreja, como “lamentável”, “admirável” e enganação diabólica. Não se trataria de exercício do direito a dissentir e sim de armadilha demoníaca de grande ousadia: o demônio age nos pastores que pedem receber o outro candidato, esses pastores militam nas trevas e ainda pretendem que o próprio demônio entre na igreja, “lugar santo” reiterado na fala e reforçado com aleluias.

Cabe ainda destacar o processo inverso, não a influência da religião na política ultrapassando as fronteiras da igreja e impactando o espaço público via mídia e, sim, a influência da política na religião. O fato demonstra incompatibilidade da demonologia binária pentecostal com a prática política. Ao entrar na política a igreja AD se vê obrigada a suportar vozes discordantes, dissonantes, diferentes, que não pode simplesmente eliminá-las, expulsá-las por exorcismo mágico. Mas, carecendo de argumentos políticos tenta uma solução, um golpe na verdade, no terreno próprio: o religioso, o templo,

7 Disponível em: <https://valor.globo.com/politica/noticia/2022/06/04/identificacao-com-a-esquerda-cresce-e-vai-a-49-pontos-percentuais-da-populao-direita-recua-diz-datafolha.ghtml>. Acesso: 04 jun. 2022.

8 Video disponível em: LÍDER DA ASSEMBLEIA DE DEUS PROÍBE LULA DE ENTRAR NAS IGREJAS: "PT = PARTIDO DAS TREVAS"- YouTube. Acesso: 6 mai. 2022.

a teologia pentecostal. Desconhecemos os efeitos que poderia ter, sobre os pastores contestadores que teriam caído no “laço do Diabo”, um estigma tão pesado jogado sobre eles pelos líderes máximos da denominação. Em todo caso fica evidente que levado ao campo do espaço público o demônio pentecostal consegue se furta a técnicas de exorcismo comprovadamente eficazes dentro dos templos.

Na tradição pentecostal o oposto à possessão demoníaca seria o batismo com o Espírito Santo cuja evidência é a glossolalia. No espaço religioso a glossolalia implica reconhecimento, hierarquia e distinção (BARRERA, 2001). Mas, essa prática tem incursionado também no campo político, levado por candidatos/as evangélicos ou pentecostais na tentativa de angariar votos da população evangélica, dar sustento religioso a suas práticas políticas, ou simplesmente para agradar à população evangélica. O então candidato a Presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, praticamente inicia sua campanha sendo batizado no Rio Jordão por um pastor pentecostal. Embora não tenha havido manifestação de glossolalia o ato aponta na direção de mostrá-lo como ungido pelo Espírito Santo. Em comemoração pela eleição de André Mendonça a membro do Superior Tribunal Federal em dezembro de 2021, a Michele Bolsonaro, esposa de Jair Bolsonaro, manifestou um êxtase de glossolalia comemorando a eleição de “meu irmão em Cristo”.<sup>9</sup> Nas eleições de 2018, na Costa Rica, o candidato evangélico Fabricio Alvarado também colocou a glossolalia em campanha (IBARRA e ULLOA, 2020). Esses casos permitem propor a hipótese de uma pentecostalização recente da política, caracterizada pela instrumentalização tanto do demônio como do Espírito Santo; inseparáveis na teologia pentecostal.

## CONCLUSÃO

No largo espaço que o conceito protestantismo representa, as diversas tradições religiosas que se sentem de alguma forma herdeiras dessa vertente do cristianismo, elaboraram representações do demônio com diversos matizes. Mas, a figura do demônio adquiriu importância de destaque nas últimas décadas e graças aos pentecostais mais recentes. Isto é, em sociedades fortemente atingidas pela modernidade e em franco processo de desencantamento, entendido como redução das explicações mágicas da realidade.

No século XXI a importância do demônio é indiscutível na prática religiosa de fiéis pentecostais dos países da América Latina. A realidade demoníaca é construída nos cultos nos sermões e ritos. Os fiéis confirmam essa realidade nas visões, sonhos, revelações, doenças, e em todo tipo de problemas. “O diabo existe moço”, disse-me uma mulher entrevistada durante pesquisa de campo. “Preste atenção. Eu estava aqui, neste lugar. E o diabo me jogou para lá, para esse canto da sala”, disse apontando para

---

9 Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,michele-bolsonaro-falando-linguas-intolerancia-religiosa-video,70003918682>. Acesso em 10 mai. 2022.

uma distância de mais ou menos cinco metros. Outra mulher, da Congregação Cristã do Brasil, mulher de 85 anos, vê o diabo em situações por demais banais e nos objetos da casa. Conta ela que chegou atrasada ao culto porque não encontrava o pente para arrumar o cabelo, ornamento muito importante nessa igreja onde as mulheres não cortam o cabelo. Procurou o pente pela casa toda e não o achou. De repente observa que o pente está bem ali em cima da mesa. A explicação imediata: “é o capeta que colocou o rabo encima do pente para que eu não comparecesse ao culto, mas meu Pai pode mais que ele”. O capeta não pode com ela, mas nele encontra explicação do filho alcoólatra e do desemprego de filhas e netos.

Processos sincréticos de acomodação entre demonologia pentecostal e mitologias indígenas, ainda insuficientemente estudados, dificuldades sociais e económicas no dia a dia de seguidores dos pentecostalismos e tensões inevitáveis da entrada do pentecostalismo no campo político, estão entre as razões que devem ser levadas em consideração para compreender a vitalidade da figura do demônio e suas reconfigurações em pleno século XXI.

## REFERÊNCIAS

- ALLMEN, J. J. Von. *El culto cristiano*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- ANDRADE, Susana. *Protestantismo indígena*. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador. Quito: ABYA YALA, IFEA, 2004.
- BARRERA, PAULO. *Tradição, transmissão e emoção religiosa*. Sociologia do pentecostalismo na América Latina. São Paulo, Olho d'Água, 2001.
- BARRERA, Paulo. Pentecostalismo brasileiro no Peru: afinidades entre as condições sociais e culturais de migrantes andinos e a visão religiosa do mundo da Igreja Pentecostal Deus é Amor. In: ROCHA; VÁSQUEZ. *A diáspora das religiões brasileiras*. São Paulo, Ideias e Letras, 2016.
- BASTIAN, Jean-Pierre. La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive. In: Jean-Pierre Bastian (sous la direction de). *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique Latine*. Paris: Karthala, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *A economía das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992
- BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. A économie des échanges linguistiques. Paris, Fayard, 1980.
- CASTRO, Luis; GONZÁLEZ, Daniuska. “El Diablo del amor: la demonización de los afectos, la coquetería y la carnalidad femenina en el Virreinato del Perú y la capitanía general de Chile (siglos XVI – XVIII)”. In: *Confluente*. Vol XII, nº 1, 2020.

CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: ARIÉS, Philippe & CHARTIER, Roger. *História da vida privada III*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CORNUZ, Michel. “Anges”. In: Pierre Gisel, *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Cerf, 1995

COTTIN, Jérôme. “Le protestantisme et l’art: une question à reconsidérer”. In: Pierre Gisel. *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Cerf, 1995.

COX, Harvey. *Fire from Heaven*. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century. Cambridge, Da Capo Press, 2001.

DELUMEAU, Jean. *La peur en occident (XIVe-XVIIIe siècles)*. Paris: Fayard, 1978.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.

FEBVRE, Lucien. *Martin Luther, un destin*. Paris: PUF, 1999.

FEBVRE, Lucien. *Le problème de l’incroyance au XVI siècle*. La religion de Rabelais. Paris: Albin Michel, 1962.

FERNANDES, Rubem et al. *Novo nascimento*. Os evangélicos em casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

GARMA, Carlos. *Buscando el Espíritu*. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México. México: UAM e Plaza y Valdez, 2004.

GARRAT-BURNETT, Virginia. *Living in the New Faith*. Protestantism in Guatemala. Austin, University of Texas Press, 1998.

HERNÁNDEZ A.; GUTIÉRREZ, C.; DE LA TORRE, R. *Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México*. México, RIFREM 2016.

IBARRA, A.; ULLOA, M. “Humor político y fortalecimiento del neopentecostalismo en Costa Rica: análisis de la campaña electoral 2017-2018”. In: *Revista Cambios y Permanencias*, Costa Rica, Vol. 11, nº 1, 2020.

MACHADO, Maria das Dores. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: ANPOCS, 1996.

MALLIMACI Fortunato. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires, BIBLOS, 2013.

MAXWELL, William. *El culto cristiano*. Buenos Aires: Methopress, 1963.

- MENDONÇA, Antônio. *O celeste porvir*. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MILLER, D.; YAMAMORI, T. *Global Pentecostalism*. Berkeley, University California Press, 2007.
- MUCHEMBLED, Robert. *Une histoire du diable, XII –XX siècle*. Paris: Seuil, 2000.
- NOGUEIRA, Carlos. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Edusc, 2000.
- PULICI, Carolina. “Traços puritanos na pintura de Rembrandt”. In: *Religião e Sociedade*. 27(1), 2007.
- RIVIÈRE, Gilles. Cambios sociales y pentecostalismos en una comunidad Aymara. In: Bernardo Guerrero, *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique, Universidad Arturo Prat, 2005.
- RUSSELL, Jeffrey. *The Devil in the Modern World*. London: Cornell University Press, 1986.
- RUSSELL, Jeffrey. *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. London: Cornell University Press, 1977.
- SALLMANN, Jean-Michel. *As bruxas noivas de Satã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- SOUZA, Laura de. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- VELASQUES, F. Prócoro. A problemática do culto protestante no Brasil. Características, ênfases e teologia. In: *Estudos de religião*. São Bernardo do Campo, 1985, ano I, n. 2.
- VILLENEUVE, Roland. *Le diable dans l’art*. Essai d’iconographie comparé à propos des rapports entre l’art et le satanisme. Paris: Denoel, 1957.
- WACHTEL Nathan. *Deuses e vampiros*. De volta a Chipalla. São Paulo, EDUSP, 1996.
- WEBER Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- XAVIER Albó. *!Ofadifá! !Ofadifá! Un pentecostés chiriguano*. In: Bernardo Guerrero, *De indio a hermano*. Pentecostalismo indígena en América Latina. Iquique, Universidad Arturo Prat, 2005.

Conforme nos aproximábamos al final del siglo XX el campo evangélico iba dando claras evidencias de una inédita inestabilidad. Las investigaciones contemporáneas sobre el campo religioso brasileiro muestran la existencia de un tránsito religioso particularmente intenso entre los evangélicos y tiene como principales animadores a seguidores de los pentecostalismos. Claro que éstos no son los únicos que pasan las fronteras de su tradición religiosa para incursionar en territorio ajeno. También lo hacen, en grados diferentes, por ejemplo, los católicos hacia el protestantismo o pentecostales hacia el carisma católico. Los transeúntes religiosos suelen ser bien acogidos, pero, al mismo tiempo, nada garantiza una larga permanencia en el nuevo grupo. Se trata de un fenómeno que levanta importantes cuestiones en torno al peso de las tradiciones, las dificultades en la construcción y mantenimiento de identidades y también sobre el significado de lo religioso para los sujetos. Todas esas son cuestiones embutidas en categorías de uso reciente como “destradicionalización religiosa”, “desinstitucionalización”, “religión por cuenta propia”, entre otros.

### 3.1 LA CONSTRUCCIÓN DE LAS FRONTERAS Y LA INESTABILIDAD DE LA INSTITUCIÓN RELIGIOSA

La construcción de fronteras culturales es un proceso que camina de forma paralela a la construcción de una tradición y el desarrollo de una identidad. Ésta última entendida como certeza de pertenecer a un grupo religioso y como consciencia de la diferencia entre o grupo de pertenencia y otros grupos religiosos. Ese proceso de construcción de fronteras es largo y se desarrolla junto con el grupo social que se siente parte de una tradición.

---

10 Una versión primera de este texto fue presentado en el III Congreso Europeo de Latinoamericanistas. Amsterdam, 3 al 6 de julio de 2002. El texto fue revisado y actualizado para este libro.



Ese sentimiento de pertenencia al grupo es uno de los elementos más importantes de la identidad. El segundo elemento de la identidad, la diferencia, lo complementa y sólo es posible en interacción con la pertenencia. Un sujeto se identifica como alguien que es parte de un grupo, el mismo que se diferencia de otros grupos a través de procesos siempre colectivos que activan sentimientos de identidad por regla general inconscientes.

El establecimiento de fronteras corresponde al largo proceso que resulta en la constitución de una tradición. Pero, es importante llevar en cuenta que ese proceso tiene un carácter político, pues es administrado según parcelas de poder desigualmente distribuidas, pero siempre con ventajas para los que dominan que, según Weber (1984) actúan racionalmente buscando alcanzar metas previamente establecidas. En perspectiva bourdiana diríamos que las posibilidades de participar decisivamente en la definición de las fronteras culturales están en relación directa al grado de poder que se posee, al interior do grupo social caracterizado por un *habitus* propio (BOURDIEU, 1979). No es necesario insistir aquí que ese poder está vinculado al acceso a los más diversos medios de difusión o imposición cultural incluyendo la autoridad que confiere el uso legítimo de la palabra (BOURDIEU, 1982). No interesa discutir profundizar aquí la relación entre poder político y cultura. Lo que importa es señalar que en la definición de las fronteras culturales los grupos o personas con mayor capacidad de difusión o imposición cultural cumplen un papel de singular importancia y, por regla general decisivo y sostenido.

Lo dicho anteriormente sirve para afirmar el rol protagónico de las élites político-culturales en la definición de las fronteras. Esa es una cuestión que se verifica con singular claridad en el campo religioso, especialmente cuando se trata de una religión de tradición, burocrática e institucionalizada. Con esta última expresión nos referimos a las religiones que definen su práctica y su doctrina, o, en otros términos, sus mitos y ritos, a partir de su tradición de origen. En la construcción de la tradición religiosa, los líderes cumplen un papel decisivo y lo hacen de diferentes perspectivas. Por ejemplo, determinando cual es la verdadera versión de la tradición de origen (HERVIEU-LÉGER 1987), estableciendo su correcta interpretación, definiendo las doctrinas reguladoras de las prácticas religiosas, estableciendo las reglas de fidelidad e infidelidad, de sanción y gratificación, de pertenencia y exclusión etc. En pocas palabras podemos decir que en la construcción de las fronteras religiosas la institución cumple un papel determinante. Esta afirmación no pretende disminuir o minimizar el protagonismo de los dirigidos, de los laicos o de “los dominados”, de los excluidos del poder WEBER (1984) que con frecuencia ignoran tal situación. Lo que nos interesa es afirmar la ventaja que los líderes tienen, en relación a los dirigidos, en el trabajo de construcción de fronteras. Debe quedar claro que, según lo explicaba Weber, los “dominados” son siempre un polo de tensión con el poder religioso y, en todo caso, siempre tienen parte de responsabilidad en el establecimiento del poder, porque le otorgan su legitimidad.

El campo religioso brasileiro contemporáneo presenta fronteras cada vez más difusas, en consecuencia, más fáciles de traspasar, pues los límites se han hecho menos visibles. Una de las principales razones de tal fenómeno está en el hecho de que las instituciones religiosas redujeron significativamente su capacidad de delimitar sus propias fronteras religiosas como resultado del aumento de competencia y de los competidores religiosos. Entre fines del siglo XX e inicio del XXI la oferta de opciones religiosas se ha diversificado bastante. Esta cuestión se verifica por ejemplo en la rápida transformación litúrgica en gran parte del protestantismo histórico, pero la cuestión tiene que ver también con el debilitamiento general de las religiones para influir en la estructuración de la visión de mundo. Hay un efecto evidente de la secularización en la religión, en el sentido de explicación de fenómenos naturales o sociales que otrora eran explicados solo de manera religiosa. De la exhaustiva revisión reciente de las teorías de la secularización se puede recoger ya no el fin de la religión, pero sí su efectiva transformación (MARTIN, 1996) y aún su acomodación a la modernidad como productora de formas religiosas que le son propias (HERVIEU-LÈGER, 1993). Lo que interesa destacar aquí es que la pérdida de credibilidad de la religión tradicional ha tenido también efectos en su capacidad institucional para delimitar fronteras que faciliten el desarrollo de identidades consistentes, duraderas, estables.

La fragilización de las instituciones tradicionales no es un fenómeno particular del Brasil, o del campo evangélico brasileño. Lo que acontece es que las sociedades contemporáneas por efecto de la modernidad radical (GIDDENS, 1990) son sociedades de cambios rápidos a velocidad inédita. Lo normal no es la estabilidad y sí el cambio. En el siglo XXI con la divulgación de la comunicación en tiempo real vivimos en situación de cambios constantes en el nivel sociocultural, aunque las estructuras socioeconómicas permanezcan intocadas. Vivimos, a grados diferentes, claro, en una sociedad regida por el imperativo de la mudanza, es la *société du mouvement* (MITCHEL, 1995). En ese contexto de cambio constante todas las instituciones de tradición se ven impelidas a adaptarse a los cambios constantes, a actualizarse bajo amenaza de que su oferta de bienes de salvación quede desfazada. Ese es un desafío con características particulares para las instituciones religiosas acostumbradas a la estabilidad, a rechazar el cambio, a procurar conservar la tradición, en pocas palabras instituciones tradicionales. Hasta mediados del siglo XX las instituciones evangélicas en Brasil, protestantes y pentecostales, eran mucho más estables y ostentaban importante eficacia para transmitir sus verdades a las próximas generaciones. Esa situación confortable ha ido cambiando conforme se aproximaba el fin del siglo XX. El fenómeno puede verificarse en diferentes perspectivas. En el siguiente subtítulo vamos a analizar la cuestión a través de dos perspectivas: la renovación litúrgica causada por legitimación progresiva del “corito” y la imprevisibilidad del “milagro”.

### 3.2 DEL HIMNARIO AL “CORITO” EN LA LITURGIA EVANGÉLICA

Está fuera de discusión que una de las herencias más notorias de la Reforma que permaneció en el protestantismo latinoamericano es la importancia de la Biblia. Sin embargo, es posible afirmar que el culto protestante en esta región siempre tuvo dos textos “sagrados”, que regían o expresaban materialmente la definición de su tradición litúrgica: la Biblia y el Himnario. Comúnmente la importancia del Himnario, junto a la Biblia, es algo que pasó desapercibido a los estudiosos del protestantismo latinoamericano. Eran dos elementos importantes en la definición de las fronteras religiosas. Es claro que ambos textos estaban siempre expuestos a interpretaciones diversas. Siempre había la posibilidad de cambiar el sentido de un texto o de la letra de un himno, a pesar de que detrás de ambos estaba siempre la rígida doctrina, guardada celosamente y expresada en las “Confesiones de fe”. La Biblia cumplió un doble papel. Uno como referencia de identidad anticatólica. Diferentemente al catolicismo, los protestantes exigían y enseñaban que sus fieles leyesen la Biblia desde su conversión. La Biblia era como, la leche indispensable para el crecimiento de la nueva criatura. Como resultado de esta herencia de la Reforma los protestantes leían la Biblia en casa y en los cultos, mientras que los católicos escuchaban las misas en latín. Esa distinción entre católicos y protestantes permaneció así por lo menos hasta el Concilio Vaticano II en los años sesenta.

El otro papel cumplido por la Biblia fue el de abrir las posibilidades del sentido del texto sagrado. Al ser el sermón siempre oral, podía al mismo tiempo unificar sentimientos, pero también generar interpretaciones heterogéneas de la Biblia pues el sermón quedaba expuesto a las más diversas interpretaciones de acuerdo a las circunstancias o necesidades particulares de los oyentes.<sup>11</sup> Ese problema no acontecía con el himnario pues los himnos eran para ser cantados y sentidos, y no para ser interpretados. Diferente al sermón el canto apelaba más al sentimiento que al intelecto. El momento del loor, de la alabanza, de la adoración eran más emocional que racional. Si el sermón diversificaba las opiniones los himnos uniformizaban los sentimientos. En el protestantismo brasileño, como en la mayoría de los protestantismos en América Latina, el himnario fue por muchas décadas el mismo. Allí se modificaron muy pocas cosas durante un largo tiempo. El himnario era una fuente de identidad, en ese sentido, un medio de construcción de fronteras, en especial la frontera con el catolicismo hegemónico y mayoritario. El himnario protestante permaneció por mucho tiempo inmutable.

Las primeras incursiones en esa estabilidad del himnario fueron causadas por el apareamiento de “los coritos”. El corito era una creación musical de autores contemporáneos, por regla general de autoría de algún hermano de la iglesia, no

---

11 Willaime señala ese carácter ambiguo en el protestantismo, que jugaba en favor de su precariedad sociológica (1992).

necesariamente de algún líder. La letra se inspiraba en la tradición protestante pero no se quedaba en los límites de la doctrina. Ya el hecho de que los autores no eran solo los pastores o misioneros abría posibilidades para un relajamiento de la doctrina. Los coritos eran generalmente creación laica, por eso su ingreso al himnario fue difícil. Cuando el corito entró al himnario lo hizo apenas como un apéndice y fue necesario justificar su identidad con algunos versículos de la Biblia colocados inmediatamente después de cada corito. El corito tenía que pasar así por una suerte de censura. Eso se constata, por ejemplo, en el tradicional “Himnos y Cánticos del Evangelio”, usado por muchas décadas entre los evangélicos en Perú. En las ediciones de la década del 70 ya se incluían un apéndice con una colección de coritos.

Es muy importante destacar que cambios en la liturgia tradicional expresan siempre, por lo menos, tensiones cuando no crisis en la gestión de los bienes de salvación. Es decir, tensiones entre dominantes y dominados. Los cambios litúrgicos no son superficiales, secundarios o de forma, simplemente ornamentales como puede parecer. Al contrario, son expresión de cuestiones profundas vinculadas al propio cuerpo de doctrinas o creencias. En la economía de los bienes simbólicos, la palabra autorizada, legítima es siempre un rito de institución que no debe sufrir cambios porque así ha sido “instituida”. En su análisis sobre los usos legítimos de la lengua Bourdieu explica las razones del por qué una crisis litúrgica implica una crisis de autoridad y una crisis de la doctrina (1982, p. 117 ss.).

Otro efecto del corito como elemento de relajamiento de fronteras y causante de inestabilidad fue su ritmo musical, siempre más alegre y dinámico en comparación con los himnos solemnes o marciales de la tradición protestante. Si los himnos promovían la contrición intimista o el refuerzo de la beligerancia de los “soldados de Jesucristo”, el ritmo de los coritos invitaba al movimiento espontáneo, al gesto menos pensado, a la libertad del movimiento corporal, comenzando por las palmas. Los aplausos en el culto protestante son resultados de ese proceso. Los aplausos eran usados para marcar el ritmo. Evidentemente fue mucho más fácil la aceptación de las palmas en el culto pentecostal, onde las manos permanecían más libres por causa de que la Biblia no ocupaba tanto la atención de los fieles durante el culto. Hoy los aplausos son comunes y apenas una de las muchas expresiones corporales del culto pentecostal.

La música de los coritos generalmente no estaba escrita, siendo así más difícil su acompañamiento con algún instrumento. La ausencia de eso se suplía por el ritmo marcado con las palmas. Durante el culto protestante la congregación mantenía siempre una cierta rigidez del cuerpo y las manos se mantenían ocupadas con la biblia o con el himnario. Diferentemente, el corito, de letra corta y por eso fácil de memorizar, dejaba libre las manos. Así, sin querer, el corito acabó influyendo en la liberación del cuerpo durante el culto y quebrando la rigidez corporal de la liturgia. Nos parece así justificado decir que el corito fue uno de los precursores en el aflojamiento de las

fronteras protestantes, porque comenzó a circular por todas las iglesias protestantes, primero de forma oral y por eso su circulación fue ágil y escapó del control del liderazgo.

Al final del siglo XX la importancia de los himnos en el culto protestante en América Latina se encontraba bastante relativizada. Gran parte del protestantismo histórico ha sido obligado a una renovación litúrgica, en muchos casos al extremo de colocar en cuestión su propia tradición. Tampoco es un fenómeno exclusivo del protestantismo. La liturgia católica pasó por cambios importantes a pesar de ser no oficiales. Las misas del Padre Marcelo en Brasil o del Padre Miguel Rodríguez en Perú pueden ser de lo más imprevisibles. Las misas pueden comenzar, como es el caso del Padre Marcelo, con aeróbicos para Jesús; o terminar con reprensiones al demonio bien al estilo pentecostal, como en el caso de las misas del Padre Miguel Rodríguez.

Pero volvamos a la cuestión de las fronteras y la incapacidad institucional para delimitarlas. Los constantes cambios litúrgicos presentan una institución mucho menos estable. Es decir, la capacidad para delimitar fronteras se ha reducido también por el hecho de que las propias instituciones, responsables de regular las prácticas y garantizar la conservación de la tradición, se muestran ahora inestables. Hoy la institución religiosa difícilmente consigue transmitir una imagen de estabilidad, porque ella misma acepta la innovación, la renovación, el cambio. Mantener una tradición demanda mucho más trabajo e inversión que administrar novedades litúrgicas improvisadas y siempre de vida corta porque pueden ser sustituidas por otras más nuevas. La formación teológica de pastores protestantes demoraba alrededor de cuatro años de estudios. En los pentecostalismos más recientes el pastor se distancia del teólogo, del exégeta de texto sagrado, del orador y se aproxima al animador del éxtasis colectivo con dominio de técnicas que se aprenden en la práctica, como el exorcismo, la glosolalia, la alabanza, etc. En pocas palabras, la institución religiosa no necesita más invertir en formación teológica. En esa perspectiva la innovación litúrgica representada por el corito, que en la segunda mitad del siglo XX invadió la liturgia protestante y en muchos casos colocó el himnario tradicional en segundo plano, es parte de un proceso de cambios profundos institucionales. En muchos casos el himnario tradicional solo se mantuvo gracias a las protestas de la membrecía más antigua que reclamaba ante las libertades litúrgicas de los pastores más jóvenes. El efecto de una imagen inestable de los líderes, resultante de cambios litúrgicos constantes, además de expresar conflictos al nivel de la doctrina (como mencionado anteriormente), tenía también consecuencias obvias entre los miembros, pues estos se sentían más dispuestos a acoger los cambios.

Semejante efecto de inestabilidad se verifica entre los pentecostalismos y la cuestión puede ser analizada desde ángulos diversos. Vamos a hacerlo a partir de un fenómeno común en los cultos pentecostales que se nos presenta como evidente indicador de inestabilidad litúrgica y, en consecuencia, doctrinal: el milagro.

### 3.3 DEL SERMÓN AL MILAGRO

Un elemento común utilizado por los pentecostalismos más recientes para atraer la atención de sus clientes es la oferta de milagros. Se ofrecen resolver problemas familiares, económicos, de salud, problemas laborales, conyugales, e incluso políticos. Según la propaganda pentecostal, no hay problema que no pueda ser resuelto por Dios. Por eso, el milagro siempre “está esperando” a quien lo necesita, según rezan las ofertas publicitadas incansablemente en radio y televisión. Pero el milagro es siempre imprevisible, siempre puede ser nuevo, en caso contrario dejaría de ser milagro, perdería su importante aspecto extraordinario y se tornaría común. Es por eso que consideramos el milagro como un elemento de inestabilidad que relativiza la rigidez de la doctrina y de las exigencias éticas resultantes de ella expresadas en la predicación. Sabemos bien que tanto la doctrina como la ética cumplían importante función demarcadora de fronteras. La doctrina es siempre cerrada, definida y resiste al cambio. El milagro rompe con esa rigidez, genera desorden, porque introduce elementos imprevisibles, incontrolables. Podría decirse que hoy en los cultos pentecostales son los milagros los que otorgan legitimidad al culto substituyendo el lugar del sermón en el protestantismo. Un culto sin milagros no es reconocido, no es atractivo, no es legítimo y es considerado una debilidad, falta de poder, poca espiritualidad etc.

Como la oferta de milagros es común a gran parte de los pentecostalismos no genera identidad, no crea fronteras. Al contrario, contribuye a borrar las fronteras, porque acontece en todas las iglesias pentecostales. Pero, es necesario también colocar esta cuestión en un sentido más amplio, sobre la función de la novedad en los cultos pentecostales. Estas iglesias han tenido éxito escapando de la rutina. El análisis sociológico del poder religioso muestra lo inevitable de la rutina conforme se avanza hacia la institucionalización. Pero ya hemos visto como las instituciones viven una inestabilidad constante, lo que las deja más preparadas para escapar de la rutina. Los líderes pentecostales muestran una gran preocupación por tener siempre algo nuevo en los cultos: nuevos milagros, nuevas ofertas, nuevas revelaciones, nuevos objetos, nuevos eventos, nuevos símbolos, nuevas revelaciones etc. Todo eso es en el fondo lo mismo, pero presentado como nuevo. Con gran habilidad los pastores consiguen siempre presentar algo nuevo inclusive cuando no lo es. Y los nuevos productos religiosos nunca permanecen por mucho tiempo. Luego de algunas semanas o días son reemplazadas por nuevos productos, de tal manera que en el culto se tiene siempre algo nuevo. Lo que importa es la experiencia presente. La celebración pentecostal intenta de múltiples formas evitar la rutina, la repetición. El contraste con el protestantismo tradicional es enorme, pues sus cultos trabajaban siempre en favor de la repetición, de la recuperación o rememoración de la tradición. Mientras el protestantismo trabajaba para mantener la tradición, lo viejo, lo fundamental, el pentecostalismo trabaja en sentido contrario; es decir, la búsqueda de lo nuevo. La

novedad en el centro del culto genera inevitablemente inestabilidad, y no solo de las personas más también de la propia institución.

### 3.4 FRONTERAS FRÁGILES Y “COMPROMISOS” MÚLTIPLES

La fragilización de las fronteras entre los protestantes se explica también por la crisis de reproducción de la tradición religiosa. El protestantismo se valía de todo un sistema bien organizado para transmitir sus verdades entre una generación y otra. Ese sistema funcionaba de manera eficaz logrando constituir linajes religiosos (HERVIEU-LÈGER, 1993). La sociedad contemporánea transformó las relaciones al interior de las familias haciendo que los individuos se tornen más autónomos en sus decisiones y preferencias. Para las generaciones más jóvenes fue menos problemático pertenecer a otra iglesia, diferente de la iglesia de la familia. Para los hijos y nietos de protestantes es más difícil percibir las fronteras religiosas entre una iglesia y otra. La razón principal es que ellos no pasaron por la formación doctrinal rigurosa que formó y forjó la identidad protestante de las primeras generaciones.

La formación doctrinal cumplía un rol decisivo en la delimitación de las fronteras religiosas y de hecho, el liderazgo no aceptaría cambios en la doctrina. Lo que acontece es que esa doctrina no es asimilada por las nuevas generaciones, lo que revela una crisis de la transmisión protestante.<sup>12</sup> La experiencia religiosa para las nuevas generaciones está más vinculada con la emoción circunstancial que con la formación doctrinal. Ese tipo de demanda religiosa de experiencias del momento no requiere de grande preparación de los pastores. Los pentecostalismos contemporáneos preparan a sus pastores de manera muy práctica, rápida y barata.

Las iglesias históricas invertían muchos recursos en la preparación de sus pastores. Los pentecostalismos contemporáneos no necesitan de esa preparación desde el momento en que el culto no tiene más como hecho central la predicación y sí la promoción de experiencias religiosas extraordinarias: milagros, exorcismos, glosolalia, alabanzas, etc. Entonces la relativización de la importancia de la doctrina comienza ya con el relajamiento de la formación de los pastores. Iglesias pentecostales con enorme éxito en las últimas décadas carecen de un centro de formación teológica o seminario, así por ejemplo la Iglesia Pentecostal Dios es Amor, la Congregación Cristiana, La Iglesia Universal del Reino de Dios y la Iglesia Renacer en Cristo.

A fronteras frágiles corresponden compromisos efímeros. Los individuos se aproximan y se distancian de una iglesia con gran facilidad. Eso ya se hizo normal. El paso de una iglesia a otra no es más algo traumático. La circulación religiosa alcanzó legitimidad y consagró una práctica religiosa errante, peregrina (HERVIEU-LÈGER, 1999), con identidades no exclusivas sino múltiples (NEGRÃO, 2001). Pero la pertenencia

---

12 Esa es la cuestión central discutida en *Tradição, transmissão e moção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina* (BARRERA, 2001).



religiosa, aunque de corta duración, requiere siempre de fronteras, más o menos claras, que permitan a las personas sentirse parte de un grupo religioso, por lo menos temporalmente. La diferencia está en que esas fronteras son construidas por los propios sujetos. La definición de las fronteras no es más exclusividad de las autoridades religiosas. Los individuos definen, escogen sus fronteras y ellos mismos deciden cuando abandonarlas para construir otras. Las fronteras no dejaron de existir, pero no son más duraderas. Ellas dependen de los intereses y preferencias de los individuos. Esto significa que las fronteras dejaron de ser límites y quedaron apenas como referencias eventuales, como distintivos de identidades pasajeras. Los últimos censos en Brasil (2002; 2010) mostraron un claro aumento de los *sem religião*.<sup>13</sup> Para algunos esa sería la más clara señal del avance de la secularización. Sin embargo, es necesario preguntarse lo que significa ser un “sin religión” para personas que constantemente transitan y para quienes es común vivir períodos de areligiosidad, en el sentido de no estar formando parte de un grupo religioso, períodos en los que no se frecuenta determinada iglesia. Así, nuestra sospecha es que siempre hay posibilidades de que un buen número de evangélicos se encuentre viviendo un período de “sin religión”, que sería el período, corto o largo, entre el abandono de una iglesia y la incorporación en otra.

Los compromisos religiosos múltiples, simultáneos son también otro fenómeno inédito en el campo evangélico. La fidelidad al grupo religioso en el cual se inició la vida evangélica, la “nueva vida”, es cosa que va quedando en el pasado. La existencia de doble, triple o múltiple pertenencia se verifica en la observación de campo (NEGRÃO, 2001) Diferente de los compromisos alternados o secuenciales que en la década del 60 ya se verificaba en el Brasil, especialmente por causa del tránsito del protestantismo histórico hacia el pentecostalismo, hoy es fácil encontrar itinerarios religiosos con múltiples paradas en diferentes iglesias, por regla general pentecostales. La movilidad entre esas iglesias tiene diferentes causas que van desde la mudanza de domicilio que sería una explicación muy razonable, hasta el simple gusto de las personas: “no me gustó el culto”, o las personas, las ropas, el pastor, el templo, el horario etc. Lo que está fuera de duda es la libertad con la cual las personas escogen sus preferencias. Los argumentos más razonables, como por ejemplo el de la distancia no siempre son los factores decisivos. Por ejemplo, en el Barrio de Rudge Ramos en São Bernardo (SP) hay un amplio local donde funcionaba años atrás una imprenta. En nuestra investigación constatamos que el local es muy apropiado para servir de templo y está a apenas una cuadra de la avenida principal. En un período de 5 años ese local ha servido de templo a tres iglesias diferentes: “Comunidade da Graça”, “Internacional da Graça de Deus” y “Renascer em Cristo”. Las dos primeras se trasladaron después de unos dos años a otro local que ofrecía mejores condiciones. Lo que nos interesa señalar es que la mayor parte de los clientes de estas iglesias no vive en el barrio. La mayoría viene de

---

13 Retomamos el fenómeno de los “sin religión” en el capítulo 6.

otros lugares. Los días de culto las calles alrededor del templo son abarrotadas por los autos de los “fieles”. Durante el culto la iglesia cuenta con guardas para cuidar los carros. Luego de finalizado el culto, las calles vuelven a su normalidad. Es posible decir entonces que no solo son los fieles que circulan, sino también las iglesias, buscando nuevos locales, mejores o más adecuados. Esta es otra señal de inestabilidad, en este caso espacial. Los templos no permanecen en el mismo lugar.

En una observación de campo, realizada para detectar las preferencias religiosas de personas jóvenes entre evangélicos en São Bernardo do Campo, encontramos una relación estrecha entre fronteras frágiles y compromisos efímeros. Formulamos las siguientes tres preguntas: 1) ¿Qué iglesias evangélicas ha frecuentado en los últimos 5 años?, 2) ¿Cuál fue la razón para cambiar de iglesia? Y 3) ¿Cuándo y dónde se hizo “creyente”? Las respuestas más frecuentes están siempre vinculadas a la simple preferencia por las ofertas musicales. La mayoría de los jóvenes comenzó a frecuentar alguna iglesia pentecostal después de haber escuchado un *show gospel*, que es una presentación pública de diferentes bandas musicales. Generalmente los asistentes pagan para entrar, pero los precios suelen ser módicos. Dentro de la categoría *gospel* puede incluirse los ritmos más variados que circulan en el mercado musical brasileño: *rock, pagode, country, samba* etc.

Otra cuestión verificada en nuestra observación de campo fue la siguiente. Los jóvenes que no se aproximaron a las iglesias evangélicas por la seducción musical lo hicieron buscando salida a situaciones límites o solución para problemas difíciles como enfermedad o dependencia de química. Es curioso constatar que quienes entran a la iglesia en situaciones límite, tienden a permanecer por más tiempo, aunque el compromiso no es para toda la vida. De 30 jóvenes entrevistados 18 pasaron por más de 2 iglesias, 8 por más de una y solo 4 permanecen en la misma iglesia. En 6 casos las personas cambiaron de iglesia simplemente porque la iglesia de su preferencia se mudó a otro lugar. En ese caso fue la iglesia que mudó primero.

No sorprende tampoco el hecho de que la mayoría de los entrevistados no sabía dar razón sobre su conversión. La experiencia de conversión no tiene para ellos la fuerza que tenía en los protestantes. Se entraba al mundo protestante pasando por la experiencia de conversión. Su significado podría resumirse en una experiencia traumática de ruptura con un pasado “mundano” y el inicio de una “nueva vida”. La conversión no se repetía. Podría haber reconciliación de las ovejas descarriadas, el retorno de los que se desviaron del camino. Con el pentecostalismo, la conversión solo se consideraba legítima cuando era seguida por el bautismo en el Espíritu. En los pentecostalismos más recientes las frecuentes experiencias extraordinarias en los cultos acabaron relativizando la importancia de la conversión e incluso la substituyeron por la cura milagrosa o el exorcismo. Así, la experiencia de entrada en determinado grupo pentecostal perdió su fuerza identitaria, pues las personas pueden experimentarlas en varias iglesias. En ese sentido podemos decir que entrar y salir se ha convertido en práctica común. Pasar las fronteras no significa, para los individuos, cualquier cosa que se parezca a infidelidad.

### 3.5 HIBRIDACIÓN DEL CAMPO EVANGÉLICO Y AUTONOMÍA DEL SUJETO RELIGIOSO

Los pentecostalismos más tradicionales aún intentan mantener sus formas e costumbres rígidas y exigen de sus miembros fidelidad exclusiva. Ese es el caso de las Asambleas de Dios, La Iglesia Pentecostal Dios es Amor y la “Congregación Cristiana”, entre otras. Pero las posibilidades de control por parte de los líderes son cada vez menores. Una de las principales razones de esa incapacidad institucional para mantener sus fieles es externa a las propias instituciones. El campo religioso evangélico es hoy un campo con perfiles difíciles de distinguir, se presenta con aspectos amorfos a los ojos de los individuos. Es muy difícil saber quién es quién entre los evangélicos. Eso no solo por la gran cantidad de pequeñas iglesias en un mismo barrio sino también por la gran semejanza en sus manifestaciones externas, objetivas, visibles; es decir en los cultos. Vamos a analizar esa cuestión en la ciudad de Rio Grande da Serra, donde realizamos pesquisa de campo. Realizamos nuestra observación en 2 de los barrios de ese municipio: Vila Figueredo que es el centro y Vila Santa Teresa. Algunos de nuestros entrevistados se tornaron luego eficaces informantes, no solo de sus propias biografías religiosas más también de sus familiares.

Las iglesias en estas villas están tan próximas unas de las otras que la influencia de prácticas y creencias de diferente procedencia es inevitable. Las personas que nos relataron su biografía religiosa siempre habían pasado por más de dos o tres iglesias y el paso entre una y otra no significaba necesariamente renegar de la anterior. La génesis de las creencias religiosas, con mayor o menor importancia en la vida cotidiana de las personas, es de procedencia variada. Ser evangélico es aceptar una gama variada de creencias o doctrinas de diferentes iglesias. Nos parece muy curiosa la hegemonía alcanzada por el término *crente*. Por regla general las personas no se llaman *evangélicas* sino *crentes*. El término “*evangélico*” resulta de cierta utilidad a los estudiosos del fenómeno religioso porque permite expresar un campo más amplio que el de *protestante* e incluye a los pentecostales; pero de todas maneras no deja de ser una simplificación o, mejor, homogeneización de un campo sumamente variado. Un “creyente” es resultado de múltiples influencias evangélicas. Un “creyente” es clara expresión de un producto híbrido, pues en su formación se encuentran influencias de origen muy diversa.

Rio Grande da Serra es una de las ciudades periféricas del Grande São Paulo. Está entre Santo André, Mauá y Ribeirão Pires. Abriga algunos de los barrios más pobres de esta región. Sus calles apenas empedradas o sin pavimentar y las casas semi construidas ya son un indicio del nivel social y económico de sus pobladores. Tenía al final de los años noventa apenas tres escuelas y un “minihospital”. En nuestras primeras visitas ya nos llamó la atención la concentración de iglesias evangélicas en poco espacio. Observamos en las dos Villas las siguientes iglesias: 2 iglesias de la “Pentecostal Deus é

Amor”, dos de las “Assambleas de Deus”, dos de la “Congregação Cristã do Brasil”, una del “Evangelho Quadrangular” y una de la “Universal do Reino de Deus”. Además, hay iglesias de los Testigos de Jehová, Mormones y varias pequeñas iglesias pentecostales con nombres muy particulares como por ejemplo una llamada “Sinos de Belém”. La concentración de iglesias ya resulta obvia. Una de nuestras informantes, que manifiesta haber pasado por la mayoría de esas iglesias, además de la Renovación Carismática Católica y reuniones espíritas, y se declara no ser nada pero que le gustan todas, hizo la siguiente afirmación reveladora: “Aquí las iglesias están una encima de la otra. Yo no sé porque no se junta todo y se hace una sola iglesia”.

Domingo por la mañana y después al final de la tarde, los “creyentes” se cruzan en las calles yendo cada uno a la iglesia de su preferencia. La asistencia a los cultos es mucho mayor de mañana. En los cultos de tarde siempre hay menos gente. Caminando por las calles un domingo al final de la tarde, en torno de las 7 de la noche, horario en que comienzan los cultos, observamos la diferencia con los cultos de mañana. Pasamos al frente de una panadería donde hay “batucada”<sup>14</sup> y con mucha más gente que en dos iglesias pentecostales de las proximidades. Uno de nuestros informantes comenta: “nesta hora a padaria ganha de longe das igrejas”.

La Congregação Cristã do Brasil es la más antigua y la que reúne a más fieles. Su templo de forma y color típicos tiene mayor visibilidad que las otras iglesias evangélicas. Analicemos las dificultades de esta iglesia para mantener la fidelidad en una familia en particular<sup>15</sup>. Doña Magdalena, de 83 años es y vino a São Paulo desde Ceará, estado del noreste brasileño. El marido también era de Ceará y su trabajaba en venta ambulatoria de temperos hasta que murió atropellado por un camión en una de las calles de Río Grande da Serra. Doña Magdalena se convirtió en la Congregación Cristiana iglesia a donde fue llevada por uno de sus hermanos, también migrante de Ceará. Doña Magdalena tiene revelaciones y sueños en los cuales interpreta los avatares de la familia. Una de sus hijas, María, que creció desde niña en la Congregación, se apartó de la iglesia cuando se casó. Cuando estuvo cerca de morir con una anemia cebera sintió necesidad de volver a la iglesia pues veía en la enfermedad un mensaje de Dios. En un sueño Doña Magdalena recibió la revelación de que su hija se sanaría si prometía ser fiel a Dios frecuentando la Congregación Cristiana. Una vez superada la enfermedad la hija dejó de ir a la iglesia. María manifiesta que no va por falta de tiempo y parece ser una explicación muy comprensible pues trabaja de noche, de lunes a sábado, en una fábrica de productos de limpieza. Doña Magdalena reclama constantemente del “peligro de jugar con los designios de Dios”.

La abuela de la familia, es decir Doña Magdalena, también tuvo un sueño que revelaba una desgracia familiar. Poco tiempo después uno de los nietos fue asesinado.

---

14 Música popular de origen africana acompañada de tambores y guitarra.

15 Los nombres que a seguir mencionamos son ficticios y corresponden a integrantes de la misma familia.

La experiencia tan chocante para todos no consiguió llevar a la familia a ser fieles de la Congregación. Apenas dos de las nietas, Marta y Cristiane, hermanas del asesinado asisten esporádicamente a los cultos de la Congregación, pero también visitan otras iglesias pentecostales como por ejemplo la “Dios es amor” y las “Asambleas de Dios”. Ellas van a los cultos esporádicamente, cuando perciben que están “precisando mudar”. El único nieto con el que Doña Magdalena se siente contenta es João, que se hizo, se convirtió al pentecostalismo durante sus años en la cárcel donde cumplía condena por delito no aclarado de robo de carro. João se convirtió en la cárcel con el trabajo evangelístico de las Asambleas de Dios, de la que llegó a ser líder en poco tiempo. Por su buena conducta consiguió salir de la cárcel antes del tiempo previsto. Él es el único de la tercera generación que se declara “creyente” y permanece fiel. Está reintegrándose a la vida social en Rio Grande da Serra y aún no ha decidido que iglesia será la suya. Él quiere ser miembro de las Asambleas, pues con ellos se convirtió estando en la cárcel y ya ha iniciado una carrera como líder, pero está enamorado de una chica que es fiel de la Congregación Cristiana y tienen serios planes de matrimonio. Ella, sin embargo, ya le manifestó que no quiere cambiar de Iglesia y sería eso una condición para el matrimonio. El dilema de su identidad religiosa, para este joven de la tercera generación en la familia, incluye elementos sentimentales y no sólo religiosos.

## CONCLUSIÓN

Ser evangélico en América Latina en el siglo XXI, diferentemente del protestantismo de la primera mitad del siglo XX, no significa conocer las fronteras que delimitan una pertenencia religiosa. El discurso de las iglesias no consigue construir identidades religiosas permanentes, facilitando la libertad de las personas para escoger, según sus preferencias o intereses del momento, la iglesia que mejor le convenga. Los compromisos religiosos en un campo cada vez más híbrido tienden a ser de corta duración, teniendo a las personas, y no más a las instituciones, como los principales animadores de la construcción de fronteras religiosas, temporales y frágiles. Fronteras siempre expuestas a los imprevistos de la vida de las personas, hecho que expresa elocuentemente la crisis de autoridad de las instituciones religiosas.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARRERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa*. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo, Olho d'Água, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *La Distinction*. Critique social du jugement. Paris, Minit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. L'économie des échanges linguistiques. Paris, Fayard, 1982.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Unesp, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris, Cerf, 1993.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti*. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. "A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa". In: *Estudos de Religião*, Ano XIV, nº 18, 2000.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo, 2002 y 2010*.
- ISER. *Novo nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Rio de Janeiro, Mauad, 1988.
- MARTIN, David. "Remise en question de la théorie de la sécularisation". In: Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (Sous la Direction de) *Identités religieuses en Europe*. Paris, La Découverte, 1996.
- MICHEL, Patrick. "Le dernier pape. Réflexions sur l'usage du politique sous le pontificat de Jean-Paul II". In: René Luneau et Patrick Michel (Sous la direction de), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*. Paris, Albin Michel, 1995.
- NOGUEIRA, Lísias. 2001. "Católicos mas nem tanto". Texto presentado en las XI Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina, Santiago, octubre de 2001.
- PRANDI, Reginaldo. "Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião". Texto apresentado nas IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, Rio de Janeiro, 1999.
- WILLAIME, Jean-Paul. *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporaine*. Paris, Labor et Fides, 1992.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

## CAPÍTULO IV

### RELIGIÓN Y COVID-19 EN EL PERÚ. REACCIONES A LA PANDEMIA EN EL CAMPO EVANGÉLICO

Las prácticas religiosas nunca se explican de manera suficiente cuando se las analiza apenas tomando en cuenta factores endógenos, propiamente religiosos o teológicos – pastorales. Más todavía cuando se trata de acciones provocadas por un enemigo común a toda la sociedad y no apenas a los seguidores o adherentes de determinada religión. La pandemia del COVID-19 se presentaba como una amenaza mortal para el conjunto de la sociedad y generó en los diversos países un conjunto de reacciones para enfrentarla. En el Perú parte de esas reacciones fueron articulaciones entre las iglesias y el Estado.

La pandemia, que comenzó a manifestar su poder mortal en la China en diciembre del año 2019 y se extendió rápidamente por los países de Europa y América del Norte, llegó a los países de América del Sur en marzo del 2020. El Perú fue el primero en decretar el Estado de Emergencia nacional con normas rígidas de confinamiento que impedían la realización de reuniones; en consecuencia, las iglesias tuvieron que cerrar temporalmente sus templos y reorganizar sus actividades religiosas en forma remota. Por primera vez el Estado motivado por razones no políticas tomaba medidas que tensionaban con uno de los valores más sensibles de las democracias liberales: las libertades individuales y de culto. Este capítulo se propone estudiar cómo las iglesias reaccionaron frente a los desafíos y agresiones de la pandemia, fenómeno que no podría ser analizado sin tomar en cuenta al Estado como principal gestor del enfrentamiento nacional a la pandemia. Desde finales del 2019 había en el Perú un calendario festivo con motivo de la celebración de los 200 años de vida republicana que se cumplirían en julio del 2021. También, 2021 era año electoral, de manera que el virus llega en un momento de preámbulo a las elecciones cuya primera vuelta se realizaría en abril de ese año.



La primera parte de este capítulo revisa las condiciones del sistema de salud a la llegada de la pandemia. Esa cuestión no es ajena ni a aspectos estructurales de los ideales republicanos ni a la forma de organizar la relación mercado – Estado en los últimos 30 años. El análisis de la cuestión permite entender la pusilánime forma como el Estado organizó el enfrentamiento a la pandemia. En la segunda parte analizamos las articulaciones Estado e Iglesias de cara a la crisis generada por la pandemia. Enfocamos nuestra atención, para tanto, en tres eventos públicos ampliamente divulgados que tipifican una “laicidad de colaboración” de emergencia. Las relaciones Iglesias – Estado, es claro, no se agotan en esos eventos. Lo que nos interesa es comprender las articulaciones entre el Estado y los diferentes credos generados por la pandemia y por la crítica situación del sistema de salud que lleva al Estado a apoyarse en todo lo que esté al alcance, inclusive en las religiones.

La tercera parte se circunscribe al campo propiamente evangélico. Con la intención de comprender las diversas reacciones evangélicas, ensayamos una tipología de esas reacciones, proponiendo tres tipos ideales elaborados a partir de la observación remota de las actividades religiosas evangélicas durante el año 2020.

#### **4.1 SISTEMA DE SALUD: DEL “ESTADO DE BIENESTAR” AL BIENESTAR DE LAS EMPRESAS**

El impacto del COVID-19 permite analizar la contradicción entre economía saludable según los padrones neoliberales y, del otro lado, la vulnerabilidad social y económica de la mayor parte de la población. Con “vulnerabilidad” nos referimos a la mayor o menor capacidad de reacción frente a riesgos potenciales (KOWARICK, 2009). Todas las personas tienen un nivel de vulnerabilidad. Nadie es plenamente invulnerable, pero, más vulnerable frente a riesgos reales o potenciales son las personas con menos escolaridad y sus descendientes, porque las desventajas de la baja escolaridad se extienden, en grados diferentes, a la próxima generación. La posibilidad de enfrentar gastos extraordinarios como los que una situación de emergencia demanda, será menor en una familia con más personas desempleadas o con salarios menores. El acceso a los servicios de salud, públicos o privados, expresa de forma clara la desigual vulnerabilidad en el Perú contemporáneo. La pandemia que acomete al planeta en el primer semestre de 2020 demostró de forma inesperada la enorme desprotección de la mayor parte de la población.

La contradicción entre economía “saludable” y vulnerabilidad social se constata en todos los países de América Latina y de forma inversamente proporcional, es decir, cuanto más saludable la economía menos la protección social y económica de su población. En el caso de Perú esa flagrante contradicción fue expuesta repentinamente por la pandemia como coronación de un largo período de vida republicana que desagua en una crítica situación de desprotección social y económica, crisis grave de ciudadanía

y de desigualdad. Al inicio de la pandemia la mayor parte de la población no tiene empleo estable, pues más del 70% de los trabajadores son informales (INEI, 2021) en consecuencia, sin ningún tipo de derechos sociales. Los servicios básicos de salud tampoco estaban asegurados para la mayor parte de la población. Al mismo tiempo, la pandemia expuso la gravedad del no acceso a los servicios de saneamiento (agua y desagüe) de importantes parcelas de la población.

De los 200 años de vida republicana en el Perú, los últimos 30 corresponden al establecimiento de una economía neoliberal, que beneficia a las grandes empresas y exige mínima o nula intervención del Estado en la economía. En esa dirección fueron todos los gobiernos desde el primer gobierno de Alberto Fujimori al inicio de los años noventa. Desde 1993 la condición subsidiaria del Estado en materia económica quedó estipulada en la Constitución aprobada durante la dictadura fujimorista y permitió en plena pandemia que los monopolios del área de salud abusasen impunemente del alza de precios por sus servicios.

La pandemia llegó también al cabo de 30 años de vida democrática y al desvelar repentinamente un las grandes desigualdades sociales, la persistencia del racismo y la violencia patriarcal, colocó en cuestión el principio básico de igualdad ciudadana e impactó en las reacciones a la gestión de la pandemia de parte del Estado. Las limitaciones para acceder a los servicios de salud públicos no comienzan con la pandemia y es interesante prestar atención a los orígenes del “seguro social” porque permiten entender el disimulado paso de un régimen de “Estado de bienestar” a otro de “bienestar” pero de las empresas en los últimos 30 años. La cuestión arroja luz sobre la genuflexión del Estado “democrático” del gobierno del presidente Martín Vizcarra ante las grandes empresas privadas del sector salud o vinculadas a ese sector, por ejemplo, las empresas productoras de oxígeno medicinal.

Hasta la tercera década del siglo XX el bienestar social en el Perú relacionado a la salud estaba bajo la administración religiosa de la “Beneficencia Pública”. Entre el final de los años 30 e inicio de los años 40 comenzaron a madurar lentamente ideas alrededor de la necesidad de una gestión estatal de la salud y de los hospitales. Substituir una gestión caritativa y religiosa por otra científica y médica. Simultáneamente gana fuerza un importante ideal republicano: la salud pública sería un deber del estado para el bienestar de la población (DRINOT, 2016, p. 246). Un sutil, pero muy importante, cambio de sentido se esconde en el paso de la caridad religiosa de la Beneficencia hacia la gestión científica de los hospitales. Junto al Estado, supuestamente soberano, estaban al inicio del siglo XX las grandes empresas (especialmente las mineras) como instituciones importantes para el desarrollo y la modernización del país. Frente a la propuesta de un Seguro Social esas empresas viven el siguiente conflicto. Por un lado, sienten la necesidad de amenizar los riesgos del trabajo porque necesitan de la mano de obra dispuesta. No es por caridad hacia los más pobres. Es para reducir el riesgo de que las agruras del duro trabajo llevasen a los obreros a reacciones políticamente organizadas juntándose a la “violencia de los excluidos”:

Los peones de las grandes plantaciones de la costa, los mineros que, únicamente en el departamento de Cerro de Pasco eran más de 30,000 en la década del 30, comenzaban ya a agruparse en sindicatos. En la región urbana de Lima todos los empleados de transportes, cuyos sindicatos, al parecer, estaban en manos de dirigentes anarco-sindicalistas, habían declarado en 1919 una huelga general (BOURRICAUD 1967, p. 106).

Por otro lado, las grandes empresas no quieren participar en los costos del Seguro Social, por considerarlos onerosos. La perversidad de las grandes empresas frente a la salud de los obreros es muy clara. Quieren obreros saludables y dispuestos al trabajo duro, lo que inevitablemente tendría implicaciones en la salud de los mismos, pero no quieren ser copartícipes de los costos de un “Sistema de Salud”:

En 1936, percibiendo los altos costos que el Seguro Social y otras nuevas iniciativas legislativa – como la ley de compensación – representaban, muchos de los grandes empleadores, entre ellos la Peruvian Corporation y a la Cerro de Pasco Copper Corporation, así como las cámaras de comercio de las ciudades más importantes estaban preparando protestas para prevenir la promulgación de estas leyes (DRINOT, 2016, p. 253).

El abogado Rebagliate (cuyo nombre será posteriormente perpetuado en el nombre de uno de los principales hospitales del país), que era el articulador de la propuesta del Seguro Social, tuvo que esforzarse para convencer a los patrones que debían ver su aporte a Seguro Social como una inversión que les permitiría reducir costos, como lo señala Drinot:

El aporte patronal al Seguro Social, era en realidad, una inversión que permitiría a los empleadores reducir costos a través de las ganancias en la productividad de la mano de obra (en línea con la lógica fordista) e incrementar ventas gracias al aumento del poder adquisitivo de la gente (2016, p. 261).

Es en ese contexto de cambio de perspectiva del papel de los hospitales, yendo de la caridad religiosa a la fundamentación científica de la salud y de inmediato a las ventajas económicas de un Seguro Social para la inversión capitalista, que se inauguró al final de los años 40 el Hospital del Obrero como la primera gran obra del Seguro Social. En 1948 se inauguraría también el “Seguro Social del Empleado”. La caridad religiosa y la filantropía secular pasaron a un segundo plano, siendo substituidos por el papel central del Estado como gestor y garantía de esos servicios. Es importante recordarlo en el contexto de pandemia en el que el modelo neoliberal obliga al Estado a no intervenir en la economía de mercado.

Líneas arriba decíamos que la pandemia llegó a un país profundamente desigual, patriarcal y racista. El Seguro Social se constituye excluyendo radicalmente a la población indígena, a pesar de su mayoritario peso demográfico. Sin entrar en los detalles de la

cuestión cabe subrayar que la principal razón de tal exclusión era de carácter racista. El indio para poder beneficiarse del Seguro debía mostrar que era capaz de ingresar a la vida industrial, debía convertirse en un “trabajador”, en un obrero, debía dejar de ser indio. El racismo contra el indio (y luego contra el “cholo”) será una constante a lo largo de la República, pero está presente desde la Colonia. Las luchas anticoloniales, que contaron con su protagonismo, no lo reivindicarán por evidente racismo. Como lo señala con precisión Flores (1994, 216ss) la categoría de indio surge con la conquista “con el propósito de homogeneizar forzosamente a población vencida”. Antes de la llegada del europeo en la región andina existían “runas” (hombres) que pertenecían a diversos grupos étnicos. Fueron incorporados al “circuito productivo” como mano de obra en la actividad minera. Fundamental para el enriquecimiento del Nuevo Mundo el indio fue históricamente visto como ser inferior. Por racismo entendemos, afirma Flores:

Algo más que el menosprecio y la marginación: entendemos un discurso ideológico que fundamenta la dominación social teniendo como uno de sus ejes la supuesta existencia de razas y la relación jerárquica entre ellas. El discurso racista en el Perú se estructuró alrededor de la relación blanco-indio y después se propaló a otros grupos sociales. La fuente de este paradigma debemos buscarla en el establecimiento de la dominación colonial (FLORES, 1994, p. 216).

A principios del mes de abril de 2020, ya en plena pandemia, una carta de la Defensoría del Pueblo dirigida al gobernador del departamento de Loreto muestra la persistencia del racismo.<sup>16</sup> Se trata en específico de la población indígena amazónica. El siguiente trecho es revelador:

Como es de conocimiento público, Loreto es el segundo departamento a nivel nacional con el mayor número de personas afectadas por el coronavirus, registrando al día 2 de abril, un total de 72 casos confirmados y el lamentable fallecimiento de dos personas. Evidentemente, estas cifras podrían propiciar que el virus se propague de la ciudad hacia las más de 1,560 comunidades indígenas existentes en dicho departamento, en caso de no adoptarse medidas urgentes y efectivas (OFICIO N° 118-2020-DP/AMASPP).

Los estudios sociales de género están mostrando, desde las últimas décadas del siglo XX, la persistencia de una visión y gestión patriarcal de la sociedad peruana. Su principal característica es la violencia contra las mujeres, naturalizada en la estructura de la sociedad y en las prácticas cotidianas. Los estudios más recientes muestran la letalidad de esa violencia y el espacio familiar como escenario principal de los

---

16 Disponible en: [https://www.defensoria.gob.pe/areas\\_tematicas/acceso-a-la-salud/](https://www.defensoria.gob.pe/areas_tematicas/acceso-a-la-salud/). Acceso: 30 abr. 2020.

feminicidios. La pandemia llega al Perú en una coyuntura de aumento brutal y alarmante de feminicidios, pero cuyo carácter estructural aún precisa ser desvelado:

Un feminicidio no es equivalente al homicidio de una mujer, se trata del asesinato de una mujer por el lugar subordinado que ocupa en la estructura de poder de la sociedad. Esto no tiene correlato en los hombres, ya que no existe una estructura social de poder que los coloque en situación de subordinación con respecto a las mujeres. Sin embargo, para una aproximación, se puede comparar la prevalencia del tipo de feminicidio más común, el íntimo (el asesinato de la mujer en manos de su pareja / expareja), con su contraparte en el caso de los hombres. Si consideramos esas cifras vemos lo flagrantemente más grave y alarmante que es el tema para el caso de las mujeres. Del total de muertes en manos de la pareja, el 78% de las víctimas fueron mujeres, mientras que el 22% fueron hombres (MOTTA, 2019, p. 39).

El confinamiento exigido por la pandemia expuso aún más a las víctimas de la violencia intrafamiliar. En oficio dirigido a la Ministra de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, Gloria Montenegro Figueroa, (3 de abril de 2020), la Defensoría del Pueblo argumentaba:

Es grato dirigirme a usted para saludarla cordialmente y expresarle nuestra preocupación institucional por la atención de casos de violencia contra las mujeres e integrantes del grupo familiar, en el actual estado de emergencia sanitaria declarado en nuestro país. Como es de su conocimiento, en este contexto, dicha problemática se ve agudizada por el aislamiento social obligatorio ordenado por el Estado. Ello, debido a que muchas de las víctimas se ven obligadas a convivir, de manera ininterrumpida, con sus agresores, provocando que la violencia contra ellas sea silenciosa, sistemática y exponencial (Oficio N° 071-2020/DP. El subrayado es nuestro).<sup>17</sup>

El mismo mes de abril (día 14) la Defensoría del Pueblo manifestaba similar preocupación en relación a las niñas, niños y adolescentes, en oficio dirigido a la Fiscal de la Nación, Zoraida Ávalos. En ambos casos se registra el aumento del riesgo al aumentar el tiempo obligatorio de convivencia con el agresor. Para el caso de las mujeres, sin embargo, nótese que la Defensoría del Pueblo se refiere a una violencia “silenciosa, sistemática y exponencial”:

Para la Defensoría del Pueblo es de especial preocupación la protección integral y el bienestar de niñas, niños y adolescentes en todos los espacios en los que desarrollan sus vidas, especialmente, en los intrafamiliares. Por ello, desde el inicio de la emergencia sanitaria, nuestra institución instó a reforzar las medidas de atención y servicios ante un posible aumento de casos de violencia durante el periodo de

---

17 Disponible en: [https://www.defensoria.gob.pe/areas\\_tematicas/acceso-a-la-salud/](https://www.defensoria.gob.pe/areas_tematicas/acceso-a-la-salud/). Acceso: 05 may. 2020.

aislamiento social obligatorio. Si bien éste es necesario para contener la propagación del COVID-19, también es evidente que pone en riesgo a las víctimas pues estarían conviviendo con sus agresores/as (Oficio N° 080-2020/DP. Subrayado nuestro).<sup>18</sup>

Los resultados, recientemente publicados, de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Sociales (ENARES, 2019) muestra que la preocupación de la Defensoría del Pueblo tiene fundamento en datos comprobados. El porcentaje de mujeres a partir de 18 años de edad que ha sufrido “violencia física y/o psicológica y/o sexual” alguna vez en su vida es de 67.6%. Dato asustador y revelador, pues, ha cambiado muy poco comparado con los datos de 2015 (68.2%) y 2013 (72,7%). Al mismo tiempo, el 22% han sido víctimas de algún o varios de esos tipos de violencia en los últimos 12 meses. Se trata de un grave problema instalado en la cultura cotidiana, siendo el esposo o compañero el principal agresor (58.8% en 2019) y las mujeres separadas (“anteriormente unidas”) o solteras también lo sufren: 79% y 48.4% respectivamente han sido víctimas en los últimos 12 meses.

Tanto la violencia contra mujeres como la violencia contra menores tienen implicaciones importantes con el campo religioso, pues especialmente en la segunda década del siglo XXI se ha configurado en los diversos países de América Latina un activismo político / religioso contrario a la igualdad de género (BARRERA, 2017; BIROLI, 2018) con efectos nefastos contra las mujeres por la violencia que incentivan (MOTTA, 2019). En la tipología de reacciones al confinamiento, desarrollado en la tercera parte de este artículo volveremos a esa cuestión. Cabe destacar que las bancadas conservadoras en el actual congreso (2022) tienen como uno de sus principales acciones avanzar en la legislación que prohíba la Educación Sexual Integral, al mismo tiempo que permita a los padres de familia fiscalizar y oponerse a contenidos que consideren inapropiados para sus hijos.

La desprotección de la mayoría de la población frente a la pandemia es concomitante al bienestar de las grandes empresas que lucraron desvergonzadamente con las urgencias de las primeras y con consentimiento del Estado. Nos referimos a continuación a dos hechos que lo comprueban. El primero vinculado al chantaje con los precios del oxígeno medicinal. El segundo a la genuflexión del estado frente a los precios abusivos de las grandes empresas privadas de salud, dígase, las clínicas privadas y las redes de farmacias.

Como es sabido, la pandemia aumentó exponencialmente la demanda del oxígeno medicinal. La falta de previsión de parte del Estado quedó al descubierto al mismo tiempo que mostraba su fragilidad frente a las empresas. A principios de junio del 2020, a casi tres meses del inicio de la cuarentena, el oxígeno medicinal se hizo inaccesible. El diario “Ojo Público” denunció el monopolio (antiguo y de alcance

---

18 Disponible en: [https://www.defensoria.gob.pe/areas\\_tematicas/acceso-a-la-salud/](https://www.defensoria.gob.pe/areas_tematicas/acceso-a-la-salud/). Acceso: 05 may. 2020.

nacional) de la producción de oxígeno en el Perú<sup>19</sup> y la Defensoría del Pueblo lo denunció en oficio del 6 de junio. El siguiente párrafo lo sintetiza:

Conviene precisar que el mercado de oxígeno en el Perú es altamente concentrado, con solo dos compañías que se reparten la mayoría del mercado productor de oxígeno de alta pureza. Estos agentes son: Linde Praxair que tiene el 82% al 85% de producción y Air Products que tiene entre el 15% y 18%<sup>27</sup>. Estas, además son las empresas matrices de los mayores abastecedores de oxígeno medicinal al Estado, según información del Organismo Supervisor de las Contrataciones del Estado (Defensoría del Pueblo, Informes Especiales N° 017-2020-DP, p. 10. El subrayado es nuestro).<sup>20</sup>

El mes de junio 2020 también fue un mes dramático por la falta de camas del Servicio público y los altísimos precios de las clínicas particulares. Desde mediados del mes de abril el presidente Vizcarra anunciaba un acuerdo para que los costos de servicios de cuidados intensivos de las clínicas privadas sean cubiertos por dinero público. Sin embargo, dos meses después las clínicas chantajeaban con altísimos precios, al tiempo que la legislación se presentaba ambigua sobre las posibilidades de que el Estado pueda intervenir o exigir el uso de las clínicas en tal situación de pandemia incontenible. Es importante agregar que, desde el inicio de la pandemia, era previsible la insuficiencia de los servicios públicos de cuidados intensivos. Los siguientes datos lo corroboran. En octubre de 2019 el mismo Ministro de Salud admitía que había un déficit de 16,000 médicos.<sup>21</sup> En noviembre del 2019 el sector de salud hizo varias paralizaciones reclamando aumento de salarios y mejores condiciones de trabajo.<sup>22</sup> En abril del 2020, a menos de un mes del inicio de la cuarentena fue necesario crear un “Comando humanitario para levantar cadáveres” abandonados en las calles.<sup>23</sup> Finalmente, el 18 de abril el Ministro de Salud, Víctor Zamora, en una mezcla de confesión y de impotencia afirmaba: “Nuestro sistema de salud tiene 30 años careciendo de muchos aspectos. Para esta epidemia, pese a las carencias, nos hemos unido y juntado todos los recursos que teníamos para enfrentarlos, estamos preparados con lo que tenemos”.<sup>24</sup>

---

19 Disponible en: <https://ojo-publico.com/1842/dos-companias-globales-dominan-negocio-del-oxigeno-enperu>. Acceso: 12 jun. 2020.

20 Disponible en: [https://www.defensoria.gob.pe/areas\\_tematicas/acceso-a-la-salud/](https://www.defensoria.gob.pe/areas_tematicas/acceso-a-la-salud/). Acceso: 05 may. 2020.

21 Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/2019/10/05/ministerio-de-salud-ministra-zulema-tomashacen-falta-mas-de-16-mil-medicos-especialistas-hospital/>.

22 Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/2019/11/21/medicos-exigen-mejoras-laborales-y-maspresupuesto-lrnd/>.

23 Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/2020/04/11/coronavirus-en-peru-minsa-victor-zamoraanuncia-la-creacion-de-comando-humanitario-para-levantamiento-de-cadaveres/>.

24 Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/2020/04/18/coronavirus-en-peru-zamora-sobre-colapsoen-hospital-almenara-por-covid-19-servicios-tienen-que-adecuarse-al-aumento-de-lademanda/>.



## 4.2 EL PERÚ EN ORACIÓN: REACCIÓN TEMPRANA Y COLABORACIÓN IGLESIAS - ESTADO

El Perú fue el primer país de América Latina en tomar decisiones radicales desde el gobierno central para enfrentar la pandemia. Lo hizo inclusive antes que algunos países de Europa. El 11 de marzo se decretó la “Emergencia sanitaria” y 4 días después el estado de “Emergencia nacional” que obligó al confinamiento total y la consecuente prohibición de todo tipo de actividades grupales. Las iglesias tuvieron que interrumpir sus actividades y cerrar los templos. Los anuncios de esas medidas fueron minuciosamente explicados por el Presidente en cadena nacional de comunicación. En esa comunicación directa del Ejecutivo con la sociedad en general, y en sucesivas veces entre los meses de marzo a junio, el Presidente usó una estrategia de compensación discursiva tranquilizadora y contrastante con la gravedad de la crisis y la fragilidad del Sistema de Salud, como demostramos en la primera parte de este artículo. Caracterizan sus mensajes un llamado a la unidad, el patriotismo y el coraje. Al mismo tiempo finge tener las cosas sobre control, especialmente de los recursos sanitarios. Ejemplo claro es el anuncio de que las clínicas estarían dispuestas para atender a los afectados. El mensaje presidencial permaneció en ese horizonte que favorecía a las grandes empresas que, deshumanamente, se benefician con la pandemia. Sólo fue interrumpido, y desenmascarado, con el aumento de las víctimas, con los escándalos del monopolio del oxígeno medicinal y la actitud mafiosa de las clínicas dispuestas a lucrar al máximo con la pandemia. En esa estrategia no se dejó de lado a los actores religiosos, como veremos a continuación.

Tres importantes hechos se destacan en las relaciones entre las iglesias y el estado en el contexto de la pandemia. Acontecieron en los meses de abril a junio del 2021 y deben ser entendidos en el marco de una relación cordial, “laicidad de colaboración” (BAUBÉROT & MILOT, 2011; MILOT, 2008) que antecede a la pandemia y remite a la caída del gobierno de Alberto Fujimori. La “laicidad de colaboración” tiene las siguientes características. El Estado mantiene firme voluntad de colaboración con las instituciones religiosas lo que genera interlocutores privilegiados.<sup>25</sup> Sería el caso de la Iglesia Católica en el Perú. Nos parece necesario dos ajustes en el modelo propuesto. La primera es que Baubérot y Milot lo piensan para democracias consolidadas (supongamos que la idea se aplica para Europa). Del Perú, de manera diferente, se puede decir que los períodos democráticos han sido paréntesis en una larga historia autoritaria (FLORES, 1999). Por otro lado, en los últimos treinta años, la iniquidad del modelo económico

---

25 Mallimaci (2015, p. 230 ss.) propone otro modelo, “laicidad de subsidiariedad” en el que destaca un aspecto muy importante. En la implementación de políticas públicas y la interpelación al ciudadano el Estado se vale de la intermediación de actores colectivos, entre ellos los religiosos, con ventajas evidentes para la IC cuya “Doctrina social” no sólo coincide con esa perspectiva sino que espera que el Estado no intervenga en asuntos que serían atribución propia de la Iglesia. De forma semejante a las empresas privadas que quieren al Estado a su lado pero no quiere que intervenga en la economía.

neoliberal ha torpedeado constantemente las bases de construcción de la igualdad ciudadana y, por su parte, las élites políticas (el fujimorismo, el aprismo, el Partido Acción Popular y la derecha política en general) han fragilizado fuertemente las instituciones del Estado y controlado el poder Legislativo e incluso el poder Judicial en beneficio de las grandes empresas. No hay en el Perú del siglo XXI una democracia estable y menos una consolidada. Al contrario, es una democracia muy frágil. En los últimos 30 años el Perú no registra un solo jefe de Estado que no haya tenido problemas con la justicia, especialmente por corrupción. Uno ha sido condenado por crímenes gravísimos (Alberto Fujimori), su sucesor es un fugitivo de la justicia (Alejandro Toledo), otro prefirió quitarse la vida antes de ser procesado (Alan García), otro enfrenta procesos judiciales por corrupción (Ollanta Humala), y el ganador en las elecciones de 2016 (Pedro Kuczynski) fue destituido por el Congreso. El Presidente Martín Vizcarra que lo substituyó se vio obligado a intervenir el Congreso Legislativo controlado por partidos que intentaban el retorno del fujimorismo. Hecha esas salvedades, nos parece que el modelo de “laicidad de colaboración” es útil para pensar las relaciones cordiales entre las Iglesias y el Estado en el contexto de la pandemia. La colaboración es fruto de la urgencia del momento y el Estado muestra claramente que necesita la ayuda de las iglesias. Si extendemos la idea al período que se inicia con la caída del régimen fujimorista al inicio del presente siglo, se constatará también una colaboración Iglesias – Estado que surge de la experiencia traumática de la dictadura fujimorista. La huida del país de Alberto Fujimori y su renuncia por fax dieron lugar al surgimiento de un foro de diálogo y acción que se denominó “Acuerdo Nacional” (AN) del mismo que participan desde su inicio las principales iglesias cristianas. La Iglesia Católica (IC) y el Concilio Nacional Evangélico (CONEP) siempre han tenido (desde entonces) asiento en las reuniones y acciones del AN.

El Estado en el Perú tienen como interlocutor principal a la Iglesia Católica, a pesar del avance de la laicidad y la secularización. Flores Galindo afirma que a mediados del siglo XIX la IC “había perdido poder tanto sobre los cuerpos como sobre las almas”, pues la sociedad tendía a ser cada vez más profana en su ordenamiento político (FLORES, 1999, p. 40). La República, que a la IC le resultaba adversa, se “edificaba a espaldas del campesino”, marginando a la mayoría analfabeta (FLORES 2019, p. 40). El mismo Flores nos recuerda que los analfabetos sólo tendrán acceso al voto electoral (2019, p. 32), tan caro a las democracias, en el año 1980. La longeva República, la Democracia y la ampliación de los derechos políticos implicaban una nueva soberanía, la política, la del Estado. Sin embargo, la IC encontró nuevos y muy importantes espacios de acción en una sociedad fuertemente golpeada por el inicuo modelo de economía neoliberal. En pleno siglo XXI la IC mantiene singular relación con el Estado inclusive con privilegios

económicos y una amplia red de asistencia social<sup>26</sup> que ha cumplido un importante papel durante la pandemia (ESPINOZA, 2021). El CONEP, por su parte, representa al más importante sector del campo evangélico desde su fundación al final de los años 40. El grueso del “campo evangélico” está representado en el CONEP que desde los años 80 desarrolló una importante articulación en defensa de los derechos humanos (LÓPEZ & ARROYO, 2008; LÓPEZ, 1998) y a partir de los 90 una actitud crítica de las políticas del Estado (LÓPEZ, 2004). Otra institución que surge, más recientemente, para disputar terreno al CONEP y como desconfianza de un ecumenismo latente en el mismo es UNICEP (Unión Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú). Esa información es suficiente para entender quiénes son los protagonistas que interactuaron con el Estado durante la pandemia en esos tres momentos anunciados en el segundo párrafo de este subtítulo.<sup>27</sup>

El primer hecho a destacar es la oración virtual interreligiosa que aconteció el 7 de abril, a menos de un mes del inicio de la cuarentena. El evento fue iniciativa del “Consejo Interreligioso del Perú- Religiones por la Paz” (CIPRP). Representantes de las más diversas religiones del país participaron. Se gravó un video con las oraciones de los participantes a los que se les asignó un tema específico para orar. El video, de aproximadamente 16 minutos, es de muy buena calidad en imágenes, secuencias y audio. El video tiene el título de “Oración por el Perú y el mundo”. Luego de una introducción, de parte de la Secretaria Ejecutiva del CIPRP, cada participante hizo una oración. Cada tema de oración era acompañado por imágenes apropiadas y con una música de fondo. En la introducción se declara:

Queremos aportar para un país más justo, más humano y humanizador. Nos unen dos principios, el cuidado del otro y el cuidado de la naturaleza, regalo de Dios para todos nosotros. La grave crisis que estamos viviendo por causa de la pandemia nos recuerda a todos que estamos conectados. Lo que afecta a una persona afecta a todos los demás. Por eso no hay soluciones individuales, todos juntos debemos unirnos para responder desde el cuidado y la unidad.<sup>28</sup>

Luego de la introducción intervinieron representantes de: la CEP (Conferencia Episcopal Peruana), la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Iglesia Ortodoxa Griega, el CONEP, Comunidad Bahais del Perú, Asociación Judía del Perú, Brahma Kumaris

---

26 Sobre los proyectos sociales de la Ic en el Perú véase Lecaros (2018), especialmente la segunda parte.

27 Fuera del CONEP y de UNICEP hay un grupo no despreciable de iglesias pentecostales y evangélicas conservadoras en cuestiones políticas que se caracterizan por claro antiecumenismo y ya, en el presente siglo, actúan haciendo causa común en acciones contra toda iniciativa de igualdad de género y a lo largo de la pandemia se han mostrado negacionistas en relación a la pandemia y la eficacia de las vacunas.

28 Video disponible en: <https://noticias-pe.laiglesiadejesucristo.org/articulo/presidentevizcarra-presentar%C3%A1-video-de-oraci%C3%B3n-interreligiosa>.

del Perú, UNICEP, Asociación Islámica del Perú e Iglesia Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. El Video termina con imágenes de la región andina con destaque a Macchu Picchu. Los temas por los que se oraba fueron: médicos, enfermeros y personal de salud, personas que han perdido familiares, por ancianos y vulnerables, trabajadores de limpieza y abastecimiento de servicios básicos, cuerpo de bomberos y voluntarios, personal policial y militar, líderes del gobierno, los que están lejos de sus hogares, por salvación de la pandemia y por la paz y reconciliación de todos.

Además de la excelente producción, en términos tecnológicos, el video tuvo una gran divulgación. Fue anunciado y presentado, de forma emocionada, por el Presidente de la República en red nacional de radio y tv. Luego fue retransmitido innumerables veces en las “redes sociales”. Aunque es difícil dimensionar su impacto si es posible afirmar que llegó a la mayor parte de la población que seguía con expectativa las noticias del avance del COVID-19. El hecho, compuesto por el video y su divulgación, fueron un poderoso llamado a la unidad y a la solidaridad. Es evidente una gran afinidad con los mensajes del Presidente y sin duda ayudó a camuflar la fragilidad en que se encontraba el sistema de salud. De todas maneras, no se debe despreciar el aspecto emocional y psicológico en la conservación de la salud.

El segundo hecho a destacar aconteció poco más de un mes después (14 de mayo). Se trata de un encuentro interreligioso presencial realizado en la Plaza de Armas de Lima, y fue llamada de “Religiones unidas por la salud”<sup>29</sup>. También fue por iniciativa del CIPRP y esta vez en coorganización con el Ministerio de Salud. Fue un evento minuciosamente organizado y con todos los cuidados de distanciamiento exigidos. Como fue un acto presencial, realizado en pleno confinamiento, su impacto hubiera sido reducido a no ser por la sofisticada tecnología de transmisión en directo utilizada. El evento fue anunciado varios días antes por los principales medios de comunicación y transmitido en cadena nacional por el canal oficial del Estado. Además de todas las religiones que participaron en el video, anteriormente analizado, esta vez también estuvieron presentes: la Iglesia Luterana, la Iglesia Metodista y la Iglesia Anglicana. En representación de la IC esta vez participó el Arzobispo de Lima, Mons. Carlos Castillo. Es importante subrayar que el nombramiento de Castillo como nuevo Arzobispo de Lima, en substitución de Mons. Cipriani, representa un importante cambio en el escenario religioso católico. Con la jubilación de Cipriani se cierra un ciclo de hegemonía del *Opus Dei* en el Perú. El Papa Francisco lo substituyó, por un religioso de clara orientación progresista. Diferente de éste, Cipriani fue importante sustento religioso del fujimorismo y articulador del movimiento religioso “Con Mis Hijos no te Metas”. Es muy difícil imaginar que Cipriani hubiera participado de un evento como el que analizamos.

---

29 Disponible en: <https://www.arzobispadodelima.org/2020/05/14/peru-lideres-religiososunidos-salud/>.

Volviendo al evento en la Plaza de Armas, en la transmisión se intercalaban palabras de representantes religiosos y testimonios de personas que sobrevivieron al virus o que habían perdido familiares. También hubo música en el lugar de los hechos y otras intercaladas en la transmisión. El lugar del evento fue, así, simultáneamente presencial y virtual. La fachada de la catedral servía de un segundo plano en la que se proyectaban imágenes o frases escogidas. De ellas destacamos la siguiente: “Mientras haya vida daremos batalla”. Se hizo un minuto de silencio por las víctimas, se depositó una ofrenda floral, se leyó un documento firmado de compromiso de unidad religiosa y lucha por la paz, todos los presentes en la Plaza de Armas estaban uniformados usando máscaras del mismo color gris con una banderita del Perú en un costado de la máscara y el acto concluyó con el Himno Nacional.

Podemos considerar que el hecho cumplió, con mayor impacto, los mismos objetivos del anterior. Esta vez fue muy evidente la interacción iglesias – Estado. Fue un tiempo de consuelo, de unidad religiosa y al mismo tiempo de manifestación de patriotismo. En síntesis, se proyectaba la idea de estar frente a un enemigo común: la pandemia. Menos de un mes después, el Presidente del Consejo de Ministros convocaría a una reunión con las diferentes religiones. Es el tercer hecho que a continuación analizamos.

La nota de prensa del gobierno se refiere a esa reunión, acontecida el día 8 de junio, como el inicio de una nueva etapa llamada “Hacia una nueva convivencia”. Además del Presidente del Consejo de Ministros (PCM), Vicente Zeballos, participaron otros 3 ministerios del Estado: la Ministra de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, Gloria Montenegro, el ministro de Justicia y Derechos Humanos, Fernando Castañeda y la ministra de Inclusión Social, Ariela Luna. La participación de cuatro Ministros/as confiere a la reunión una dimensión muy importante de la relación del Estado con las iglesias/religiones. Participaron “26 entidades religiosas”. El PCM reiteró que “la actual circunstancia que vive el país requiere del compromiso de todos”. La intención de la reunión se sintetizaba en las siguientes palabras del PCM: “Como Gobierno queremos articular con todos los sectores, entre ellos, con todas las Iglesias, para que nos puedan ayudar a llegar a los ciudadanos que se encuentran en situación de pobreza y extrema pobreza”.

A tres meses de inicio de la pandemia el gobierno solicitaba el auxilio de las instituciones religiosas. Sin poder dimensionar el potencial de acción que las iglesias tendrían, el gobierno presupone una “sensibilidad social de las iglesias” y las invita a “trabajar de forma articulada con el Estado para proteger a la población del impacto del COVID-19”. Al mismo tiempo invoca a los “representantes de las iglesias a unir esfuerzos en la protección de los adultos mayores, las comunidades nativas y campesinas, y en la reapertura de los comedores populares”.

### 4.3 TIPOLOGÍA DE LAS REACCIONES EN EL CAMPO EVANGÉLICO AL CONFINAMIENTO

La tipología que aquí proponemos se refiere a la coyuntura específica determinada por la pandemia. Se trata de un ensayo de caracterización de cómo ha sido la reacción del campo evangélico en general al confinamiento y a los efectos del virus. Elaboramos tres tipos ideales en los que caben la más diversas prácticas religiosas que se reconfiguraron en los tres meses siguientes al inicio del confinamiento. No se trata, entonces, de una tipología de los evangélicos sin más. Es una tipología marcada por la coyuntura. Sin embargo, los tipos de reacción reflejan significativamente el lugar tradicional de las iglesias evangélicas en la sociedad peruana.

En la elaboración de esta tipología tomamos en cuenta, como no podría ser diferente, las condiciones sociales y económicas del país. El Perú es un país profundamente excluyente. En las palabras de Lecaros:

Para comprender el fenómeno del evangelismo en Lima es necesario tener en cuenta particularmente los fenómenos de la pobreza y la exclusión con detenimiento. Si bien las comparaciones pueden ser complicadas aplicadas a este terreno, el Perú puede ser considerado como el país latinoamericano donde el fenómeno de la exclusión se siente más marcado: una pequeña minoría de blancos (o “blanqueados” al hacer fortuna) marginaliza a la inmensa mayoría, sobre todo a los de origen indígena (LECAROS, 2016, p. 55).

Hay que decir, aunque parezca desnecesario, que esta propuesta “adolesce” de cualquier interés de ser exhaustiva. Precisamente, el método de los “tipos ideales” se propone driblar esa tarea imposible de enfrentar la multiplicidad de casos, aunque debe resultar de la observación amplia de los mismos.<sup>30</sup> Como lo destacaba el propio Weber, los tipos ideales no son simple producto de la imaginación del investigador (WEBER, 1984, p. 9 ss.). Está marcada también por los límites de la presencia de las iglesias en las redes sociales mediáticas. Recuérdese que la desigualdad en el Perú incluye también la desigualdad de acceso a la banda ancha (MANRIQUE, 2016), aún privilegio de pocos, que, como veremos, no deja de tener impacto en la práctica religiosa durante la pandemia.

#### 4.3.1 LOS “EVANGÉLICOS DE A PIE”: CON DIOS Y SIN EL ESTADO

Consideramos aquí a las iglesias, en su mayoría pequeñas o medianas (a juzgar por el número de personas que asisten a las actividades en las redes), de tradición

30 “Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento” (WEBER, 1967, p. 50).

evangélica y evangélica pentecostal. Están presentes en zonas muy populares, de pobreza y extrema pobreza. En muchos casos las personas en esos barrios han salido a buscar trabajar prematuramente, obligados por la crisis económica, exponiéndose al contagio y propagando el virus en los vecindarios. Esas iglesias están en las regiones más populares de la ciudad de Lima, como San Juan de Lurigancho, Villa María del Triunfo, San Martín de Porras y Comas. Se sabe que los mercados de esas zonas han sido focos de alto número de contagios. La reacción del Estado se manifestó tardíamente y de forma punitiva. Se clausuraron los mercados, con lo que los vendedores quebraron rápidamente y fueron pocos los que llegaron a recibir los bonos asistenciales del Estado. La urgencia por recibir los bonos ofrecidos por el Estado generó largas colas y tumultos en las puertas de los bancos.

Las condiciones económicas de sus seguidores se detectan en las reuniones de oración, en los estudios bíblicos y en los sermones. En las oraciones son frecuentes los problemas de salud y económicos. Se ora por enfermos de la iglesia que están en cuarentena u hospitalizados, se pide protección por hermanos que necesitarán volver a trabajar (“Que Dios los proteja en el transporte público”). Los líderes exhortan a “ayudar al prójimo que tiene menos pan que nosotros”. Los pastores de esas iglesias dependen económicamente del salario que reciben de la iglesia. Se ora por los pastores cuyos salarios han disminuido. Hay que destacar la clara conciencia de los graves riesgos de la exposición al virus y también de la situación económica crítica generada por la pandemia. Pero también, como la mayor parte de la población no esperaban una cuarentena tan prolongada. El 16 de marzo, uno de ellos comunicaba a la congregación en el Facebook: “por dos semanas seré un Pastor virtual”. La necesidad de la comunicación remota les toma de sorpresa y padecen para adaptarse. Hasta mediados de mayo las actividades religiosas se redujeron a estudios bíblicos transmitidos por el “face”, sin cualquier interacción inmediata. Sólo cuando descubren que el aplicativo “Zoom” estaba liberado para uso gratuito pasan a reencontrarse, verse con la congregación, reflexionan sobre su papel en el mundo virtual y las reuniones de oración ganan interacción. Desde un principio se acata “como buenos ciudadanos” disciplinadamente la cuarentena y se brinda información sobre los cuidados y precauciones. En sus mensajes virtuales se divulga el “QUÉDATE EN CASA”.

Tienen conciencia de aspectos estructurales de la situación del país, como la desigualdad de género y la economía neoliberal al servicio de las grandes empresas. Sobre la primera cuestión, así se expresa en un “post” el Pastor de una iglesia pentecostal una semana antes (5 de marzo) del inicio de la cuarentena:

En el frente interno, los ciudadanos de confesión evangélica tienen que preguntarse, ¿existen realmente bases bíblicas y fundamentos teológicos sólidos para oponerse al enfoque de género en las políticas públicas? ¿No es necesario y urgente que en las instituciones educativas se enseñe que hombres y mujeres tienen igual valor, dignidad y derechos? ¿No es necesario y urgente que en las dependencias policiales se atienda como corresponde a las mujeres



que solicitan garantías para su vida, denuncian acciones de violencia y piden celeridad en la atención a su solicitud porque pelagra su integridad física y su vida? (LOPEZ, *post* en Facebook del 5 de marzo 2020).

Ya en abril, cuando la pandemia colocaba al desnudo la mezquindad de las grandes empresas, el mismo Pastor afirma por ocasión de la Semana Santa:

En este día en que los cristianos afirmamos y celebramos el triunfo de la Vida sobre la muerte, indigna y enoja que en circunstancias tan difícil para el país y para el mundo, sectores como La Confederación Nacional de Instituciones Empresariales Privadas (CONFIEP), haya solicitado en días pasados al gobierno (Ministerio de Trabajo) que se les autorice el cese colectivo (despido masivo) de trabajadores (Ibid., 12 de abril).

Presidente Vizcarra no está bien, nada bien, que Usted y su gobierno hayan cedido a la presión de los grandes empresarios de la CONFIEP...Es lamentable que por su actitud timorata frente a los grandes empresarios, el pueblo de a pie, los millones de pobres, tengan que pagar todo el costo de la crisis, provocada por la pandemia. Los despidos masivos sólo traerán hambre y angustia a quienes ya están sufriendo y no tienen el pan que otros sí tienen de sobra (Ibid., 13 de abril).

Durante varios momentos del primer semestre de pandemia esas iglesias expresaban clara comprensión de la mezquindad del sistema privado de salud: “A las clínicas privadas poco o nada les importa el prójimo... no ven a seres humanos sino a clientes a quienes se les asalta... la pandemia es para ellas una excelente oportunidad de incrementar sus cuentas bancarias” (Ibid., 13 de junio).

Algunas iglesias de este tipo consiguen organizar de forma bien articulada una reacción a la crítica situación. Las acciones incluyen recolección de víveres y distribución de canastas básicas para familias de la Iglesia y allegados, apoyo espiritual con oraciones personalizadas mediante celular para apoyo emocional, talleres sobre alimentación saludable, medicina alternativa y salud mental. Todas esas actividades deben ser valoradas en la crítica situación de abandono de parte de Estado, pues los hospitales más cercanos ya se encontraban colapsados en el mes de mayo. Recién al inicio de junio comienza a llegar recursos del Estado que contribuyen a las actividades de comedores populares en las que las iglesias participan. Otras dos actividades muy importantes ante el impacto de la grave crisis sanitaria son los cultos de testimonios y de consuelo a los familiares de fieles que murieron víctimas del COVID-19 y fueron cremados, sin tener velorio ni entierro. Diferente del tipo tres, que veremos más adelante, se manifiesta clara consciencia del peligro del virus y no se ocultan los efectos dolorosos de las pérdidas. Además de los cultos de consuelo se busca apoyo psicológico para asistir a los afectados. Todas esas actividades fueron organizadas a través de grupos de “whatsapp”. La otra acción, que muestra clara consciencia del

largo alcance en el tiempo que la pandemia tendrá en el país, en razón del aumento sostenido del número de contagiados y la ineficacia del estado a los más vulnerables, es la promoción y apoyo de pequeños negocios que varias familias ya tienen como venta de artesanía, de tejidos, alimentos caseros, útiles de limpieza, etc. El objetivo era movilizar una economía familiar de sobrevivencia para los próximos meses.

Las iglesias más pobres, de este primer tipo, acataron la cuarentena de inmediato y sus miembros dejaron de trabajar, a pesar de sus condiciones económicas precarias. Suspendieron los cultos y luego de algunas semanas comenzaron a realizar cultos en grupos de whatsapp que ya existía para comunicación interna. No pocas carecían de condiciones para usar otra plataforma digital, inclusive las gratuitas porque la mayor parte usaba celulares cuya memoria no las soporta. En estas iglesias pocas personas tienen computador en casa, de manera que los cultos virtuales sufren con la mala calidad de imagen y sonido. Sin embargo, la solidaridad ha estado muy presente desde las primeras semanas de la cuarentena. Los costos eran cubiertos por las familias que consiguieron seguir trabajando desde casa. Al paso de la cuarentena la situación económica se hizo más crítica llevando a diversas iniciativas económicas informales, como venta de “kekes” y empanadas entregadas a domicilio.

#### **4.3.2 EVANGÉLICOS *STREAMING*<sup>31</sup>: DIOS Y LAS CLÍNICAS ESTÁN CON NOSOTROS**

Clasificamos en este tipo a las iglesias de mejores condiciones económicas. Están situadas en regiones privilegiadas de la ciudad, como Surco, Monterrico, La Molina y Miraflores. Todos, distritos de clase media y media alta. Todas acataron de inmediato la cuarentena y en la misma semana informaban, en culto especial por internet que “la cuarentena es bíblica”. El cierre de los templos no les afectaba. Al contrario, parece haber facilitado la interacción virtual entre sus fieles. La posibilidad del contagio con el virus no aparecía, lo que muestra una seguridad privilegiada a lo largo de los tres meses. La crisis económica tampoco aparece como un problema, por lo menos hasta el mes de junio del 2020.

A partir de las semanas siguientes al inicio de la cuarentena realizaban todas sus actividades religiosas de forma remota: estudios bíblicos, reuniones de oración, sermones, diálogos informales y amenos. Todas están registradas en su página del Facebook o en múltiples redes. Los videos de sus actividades religiosas muestran las siguientes características. Las transmisiones son de alta calidad en audio e imagen. Hacen uso sofisticado de imágenes y textos que dan soporte y refuerzan el mensaje

---

31 El término *stream* en inglés significa flujo, corriente, riachuelo. Existe el verbo correspondiente *stream* sinónimo de *to flow*. En el contexto contemporáneo de divulgación de información amplia y rápida, de imágenes, audio y video, por la internet el sustantivo *streaming* adquirió la siguiente definición: “the activity of listening to or watching sound or video directly from the internet”. Cf. Disponible en: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles-espanhol/streaming>.

transmitido. No son personas que pasan dificultades económicas, lo cual se percibe claramente en las reuniones de oración. Se ora por los otros, los que pasan hambre, los que están sin trabajo, los que tienen que usar el transporte público. Sus seguidores están en el polo opuesto de los “evangélicos de a pie”, de nuestro primer tipo. En todos los cultos se expone también las cuentas bancarias para los diezmos y ofrendas. Comparadas las reuniones de oración de junio con las de abril se percibe una novedad: de orar por las autoridades se va hacia quejas contra el presidente y la corrupción. No se encuentra, sin embargo, ninguna crítica a la gestión de la pandemia y menos al sistema económico. De todas maneras, como ya fue abordado en la primera parte de este artículo, la gestión de la pandemia favoreció al sector empresarial, al que evidentemente los fieles de este tipo de iglesia tienen vinculada su economía.

Una iglesia, situada en La Molina”, uno de los distritos más privilegiados de la ciudad de Lima, comenzó sus actividades virtuales días antes del inicio de la cuarentena obligatoria. En la semana del 9 al 14 de marzo (2020) ya estaban tomando precauciones (puntos de alcohol en gel en diversos lugares del templo y “mucho jabón en los baños”, como se anunciaba desde el púlpito). Los discursos del Pastor al inicio de la cuarentena muestran que tiene información previa de las decisiones que el Gobierno tomaría. Eso se explica por las relaciones cercanas de sus líderes con las élites políticas, especialmente del APRA y del fujimorismo. Una importante líder del APRA, Mercedes Cabanillas, ha sido miembro de esa iglesia. El argumento para cerrar el templo y someterse a la cuarentena puede sintetizarse en la siguiente frase tomada de uno de los sermones: “Dios es nuestro protector, pero necesitamos mucha prudencia. Dios nos está probando”. Los videos y mensajes en su “face” no muestran ningún reclamo por el cierre del templo. Los recursos técnicos de audio y video son sofisticados. Los “cultos de oración vespertinos” no revelan ningún problema de salud entre los miembros. Se ora por las autoridades, se critica la corrupción, se clama por protección divina a “esta gran nación”.

Otra iglesia, situada en el privilegiado distrito de Monterrico, se destaca por su altísima performance en internet. Es la iglesia “streaming”. Los “ríos de agua viva” corren por múltiples redes, todas con excelente calidad. A lo largo de la cuarentena desarrollan actividades religiosas, de alta interactividad, casi todos los días y varias veces al día. Antes de la cuarentena ya transmitían sus cultos en múltiples redes. Parte importante de los muchos *lives* expone sus actividades de distribución de productos básicos e inclusive de dinero entre población pobre de regiones populares. En la constante afirmación de que “la honra es exclusivamente para Dios” y la reiterada exposición del número (que llegarían a decenas de miles) de personas beneficiadas, acaba haciendo una fuerte propaganda de lo que sería práctica fundamental del cristianismo: la ayuda al prójimo. En los tres meses de observación se constata hasta diez transmisiones dedicadas a divulgar cuánta ayuda había hecho: número de canastas básicas, número de familias alcanzadas etc. Ellos mismos se admiran de la cantidad de personas que

han recibido ayuda. El fenómeno parece una práctica “narcisa”, se miran al espejo y se admiran: que buenos que somos. No conseguimos información del origen de los recursos económicos que cubrían esos costos. En algunos videos de distribución de bienes se constatan participación de personal del gobierno y de la policía, lo que lleva a suponer de algún tipo de colaboración con el Estado.

#### 4.3.3 EL EVANGELIO NO ESTÁ EN CUARENTENA: DIOS CONTRA EL “NUEVO ORDEN MUNDIAL”

En este tercer tipo incluimos a las iglesias que, en grados diferentes y motivaciones también diversas, ignoran la pandemia como un problema de salud. Algunas la consideran un castigo de Dios, oportunidad para evangelizar o como desafío al poder de Dios. Otras consideran que el virus no es real. Se trataría de una farsa inventada por el comunismo chino dentro de un malévolo plan denominado “nuevo orden mundial” o “globalismo”. Esas características se encuentran tanto en iglesias de zonas populares (como Los Olivos y San Martín de Porres) como en iglesias de zonas de clase media y media baja (como Jesús María y Pueblo Libre). Ese sector del campo evangélico tiene en común una militancia contra la igualdad de género que es previa a la pandemia. En los sectores más populares que conforman este tipo se manifiesta un fuerte tono apocalíptico próximo al “pánico moral” (THOMPSON, 1998; GOODE & BEN-YEHUDA, 2003), en los sectores más acomodados se manifiesta un discurso político religioso, con importante presencia en los medios de comunicación, que en el nivel nacional se reciente mucho por no poder abrir los templos. Las iglesias que cuentan con acceso privilegiado a radio y tv (como el Movimiento Misionero Mundial) y que llegan a sectores bajos y medios de la población, resuelven fácilmente el problema al pasar a hacer transmisiones por esos canales. También se encuentra en este tipo claros aspectos de un “*protofascismo*”<sup>32</sup>, confesadamente alineado con el gobierno norteamericano de Donald Trump. Éstas representan el componente extremo de este tercer tipo. En la actual circunstancia es difícil dimensionar su impacto en los sectores evangélicos más vulnerables.

Los discursos de este tipo se expresan de maneras diversas, como las siguientes: “el virus es tribulación que Dios lo está permitiendo para darnos victoria”, “Europa le dio las espaldas a Dios al aprobar el homosexualismo y el aborto y ahora Él nos está advirtiendo”, “no hay que desanimarse porque al final Dios va a mostrar su verdadero

---

32 Un “*protofascismo*”, utilizado aquí en el sentido de primigenio, primario o principiante, pero también en el sentido de tener ya por lo menos algunas marcas de un modelo anteriormente consolidado, como el fascismo italiano. Umberto Eco utiliza la expresión “ur-fascismo” y entre las características incluye las siguientes dos (que se confirman para el caso que estudiamos): se manifiesta abiertamente contra el pluralismo expresando miedo a la diferencia y substituye la violencia física por la agresividad retórica. Diferente del fascismo el nazismo no se queda en la violencia retórica porque cuenta con militantes organizados y milicias, también actúan bajo la protección de un líder salvador al que idolatran (ECO, 2018). En nuestro caso el líder salvador es explícito: Donald Trump.

propósito”. En los sermones el virus sólo aparece como oportunidad para evangelizar: “El evangelio no está de cuarentena”. En la práctica esa afirmación se expresa en campañas presenciales de evangelización en “Asentamientos Humanos”, violando la prohibición de recogimiento por la cuarentena. Son acciones organizadas y frecuentes a lo largo de los tres meses observados, con equipo de sonido, grupo de personas distribuyendo folletos en las casas. En sus redes reproducen mensajes del colectivo “Parejas reales” y de “Con mis hijos no te metas”. El mensaje dirigido a gente pobre y simple llega a ser de chantaje: “o se arrepienten o serán destruidos”, “la segunda venida de Cristo está cerca”. Son frases utilizadas antes de entregar ropa y alimentos.

Como sería de esperar, en los sectores más pobres, el uso de las redes es más precario. Sermones con imagen congelada con transmisión sólo de video, uso de videos de cultos anteriores a la pandemia, películas reproducidas en la página de la iglesia, reunión de oración y testimonios de conversión de mujeres migrantes transmitidas en directo son parte de su repertorio más común. Al inicio de junio, se verifica frecuentes casos de muertes de fieles y de líderes. Por ejemplo, el 8 de junio el “Consejo Directivo Nacional” (de una iglesia pentecostal) comunica a los “Consiervos e Iglesia en General” que hay dos pastores enfermos. Uno internado en el Hospital Loaysa de Lima y otro “aislado en su casa en Trujillo”. Una semana después se comunica el fallecimiento del primero. En ningún caso se menciona la causa de la muerte. Al mismo tiempo se destaca que “pasaron a la presencia de Dios cumpliendo fielmente su compromiso de predicar el Evangelio”.

Consideramos parte de este tercer tipo de reacción los mensajes televisivos del Movimiento Misionero Mundial y un conjunto diverso de *influencers* evangélicos actuando en las redes y los medios, y que manifiestan claras afinidades con un fascismo incipiente<sup>33</sup>. Dos casos destacados que observamos son líderes del movimiento “Con mis hijos no te metas”, los mismos que antes de la pandemia movilizaban buena parte del campo evangélico en acciones contra los derechos de minorías. Ambos reclaman recalcitrantemente por el cierre de los templos en lo que ven una persecución o un recorte del derecho a la libertad de expresión. A lo largo de los primeros tres meses de pandemia se observa que dedican buena parte de sus espacios en las redes y periódicos a divulgar las bondades de la administración Trump, inclusive a hacer propaganda electoral en favor del mismo y a defender a las clínicas privadas. En el mes de junio cuando el escándalo de las clínicas privadas obligó al Presidente Vizcarra a exigir la colaboración de las mismas, encontramos la siguiente reacción:

Medida populista y demagógica. Vizcarra es una especie de Rey Midas pero al revés, todo lo que toca lo oxida y lo convierte en obsoleto. Las clínicas privadas

---

33 Para los próximos párrafos nos apoyamos en “posts” de los autores/as divulgadas en el “face” y en periódicos entre el mes de mayo y principios de junio del 2020. Cf: <https://www.facebook.com/crosas89y>. Disponible en: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100001891208705>, respectivamente.

no fueron construidas con dinero público, sino privado, el sector privado puede atender a todos y el estado puede asumir las tarifas que planteen, se puede negociar un precio justo, pero expropiar y estatizar es algo descabellado e innecesario. Algunos con un complejo irremediable de súbditos aplauden estos excesos estatales, como siempre cayendo en la trampa idealista, mentes ingenuas que no aprenden de los fracasos de estas viejas y comprobadamente inútiles ideas (Idem).

Una obsesión por el libre mercado es recurrente. Hasta donde se puede percibir tales *influencers* no son dueños de clínicas, pero no cabe duda que están al servicio de los ideales de las grandes empresas que no permiten ninguna interferencia en sus sagradas propiedades, inclusive en medio a la grave crisis sanitaria que cobraba miles de vidas. Se puede inferir, sin exagerar, que ya se trata de campaña electoral (recuérdese que el 2021 habría elecciones generales) y la élites económicas necesitaban congresistas que defendiesen el estado mínimo.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) es también uno de sus blancos privilegiados y ven en la misma el espectro fantasmal del “Nuevo orden mundial”. El siguiente “post” divulga el titular: “Ganador del nobel dice que la cuarentena mató más personas de las que salvó”:

Cuando los grandes científicos y ganadores de Nobel son ignorados y se cree todo de lo que la OMS dice, esa organización dirigida por burócratas que pretendía facilitar el asesinato de bebés inocentes en plena cuarentena prestándose para presionar a las naciones a no impedir estos servicios “esenciales”. Honra a quien honra merece, no a quien se ha vaciado de toda legitimidad por sus propias acciones inhumanas y hoy espera credibilidad (Idem).

Entre los meses de mayo y junio del 2020 se constata en el “*face*” de otra *influencer* un trabajo en redes hecho con esmerada dedicación.<sup>34</sup> Sus baterías se concentran contra la OMS y en elogios a decisiones de Trump. Citamos solamente dos ejemplos: en una reproduce una materia del Washington Times cuyo titular es *Trump finalizes rule defining gender as a person’s biological sex* (“Trump concluye normas que definen género como sexo biológico de una persona”). El *post* tiene el siguiente comentario: “Excelente Presidente Donald Trump, devolviendo la cordura moral a Norteamérica”. Para la autora la OMS es una organización terrorista internacional, parte de “la élite globalista” que planea “la muerte de dos tercios de la población mundial”. El COVID-19 sería parte de ese plan y, diferente de lo que se sabe, para ella el virus no se contagia de persona a persona sino que habría sido diseminado intencionalmente en el planeta. A principios de junio, cuando la prensa mundial informaba que Trump había decidido cortar su apoyo financiero a la OMS, ella se pronuncia: “Presidente

---

34 Disponible en: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100001891208705>. Múltiples accesos entre abril y mayo del 2020.

Trump sabe lo que hace en bien no sólo de los Estados Unidos de Norteamérica sino de toda la humanidad”. Un último ejemplo, en una de sus columnas en el periódico Expreso (de Lima) así se manifiesta:

Es sorprendente ver cómo gobiernos sometidos a la élite globalista que nos está imponiendo un siniestro gobierno mundial, en el momento crucial de ver morir a sus compatriotas por la pandemia planificada con que están exterminando a los pueblos selectivamente, han hecho a un lado las órdenes de los organismos internacionales, cuyos dictados habían venido obedeciendo a nivel político, económico, social y cultural, y han recurrido a una inspiradora toma de decisiones nacionalistas en resguardo a la integridad y la vida de los pueblos. Lamentable comprobar que en Perú no ha sucedido así (Idem).

## CONSIDERACIONES FINALES

El COVID-19 llegó al Perú al inicio del mes de marzo del 2020. La declaración, de parte del Estado, de emergencia sanitaria fue seguida casi de inmediato de la emergencia nacional, siendo el Perú el primer país de América Latina en decidirlo. Esa decisión parecía temprana y hasta exagerada. Las reacciones mayoritarias de las iglesias, ante el cierre de los templos, muestra que no se tenía real dimensión de los alcances de la pandemia. Se esperaba que realmente al cabo de los 15 días (iniciales) del estado de “emergencia nacional” las actividades religiosas volverían a la normalidad. Es difícil imaginar que el Estado, al inicio de la pandemia, no haya tenido la información científica de los alcances desastrosos del problema, pues ya se sabía de sus efectos en la China y su avance arrollador en los países de Europa. Al mismo tiempo, como abordado en la primera parte de este texto, el Estado peruano tenía pleno conocimiento de la fragilidad en que se encontraba el sistema de salud pública antes de la pandemia. Tenía conciencia también de su genuflexión ante los intereses de las grandes empresas, en particular del monopolio en las productoras del oxígeno medicinal y de las redes de farmacias. La decisión temprana de emergencia nacional obedecía, entonces, más a una preocupación por saber que el sistema de salud pública no tenía condiciones de enfrentar la pandemia que a una planificación estratégica y planificada para reducir sus efectos.

De hecho, la búsqueda temprana del apoyo de las iglesias expresa también, como abordado en la segunda parte de este texto, la fragilidad de respuesta del Estado en términos de recursos científicos y técnicos. La valoración y reconocimiento del papel de las iglesias (totalmente legítimo) debe entenderse en ese contexto. Los tres eventos que expresan esa relación de colaboración Iglesias – Estado deben, evidentemente, haber tenido importante impacto emocional, psicológico y espiritual, por causa de su amplia divulgación en los más diversos medios. Los efectos prácticos en términos de asistencia social, de distribución de bienes básicos de sobrevivencia y de salud, son



muy difíciles de medir. Debemos subrayar, sin embargo, que no se encuentra evidencia y ni sería de esperar que la participación de las iglesias haya tenido algún impacto en la respuesta propiamente técnica y científica a la pandemia. La cuestión es muy importante porque pone en evidencia el aspecto secular, desencantado, no religioso del sistema de salud. La pandemia pone al desnudo la fragilidad de la sanidad divina, de la cura milagrosa y de la protección divina, elementos importantes de la piedad evangélica y del sistema religioso, especialmente pentecostal.

Específicamente en el campo religioso evangélico, las respuestas a la pandemia se muestran tan diversas como la propia diversidad de tradiciones evangélicas. Se detectan claras tendencias que las agrupamos en tres tipos que no corresponden *stricto sensu* a las condiciones sociales y económicas de la sociedad peruana, por lo demás bastante desigual y con alta concentración de renta y riqueza. De todas maneras, las diferencias sociales y económicas son un factor importante que influye fuertemente en la práctica religiosa durante la pandemia y en la forma de respuesta a ella. Otros factores son también muy importantes, por ejemplo, la mayor o menor comprensión que el grupo religioso tiene de las relaciones de poder en la sociedad. Quien entiende mejor la fragilidad del Estado frente al poder del sector privado y la precariedad de todo el sistema de salud, consigue entender también la necesidad de organizar a la comunidad religiosa para una sobrevivencia a mediano o largo plazo. Quien no lo entiende se limita a la oración de consuelo e incluso se insiste en la cura divina o en la negación de la propia pandemia. Debemos destacar, finalmente, que los límites de este trabajo corresponden a las dificultades de acceso a información impuestas por el confinamiento. El trabajo etnográfico remoto, o virtual, se convirtió en nuevo desafío para los estudios sociales de los fenómenos religiosos.

## BIBLIOGRAFÍA

BARRERA RIVERA, Paulo. “Don’t you mess with my children. Conservative Inter-religious Cooperation in Peru in the XXI Century”. In: *IJLR*, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1007/S41603017-0030-5>.

BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. Paris, Seuil, 2011.

BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades*. Limites da democracia no Brasil. São Paulo. Boitempo, 2018.

BOURRICAUD, François. *Poder y sociedad en el Perú*. Lima, IEP, 1967.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. “Estado de emergencia sanitaria: el problema de la informalidad laboral en una economía confinada”. Lima, Serie Informes Especiales Nº 02-2020-DP. Disponible en: <https://www.defensoria.gob.pe/wp->

content/uploads/2020/04/Serie-de-Informes-Especiales-N%C2%B0-02-2020-DP-Problema-de-la-informalidad-laboralen-una-economia-confinada.pdf.

DRINOT, Paulo. *La seducción de la clase obrera. Trabajadores, raza y la formación del Estado peruano*. Lima, IEP, 2016.

ECO, Umberto. *O Fascismo eterno*. Rio de Janeiro, Record, 2018.

ENARES, *Encuesta Nacional sobre relaciones sociales*. Lima, NEI, 2019. Disponible en: [https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/boletines/presentacion\\_enares\\_2019.pdf?fbclid=IwAR3equCv\\_oD20TSDEyI9eWQI0j8wPCKLN8flgI3vkA2k7aXIT0OuuPytIIA](https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/boletines/presentacion_enares_2019.pdf?fbclid=IwAR3equCv_oD20TSDEyI9eWQI0j8wPCKLN8flgI3vkA2k7aXIT0OuuPytIIA).

ESPINOZA, Juan. “La Iglesia Católica Peruana, la pandemia de la COVID 19 y la recepción inacabada del Concilio Vaticano II”, *Páginas*, Marzo, 2021.

FLORES, Alberto. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima, Horizonte, 1994.

FLORES, Alberto. *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Lima, APRODHE, SUR, 1999.

GARCÍA, Patricia. (Dir). *Salud pública en el Perú. Aproximaciones y nuevos horizontes*. Lima, MINSA, UCH, 2014.

GOODE, Erich; BEN-YEHUDA, Nachman. *Moral Panics. The Social Construction of Deviance*. Malden, Blackwell Publishing, 2003.

INEI. *Producción y empleo informal en el Perú*. Cuenta satélite de la economía informal 2007 – 2021. Lima, INEI, 2021. Disponible en: [https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones\\_digitaless/Est/Lib1828/libro.pdf](https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitaless/Est/Lib1828/libro.pdf).

KOWARICK, Lúcio. *Viver em risco. Sobre a vulnerabilidade socioeconómica e civil*. São Paulo, Editora 34, 2009.

LECAROS, Véronique. *La conversión al evangelismo*. Lima, PUC Perú, 2013 (el original en francés, de 2013, tiene el subtítulo “Le cas de Pérou”, lamentablemente retirado de la versión en español).

LECAROS, Véronique. *Fe cristiana y secularización en el Perú de hoy*. Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2017.

LÓPEZ, Darío; ARROYO, Víctor. *Tejiendo un nuevo rostro público. Evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, Puma, 2008.

LÓPEZ, Darío. *Los Evangélicos y los Derechos Humanos*. La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú 1980-1992. Lima, CEMAA, 1998.

LÓPEZ, Darío. *La Seducción del poder*. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa. Lima, PUMA, 2014.

LOSIO, Jorge; BARRIGA, Eduardo. (Eds). *La salud pública en el Perú del siglo XX*. Paradigmas. Discursos y política. Lima, Instituto Riva Agüero – PUCP, 2017.

MALLIMACI, Fortunato. *El mito de la Argentina laica*. Catolicismo, política y Estados. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.

MANRIQUE, Nelson. *Una alucinación consensual*. Redes sociales, cultura y socialización en internet. Lima, PUC, 2016.

MILOT, Micheline. *La Laïcité*. Montrel, Novalis, 2008.

MOTTA, Angélica. *La biología del odio*. Retóricas fundamentalistas y otras violencias de género. Lima, La Siniestra, 2019.

THOMPSON, Kenneth. *Moral Panics*. London, Routledge, 1998.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México, FCE, 1984.

WEBER, Max. *Sobre a teoria das ciências sociais*. São Paulo, Morães, 1967.

### SITIOS CONSULTADOS:

ARZOBISPADO DE LIMA: <https://www.arzobispadodelima.org/2020/05/14/peru-lideres-religiosos-unidos-salud/>

DEFENSORIA. [https://www.defensoria.gob.pe/areas\\_tematicas/acceso-a-la-salud/](https://www.defensoria.gob.pe/areas_tematicas/acceso-a-la-salud/)

OJO PÚBLICO. <https://ojo-publico.com/1842/dos-companias-globales-dominan-negocio-del-oxigeno-en-peru> <https://larepublica.pe/>

NOTICIAS-PE: <https://noticias-pe.laiglesiadejesucristo.org/articulo/presidente-vizcarra-presentar%3%A1video-de-oraci%3%B3n-interreligiosa>

## CAPÍTULO V

### RELIGIÓN Y RESISTENCIA AL COVID-19 EN LOS CERROS DE COMAS: LA “IGLESIA EVANGÉLICA PERUANA” EN LA PERIFERIA DE LIMA<sup>35</sup>

Los efectos de la pandemia en países tan desiguales como el Perú han sido de mayor impacto en la población más vulnerable exacerbando las grandes brechas estructurales (CEPAL, 2020). La iglesia aquí estudiada está situada en una región periférica de la ciudad de Lima, el distrito de Comas, uno de los más populosos de la región norte de la ciudad. El nombre de la iglesia en estudio es “Iglesia Evangélica Peruana Comas Km 13”<sup>36</sup>, en adelante simplemente “IEP Comas 13”. Este capítulo está organizado en tres partes. En la primera se revisa las características generales del Distrito de Comas destacando elementos sociales, económicos y culturales que permiten comprender la realidad que envuelve a la iglesia en estudio. La segunda parte estudia el impacto de la pandemia en el distrito y en la iglesia como resultado, fundamentalmente, del abandono de parte del gobierno central (el Estado) y las limitaciones del gobierno regional (la Municipalidad). Realidad ésta que antecede a la pandemia y se extiende hasta los años setenta cuando surge el Distrito de Comas y también la iglesia en estudio. La tercera parte aborda la reacción del grupo religioso a la pandemia, la forma como se organizaron para resistir su impacto, muchas veces fatal, la creatividad para reformular las actividades religiosas y la ampliación de la comprensión religiosa de la sanidad y la enfermedad. Este estudio revisa las prácticas sociales y culturales del lugar y la respuesta organizada de una iglesia enclavada entre los “Cerros de Comas” en la periferia de la ciudad de Lima.

---

35 Este texto fue publicado primero en *Estudos de Religião* (V. 35, n. 2, 2021). Una versión primordial de esta investigación fue presentada en el Seminario “Reacciones religiosas al COVID-19” organizado por la Asociación de Científicos Sociales de la Religión del Mercosur en el mes de setiembre de 2020. Agradezco mucho a los participantes que me permitieron con el diálogo nuevas perspectivas.

36 Expreso aquí mis agradecimientos a los Hermanos/as, dirigentes de la IEP Comas Km 13 por la enorme gentileza de brindarme acceso a toda la información para esta investigación.

Se trata, evidentemente de un estudio de caso. Además de investigación bibliográfica sobre las periferias de la región norte de la ciudad de Lima este estudio se apoyó en observación remota de las actividades religiosas. Fue decisivo el hecho de que todas esas actividades se hacen en la plataforma “zoom” y los líderes de la iglesia las mantienen gravadas y me fueron gentilmente facilitadas. También hicimos entrevistas remotas a cinco integrantes de la iglesia, entre ellos a dos líderes/as (Presidente de la sociedad de jóvenes y Presidenta del consistorio) y a tres miembros sin cargo. Para determinar el perfil socioeconómico del grupo aplicamos un cuestionario al 10% de los miembros. Los datos, entrevistas y cuestionarios fueron hechos entre los meses de setiembre a noviembre del 2020.

La “IEP Comas 13” es parte de la Iglesia Evangélica Peruana, una de las primeras denominaciones protestantes que se establecieron en el Perú a fines del siglo XIX e inicios del XX. Se ha extendido en las diversas regiones del país y en especial en la ciudad de Lima. Es heredera de una versión del protestantismo reformado y recoge buena parte de su tradición litúrgica y organizacional (KESSLER, 1993). Su liderazgo es compuesto por pastores ordenados, pero mayormente por pastores laicos, lo que da a las iglesias locales importante autonomía en la gestión religiosa de los “bienes de salvación”. De los aspectos litúrgicos es importante destacar que esa denominación ha conservado de la tradición protestante reformada (WILLAIME, 1992) la centralidad de la Biblia en su sistema religioso. La Biblia es objeto de interpretación cuidadosa en los cultos dominicales y las reuniones de “estudio bíblico” tienen singular importancia en la congregación observada para este estudio.

## **5.1 “LA ESTERA SE HA CONVERTIDO EN CASAS DE TRES PISOS”: INVASIÓN Y ORGANIZACIÓN POPULAR EN COMAS**

La región metropolitana de la ciudad de Lima tiene 50 distritos. La ciudad creció rápidamente a partir de los años setenta acogiendo migrantes del interior del país y constituyendo un verdadero mosaico cultural de orígenes especialmente de la región andina, además de la región amazónica. La cultura y el lugar de origen continúan siendo importantes y acompañan la experiencia de establecimiento de los migrantes en las regiones periféricas al paso de las generaciones (GOLTE, 2018). Lima es una ciudad del litoral peruano y el centro histórico está a sólo 30 minutos del puerto “El Callao”. El crecimiento de la ciudad se dio hacia el norte, hacia el este y hacia el sur constituyendo lo que en Lima se denominan “conos urbanos”. El distrito de Comas, localizado en el cono norte de la ciudad es uno de los más poblados a nivel nacional, tiene alrededor de 520,000 habitantes según el último Censo del año 2017 (Gestión 2017). Comas ha crecido subiendo los cerros y no había otra alternativa. Conforme iban llegando los migrantes ocupaban terrenos baldíos subiendo los cerros que constituyen ya parte de la Cordillera de los Andes. La principal avenida de Comas es la Av. Tupac Amaru,

inaugurada con ese nombre en la época del gobierno del General Juan Velazco Alvarado. En los años 70 Comas llegaba hasta el Km 11 de dicha avenida. En poco tiempo llegó al Km 18 y luego al Km 21 constituyendo el distrito vecino de Carabayllo. Al hablar del crecimiento de Comas expresamos inevitablemente el proceso de población de los “cerros de Comas” a ambos lados de la Av. Tupac Amaru. La iglesia que aquí estudiamos se constituye en el año 1972 en el entonces lejano Km 13 de la Avenida Tupac Amaru.

Los fundadores de Comas eran migrantes que invadieron terrenos baldíos. De hecho, fueron conocidos como en muchos lugares de las periferias de Lima, como “invasores”. Invasores de terrenos de una antigua hacienda. Las declaraciones de dos fundadores de Comas dan testimonio de los orígenes y las difíciles condiciones de los primeros pobladores. Juan Sosa dice “Si la estera se ha convertido en ladrillo, en casa de tres o cuatro pisos es por el esfuerzo de todos”. Margarita Estremadoyro afirma “nuestros padres migrantes sembraron barriadas en los cerros”.<sup>37</sup> Tanto Sosa como Estremadoyro son parte de la segunda generación de los “invasores” de “los cerros de Comas”. Llama la atención la referencia al origen migrante de los padres y el registro de que ellos constituyeron espacios de vecindad (“barriadas”) en un lugar inhóspito. Cuando aconteció la invasión el lugar era inhabitado y una extensa subida. La referencia a los “cerros” es inevitable y muy importante tanto físicamente como simbólicamente. Una cadena de cerros separa Comas del distrito de San Juan de Lurigancho, otro de los distritos más poblados de la ciudad. Los “cerros” son parte de la geografía y de la cultura de Comas. La frontera Este del distrito la constituyen un conjunto de cerros que llegan hasta cerca de 900 msnm. Antes de la pandemia la IEP Comas 13 organizaba caminatas a los cerros los fines de semana como parte del trabajo pastoral que busca revalorizar los beneficios del ejercicio físico para la salud. Una de las líderes de la IEP km 13 nos informó que las caminatas a los cerros son una tradición antigua en la iglesia, pero que se ha renovado en los últimos años. Se hacía con el objetivo de incentivar la confraternidad y la salud:

Cuando todavía no había muchas casas en las partes altas de los cerros íbamos hasta donde no había casas y terminábamos con un devocional, canciones y disfrutábamos de una vista panorámica de la ciudad. En las últimas generaciones se han realizado de manera más frecuente, recorriendo un tramo mayor y llegando inclusive hasta el distrito de San Juan de Lurigancho al otro lado de los cerros. Les ponemos nombres a las caminatas, por ejemplo “caminata por la salud, “caminata contra la corrupción”, etc. Y se han añadido tanto jóvenes como adultos. Las caminatas que teníamos programas para este año se han suspendido por la pandemia (Entrevistada “J”).

---

37 “Los fundadores de Comas” vídeo, FITECA 01/03/2015. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=Y4y6e8\\_hWpw](https://www.youtube.com/watch?v=Y4y6e8_hWpw). Acceso: 20 jun. 2020.

Subir a los cerros puede considerarse un acto simbólico de retorno a los orígenes de los fundadores migrantes. Retorno, sin duda reinterpretado, porque los cerros son ahora un desafío físico más que una experiencia mítica. La modernidad urbana ha transformado el sentido de las relaciones con la naturaleza. Sin embargo, como veremos, más adelante, la pandemia ha provocado, en la iglesia en estudio, una preocupación inédita con relación a la salud y el bienestar con la naturaleza.

A lo largo de las tres últimas décadas del siglo XX la ocupación de las tierras y la construcción de viviendas muy precarias fue dando lugar al surgimiento de formas inéditas de organización popular (MATOS, 1984). Como la iglesia en estudio ha mostrado un importante nivel de trabajo organizado contra la pandemia es importante conocer el escenario de la organización social en Comas para enfrentar las necesidades básicas. Repasamos brevemente los orígenes de la organización popular en Comas en los años 80 y recogemos datos de su estado al inicio de la pandemia. Eso nos permitirá una valoración apropiada del papel desempeñado por la IEP Comas 13. Ese fenómeno de la organización popular ha sido común en la formación de todas las periferias de la ciudad de Lima. La organización popular en el Cono norte ha sido muy importante especialmente en los años 80. Los estudios al respecto muestran que 94% de las organizaciones populares surgieron a partir de 1981 (JOSEPH, 1999, p. 100). La mayor parte de las organizaciones populares del Cono norte estaba constituida y dirigida por mujeres y tenían como principal objetivo enfrentar una necesidad básica como la alimentación.

En sus inicios estas organizaciones surgen con un carácter fuertemente asistencial y bajo la modalidad de entrega de víveres a cambio de trabajo individual. Sin embargo, a fines de la década de los 70 y comienzo de los 80, con la experiencia de las mujeres en la lucha por servicios urbanos y el apoyo a las huelgas prolongadas del magisterio nacieron las ollas comunes, que luego servirían de referencia para la organización de los comedores populares. Es así como surgen los primeros comedores autogestionarios. Primero en Comas, luego en El Agustino, Villa El Salvador y así sucesivamente. De esta manera, las organizaciones populares femeninas, pese su sujeción a las decisiones y estilos de cada período de gobierno, fueron ganando autonomía. A la vez, las mujeres organizadas fueron acentuando su protagonismo comunal y familiar (JOSEPH, 1999 p. 101).

El papel de los comedores populares fue muy importante en los años 90. Había cerca de 4,600 comedores populares, autogestionarios, que brindaban alimentación a bajo costo a más de medio millón de personas. Antes del auge de los comedores populares hubo, en la primera mitad de la década de los años 80 un importante antecedente de organización popular impulsado por el alcalde de Lima Alfonso Barrantes. Frente a la alarmante desnutrición infantil y en cumplimiento de lo ofrecido durante su campaña como candidato de la Izquierda Unida, Barrantes cumplió con creces su



propuesta de ofrecer 1 millón de vasos de leche diarios “a los niños desnutridos de los barrios de Lima”. Ese programa generó la organización de miles de “Comités de vaso de leche” en toda Lima metropolitana. En el 2019 los Comités de vaso de leche aún subsisten en Comas (dirigidos ahora por la municipalidad), especialmente dedicados a reducir la anemia severa de cerca de 9 mil niños de ese distrito.<sup>38</sup> En los últimos años el programa del Vaso de Leche en Comas muestra dificultades de gestión debido a la corrupción en el poder público:

Según se afirma por diversas personas inmersas en este programa social, las irregularidades están presentes, tal es así, que se ha llegado a realizar marchas en contra de la mala implementación que se realiza en el distrito de Comas, en donde las madres y las presidentas de los distintos Vasos de Leche, buscan que se mejore la calidad de los insumos destinados a los programas, así como el cambio de los proveedores puesto que se presume que los insumos años tras años son entregados por la misma empresa, por un precio mayor al del mercado y con una calidad inferior al mismo (CASTILLO, 2018, p. 13).

En el año 2020 la pandemia mostraba las fragilidades de los programas sociales del Estado, entre ellos el del Vaso de Leche. En el mes de junio del mismo año diversas denuncias periodísticas mostraban el abandono del Estado a la población más vulnerable, por ejemplo, al Asentamiento Humano “El Aposento Alto” de Comas (EL COMERCIO, 30/06/2020). Las entrevistas realizadas para este estudio con miembros de la IEP Km Comas 13 comprobaron que durante la pandemia ninguna de sus familias había recibido ayuda prometida por el Estado: ni los bonos, ni las cestas básicas. Es decir, además de no recibir la ayuda prometida para amenizar el impacto de la pandemia, parte de los programas sociales que ya no funcionaban bien dejaron de funcionar o de llegar a los sectores más vulnerables.

Otro tipo de organización popular que se destaca en Comas es más reciente y del campo artístico cultural y miembros de la iglesia en estudio han participado de sus actividades. En el año 2001 y por iniciativa de pobladores del barrio de La Balanza en Comas se organizó la primera FITECA: Fiesta Internacional de Teatro en Calles Abiertas. El nombre expresa muy bien el objetivo fundamental de llevar teatro y cultura al espacio de la calle, lo que implica su libre acceso, participación y gratuidad. El proyecto FITECA se ha consolidado en las dos décadas del presente siglo proponiendo una quiebra del acceso elitista al teatro, abriendo la participación de la población como actores y espectadores al mismo tiempo. Se realiza una vez al año a lo largo de una semana y siempre en espacio público. Edgar Mego, uno de los pobladores participantes en la FITECA del 2019 afirma:

---

38 “Lucha frontal contra la anemia no se detiene en distrito de Comas”, MUNICOMAS. Disponible en: <https://www.municomas.gob.pe/noticia/1061>. Acceso: 20 sep. 2020.

Para mí FITECA es la oportunidad que propone este barrio para ser un país distinto. Para mí FITECA es el espacio donde muchos soñadores de origen popular nos reunimos para apostar por una sociedad más justa, más igualitaria, más colorida, más diversa y por supuesto como una comunidad humana que proyecta mucha esperanza.<sup>39</sup>

Miembros de la IEP Km Comas13 han participado varias veces de la FITECA. Una de las entrevistadas nos informó que varios adolescentes fueron parte de ese grupo artístico. “Los hijos de la familia Z, miembros de nuestra iglesia, animaron a los adolescentes a participar de los talleres de FITECA” (Entrevistada J).

## 5.2 LA PANDEMIA SUBE A LOS CERROS DE COMAS

El aumento de las víctimas de la pandemia, en número de contagiados y de víctimas fatales, fue muy evidente en el Perú a pesar de la temprana decisión del gobierno central de una cuarentena obligatoria en todo el país. En el mes de agosto el Perú ya era el primero a nivel mundial en número de víctimas y óbitos con una tasa de mortalidad de 87,53 óbitos por cada 100 mil habitantes.<sup>40</sup> Ese aumento rápido llegaría más temprano a las regiones más vulnerables como las periferias de la capital, entre ellas el distrito de Comas. A menos de un mes del inicio de la pandemia el Alcalde de Comas, Raul Díaz Pérez informaba en una entrevista que ya había en Comas 200 infectados (EL COMERCIO, 22/04/2020). Hay que recordar que esos casos no resultaban de una aplicación masiva de pruebas. Eran casos clínicamente comprobados, en consecuencia, el número debe sin duda haber sido mucho mayor. Dadas las condiciones precarias para enfrentar la pandemia desde el gobierno regional (la Municipalidad) y la gestión del gobierno central que actuaba siguiendo la agenda neoliberal de no descuidar la economía, el número de víctimas aumentaría inevitablemente en los meses siguientes. Todos los entrevistados/as para este estudio afirmaron que al no recibir ningún tipo de ayuda parte de la familia se vio obligada a salir a trabajar para atender las necesidades básicas, especialmente de alimentación. De hecho, en el mes de octubre del 2020 la pandemia ya había cobrado 871 víctimas fatales. Una ceremonia, con misa incluida, en homenaje a esas víctimas se realizó en la explanada del Centro Cívico de Comas el 24 de octubre. En el lugar se colocaron 871 sillas con los nombres de las víctimas y con una bandera peruana en cada silla. En la ceremonia y con amplia divulgación en las redes sociales mediáticas se usaba el slogan “Una bandera por cada peruano caído en

39 Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JxwHgr89Lek>. Acceso: 27 oct. 2020.

40 Información de la BBC a partir de datos de la Universidad Johns Hopkins. Disponible en: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-53974414>.

Comas”.<sup>41</sup> Veamos primero las condiciones generales de la gestión de la pandemia de parte del gobierno central y luego sus efectos en Comas a partir de las voces de los miembros de la iglesia en estudio.

La economía del país ha sido considerada como una de las más “saludables” de la región en las últimas décadas. Sin embargo, de forma simultánea la desigualdad ha aumentado mostrando la ineficacia de las promesas neoliberales (TANAKA, 2011). Esa relación entre economía “saludable” y aumento de la desigualdad, es directamente proporcional. Cuanto más saludable la economía mayor también es la desprotección social y económica de la población. En el Perú del año 2019 la mayor parte de la población no tenía empleo estable, pues más del 70% de los trabajadores eran informales y los servicios básicos de salud no estaban asegurados para la mayor parte de la población. A lo largo de la pandemia la situación de vulnerabilidad de amplios sectores de la población de la mayoría de los países de América Latina quedó al desnudo. La pandemia la gravedad del no acceso a los servicios de saneamiento (agua y desagüe) de importantes parcelas de la población. En la entrevista de abril del 2020 al Alcalde de Comas, citada anteriormente, afirmaba que el 70% de la PEA (“población económicamente activa”) de Comas “es independiente”, es decir, trabaja por cuenta propia, no tiene ninguna estabilidad laboral. Al mismo tiempo afirmaba que a un mes de cuarentena “la gente sale a ganarse la vida” en una diversidad de emprendimientos informales. En los meses siguientes la Municipalidad, con ayuda de la policía e incluso de soldados de la base militar de Collique (distrito fronterizo a Comas), actuaron violentamente para cerrar varios mercados informales que funcionaban en las calles (“paraditas”) porque se habían convertido en focos de infección y diseminación del virus. Las “paraditas” son fuente de renta de los pobladores de Comas. El hecho expresa claramente la contradicción inevitable entre la “salud” de la economía nacional y la precariedad laboral de la población.

En los últimos 30 años en el Perú se estableció una economía neoliberal que beneficia a las grandes empresas, deja al mercado al libre juego y exige mínima o nula intervención del Estado en la economía. En la primera década del siglo XXI el fracaso de ese modelo se hizo evidente por la escandalosa desigualdad que genera incluso en los países más desarrollados (STIGLITZ, 2013) Todos los gobiernos desde el primer gobierno de Alberto Fujimori al inicio de los años noventa hasta el actual gobierno de sustitución de Francisco Sagasti fueron en esa dirección. En esos treinta años todos los gobiernos han resultados de procesos democráticos y los que se salieron de las reglas del juego democrático, más tarde (como el de Fujimori) o más temprano (como

---

41 Dponible en: <https://elcomercio.pe/lima/coronavirus-en-peru-el- emotivo-homenaje-a-las-871-victimadel-covid-19-en-comas-fotos-npp-noticia/?ref=ecr>. La palabra “caído” en el slogan tiene evidente connotación a una guerra contra el virus. Como veremos más adelante, la gestión política y económica del enfrentamiento a la pandemia representaba una guerra desigual para la población más vulnerable. En ese sentido era una guerra perdida de antemano.

el de Manuel Merino en plena pandemia) fueron obligados a renunciar presionados (especialmente) por la movilización popular. Sin embargo sería limitado afirmar que eran gobiernos legítimos por haber sido elegidos democráticamente. En realidad, se trata de la “captura del estado” por parte de los grandes intereses económicos representados por corporaciones nacionales e internacionales (DURAND, 2020) detrás de las cuales se encuentran, en el ámbito nacional, un pequeño número de familias. Al cabo de 30 años de bonanza económica para esas elites nacionales la pandemia llega para desvelar, repentinamente, una sociedad profundamente desigual. El “Documento de trabajo Perú” n. 6 de 2017 de la OXFAM ya revelaba que las metas para erradicar la pobreza extrema para 2021, prometidas por el entonces Presidente Pedro Kuczynski, no sólo que no se cumplirían, sino que retrocederían (OXFAM, 19/10/2017). La igualdad política en una sociedad democrática cuyo Estado ha sido reducido a un papel “subsidiario”, inclusive para decidir sobre políticas públicas en situaciones de emergencia, resume bien esa situación en la que la desigualdad económica coloca en jaque la igualdad política y social.

El dilema entre mantener una economía saludable o proteger a los más vulnerables se hace notorio con el neoliberalismo, pero no es totalmente nuevo pues está presente desde los orígenes de la democracia republicana en el Perú. En los inicios de las instituciones de salud están instituciones de caridad. Ya en el siglo XX era necesario ir de la caritativa hacia la gestión pública moderna en una sociedad de derechos ciudadanos, entre ellos el derecho a la salud. Era necesario substituir una gestión caritativa y de inspiración religiosa por otra científica y médica. Junto al Estado, supuestamente soberano, estaban al inicio del siglo XX las grandes empresas (especialmente las mineras) como instituciones importantes para el desarrollo y la modernización del país. Las empresas viven el dilema de reducir los riesgos del trabajo porque necesitan de la mano de obra dispuesta. Pero, al mismo tiempo, las grandes empresas no quieren participar en los costos del Seguro Social al que consideran excesivos. Las empresas necesitaban obreros saludables y fuertes para el trabajo duro, que inevitablemente afectaría su salud, pero no querían ser copartícipes de los costos de un “Sistema de Salud Público” (DRINOT, 2016, p. 253).

Como es evidente, durante la pandemia la población de Comas sintió fuertemente la desprotección del Estado. Lo constatamos en diversas situaciones. Como buena parte de la población que tenía solamente un trabajo informal, con la pandemia y la cuarentena pararon de trabajar. Una consecuencia de eso fue que dejaron de pagar impuestos cayendo rápidamente la recaudación de la Municipalidad. En ese escenario el Alcalde de Comas hacía, en el mes de abril un pedido al Gobierno central para que autorizase el uso de recursos destinados a inversión pública para enfrentar la pandemia. El pedido refleja la situación alarmante y recién en el mes de agosto el gobierno central decidió hacer una transferencia de 199 millones para las municipalidades. Si tomamos

en cuenta que en el país hay 196 gobiernos provinciales, 1678 gobiernos distritales y 2,740 centros municipales, el monto destinado resulta irrisorio.

Como mencionado anteriormente en octubre el número de víctimas fatales del virus era muy alto, pero sólo en la segunda quincena de noviembre se tenía noticias de la aplicación de exámenes que permitiesen detectar a portadores asintomáticos y proceder a su aislamiento. Sin embargo, el número de pruebas moleculares a lo largo de toda la pandemia fue siempre insignificante en comparación con el tamaño del distrito.

Los entrevistados para este estudio informaron que no habían podido hacerse ninguna prueba. La única excepción fue el del entrevistado “S”, un joven de 20 años, líder de la juventud de la iglesia. Al inicio de la pandemia él ya había conseguido terminar un curso superior de diseño técnico. En el mes de setiembre (2020) consiguió un empleo temporal y comenzó de inmediato en plena pandemia. Para trasladarse a su lugar de trabajo usaba el transporte público, normalmente abarrotado de gente, por un recorrido que duraba cerca de 2 horas. Tomó la iniciativa de hacerse una prueba serológica en una clínica particular que le costó 125 soles. La entrevistada “R”, miembro de la iglesia hace 42 años y que perdió al papá por causa de virus nos informó que el descuido en la salud en Comas es grande y desde hace años. Por la gravedad de su padre constató la situación de colapso de los hospitales y la negación de las clínicas particulares a brindar cualquier tipo de atención a quien no podía pagar los precios exigidos por los servicios.

“L”, de 42 años, otro de los entrevistados, relata que “por lo menos tres familias de la iglesia han sido afectadas fatalmente. Hay padres y abuelos fallecidos y varios adultos con la salud muy vulnerable”. “J” precisa esa información diciendo que cinco familias de la iglesia han tenido pérdidas fatales y otras tres familias cercanas también han perdido familiares. Añade también que, además de los fallecidos/as, más de 15 personas de la iglesia han sido contagiadas. “S” afirma que no hay un solo hermano/a que se haya librado de ser afectado por el virus. De una forma u otra, física o emocionalmente todos hemos sido afectados”.

Ya en el mes de junio la dramática falta de camas del Servicio público de salud se combinaba con la crueldad de los altísimos precios exigidos por las clínicas particulares. Eso a pesar de que desde el mes de abril el entonces Presidente de la República anunciaba un acuerdo para que los costos de servicios de cuidados intensivos de las clínicas privadas fuesen cubiertos con dinero público. En los meses siguientes las clínicas chantajeaban al Estado con altísimos precios, al tiempo que la legislación se presentaba ambigua sobre las posibilidades de que el Estado pueda intervenir o exigir el uso de las clínicas.

Las características socioeconómicas de las personas que componen la iglesia en estudio la recogimos aplicando un cuestionario al 10% del total. El número de seguidores

es de hasta 50 personas, incluyendo miembros y simpatizantes. En ambos casos los cuestionarios fueron aplicados a personas que durante la pandemia participaban de las actividades virtuales y de las iniciativas para enfrentar la pandemia que veremos más adelante. El cuestionario aplicado a los miembros de la IEP Comas 13 muestra que son familias cuya renta familiar está entre 1 a 3 sueldos mínimos vitales (SMV). El SMV en el Perú era entonces de 930 soles (258 USD). Algunas familias tenían renta familiar menor que 1SMV. La gran mayoría trabajaba, al inicio de la pandemia de forma independiente, sin ninguna estabilidad laboral. La mayor parte vive en casa o departamento alquilado y la relación entre el número de personas que vive en la misma casa es de 1 dormitorio por cada 1,5 personas. La mayor parte ha concluido la educación secundaria. Finalmente, 50% son adultos mayores. La pandemia profundizó rápidamente la vulnerabilidad social del grupo generando endeudamientos diversos. Los que vivían en casa o departamento alquilado enfrentaron dificultades para pagar el costo del alquiler. Los bajos ingresos no les permitían ningún tipo de gastos extras generados por la pandemia y al cabo de 2 meses del inicio de la cuarentena en la mayoría de las familias alguien tuvo que salir a trabajar, exponiéndose al contagio.

### 5.3 LA COMUNIDAD RELIGIOSA: RESPUESTAS A LA PANDEMIA

Las entrevistas realizadas a miembros de la IEP Comas 13 y la observación de los videos de los diferentes cultos y “talleres” han sido la fuente principal para conocer cómo el grupo religioso reaccionó ante la pandemia. Como es propio en la tradición evangélica la celebración del culto es fundamental. Desde su fundación en el año 1972 es la primera vez que se enfrentaban a la necesidad de interrumpir la celebración de los cultos. Después de una semana del inicio de la cuarentena la iglesia comenzó a organizarse para realizar cultos a distancia vía la plataforma gratuita “zoom”. El reinicio virtual de las actividades religiosas ha estado marcado por el fuerte impacto de la pandemia, tanto en el barrio donde vive la mayoría de los miembros de la iglesia como en los miembros de la propia iglesia, con víctimas fatales y grande número de contagiados como mencionado anteriormente.

“J” cuenta en la entrevista que “antes de reiniciar los cultos hemos tenido que reflexionar primero sobre la salvación del alma y del cuerpo, sobre el cuidado de la vida en sentido integral, lo espiritual y lo corporal”. Todos los entrevistados/as destacan la importancia del tema de la sanidad del cuerpo que pasó a ser estudiado a partir de los Evangelios de Marcos y Lucas. “L” manifiesta que se sorprendió al percibir la grande preocupación de Jesús por la salud en los relatos de la Biblia. “L” frecuentaba también antes de la pandemia una iglesia bautista en la que no se daba importancia a la salud en la Biblia, e incluso durante la pandemia esa iglesia estaba muy preocupada por volver a los cultos presenciales. Para “S” el tema de la pandemia era imposible que no se abordara en los cultos. Una semana después del inicio de la cuarentena la iglesia

reinició los cultos por el “zoom” y “al iniciar el culto preguntábamos a los hermanos cómo estaban. La respuesta nos dejaba fríos y sin saber qué responder porque muchos decían que ellos mismos o familiares estaban con COVID o con síntomas”.

En el mes de mayo del 2020 la iglesia decidió formar la “Comisión de Iglesia y Salud” motivados por el grave impacto de la pandemia en la iglesia. “Vimos que la pandemia se iba a prolongar y teníamos en la iglesia varios fallecidos y muchos familiares contagiados” (entrevistada “J”). Desde entonces la iglesia reorganizó y diversificó sus acciones pensando en la mejor forma de resistir a la pandemia y en vista de que no había esperanza de contar con ayuda del gobierno central ni del gobierno municipal.

Pasamos ahora a describir las actividades que se realizaron entre mayo y octubre (mes en que hicimos las entrevistas). La iglesia realizaba tres cultos por semana: de “edificación” los domingos, de “oración” los miércoles y de “estudios bíblicos comunitarios” los viernes. Los dos primeros son para los miembros de la iglesia y el de “estudios comunitarios” es abierto a todos los interesados y el objetivo es crear un espacio para relatos bíblicos de sanidad, orar por los enfermos, consolar y animar. Según nos informó “S” esa iniciativa tuvo muy buena recepción pues siempre se encontraba nuevas personas que buscaban consuelo. Todos los cultos se realizan por “zoom” y se ha conseguido mayor participación que antes de la pandemia. Informa “S” que al principio los adultos mayores tenían problemas para conectarse, pero “aprendieron rápido con la ayuda de hijos y nietos”. De hecho, en los videos de los cultos se percibe una importante participación de adultos y adultos mayores. A los que no podían conectarse por la mala señal de internet se grababan videos cortos de partes del culto y se los enviaban por WhatsApp.

Además de los cultos mencionados la iglesia ha realizado “talleres de terapia psicológica, terapia física y salud alimenticia”. Más adelante nos referiremos a esas acciones. Vamos ahora a analizar el papel de los tres tipos de cultos celebrados. Desde el mes de julio hemos hecho observación de esos cultos y hemos tenido acceso a los videos. La información es abundante y se hace más prolija todavía con las entrevistas. De manera que será necesario escoger un conjunto de temas o cuestiones presentes en las diferentes celebraciones. Lo hacemos tomando como punto inicial cuestiones presentes en una celebración de duelo y viendo cómo las mismas aparecen en otros cultos y en las entrevistas. Las cuestiones escogidas son: el lugar de la Biblia en esa iglesia de tradición protestante reformada, la comprensión de la pandemia y la sanación, y la experiencia cotidiana con la pandemia. Vamos a analizar esas tres cuestiones intentando conocer los beneficios de las celebraciones religiosas para las personas que participaban.



## 5.4 CELEBRACIONES RELIGIOSAS Y SALUD DURANTE LA PANDEMIA

En los meses en que había más fallecidos la iglesia realizó varios “cultos de duelo” dedicados al consuelo y acompañamiento de los familiares de las víctimas. En la respuesta a la pandemia ha sido muy importante la música y los cantos sobre la esperanza. “L” afirma que “en los cultos de domingo estudiando el Apocalipsis hemos visto que ahí hay un pueblo que canta un cántico nuevo. Y a partir de ahí la iglesia organizó un concierto on-line para apoyar a las personas que están sufriendo. Ahí hemos orado y cantado juntos”. “L” tiene un conjunto de música folklórica con instrumentos de la cultura andina, como flauta, zampoña, charango, sicuri y bombo, además de la guitarra. Dos de sus afirmaciones son muy importantes para las cuestiones que nos ocupan: “la música nos une, nos consuela, nos conecta”. Y “nuestras canciones llevan la misma Palabra de Dios, pero musicalizada”. El domingo 2 de agosto la iglesia realizó un culto especial denominado “Canto de esperanza en contexto de pandemia”. Ese culto fue muy emotivo y duró más de cuatro horas<sup>42</sup>. Participaron niños, jóvenes, adultos y adultos mayores, hombres y mujeres. Hubo oraciones, palabras de consuelo, poesías, canciones, lecturas de partes de la Biblia, un corto sermón, conjuntos musicales, solistas, músicos invitados, carteles que se exhibían en las pantallas con frases como “hermano no estás sólo”, “gracias”, entre otros. La información del video es muy rica, densa, cargada de emoción y de alegría también. Seleccionamos tres partes del evento que consideramos representativas. Primero, la oración inicial del Pastor<sup>43</sup>, luego la explicación del motivo del culto de parte de una de las dirigentes del evento y, finalmente, la letra de una de las canciones que fue presentada por un dúo de invitados y también por un joven de la iglesia.

El Pastor hizo la siguiente oración inicial:

Queremos darte las gracias, padre amado, por la bendición de reunirnos. Gracias por el vínculo del amor que nos permite encontrarnos mediante la plataforma con hermanos y amigas, hermanos y amigos de distintos lugares. En tus manos ponemos esta celebración y pedimos que tu utilices los cantos para bendición, para esperanza y para sanación de muchas personas que están enfermas.

Como es clásico en el culto protestante las celebraciones religiosas se inician con una oración por la persona que dirige, esta vez fue hecha por el Pastor y todo el grupo guardaba silencio hasta el “amén” que sí es colectivo. Llama la atención en esa oración la mención a la plataforma del “zoom” por el cual se agradece. Como para todos los grupos religiosos el lugar de culto es muy importante. En el protestantismo

---

42 El vídeo del culto nos fue brindado por los dirigentes de la iglesia.

43 No fue posible entrevistar al Pastor, pero su participación está registrada en los vídeos de los cultos que gentilmente nos fueron enviados por la Presidenta del Consistorio.

el templo se torna lugar y tiempo sagrado durante los cultos. Pero la pandemia y la cuarentena obligaron a reformular el espacio del culto y esta iglesia se ha adaptado bien a las reuniones virtuales.<sup>44</sup> En un culto de estudio bíblico el Pastor comenzó con las siguientes palabras: “En marzo cuando hicimos el último culto en el templo pusimos en la puerta del templo un cartel informando que reabriríamos el templo en abril. Porque fue lo que decía el Presidente Vizcarra. Ya estamos en julio y el templo sigue cerrado, pero la iglesia que somos nosotros estamos aquí. En todos esos meses ya hemos estudiado ocho relatos de salud y enfermedad en la Biblia”. En los cultos de estudio bíblico se percibe que los miembros son muy dedicados a la lectura y el estudio de la Biblia, hecho que es común a la tradición protestante. Todo el sistema religioso de la tradición protestante gira en torno al lugar central de la Biblia en el culto y la IEP Comas 13 conserva muy bien esa práctica.

En un culto de oración del mes de mayo uno de los hermanos expresó en su oración una queja muy interesante: “A la incertidumbre, el dolor y la muerte se añaden palabras falsas, inclusive de predicadores, diciendo que es el fin del mundo, que es castigo de Dios por nuestros pecados...”. Esas palabras muestran que la iglesia no hace una interpretación apocalíptica de la pandemia. Al mismo tiempo expresa una actitud crítica hacia las campañas “negacionistas” y “antivacunas” que comenzaban a multiplicarse. El culto de oración, que reunía a alrededor de 20 personas, tenía una primera parte de cantos acompañados de guitarra, lecturas, testimonios, una corta reflexión sobre el tema del “luto de Jesús por la muerte de su amigo Lázaro”. En seguida se presentan los motivos específicos de oración y la dirigente los distribuye. Cada uno/a ora por un motivo específico. Las palabras de las oraciones muestran que todos tienen una comprensión bien informada de la realidad de la pandemia. Eso confirma, al mismo tiempo, que la exposición de las personas al virus ha sido forzada por la necesidad de trabajar. En uno de los cultos de oración presenciamos la enorme alegría por la presencia de un hermano en el culto que se había recuperado después de permanecer cerca de un mes en tratamiento. El mismo relató que los exámenes mostraron que sus pulmones estaban bastante comprometidos, que ya estaba mejor y que sus familiares, diferente de lo que afirmaban los médicos habían permanecido asintomáticos, pero ninguno se había podido hacer la prueba para verificarlo. De manera que los cultos de oración eran también para agradecer por la recuperación de personas que fueron contaminadas por el virus y para sociabilizar la alegría de haber sobrevivido.

También es notorio que la celebración no se restringe a los miembros de la iglesia. Es también para “amigos y amigas”. De hecho, al inicio de ese culto, como en otros, los dirigentes anuncian que el link de la reunión podía ser compartido con otras

---

44 Diferente de otras iglesias en Lima que a lo largo de la pandemia han actuado beligerantemente contra la prohibición de los cultos enarbolando el argumento de recorte de la libertad de culto. Véase al respecto el capítulo 4.

personas. Diferente de una reunión en un espacio físico real el espacio virtual permite la interacción desde cualquier lugar. Y es notorio que la gran mayoría de personas que participaban ya se habían habituado a prender y apagar sus audios y videos, a compartir pantalla, a intervenir con símbolos etc., de manera que la interacción era bastante ágil. Otro aspecto, de esa oración primera, es la referencia la “sanación de muchas personas que están enfermas”. El “Canto de esperanza en contexto de pandemia” se presenta como útil para la sanación. La comprensión que el grupo religioso tiene de la enfermedad y de la sanación no se limita al aspecto físico sino también al aspecto psicológico y espiritual. Eso queda confirmado con la realización de talleres de terapia, como veremos adelante.

Veamos ahora la participación de la dirigente “A” en la celebración “Canto de esperanza en contexto de pandemia”. Ella intervino con las siguientes palabras:

“Canto de esperanza” es el nombre que le pusimos a esta reunión porque la esperanza es el horizonte que perseguimos como comunidad cristiana. Esta reunión está dedicada a las familias que están pasando sufrimiento y a las que el dolor embarga diariamente sus hogares. Para ustedes especialmente queremos que el canto y la música sea un camino para fortalecer la fe en el Dios de la vida. Queremos poner alegría y esperanza en sus hogares. Animarles a seguir adelante en el proceso de sanación del cuerpo y de la mente. El canto y la música ayudan a activar hormonas de nuestro organismo para combatir la ansiedad, el miedo y la depresión. Dios atiende nuestra oración y sana nuestras dolencias. Pero es importante organizarnos, cuidar a las familias y guardar el distanciamiento físico, mantener las recomendaciones médicas y sobre todo ser solidarios en este contexto de pandemia. Bien lo dijo el profeta Habacuc “Aunque la higuera no florezca ni en las vides haya frutos, aunque falte el producto del olivo, con todo yo me alegraré en Jehová. Me gozaré en el Dios de mi salvación. Jehová es mi fortaleza.

Llamamos la atención, en primer lugar, a la esperanza como horizonte de referencia comunitaria en medio de tamaña adversidad. La comunidad religiosa logra superar la desesperación que podría llevar al “sálvese quien pueda”. El sentido comunitario que el culto evangélico recupera está presente a pesar de la distancia. Es en ese contexto que se entiende la esperanza. Es la esperanza compartida. Muy importante en el contexto de grande desesperación provocada por la pandemia y el abandono del Estado especialmente a los más pobres. La celebración tiene el objetivo de “poner alegría y esperanza en los hogares”.

Nótese también que habla de la sanación como un proceso y tiene que ver no sólo con el cuerpo sino también con la mente. No se entiende la sanación como un milagro repentino ni la pandemia como castigo. De hecho, una de las preguntas a los/ las entrevistados/as fue si la iglesia entendía la pandemia como castigo de Dios. Las respuestas fueron muy semejantes: “pandemias siempre ha habido en la historia”, “es

una enfermedad real”, “no se puede negar como otras iglesias que afirman que el COVID es falso”, entre otras. También la sanación que se extiende a la mente y no sólo al cuerpo ha sido muy importante en las reacciones de esa iglesia para resistir al virus. Además de los cultos han organizado diversas otras actividades para cuidar específicamente de los efectos psicológicos causados por la pandemia. Dios aparece como “el que sana nuestras dolencias”, pero en seguida se subraya “es importante organizarnos para cuidar a las familias, guardar el distanciamiento y seguir las orientaciones médicas”. En diversas fuentes de información para este estudio hemos encontrado la importancia que la iglesia otorga a la organización. En efecto la “Comisión Iglesia y Salud” surgió de la necesidad de organizar acciones para resistir a la pandemia que se prolongaba mucho más de lo esperado. La organización de los cultos virtuales y los talleres de terapias muestran claramente que no había nada de improvisación. Al contrario, todo estaba muy bien organizado y registrado. Las celebraciones eran divulgadas en el Facebook con antelación y me permitieron hacer observación de los mismos. Los links de los videos estaban bien organizados y me facilitó mucho el trabajo de pesquisa para este estudio.

Dos cosas más sobre esa intervención. Además de seguir las recomendaciones médicas, del guardar el distanciamiento y de la organización se afirma “pero sobre todo ser solidarios en estos tiempos de pandemia”. Ven en la solidaridad un deber, una prioridad, una motivación, una fuerza extra de quien cuenta con poco. Todo recuerda la clásica idea de Émile Durkheim: el creyente que comulga sale del culto convencido de que puede más y que es capaz de hacer lo que no se atrevería sin haber pasado por la experiencia de la comunión. Con mucha razón afirmaba Durkheim que la religión no era un simple sistema de ideas y sí un verdadero sistema de fuerzas movilizadoras (DURKHEIM, 2001). La intervención termina con una citación bíblica que remite a la alegría, el gozo, salvación y fortaleza a pesar de las circunstancias adversas. Se constata un conjunto de convicciones, reflexiones, análisis y acciones que muestran la fuerza movilizadora de la religión como fenómeno colectivo.

En seguida reproducimos, para luego analizar por lo menos un aspecto, la letra de la canción cantada hasta dos veces en la celebración y que ya era parte del repertorio musical de esa iglesia antes de la pandemia, pero que durante la misma se hizo más significativa:

Porque él entró en el mundo y en la historia, porque él rompió el silencio y la agonía. Porque llenó la tierra de su gloria, porque fue luz en nuestra noche fría. Porque él nació en un pesebre oscuro, porque él vivió sembrando amor y vida. Porque quebró los corazones duros y levantó las almas abatidas. Por eso es que hoy tenemos esperanza. Por eso es que hoy luchamos con porfía, por eso es que hoy miramos con confianza el porvenir en esta tierra mía. (Estríbillo)

Porque atacó ambiciosos mercaderes y denunció maldad e hipocresía. Porque exaltó a los niños, las mujeres y resistió a los que de orgullo ardían. Porque llevó la cruz de nuestras penas y saboreó la hiel de nuestros males. Porque aceptó sufrir nuestra condena y así morir por todos los mortales.

Porque una aurora vio su gran victoria sobre la muerte, el miedo y la mentira. Ya nada puede detener su historia y de su reino eterno la venida.

Vamos a tratar apenas de un aspecto de esa canción intentando explicar su importancia en esa iglesia que la canta con mucho fervor y la vive. El estribillo, diferente del resto de la canción, tiene un ritmo más rápido y marcial. Nótese que todas las estrofas comienzan con un “porque...” que da inicio a una explicación de razones. Ya el estribillo comienza con un “por eso...” que lleva a las consecuencias, a los resultados, a la acción que se apoya en las razones previas. Se afirma que se tiene esperanza, que se lucha porfiadamente y que se mira al futuro con confianza. Como todo lo que acontece en un acto colectivo religioso es siempre complejo y siempre parcial la explicación de su impacto en el grupo que lo ejecuta. Pero podemos imaginar su importancia en el contexto de pandemia, del dolor, del sufrimiento, de las muertes, de los contagiados y, sobre todo de la incertidumbre frente al hecho real de que todavía no existió una vacuna y la desprotección del Estado. Es importante recordar que quien canta esa canción son personas que carecen de seguro médico, que no cuentan con recursos para correr a una Clínica particular en caso de contagio.

Son personas que no han recibido ayuda del Estado y saben que no la recibirán. Una de las preguntas de las entrevistas era por la opinión que tenían de la gestión de la pandemia de parte del Estado. Las respuestas muestran que el grupo está plenamente consciente que el Estado tiene abandonado a la población más vulnerable. Así, “R” habla del “abandono de la salud desde hace años”, que “las clínicas se negaron a dar atención”, que “los hospitales colapsaron”. La entrevistada “J” afirma que la ayuda prometida por el Estado ha llegado a muy pocos entre los más pobres, que lo mismo ha sucedido con las pruebas para detectar infectados. Sólo una pequeña cantidad de pruebas se han hecho en algunos lugares del distrito. También destaca “J” que en el distrito de Comas hay población que no tiene ni acceso directo al agua. De manera que es en ese contexto que debe entenderse la importancia del contenido de esa canción en el culto virtual.

## 5.5 TERAPIAS “SEculares” Y AYUDA MATERIAL PROMOVIDAS POR EL GRUPO RELIGIOSO

En esta parte nos referimos a un conjunto de acciones que la iglesia IEP Comas 13 realizaba para enfrentar la pandemia. Son acciones organizadas por la “Comisión Iglesia y Salud”, que surgió en el mes de mayo, y que expresan la comprensión de la

sanidad y de la enfermedad de forma integral entre cuerpo, mente y espíritu. Las llamamos de “seculares” y “materiales” en el sentido simple de que no son parte del culto. Organizaciones no religiosas de la sociedad civil también podrían hacerlo y de hecho lo hacen. Comenzamos con la ayuda material. La iglesia se organizó para ayudar con canastas básicas a la población más pobre de la iglesia (y también fuera de ella). Se organizó lo que llamaron “El kilo de amor”. Cada hermano/a que podía donaba 1 kilo de cualquier alimento. Con lo recaudado se hacían las canastas y se entregaban a las familias más necesitadas. La iniciativa continuó a lo largo de la pandemia con especial atención a las familias cuyos miembros no han podido retornar al trabajo por ser parte de la población más vulnerable. De esa forma han logrado reducir la exposición de los más vulnerables al virus. También organizaron un fondo de ayuda económica con dinero donado por los miembros de la iglesia que habían logrado seguir trabajando. Los líderes de la iglesia organizaban la distribución según las urgencias de las familias.

La iglesia también realizaba un conjunto de “talleres” ofrecidos virtualmente a todos los interesados. Eran tres tipos de talleres: de alimentación saludable, de terapia física y de terapia psicológica. Se trata de charlas seguidas ofrecidas por profesionales contactados por los líderes de la iglesia y que lo hacen de forma voluntaria, sin ningún costo pues tampoco tendría la iglesia forma de pagar por ese servicio. Como ya estaba haciendo observación de campo (virtual) participé de una de cada tipo de taller. Una médica dio un taller sobre alimentación saludable explicando con detalles los beneficios de una alimentación saludable durante la pandemia. Como resultado del mismo el “kilo de amor” dio un paso de grande osadía pasando a organizar canastas básicas con “alimentos saludables”. Un importante logro fue tomar consciencia de que comida más saludable no implica necesariamente mayor costo.

Los talleres de terapia física tenían el objetivo de aprender a hacer actividades físicas dentro de casa, sin necesidad de mucho espacio y con accesorios que hay en toda casa. Esos talleres han sido muy importantes para todos los participantes en general, pero especialmente para los adultos y adultos mayores. Se trata de una excelente iniciativa por el confinamiento obligatorio que redujo drásticamente la movilidad de las personas. El grupo aprendió que en un espacio de apenas 1 metro cuadrado podía hacer una buena sesión de ejercicios físicos sin ningún costo. Entre los beneficios también debe considerarse sus efectos en la salud mental en contexto de pandemia y en particular para la depresión en los adultos mayores. Varios de los entrevistados mostraron su satisfacción de ver a los abuelos de la familia participando de esos talleres. Personas de todas las edades podían encontrarse en horario determinado para una actividad lúdica con sus propios cuerpos. De hecho, la iniciativa fue muy bien recibida y la participación se amplió hacia otras familias que no eran de la iglesia.

Los talleres de terapia psicológica eran ofrecidos por psicólogos y consistía en orientaciones generales de cómo prevenir o lidiar con la depresión, la ansiedad, el

estrés y el malhumor. La receptividad también fue muy buena y aunque no tenemos condiciones de evaluar sus efectos reales sí se puede afirmar que fue muy importante para ayudar a comprender o detectar un cuadro de ansiedad o estrés y distinguirlo de uno de depresión. También siempre había la recomendación de buscar ayuda para tratamiento posterior y el psicólogo se mostraba dispuesto a continuar conversando en particular con las personas que lo solicitaban.

## CONSIDERACIONES FINALES

La información revisada sobre las acciones de la IEP Comas 13 muestra que la pandemia y el confinamiento obligatorio exigieron cambios drásticos en las actividades de la iglesia. El primero y más inesperado fue tener que cerrar el templo y no poder reunirse en el lugar de culto desde el mes de marzo del 2020, pues diferente de otras iglesias en Lima ésta acató y respetó las decisiones del gobierno en relación a los cuidados que la situación exigía. El reinicio rápido, al cabo de una semana, de cultos en forma remota muestra que el grupo religioso tiene importante capacidad de adaptación a esa circunstancia inédita. También ha quedado demostrado la capacidad de reacción organizada de esa iglesia ante el duro impacto de la pandemia. Los miembros de esa iglesia viven en el Distrito de Comas, en donde la iglesia fue fundada en los años setenta, y son conocedores de las condiciones sociales y económicas del lugar, estudiado en la primera parte de este texto, en consecuencia, conocían también la vulnerabilidad a la que estaban expuestos sus miembros.

Sería muy difícil, sin embargo, que el grupo haya podido siquiera imaginar la gravedad del impacto en número de vidas, de contagiados y de mayor exposición a la pobreza. Ese hecho hace más notorio su capacidad de reaccionar ante la pandemia, tanto en la reformulación de las formas de culto como en los contenidos y sentidos de los mensajes y rituales religiosos que pasaron a realizarse de forma virtual. En un primer período, durante los primeros meses de la pandemia, todas las actividades religiosas se orientaron al consuelo, el luto, la compañía espiritual y la comprensión de la sanidad y la enfermedad a partir del estudio de pasajes de la Biblia que trataban sobre la sanación. El grupo se distingue claramente de una tendencia mayoritaria en el campo evangélico limeño a interpretar la situación de pandemia en sentidos apocalípticos o “negacionistas” que a lo largo del año (2020) fueron ganando fuerza inclusive en los medios de comunicación y en sectores de la clase política conservadora. En un segundo momento, a partir de la creación de la “Comisión iglesia y salud” en el mes de mayo la iglesia pasó a actuar de forma más estratégica y organizada con el objetivo de resistir colectivamente al enemigo mortal que se mostraba cada vez más letal en la iglesia y en su entorno. Como mostrado en la tercera parte de este texto, detectamos que ellos y ellas desarrollaron de forma muy creativa dos frentes de acción. Uno de reflexión bíblica, consuelo y oración orientado a fomentar la esperanza



a pesar de la difícil situación. Otro de capacitación, orientación y acción orientado a ampliar la comprensión del sentido de la salud y la enfermedad en los campos de la alimentación, la actividad física y la salud mental.

## BIBLIOGRAFÍA

CASTILLO, Luis. La administración del Programa del Vaso de Leche y el derecho alimentario de la niñez, en el distrito de Comas en los años 2016 – 2017. Tesis en gestión pública, Lima, Universidad César Vallejo, 2018.

CEPAL. Informe anual 2020. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/comunicados/pandemia-provoca-aumento-niveles-pobreza-sin-precedentes-ultimas-decadas-impacta>.

DRINOT, Paulo. *La seducción de la clase obrera. Trabajadores, raza y la formación del Estado peruano*. Lima, IEP, 2019.

DURAN, Francisco. “El debate sobre la captura del Estado en América Latina y la vuelta del instrumentalismo”. In: Carlos Pazmiño (Coord). *Concentración económica y poder político en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, 2020.

EL COMERCIO, 22 de abril del 2020. Disponible en: <https://elcomercio.pe/lima/sucesos/coronavirus-peru-comas-raul-diaz-pide-al-gobiernousar-el-presupuesto-del-foncomun-para-ayudar-a-vecinos-ante-la-pandemia-del-coronavirus-covid-19-estado-de-emergencia-cuarentena-nndc-noticia/?ref=ecr>.

DURKHEIM, Émile. *As Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulus, 2001.

FITECA: El corazón de los cerros, 17/08/2018. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JxwHgr89Lek>.

GESTION. “Distritos más poblados a nivel nacional”. Disponible en: <https://gestion.pe/economia/censo-2017-son-distritos-poblados-nivel-nacional-236829-noticia/?ref=gesr>.

GOLTE, Jürgen; ADAMS, Norma. *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima, IEP, 2018.

JOSEPH Jaime. (1999). *Lima Megaciudad. Democracia, desarrollo y descentralización en sectores populares*. Lima, ALTERNATIVA y UNRISD, 1999.

INEI. Una mirada a Lima metropolitana. Lima, INEI, 2014.

KESSLER, Juan, *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima, Puma, 1993.

KOWARICK, Lúcio. Viver em risco. *Sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil*. São Paulo, Editora 34, 2009.

OXFAM, 19/10/2017. Disponible en: <https://peru.oxfam.org/meta-de-eliminar-la-pobreza-extrema-en-peru-en-2021-no-se-cumplira>. Acceso en: enero de 2021.

STIGLITZ, Joseph, *O Preço da desigualdade*. Lisboa, Bertrand, 2013

TANAKA, Martin. “La desigualdad en las ciencias sociales peruanas: itinerario y temas de la agenda actual”. In: COTLER Julio y CUENCA Ricardo. *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima, IEP, 2011.

WILLAIME, Jean-Paul, *La précarité protestante*. Genève, Labor et Fides, 1992.

## CAPÍTULO VI

### TENSIONES ENTRE DIVERSIDAD RELIGIOSA Y DERECHOS CIUDADANOS EN EL BRASIL CONTEMPORÁNEO<sup>45</sup>

A lo largo de su vida republicana la sociedad brasileña fue forjando, contra la voluntad de la Iglesia Católica, la laicidad del Estado indispensable para una convivencia democrática. La hegemonía de la Iglesia Católica era tal que a inicios del siglo XX cualquier otro credo pasaba inadvertido, a no ser a ojos minuciosos como los de João do Rio (1906).<sup>46</sup> Pero esa hegemonía se fue debilitando lentamente de manera que al finalizar el siglo XX no se podía afirmar, sin más, que ser brasileño era sinónimo a ser católico. El crecimiento rápido y la fuerte presencia en el espacio público, en el campo político y en los medios de comunicación, de otros credos tipifican una nueva situación de pluralismo religioso. El protagonismo proselitista de los más diversos grupos religiosos, con preponderancia de iglesias de tradición cristiana, la entrada decidida del pentecostalismo en la contienda por ocupar los poderes del Estado, especialmente el legislativo y ejecutivo, la reivindicación de derechos de las religiones afrobrasileñas e indígenas, son factores que complican como nunca antes la gestión de la necesaria laicidad del Estado tensionando la relación entre libertad religiosa y alteridad establecida en un marco jurídico que aprecia y garantiza los derechos humanos. Vista en larga perspectiva se percibe que las relaciones Iglesias – Estado

---

45 Este texto fue inicialmente presentado en el VI Coloquio Internacional Religión y Símbolo, realizado en 2014 en la ciudad de México. Posteriormente fue publicado en la revista RELIGARE en el 2017. Para el presente libro el texto ha sido reelaborado y actualizado.

46 Al observar la ciudad de Río de Janeiro a inicios del siglo XX constata: “Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente cathólico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. São swendeborgeanos, pagãos literários, fisiólatras, defensores de dogmas exóticos, autores de reformas da Vida, reveladores do Futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, cismáticos, espíritas, babalaôs de Lagos, mulheres que respeitam o oceano, todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto” (1906, p. 3).

no quedaron explicadas de manera satisfactoria con la distinción entre lo público y lo privado, siendo ésta última el espacio regular de la práctica religiosa.

En el período más reciente, de cambio de siglo, la presencia pública de las religiones en la política, en los poderes del Estado, en las calles, en campañas electorales, en partidos etc., han configurado un escenario de “religión pública” (CASANOVA, 1994) con formatos específicos resultantes del protagonismo evangélico en la arena política aún en estudio (MONTERO, 2018). Para analizar la cuestión propuesta, no título de este capítulo, podemos partir de la experiencia de la “redemocratización” como superación del período de la dictadura.

## 6.1 DERECHOS HUMANOS Y DICTADURA MILITAR: LA CIUDADANÍA INTERRUMPIDA COMO REFERENCIA INSUFICIENTE

La experiencia traumática de la dictadura militar (1964-1985) en Brasil, con niveles de violencia insuficientemente conocidos a pesar del trabajo concluido de la Comisión de la Verdad (2014), llegó a su fin al final de los años ochenta con la Asamblea Constituyente y el retorno a la democracia. Un conjunto de factores creó un clima de enorme euforia seguido de optimismo por el “regreso de la democracia”: la población en general cuyos derechos civiles y políticos habían permanecido restringidos, el retorno de gran número de exiliados políticos, la voz de intelectuales y de líderes religiosos, y la repercusión de los hechos en los medios de comunicación dentro y fuera del país. El grado de regocijo era suficientemente grande para crear un consenso social: la democracia había regresado, el período de interrupción había llegado a su inevitable fin, los derechos ciudadanos estaban, en consecuencia, de vuelta. No cabe duda que la dictadura fue de hecho un quiebre del régimen de derechos políticos y civiles que son parte fundamental de las democracias republicanas. La figura de la interrupción, sin embargo, no es suficiente para pensar en los derechos sociales, que permanecieron reducidos (en diverso grado) antes, durante y después de la dictadura. La recurrencia al tema de los “derechos ciudadanos” aumentó bastante inmediatamente después al fin de la dictadura (CARVALHO, 2001). Todo parecía indicar que de repente, como por decreto, cada brasilero(a) volvía a ser ciudadano(a).

No se podía esperar otra cosa en medio de un clima de tamaña euforia de una sociedad que a sí misma (y por los otros) se consideraba un pueblo alegre y festivo, el “brasileiro” al final de cuentas “é um homem cordial”, sería más del corazón que de la cabeza, según la polémica, pero mayoritariamente acepta, expresión de Sergio B. de Holanda (*Raízes do Brasil*, 1936)<sup>47</sup>, uno de los más importantes pensadores de la identidad nacional brasileña desde la primera mitad del siglo XX.

---

47 Véase especialmente el Capítulo V.

La figura de la interrupción de la democracia también se muestra insuficiente para explicar otros dos hechos de la realidad contemporánea de Brasil. Uno es la presencia siempre latente de pedidos de regreso de los militares por parte de sectores de la población que en lugar de una sociedad igualitaria quieren una que los beneficie, los mismos que encuentran siempre espacio privilegiado en la prensa grande (STHEPHANOWITZ, 2013). A partir de 2019, con el gobierno de Jair Bolsonaro, esa añoranza por los militares se configura en fuerza política legitimada por el propio presidente que reivindica una lectura de la dictadura como “revolución democrática”. En segundo lugar, los límites de la presencia del Estado en las regiones periféricas de las grandes ciudades (ROLNIK, 1997) era muestra elocuente de las desigualdades sociales, más allá del derecho al voto. La democracia regresó, pero perspectivas autoritarias continuaron latentes. La democracia volvió, pero la igualdad de derechos es desigual y, especialmente, en contra de los sectores sociales más vulnerables.

Sin duda que la cuestión de la democracia es central para pensar los derechos humanos, pero es necesario remitirla a sus orígenes en la historia republicana del país, para no perder de vista en el horizonte de su desarrollo cambios socio-políticos de fundamental importancia para el tema que nos ocupa. El regreso de los militares a los cuarteles no resultaba automáticamente en un regreso de los derechos ciudadanos, así como el largo período anterior a la dictadura no fue caracterizado por garantía de los derechos (especialmente) sociales. No se trata de, ni es nuestro propósito aquí, revisar los orígenes particulares de la república brasileña. Sí nos interesa rescatar para nuestro análisis el principio de separación Iglesia-Estado característico del modelo republicano y que constituye parte del marco jurídico brasileño desde la Constitución republicana de 1891. Tomamos ese principio apenas como referencia inicial (pero también insuficiente) para mostrar sus límites en relación a la dinámica de la sociedad brasileña contemporánea.

La cuestión que interesa, en esta parte, es entonces, la laicidad del Estado, como principio jurídico propio de un modelo republicano (BAUBEAUROT & Millot, 2011) pero especialmente como referencia teórica para pensarla, a lo largo de este capítulo, como desafío que muestra constantemente los límites de la laicidad del Estado en este país aparentemente lleno de religión y, en las últimas décadas, en gran efervescencia religiosa a juzgar por los datos sobre su diversidad de credos, creencias y prácticas para todos los gustos y condiciones.

Para coger al toro por las astas hay que decir de entrada que la primera Constitución brasileña ya destituyó al catolicismo de su estatus de “religión oficial” desde 1891. No es y no era poca cosa en términos políticos y jurídicos. Tampoco en perspectiva histórica, a pesar de que en la práctica el principio haya sido constantemente burlado sin rendir su efecto cabal. De todas maneras, ese hecho histórico es punto de referencia indispensable para pensar la evolución inevitable de la laicidad del Estado y

sus interlocuciones y tensiones con una sociedad que poco a poco, de manera lenta al principio del siglo XX y más ligera al final del mismo, se presenta diversa en términos religiosos, tal como lo comprueban los censos realizados a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y el último censo del año 2010<sup>48</sup>.

La larga hegemonía de la Iglesia Católica escondía una sociedad que sólo podría ser diversa en términos religiosos. Cuando se da una mirada rápida a la historia de las migraciones hacia Brasil surge de inmediato la pregunta ¿Cómo no podría ser religiosamente diverso? Un país al que fueron traídos grandes contingentes de esclavos de diversas regiones, culturas y religiones de África. Un país que desde temprano recibió migrantes de diversas regiones del mundo que trajeron consigo sus propias formas religiosas: portugueses y españoles católicos, alemanes luteranos, holandeses hugonotes, ingleses y americanos presbiterianos o reformados, etc. En las primeras décadas del siglo XX, llegaron suecos e italianos pentecostales que previamente pasaron por el metodismo, árabes musulmanes, en el siglo XXI bolivianos que veneran a la Pachamama, etc. En ese cuadro incompleto del mosaico religioso en que se fue convirtiendo Brasil, por regla general, se olvida la rica diversidad de religiones indígenas nativas, que permanecieron en la jungla amazónica inmensa, poco poblada por el exterminio del colonizador (PAREDES, 2018), casi totalmente ajenos a la dinámica de la constitución social, política y cultural del país, pero que en pleno siglo XXI expanden sus prácticas chamánicas en las grandes ciudades (MAGNANI, 2005). Cabe preguntarse, entonces, si en ese escenario religiosamente tan multiforme sería posible un Estado, que a sí mismo se quería moderno y republicano, no se declarase laico. Puede concluirse, en consecuencia, que la diversidad religiosa es constituyente histórica del país, es anterior al establecimiento de la laicidad y coloca desafíos que van más allá de la separación Iglesia – Estado. Se trata de cuestiones más profundas, porque desafían la gestión del principio de igualdad, establecido jurídicamente. Al terminar el siglo XX la diversidad religiosa que el Estado laico debe administrar es mucho más compleja que la que existía al final del siglo XIX cuando se estableció el marco jurídico de la separación entre iglesia y Estado.

## 6.2 LEGITIMIDAD RECIENTE DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Es importante destacar que el reconocimiento de que Brasil es un país religiosamente diverso ha ido ganando legitimidad solamente en las últimas décadas. La Iglesia Católica, la más grande de todas, no aceptó y no acepta fácilmente esa realidad de no ser más religión oficial ni religión exclusiva. La pérdida del estatus de religión oficial llevó a la Iglesia Católica a buscar nuevas formas de articular sus relaciones con el Estado de manera que garantizase privilegios en relación a los otros credos. Si no podía tener más asiento privilegiado junto al poder político la Iglesia Católica trasladó

---

48 Véase el análisis de esos datos adelante en este mismo capítulo.

su estrategia de influencia a la sociedad civil. Dos evidencias de un accionar estratégico en esa perspectiva pueden ser mencionados: uno en el campo de la construcción de la identidad nacional que intenta, y lo consigue en buen grado, afirmar que “ser brasilero es ser católico”. La literatura de los “*brasilianistas*” de las primeras décadas del siglo XX, Gilberto Freyre por ejemplo (2003), refuerzan esa idea ampliamente divulgada y destacada por el discurso oficial de la Iglesia Católica. En la base de esa idea está otra que niega la conflictividad de las relaciones sociales. Brasil sería un país de fraternidad innata más allá de las diferencias obvias, una “democracia racial”. En la religiosidad popular católica habría siempre un lugar para las más diversas formas religiosas: indígenas, afro-brasileñas e inclusive (más recientemente) pentecostal. Más o menos “purificadas” o bien orientadas, como decía Benedicto XVI en su visita a Brasil (2007),<sup>49</sup> esas formas religiosas serían parte del catolicismo. Al final de cuentas, y al final del siglo XX, Brasil era todavía mayoritariamente católico y, más contundente todavía, el más grande país católico del mundo. Como veremos adelante, la alegada mayoría católica es mucho menos contundente cuantitativamente dependiendo de la región del país. Al mismo tiempo, en las última décadas formas religiosas católicas heterodoxas están mostrando un importante florecimiento, fragilizando los conceptos y clasificaciones sobre un catolicismo, presentado como homogéneo o como si fuese unitario, inmune, perenne. Las nuevas formas católicas permiten levantar la hipótesis de la diversidad religiosa al interior del propio catolicismo (CARRANZA et al., 2009; RAMOS, 2013). A despecho de la diversidad católica y ahora en el escenario más amplio de la descatolización del mundo que los números constatan desde las últimas décadas del siglo XX (CAVA, 1992), el número de católicos en Brasil hace de ese país, como no pocos vaticanólogos lo han dicho, una “reserva estratégica del cristianismo”. Es una propuesta que de manera sutil se coloca en el lado opuesto de la idea de descatolización, al mismo tiempo que pone en las espaldas del país una dosis de responsabilidad adicional. El futuro del catolicismo dependería en buena medida de lo que pasa con el catolicismo en Brasil: con sus valores, con sus principios, con su moral etc. Otro aspecto de las acciones estratégicas de la Iglesia Católica buscando reequilibrar sus relaciones de privilegio con el Estado brasileño son los acuerdos bilaterales, vale decir las nuevas versiones del mismo principio de Concordato, que discutiremos más adelante.

La superación de la idea de un Brasil católico homogéneo es reciente y entre los factores que contribuyen a la aceptación de la diversidad religiosa pueden mencionarse:

---

49 Sesión Inaugural de los trabajos de la “V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe. *Discurso do Papa Bento XVI*”. *Sala das Conferências - Santuário de Aparecida, Domingo, 13 de maio de 2007*. No mesmo subtítulo desse discurso Bento XVI disse “A utopia de voltar a dar vida às religiões pré-colombianas, separando-as de Cristo e da Igreja universal, não seria um progresso, mas um regresso. Na realidade, seria uma involução para um momento histórico ancorado no passado”. Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/may/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20070513\\_conference-aparecida\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_benxvi_spe_20070513_conference-aparecida_po.html). Acesso en: mayo de 2014.



el importante número de investigaciones sobre tradiciones religiosas no católicas y sobre religiones diferentes del cristianismo. Otro factor es la presencia cada vez más fuerte de programas religiosos, especialmente evangélicos, en los grandes medios de comunicación, especialmente tv, radio e internet. En tercer lugar, factor importante de la reciente legitimidad de la diversidad religiosa es, sin duda, los datos contundentes de los últimos cuatro censos nacionales: 1980, 1991, 2000 y 2010. Mas, adelante observamos algunos de esos datos. Por ahora nos interesa subrayar el hecho reciente, y tardío, del reconocimiento de la diversidad religiosa.

### 6.3 CRECIMIENTO Y FRACCIONAMIENTO DEL CAMPO EVANGÉLICO

Una revisión de los datos cuantitativos sobre el número de seguidores de las diferentes religiones e iglesias ayuda a entender, de un lado, de qué tipo de diversidad religiosa estamos hablando, y de otro lado, ayuda al análisis del potencial movilizador de fieles en el campo político electoral, en el campo de las políticas públicas sobre temas en que iglesias diversas consideran tener la orientación correcta: divorcio, enseñanza religiosa en la escuela pública, unión homoafectiva, adopción, aborto, etc. Todos esos son temas delicados y con importante potencial de interferir en la gestión de la laicidad del Estado en la perspectiva de una “remoralización de la vida pública y de la política” (MONTERO, 2018, p. 29) que rediseña las fronteras entre campos que se querían separados: religión y política. Veamos primero los datos sobre religión de los últimos 4 censos<sup>50</sup>.

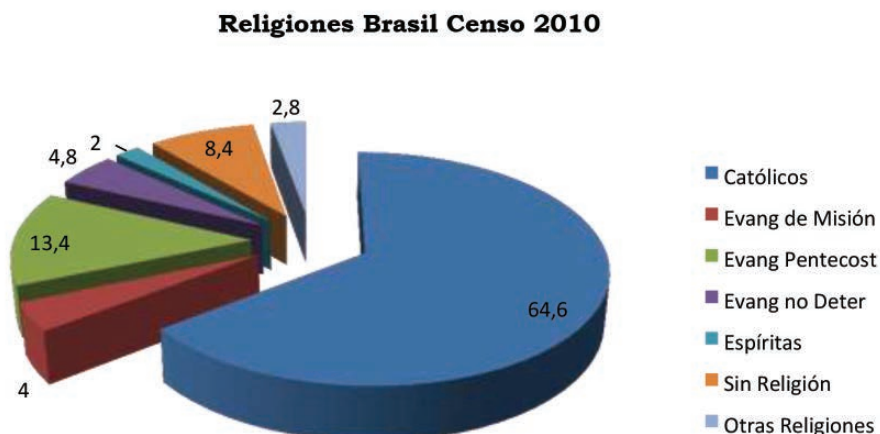
**Tabla 1: Religiones en Brasil – Censos Nacionales**

| Año         | Población Total en Millones | Católicos       | Evangélicos de Misión | Evangélicos Pentecostales | Total evangélicos | Otras Religions | Sin Religión  |
|-------------|-----------------------------|-----------------|-----------------------|---------------------------|-------------------|-----------------|---------------|
| <b>1980</b> | 119,00                      | 105,86<br>89%   | 4,00<br>3,4%          | 3,9<br>3,2%               | 7,89<br>6,6%      | 3,3<br>3,1%     | 1,95<br>1,6   |
| <b>1991</b> | 146,81                      | 122,36<br>83,3% | 4,4<br>3%             | 8,8<br>6%                 | 13,2<br>9%        | 4,3<br>3,6%     | 6,9<br>4,7%   |
| <b>2000</b> | 169,87                      | 125,52<br>73,9% | 8,5<br>5%             | 17,9<br>10,8%             | 26,5<br>15,6      | 5,4<br>3,2%     | 12,5<br>7,4%  |
| <b>2010</b> | 190,75                      | 123,28<br>64,6% | 7,7<br>4%             | 25,4<br>13,4%             | 42,3<br>22,2%     | 9,8<br>5,1%     | 15,3<br>8,04% |

Fuente: IBGE Censos. Elaboración propia de este autor, años 1980, 1991, 2000 y 2010.

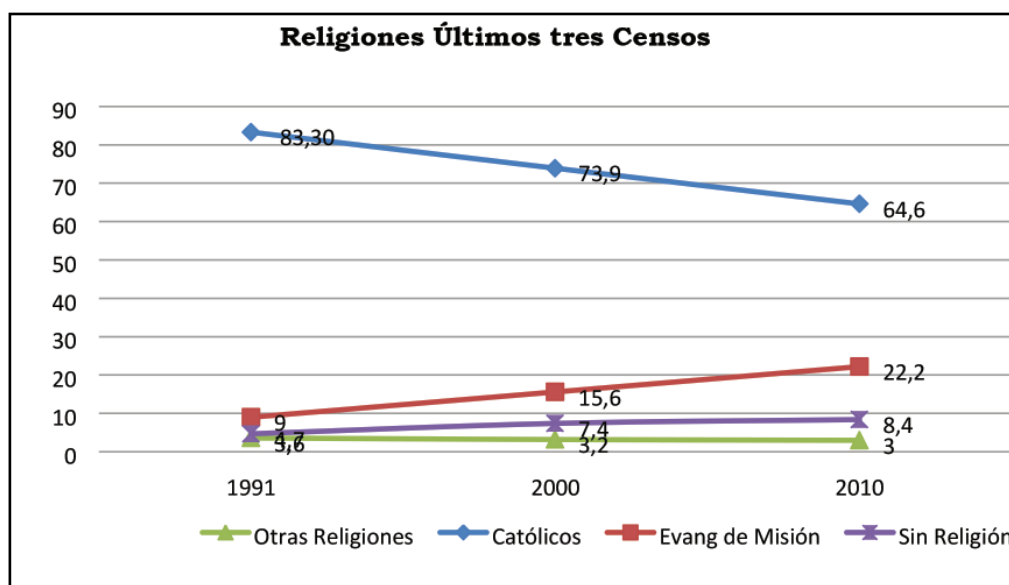
Visto en un gráfico la situación en el año 2010 (año del último censo) era la siguiente:

50 Todos los gráficos y cuadros fueron elaborados para este capítulo a partir de los datos oficiales de los censos nacionales. Los datos están disponibles en la página web del IBGE: [www.ibge.br](http://www.ibge.br).

**Gráfico 1: Religiones en Brasil – Censo 2010**

Fuente: IBGE, 2010

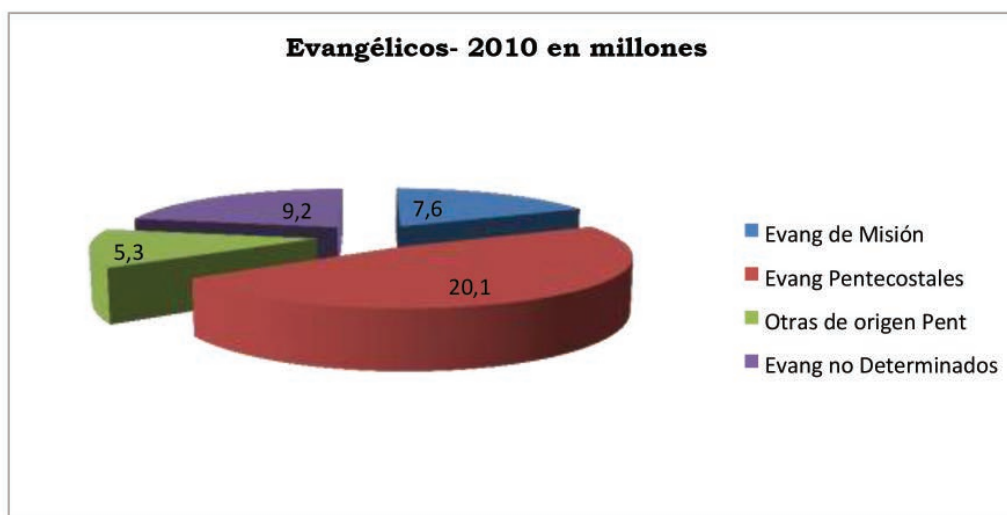
La curva del crecimiento y decrecimiento de las iglesias más grandes muestra que estamos frente a un campo religioso bastante dinámico y en franco proceso de cambio. El campo religioso se comporta como un sube y baja. Si alguien crece necesariamente otros decrecen. Es imposible que todos crezcan o, mejor dicho, que alguien gane nuevos seguidores sin que nadie pierda seguidores. La antigua idea de un Brasil profunda e históricamente católico, comenzó a resquebrajarse desde las últimas décadas del siglo XX con la contundente información de los datos censales.

**Gráfico 2: Religiones en Brasil – Censos 1991, 2000 y 2010**

Fuente: IBGE años 1991, 2000 y 2010

Las curvas de las religiones más dinámicas muestran tendencias claras en los últimos 20 años. Es necesario llevar en cuenta, sin embargo, la diversificación interna de cada grupo. Los evangélicos en su conjunto crecen y se diversifican mucho: 4% “de misión”, 13.4% “pentecostal”, 4,8% “no determinado”. El total de evangélicos en el 2010 era de 42.3 millones. Si los desagregamos en categorías diferenciadas tenemos el siguiente cuadro sobre los evangélicos:

**Gráfico 3: Distribución de los evangélicos - 2010**



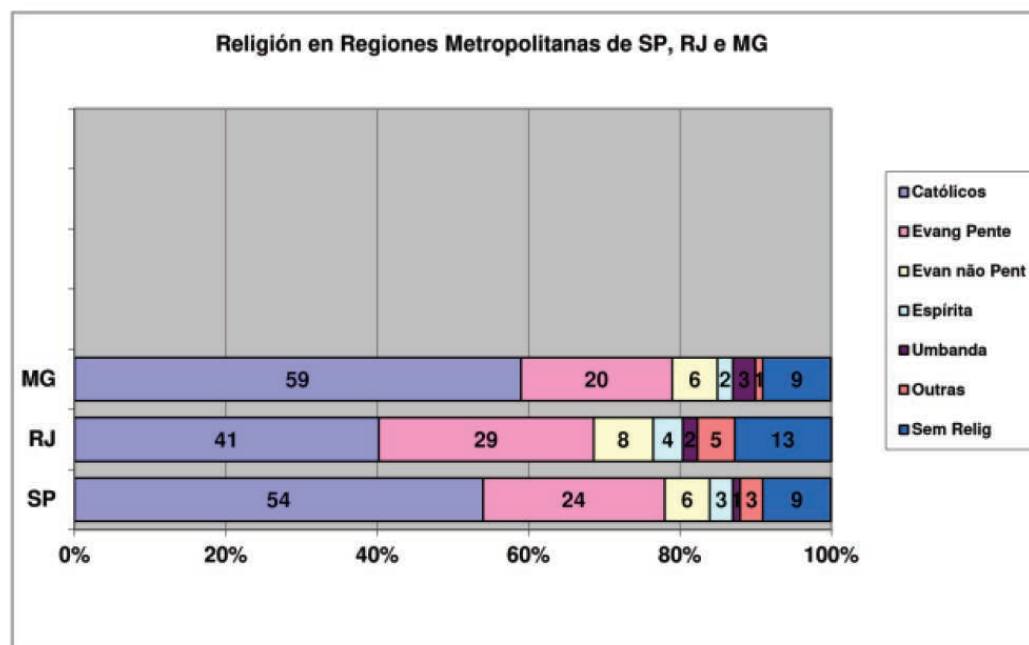
Fuente: IBGE, 2010

La dispersión es grande en tres de esas categorías. Los más de 20 millones de “Evangélicos pentecostales” incluyen a las “Asambleas de Deus” (12.3 millones) constituida por una infinidad de “ministerios” (FAJARDO, 2017). Más de 5 millones de pentecostales son de una diversidad de iglesias de origen pentecostal. Junto a eso considérese que más de 9 millones son de iglesias “evangélicas no determinadas”. El campo evangélico se presenta absolutamente fragmentado. Por lo menos uno de los factores de ese fenómeno es el aumento de la competencia religiosa entre los mismos evangélicos. En ese escenario es inimaginable las complicaciones de ese fraccionamiento para la gestión de la laicidad, especialmente si se toma en cuenta que el Estado debe trato igualitario a todas las religiones.

Si los datos nacionales muestran claras tendencias es importante destacar que la transformación del campo religioso no es uniforme. Los cambios son más intensos, por ejemplo, en las regiones metropolitanas de las grandes ciudades. El crecimiento o decrecimiento simultáneo adquiere en esas regiones una intensidad realmente inédita. Es precisamente en las regiones metropolitanas en donde la competencia religiosa es mucho más grande, donde las iglesias invierten más y donde el público potencialmente blanco de las campañas es mucho mayor. Para ilustrar ese aspecto particular del fenómeno ayuda observar lo que pasa en tres de las más importantes

regiones metropolitanas del país. Una investigación de 2007 muestra la situación en tres de las principales ciudades de Brasil: São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ) y Minas Gerais (MG).

**Gráfico 4: Brasil - Datafolha 2007**



Fuente: Pesquisa Datafolha, 2007

El campo religioso brasileño a lo largo de las últimas cuatro décadas muestra franca transformación, determinada por grande flujo de fieles incluyendo flujo hacia fuera de las instituciones. Grande y sostenido decrecimiento de católicos, crecimiento del número de seguidores pentecostales y de los “sin religión”. En la primera década del siglo XXI el mayor crecimiento es de pentecostales (7,5 millones más) y de “evangélicos no determinados” (9,2 millones). Apenas una de las grandes iglesias pentecostales creció (AD), el resto del crecimiento pentecostal está en “otras iglesias evangélicas de origen pentecostal” (5,3 millones). Podemos, así, llegar a algunas conclusiones de interés para nuestro tema. La diversidad religiosa, tan mencionada por investigadores, periodistas y observadores en general; considerada por muchos como sinónimo de pluralismo religioso y hasta expresión inmediata de pluralismo cultural, aparece más como una fragmentación del campo evangélico. Sumados, los católicos y evangélicos (de misión y pentecostales) son 87%. Es decir, la gran mayoría es todavía de una misma tradición religiosa. El pluralismo religioso encontraría propiedad en la categoría “otras religiones” que constituyen apenas 5% de la población. Hay razón para levantar la pregunta sobre la pertinencia de la categoría “pluralismo religioso”. Nos parece que en todo caso estamos frente a un pluralismo religioso restringido. Más todavía, si

restamos de ese grupo a los seguidores del espiritismo (2.02%) que tiene un importante componente cristiano y restamos también el grupo “otras religiosidades cristianas” (0,77%), Así el pluralismo religioso se reduciría a 2,38%.

Hay razones para proponer el abordaje del pluralismo religioso en otra perspectiva, dejando de lado las matrices religiosas de origen y focalizando la práctica religiosa al interior de los grandes grupos. Las numerosas investigaciones sobre los pentecostalismos, protestantismos y (en menor número y más recientes) sobre los catolicismos muestran que esas categorías recubren un campo religioso bastante heterogéneo. La diversidad de prácticas religiosas de iglesias consideradas en esas tres grandes categorías es un argumento consistente para hablar de una pluralidad de formas religiosas. De hecho, el pentecostalismo que constituye el grupo que más creció en la primera década del siglo XXI incluye 5,3 millones en la categoría “otras iglesias evangélicas de origen pentecostal”. Llévase en cuenta que el número de nuevos pentecostales en esa década fue de 7,4 millones. Tenemos, pues, una gran diversidad pentecostal especialmente resultante de la cerrada competencia proselitista de la última década.

De la misma forma tenemos el dato “asustador” (porque no aparecía en el censo del año 2000) de 9,2 millones de “evangélicos no determinados”. En síntesis, un gran número de evangélicos, pertenece a un sinnúmero de pequeñas iglesias. Fenómeno también de la misma década. Pero, lo que interesa para nuestro tema es que esa fragmentación, casi pulverización del campo evangélico, expresa o esconde la existencia de enorme competencia por la disputa de fieles. En esa competencia entró también, y con mucha fuerza la Iglesia Católica. La disputa por seguidores mantiene el campo religioso brasileño movilizado, energizado, dinamizado, efervescente. A cualquier hora y en cualquier lugar, de forma personal o por los medios de comunicación, uno se encuentra con ofertas religiosas de todo tipo. Hay una enorme libertad religiosa, en ese sentido, como nunca antes. Es posible decir, entonces, que de falta de libertad religiosa nadie se puede quejar en Brasil. Al contrario, habría sí razones para entender una queja por exceso de propaganda religiosa. En tal situación, cabe la pregunta ¿cómo se combina esa saturación de propaganda religiosa con el principio de respeto a la religión del otro? De hecho, no faltan casos de violencia verbal, simbólica y hasta física en el intento por descalificar a religiones diferentes (SILVA, 2007). Y más recientemente, con el empoderamiento político de una derecha evangélica fundamentalista, se hace violencia cruel. Por ejemplo, incendios contra lugares de culto afro-brasileros, que la Ley y el Estado deberían garantizar su funcionamiento sin ningún tipo de intolerancia.

El aumento de la libertad religiosa y la multiplicación de grupos y formas religiosas han generado, automáticamente, también un aumento proporcional de la competencia religiosa, de la disputa por los fieles. En la práctica eso se verifica en el activismo proselitista constante de los líderes. En un escenario con tantos competidores los

líderes tienen que entrar en la lucha, atacar, criticar, descalificar a los adversarios; innovar, convencer, ofrecer todo tipo de bienes (simbólicos y materiales) para seducir a las personas. Quien cruza los brazos y se duerme en sus “laureles”, pierde seguidores. Todas esas acciones configuran, de hecho, un constante asedio religioso sobre las personas para que cambien de religión o de grupo religioso. En qué situación queda, entonces, el respeto a la religión del otro; o más precisamente, el principio de alteridad que subyace al derecho a la libertad de conciencia y de religión que en nombre de la laicidad deberían ser garantizados. Las cosas pasan como si el aumento de libertad religiosa, expresado en la diversidad legitimada, creara condiciones para el surgimiento de prácticas contra el derecho a tener una religión diferente. Diferente de la religión reconocida públicamente por el jefe de Estado, a despecho de la laicidad del Estado consagrada en la Constitución desde 1988. Con el gobierno de Jair Bolsonaro (2019) se reducen los derechos de quien no se pone en sintonía con ese “Estado laico de presidente cristiano” que genera un efecto de oficialización de un “cristianismo” moralizante, de derecha y de familia tradicional. Si ya al final de los años ochenta las investigaciones detectaban el surgimiento de una “nueva derecha” más moralista que política (PIERUCCI, 1987), era entonces inimaginable que los “entusiasmos religiosos” llegasen a tener el protagonismo político alcanzado con el gobierno Bolsonaro.

#### 6.4 COMPETENCIA RELIGIOSA, ESTADO LAICO Y “SIN RELIGIÓN”

Otra consecuencia inmediata del aumento de libertad religiosa y su activismo proselitista es que aumenta también la presión sobre el Estado laico, que debe ahora administrar una sociedad con innumerables asociaciones religiosas que exigen, con todo derecho, tratamiento igual; o tratamiento diferenciado, en ese caso sin derecho. La reivindicación de los protestantes por libertad religiosa al final del siglo XIX e inicio del XX se transformó al inicio del siglo XXI en reivindicación de privilegios, jurídicos, políticos y económicos. La acción de religiosos (especialmente evangélicos) en el Poder Legislativo representa un paso de mayor osadía, pues intentan aprobación de leyes que beneficien a sus asociaciones religiosas y, peor aún, leyes para imponer a la sociedad normas que proyectan una moral propia de la tradición o doctrina al resto de la sociedad. En esa perspectiva la acción legislativa, especialmente de evangélicos, es cada vez más osada e incursiona decididamente y según las circunstancias le favorezcan en la determinación de políticas públicas. Un ejemplo reciente del Perú es apropiado. En el mes de mayo de 2022 se aprobó en el congreso de ese país la Ley 904<sup>51</sup> que autoriza a los padres de familia a fiscalizar los contenidos de los cursos de la escuela pública dándoles el derecho de que ningún contenido sea impartido sin previa autorización de los padres de familia. El proyecto de ley fue impulsado por la bancada

---

51 Disponible en: <https://wb2server.congreso.gob.pe/spley-portal-service/archivo/MjM3MzY=/pdf/TS%20PL%20904>.

del ultraderecha del partido Renovación Popular constituida mayoritariamente por exmilitares y líderes evangélicos. La ley tiene el amañado nombre de “Ley que impulsa la calidad de los materiales y recursos educativos en el Perú” y fue impulsada por el congresista evangélico Esdras Medina que preside nada menos que la Comisión de Educación del congreso.<sup>52</sup>

La presión no es poca y no se restringe a los evangélicos. Comienza o aumenta en periodos electorales. En época de campaña electoral los candidatos a la presidencia son presionados y obligados a negociar aspectos de su propuesta de gobierno por parte de las grandes iglesias pentecostales y de la Iglesia Católica. Las iglesias pentecostales utilizan su potencial de movilización de votos de los fieles y la Iglesia Católica su poder de orientación del voto, ambas con el objetivo de imponer una agenda conservadora a los candidatos al ejecutivo. Esa injerencia religiosa en la política se torna más delicada cuando las encuestas de intención del voto muestran empate técnico de los candidatos con mayor chance. Escenario ese que aumenta la importancia del voto religiosamente orientado. Dos ejemplos de la última década ayudan a entender la apropiada dimensión de la injerencia religiosa en período electoral. El pasado 16 de setiembre de 2014 la Iglesia Católica convocó a todos los candidatos a un debate que fue transmitido por la “TV Aparecida” y en simultáneo por decenas de emisoras de radio y otros canales de tv (fue transmitido también por internet). Uno de los principales objetivos del debate fue exigir a los candidatos posiciones claras sobre aborto, unión homoafectiva, entre otros. Todos los candidatos, desde los más grandes hasta los pequeños estuvieron presentes. Uno de los candidatos era el “Pastor Everaldo” (pentecostal) quien abiertamente se opone a todo tipo de descriminalización del aborto. Es interesante registrar, sin embargo, que durante esa campaña electoral el “Pastor Everaldo” nunca pudo pasar del 1% de intenciones de voto.<sup>53</sup> Puede parecer extraño, pues en Brasil, según el censo de 2010, había 42 millones de evangélicos, de los cuales 25 millones son pentecostales y 12 millones son de la denominación del “Pastor Everaldo”, la Iglesia “Asamblea de Deus”. Para entender ese fenómeno sería necesario analizar la dinámica de alianzas y negociaciones electorales de los grupos evangélicos con los más diversos partidos políticos; cuestión que no hay como abordarla en este texto. Cabe sí destacar que Everaldo era presidente del Partido social Cristiano y dio apoyo decisivo a Jair Bolsonaro en las elecciones del 2018.

---

52 Aunque no es asunto que nos interesa en este texto sí es necesario destacar que la aprobación de dicha ley contó con el apoyo mayoritario de los congresistas de izquierda del partido Perú Libre, hoy en el poder.

53 En agosto de 2020 Everaldo fue preso por participar en una organización criminal que desviaba dinero público del área de salud del gobierno del estado de Río de Janeiro. Véase: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2021-07/desembargadora-suspende-prisao-e-cobranca-de-fianca-do-pastor-everaldo>. Acceso: 28 sep. 2021.



Después de los evangélicos el grupo que más ha crecido en las últimas dos décadas es el de los “sin religión”. En 2010 el censo constató más de 15 millones de personas que se declaraban “sin religión”. Esa categoría puede y debe ser analizada en otras perspectivas. No entramos en eso aquí y hay ya una importante bibliografía sobre ese fenómeno que se constata también en otros países de Europa y América Latina, como en Perú, Uruguay, Argentina y México.<sup>54</sup> Solamente queremos destacar que en el panorama de la pluralidad religiosa y de la laicidad del Estado hoy cuenta también ese importante número de personas. A despecho de la enorme propaganda religiosa, del dinámico proselitismo de todos los tipos, muchas, realmente muchas personas no son seducidas por el mensaje religioso. Es paradójico. Aumenta la propaganda religiosa y aumenta también el número de los que, de alguna forma, dicen no a las religiones, temporalmente, por mucho tiempo o la viven a su manera al margen de las iglesias. Por lo menos hay que reconocer que tenemos evidencias de un cierto fracaso proselitista de la religión institucional. Un buen camino teórico para explicar esa paradójica situación es que cuanto más numerosos y diversos los grupos religiosos la importancia, la centralidad de la religión para las personas y colectividades disminuye y tiende a relativizarse.<sup>55</sup> En una sociedad religiosamente plural es fundamental que la pluralidad incluya y reconozca también en pie de igualdad a los que no quieren tener o no tienen una religión, o la viven a su manera.

Vale la pena rápido análisis del fracaso proselitista de la mayoría de las iglesias pentecostales, revelado por el último censo en Brasil (2010). Con la única excepción de las “Asambleas de Deus” todas las grandes iglesias pentecostales decrecieron en la primera década del siglo XXI o crecieron muy poco, como muestra el gráfico 5, a despecho de la enorme propaganda y presencia en los medios. Es precisamente por eso que se puede hablar de un “fracaso proselitista”. El caso más notorio es de la IURD cuyo poder mediático es envidiable; sin embargo, ha decrecido y permanece atrás de la CCB que no usa ningún medio de comunicación. La IPDA que utiliza intensivamente la radio e internet ha crecido muy poco en una década. La única que ha tenido un crecimiento importante (pero menos que en la década anterior) es las “Asambleas de Deus”, sin embargo, como ya dijimos, fragmentada en muchísimos ministerios.

Está claro que la competencia religiosa no se traba más sólo entre católicos y evangélicos, como habría sido a principios del siglo XX. La competencia religiosa al inicio del siglo XXI se traba también entre los propios evangélicos y entre los propios

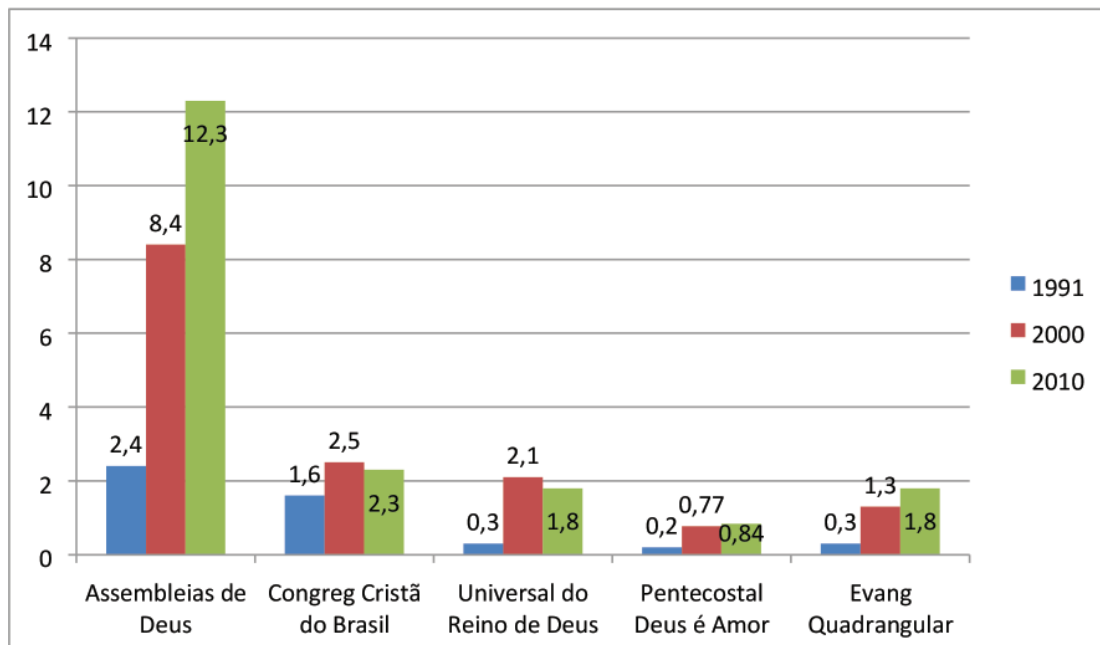
---

54 Véase el dossier “Los sin religión en la modernidad contemporánea” organizado por Barrera y Lecaros (2017) y disponible en: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/issue/view/460>.

55 En otros trabajos hemos ensayado esa hipótesis: “Le Pentecôtisme au Brésil: une contresécularisation?” 2004; “Metropolitan Cultures and Religious Identities in the Urban Periphery of São Paulo” 2001; y “Pluralismo religioso e secularização: pentecostais na periferia de São Bernardo do Campo no Brasil” em *REVER* (2010).

pentecostales, con la entrada en escena del fenómeno de la “desiglesiación” expresada por los “sin religión”. Eso está suficientemente corroborado por investigaciones que comprueban el tránsito religioso (NEGRÃO, 2009).

**Gráfico 5: Pentecostales en millones: tres últimos Censos - IBGE**



Fuente: IBGE, 1991, 2000 y 2010

¿Por qué las iglesias evangélicas se tornaron tan importantes y tan buscadas por los candidatos? Hay una razón que parece hasta simple: probablemente no hay otra institución social que reúna tantas veces a tantas personas en la misma semana. Su potencial de contacto con la feligresía es muy alto. Esta consideración excluye los medios porque a través de ellos las iglesias se dirigen más a los de afuera, mientras que en el culto se habla en específico a los fieles.

Dos grandes iglesias pentecostales continúan no participando en política: la CCB, que es la segunda iglesia pentecostal más grande (2,3 millones de fieles); y la IPDA (850 mil fieles). Ambas conservan algunos rasgos anti modernos en lo referente a los medios de comunicación.

En la disputa electoral de 2014 el candidato a la Presidencia, el “Pastor Everaldo” se declaraba abiertamente contra todo tipo de aborto y de unión homoafectiva por considerarlos pecado. Es decir, el argumento utilizado era de carácter religioso. El “Pastor Everaldo” es apenas un ejemplo de uso del espacio político para juzgar prácticas sociales sancionándolas con reglas morales de una iglesia particular con enorme número de seguidores. Coincide en eso con la postura de la Iglesia Católica que con el debate organizado (anteriormente citado) entre los candidatos a la presidencia actuaba con

la misma lógica. El objetivo principal era, evidentemente, obligar a los candidatos a pronunciarse claramente sobre esos temas y confrontarlos con la posibilidad de tener el voto católico en contra. En período electoral se pone claramente en evidencia una disolución de las fronteras entre el campo religioso y el campo político. Dicho en otra perspectiva, la entrada en la política de actores religiosos genera una suerte de ampliación del espacio público, con un efecto de moralización de la política, en el sentido apuntado por Montero (2018).

La otra candidata evangélica en las elecciones de 2014 era Marina Silva y habría que analizar aspectos sustanciales de su acción política que la distinguen de Everaldo, como su militancia en las causas ambientales, el hecho de ser mujer, negra y de izquierda, entre otros. Pero, ella como todos los que tenían alguna posibilidad de ganar, estaba presionados por sectores conservadores de la sociedad, movilizados por iniciativas religiosas de todo color, para comprometerse a no avanzar la discusión sobre los Derechos Humanos. La candidatura del “Pastor Everaldo” es oportuna para analizar la siguiente cuestión. ¿Cómo un religioso, militante de sus principios religiosos, podría administrar un estado laico? Por los datos de las encuestas ese candidato estaba lejos de poder llegar a la presidencia (“gracias a Dios” podrían decir las minorías que lucha por sus derechos, como feministas y LGBT) sin embargo el hecho de su candidatura ya coloca en la agenda del debate público los límites del Estado laico generados por el protagonismo político y la presencia en la esfera pública de grupos religiosos. En esa perspectiva, el triunfo electoral de Jair Bolsonaro cuatro años después y con un discurso de campaña a todas luces homófobo, racista, autoritario y al mismo tiempo “cristiano” representa la realización de un sueño anhelado por el pentecostalismo brasileño: llegar al poder.

## 6.5 ENTRE LA INTOLERANCIA, LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y EL CONCORDATO

El aumento de religiosos en el poder legislativo, inclusive ocupando cargos de dirección en las comisiones parlamentares, el fuerte poder mediático y discursivo de los mismos y una agenda conservadora en materia de derechos humanos han creado condiciones favorables a prácticas de intolerancia religiosa, con la correspondiente reacción católica y también de religiones afrobrasileñas. Seleccionamos algunos casos de las décadas recientes para ilustrar la cuestión. Antes es necesario recordar que la Iglesia Católica tiene una larga historia de intolerancia en relación a todos los otros credos o iglesias. Esa actitud se mantenía de forma solapada o explícita con el argumento de la mayor importancia del catolicismo en la historia y la identidad del país. Ese argumento era utilizado para sustentar una hegemonía y diversos privilegios en relación a las otras iglesias cristianas. También hay que recordar, ahora en relación a las religiones afro-brasileñas que no fue solamente el Vaticano, sino también la

Confederación Nacional de Obispos de Brasil que aún en la segunda mitad del siglo XX afirmaba y disponía personal religioso para combatir prácticas mediúnicas apoyados en argumentos psiquiátricos.<sup>56</sup>

Las iglesias pentecostales, entre ellas la “Igreja Universal do Reino de Deus”, la “Igreja Pentecostal Deus é Amor” (IPDA) y la “Igreja Internacional da Graça de Deus” (IIGD), que tienen fuerte presencia en los medios de comunicación, practican cotidianamente en sus cultos exorcismos de demonios considerados provenientes de las religiones afro-brasileñas o indígenas. Un elemento común de esas iglesias es la práctica de la “guerra espiritual”. La expresión es usada por los líderes religiosos y por investigadores de la religión. La idea central es la visión del mundo poblado de fuerzas demoníacas, como lo hemos analizado en el capítulo 2 de este libro. Ese tipo de práctica se aproxima de actitudes fundamentalistas en el sentido de que se actúa en nombre de la defensa de una verdad sagrada. Es una guerra simbólica violenta contra otras religiones, práctica que atenta, evidentemente, contra el derecho a la libertad religiosa.

En 1995, precisamente en el día de “*Nossa Senhora Aparecida*” la Santa más popular de Brasil, el Obispo Von Helder de la IURD pateó repetidamente la imagen de la Santa en su programa de tv transmitido al vivo por la Red Record de tv (la segunda de mayor audiencia) y retransmitido ese mismo día por la Red Globo de tv (la de mayor audiencia en el país). El acto violento contra uno de los más importantes símbolos religiosos del catolicismo en el país mostró, más allá de las muchas reacciones indignadas y violentas también, el clima de intolerancia y “guerra espiritual” potencializado por los medios de comunicación. Son evidencias de un verdadero combate religioso que se configura entre el final del siglo XX e inicio del XXI, y se agudiza en los años siguientes. Durante la campaña del 2018 Von Helder tomó posición a favor del candidato Bolsonaro y en contra del candidato del PT, Fernando Haddad: *Porque nós estamos em uma situação onde o diabo quer imperar no Brasil através do PT. As pessoas estão crendo no diabo através do PT. O Bolsonaro sozinho está revolucionando o mundo.*<sup>57</sup>

En las elecciones nacionales del 2010 un grupo de Obispos católicos organizaron una campaña contra la candidata a presidenta Dilma Rousseff por haberse mostrado abierta a la ley para descriminalizar el aborto en casos específicos. Dilma fue elegida, lo que muestra que la contra campaña contra ella en ese contexto no fue efectiva,

---

56 Veamos apenas un exemplo. El artículo del Obispo Kloppenburg titulado “É alarmante o crescimento do baixo espiritismo no Brasil” (*Revista Eclesiástica Brasileira* n. 13 (2). EL Obispo pensaba en 1998 que a través de la educación se debía “destruir o que de africano persiste na alma e na mentalidade... dos nossos irmãos de cor” (p. 418). Para esa tarea era necesario, según defendía ese Obispo, contar con el auxilio del Estado.

57 Disponible en: <https://catracalivre.com.br/cidadania/pastor-que-chutou-imagem-de-nossa-senhora-defende-jair-bolsonaro/>. Acceso: 15 abr. 2022.

pero la presión ejercida a lo largo de su mandato para frenar la discusión sobre la despenalización del aborto mostró mayor eficacia. El año 2013 el Pastor pentecostal Marcos Feliciano, miembro del legislativo llegó a ocupar la presidencia de, nada menos que, la Comisión de Derechos Humanos, intentando imponer proyectos de ley claramente homofóbicos.

En la legislación brasileña que sanciona como crimen cualquier forma de discriminación e intolerancia religiosa los protagonistas evangélicos de esos hechos ven un recorte de la libertad que consideran deben tener para expresar sus principios religiosos. Pastores pentecostales con fuerte presencia en los medios de comunicación quieren tener amplia libertad para expresar y enseñar las reglas morales propias de sus iglesias y también privilegios jurídicos para imponer esas reglas al resto de la sociedad.

En la historia de las relaciones entre el Estado brasileño y el Vaticano un asunto que permaneció neurálgico para la Iglesia Católica a lo largo de la vida republicana de Brasil ha sido la pérdida de espacio en el campo de la educación pública. En el campo de la educación católica particular confesional la laicidad del Estado nunca le fue inconveniente. Al contrario, siempre gozó de amplio apoyo en materia de exoneración de impuestos. La Constitución de 1988 establece la laicidad del Estado, la libertad de creencia y culto de forma igualitaria para todos los credos, pero establece también la enseñanza religiosa en las escuelas públicas de matrícula facultativa.

El artículo 19, inciso I, de la Constitución prescribe que:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçá-lhes o funcionamento ou manter com eles ou com seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

El artículo 210 de la Constitución afirma que “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”. La Constitución establece que la enseñanza religiosa no es obligatoria y sí optativa, a pesar de ocupar un espacio de tiempo del horario normal de clases. También la Constitución habla de “enseñanza religiosa” sin ningún otro adjetivo que la aproxime a la enseñanza confesional.

Pues bien, en mayo de 2007 el Papa Benedicto XVI visitó Brasil llevando “debajo de la manga” una nueva propuesta de Concordato. La movilización de la prensa, la presión de políticos e intelectuales y de sectores organizados de la sociedad civil hicieron que el documento no se tratara oficialmente o públicamente durante tal visita. El clima en Brasil estaba marcado por una coyuntura en que la discusión de temas delicados de salud pública sobre aborto e investigación científica con células tronco embrionarias estaban sobre la mesa. Una revisión rápida de los discursos del Papa durante esa

visita muestra que estaban fuertemente matizados por expresiones de respeto a la vida “desde su origen hasta su fin natural”; además de frecuentes exhortaciones a los jóvenes a conservar la virginidad. En noviembre del 2008 el entonces presidente Lula fue a Roma en visita oficial para discusiones bilaterales con el gobierno italiano. Para sorpresa general se realizó también una reunión en el Vaticano en la que se firmó un Concordato llamado de “acuerdo”<sup>58</sup>. El documento firmado tiene 20 artículos y a pesar de la fuerte reacción de la sociedad civil el gobierno envió el “acuerdo” ya firmado para que sea aprobado por el congreso, lo que sucedió, de manera ágil, en octubre de 2009 después de pedido expreso del gobierno Lula para que la aprobación de la ley sea tramitada con carácter de urgencia.

El punto más delicado del “nuevo concordato” (llamémoslo por su nombre propio) se refiere a la “enseñanza religiosa” y consta en el artículo 11 y párrafo primero que dice:

A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a *importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa*.

§1º. O ensino religioso, *católico e de outras confissões religiosas*, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação<sup>59</sup>.

Nos gustaría destacar tres cuestiones que la nueva ley levanta en relación a la laicidad del Estado y a la igualdad religiosa frente a la Ley. La primera es que se trata de un acuerdo específico entre el Estado y una Iglesia, lo que ya está contra el principio de tratamiento igual con todas las religiones. Claro, el Vaticano tiene estatus de Estado, pero eso no resuelve el problema de la laicidad del Estado brasileño, sino que lo complica.

En segundo lugar, la idea de “formación integral de la persona” como resultado de la enseñanza religiosa no tiene nada que ver con el deber del Estado en materia de educación. Es una afirmación de claro interés religioso, no sólo católico, sino que también evangélico. Ambas tradiciones religiosas que se consideran capaces exclusivas y suficientes para ofrecer tal “formación integral”.

58 Véase el cuidadoso análisis de las implicaciones de ese acuerdo en el campo de la educación de Luiz Cunha (2009).

59 BRASIL. Decreto nº7.107, de 11 de fevereiro de 2010. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Disponible en: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm). Acceso em: 20 nov. 2015. Los subrayados son nuestros.

Tercero y el más delicado, el artículo del concordato introduce, diferente de y contrario al principio de no confesionalidad inherente al Estado laico, la “enseñanza religiosa católica y de otras confesiones religiosas”. Es decir, introduce la “enseñanza religiosa confesional”. No “multiconfesional”, como fue interpretada alegremente por algunos líderes religiosos, porque a pesar de mencionar “otras confesiones religiosas” el acuerdo que tiene fuerza de ley es entre el Estado y la Iglesia Católica en específico. El acuerdo no establece base jurídica para otros credos o religiones. El cambio forjado y forzado por el acuerdo es grande. La enseñanza religiosa que aparecía de manera genérica y no confesional en la Constitución fue transformada con el nuevo concordato, refrendado por el Congreso, en enseñanza confesional, aparentemente “multiconfesional”. En realidad, es una Ley al servicio apenas del intento de la Iglesia Católica por recuperar el basto terreno perdido en la influencia en el campo de la educación pública. Con el gobierno de Jair Bolsonaro las relaciones entre el Estado y las iglesias evangélicas se reconfigura con ventajas inéditas para éstas últimas.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

A lo largo de las últimas tres décadas se constata en Brasil una inédita dinámica de los actores religiosos, no solo en la disputa de fieles sino también en las posibilidades de influir en la esfera pública, en la formación de opinión y en el campo de los derechos y obligaciones con fuerza de Ley. Ese fenómeno demuestra la complejidad de las relaciones entre el campo religioso, el campo político y el campo jurídico. Las prácticas de las diferentes religiones y sus estrategias de influencia en la sociedad tienen importantes injerencias en el campo de los derechos ciudadanos, como vimos en este capítulo. El aumento del pluralismo religioso complica la gestión de la laicidad y genera intolerancia religiosa. No es por casualidad que desde el año 1996 el Estado hace esfuerzos para aprobar el Plan Nacional de DD HH que incluye importantes propuestas para reglamentar y cultivar la intolerancia religiosa. Esfuerzo ése que desde 2018 con el gobierno de Jair Bolsonaro no solamente se paralizó sino que entró en retroceso, con protagonismo importante de políticos e iglesias evangélicas y pentecostales empoderados en el Ejecutivo, el Legislativo y Judicial.

## BIBLIOGRAFÍA

BAUBEAUROT, Jean; MILLOT, Micheline. *Laïcité sans frontières*, Paris, Seuil, 2011.

BLANCARTE, R. (org). *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo*, México, UNAM, 2013.

BRASIL. *Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010*. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de



2008. Disponible en: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm)>. Acceso: 20 de nov. 2015.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. *Novas comunidades católicas*. Em busca do espaço pós-moderno. São Paulo, Ideias e Letras, 2009.

CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira 2001.

CASANOVA, José. *Public Religion in the Modern World*. Chicago. University Chicago Press, 1994.

CAVA, della Ralph. Política atual do Vaticano na Europa central e do leste e o paradigma brasileiro. *In: Lua Nova*, n. 27, 1992.

CUNHA, Luiz. "A educação na concordata Brasil-Vaticano". *In: Educação e Sociedade*, v. 30, nº 106, jan/abril 2009.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. São Paulo Global Editora, 2003.

HOLANDA, Sergio B de. *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Olympio, 1936.

FAJARDO, Maxwell. *Onde a luta se travar. Uma história das Assembleias de Deus no Brasil*. São Paulo, Prismas, 2017.

MAGNANI, José. Xamãs na cidade. *In: Revista USP*, n. 67, 2005.

MONTERO, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública. Continuidades e descontinuidades. *In: Debates do NER*. Porto Alegre. Ano 19, nº 33, 2018.

NEGRÃO, Lísias N. *Novas tramas do sagrado*, São Paulo, EDUSP, 2009.

PAREDES, Beatriz. (Coord). *O mundo indígena na América Latina. Olhares e perspectivas*. São Paulo, EDUSP, 2018.

PIERUCCI, Flácio. As bases da nova direita. *In: NOVOS ESTUDOS. CEBRAP*. São Paulo, n. 19, Dezembro de 1987.

RAMOS, Vlademir. *Arranjos católicos comunitários alternativos*. Tese de doutorado, pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2013.

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro- Paris, Garnier, 1906.

ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei. Legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo: Nobel, 1997.

SILVA, Vagner. *Intolerância religiosa: impactos do néo-pentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, EDUSP, 2007.

STEPHANOWITZ, Helena. Datafolha realiza pesquisa 'sinistra' sobre retorno da ditadura. Disponible en: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/05/datafolha-realiza-pesquisasinistra-sobre-retorno-da-ditadura.html>. Acceso: 12 jun. 2015.

# SOBRE O AUTOR

*Paulo Barrera Rivera* - Peruano de origem, vive no Brasil desde 1994. É Bacharel em Ciências da Religião, Licenciado em Estudos Latino-americanos e Doutor em Ciências da Religião com estágio doutoral na EHESS, Paris. É Professor da graduação e pós-graduação no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (Minas Gerais). Pesquisa temas relacionados a religião, poder e modernidade contemporânea na América Latina.