



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Ibarra, Carlos Samuel; Gomes, Edson Fernando

Cristianismo postdenominacional y coronavirus: campo religioso e innovación en México y Estados Unidos

Encartes, vol. 5, núm 9, marzo-agosto 2022, pp. 174-196

Enlace: <https://encartes.mx/gomes-ibarra-cristianismo-postdenominacional-covid-mexico-eeuu>

Carlos Samuel Ibarra ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9099-9238>

Edson Fernando Gomes ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4726-2684>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v5n9.201>

Disponible en <https://encartes.mx>



Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.

REALIDADES SOCIOCULTURALES
CRISTIANISMO POSTDENOMINACIONAL
Y CORONAVIRUS: CAMPO RELIGIOSO E
INNOVACIÓN EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS
POSTDENOMINATIONAL CHRISTIANITY AND THE CORONAVIRUS:
RELIGIOUS FIELD AND INNOVATION IN MEXICO
AND THE UNITED STATES

Carlos Samuel Ibarra*
Edson Fernando Gomes**

Resumen: El cristianismo postdenominacional presenta novedades considerables en los estilos de culto y en la estructura organizativa congregacional que transforman la manera en que sus adeptos se relacionan con sus creencias, con el mundo que los rodea y en que experimentan el cristianismo. En este artículo presentamos ejemplos de iglesias postdenominacionales en México y Estados Unidos ante el contexto del distanciamiento social como medida de prevención a la pandemia por COVID-19. Por medio de estos ejemplos observamos la innovación en el campo religioso que las iglesias postdenominacionales representan y cómo no sólo poseen recursos de modalidad *online* sino que en ciertos casos son lo que llamamos iglesias semivirtuales.

Palabras claves: cristianismo emergente, coronavirus, iglesias postdenominacionales, innovación religiosa.

POSTDENOMINATIONAL CHRISTIANITY AND THE CORONAVIRUS:
RELIGIOUS FIELD AND INNOVATION IN MEXICO AND THE UNITED STATES

Abstract: Postdenominational Christianity has considerable changes in the styles of worship and in the organizational congregational structure, transforming the way in which their devotees relate to their beliefs, with the world around

* El Colegio de la Frontera Norte.

** Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

them and the way in which they experience Christianity. This article presents examples of Postdenominational Churches in Mexico and the United States in the context of social distancing as a preventive measure against the COVID-19 pandemic. Using these examples, we observe the innovation in the religious field that Postdenominational Churches represent and how they not only have online resources, but in certain cases, they are what we call semi-virtual Churches.

Keywords: Emerging Christianity, Coronavirus, Postdenominational Churches, Religious innovation, Mexico, United States.

Decir que el coronavirus cambió para siempre la vida de las personas y las comunidades no es una exageración; desde los conglomerados institucionales y empresariales más grandes del mundo hasta las unidades domésticas más simples, la dinámica cotidiana de gran parte de la población tuvo que modificarse a raíz de la pandemia ocasionada por el SARS-cov-2: la necesidad de mantener una sana distancia para reducir el contagio detonó un aislamiento social nunca antes visto en el siglo XXI, situación que no sólo impactó negativamente el estado psicológico de las personas, sino también la situación financiera de muchos negocios (Torales, O'Higgins, Castaldelli-Maia y Ventriglio, 2020). Mientras algunas marcas multinacionales de renombre han tenido que declarar bancarrota, como Hertz, JCPenney o True Religion Apparel, una miríada de pequeñas y medianas empresas han tenido que cerrar definitivamente, dejando sin un ingreso fijo a millones de familias a lo largo y ancho del mundo (Fernandes, 2020). Los templos y lugares de culto y congregación religiosa no fueron la excepción; tan sólo en los Estados Unidos, en julio de 2020 ya había aproximadamente 650 casos confirmados que terminaron por impactar a un número aún mayor ante los intentos de resistencia a las medidas de aislamiento (Conger, Healy y Tompkins, 2020). En México, la Subsecretaría de Desarrollo Democrático, Participación Social y Asuntos Religiosos indicó, desde el 15 de junio, el procedimiento a seguir para reabrir los recintos de culto en concordancia con las reglas de la nueva normalidad; así, diversas congregaciones comenzaron a reanudar operaciones de manera escalonada y en función del semáforo establecido por el gobierno de la República (Subsecretaría de Desarrollo Democrático, Participación Social y Asuntos Religiosos, 2020). Esta pandemia puso en el centro del debate no sólo la cuestión de la digitalización de la vida cotidiana sino también, conforme los meses de encierro avanzaban y las restricciones sociales se endurecían,

el tema del alcance gubernamental en la vida privada de las personas y su injerencia en la limitación de las libertades individuales como son la libertad de culto y de reunión. En este contexto, algunas empresas y otras tantas instituciones estaban más preparadas para la transición que se dio en las interacciones a distancia como consecuencia del virus; en esa misma línea, el campo religioso se vio afectado debido al carácter presencial intrínseco de las congregaciones religiosas, lo que orilló a distintas iglesias a cancelar, limitar o, en el mejor de los casos, digitalizar la oferta de sus bienes de salvación; si bien una gran parte del espectro judeocristiano se vio afectado por el coronavirus (Gatti, 2020), una serie de agrupaciones evangélico-pentecostales, neopentecostales, previamente dispuestas por su inmersión en la infraestructura de la espectacularidad propia de algunas megaiglesias, así como otras congregaciones de corte postdenominacional más pequeñas pero a la vanguardia tecnológica y cultural, lograron resistir el golpe social y económico del aislamiento debido no sólo a sus posibilidades digitales, sino también a su capacidad de innovación en la oferta y en la ejecución de sus servicios religiosos.

Ya otros autores se han ocupado de los cambios provocados por la pandemia en el campo de la religión (Betim *et al.*, 2020), tanto sobre cómo las ciencias sociales buscan trabajar en este contexto, como Virginia García Acosta en comunicación personal con Renée de la Torre (2020), cuanto cómo la “virtualización” de los servicios religiosos en una gran gama de iglesias de diferentes denominaciones ha sido un punto fundamental en la vivencia religiosa de las personas en el contexto pandémico (Medellín, 2020). En este artículo retomamos los casos de cuatro iglesias postdenominacionales en México y en Estados Unidos, las cuales demostraron estar mejor preparadas para los cambios derivados de esta catástrofe mundial en función de su estructura y su manera de hacer las cosas, más allá de contar con presencia en redes sociales o de tener infraestructura para la virtualización de las actividades religiosas; elementos relativamente comunes en la mayoría de las instituciones religiosas y civiles a raíz de la pandemia. La selección de esas iglesias se debió a dos motivos: 1) El origen del tipo de postdenominacionalismo practicado por las congregaciones mexicanas elegidas se dio en el sur de California; la iglesia estadounidense abordada en este artículo es particularmente emblemática e influyente para la región transfronteriza, e impacta de lleno en términos de filosofía y estructura a las iglesias postdenominacionales de Tijuana y Ensenada;

2) Las congregaciones mexicanas elegidas son casos emblemáticos de cristianismo postdenominacional en todo el país, y a su vez se vieron influenciadas por las tendencias postdenominacionales del sur de California (Ibarra, 2019). Los datos etnográficos de este artículo se derivan de dos investigaciones llevadas a cabo entre 2016 y 2020 en la región Tijuana-San Diego-Los Ángeles y en el área metropolitana de Guadalajara, Jalisco; a esto se suman una serie de datos obtenidos durante la pandemia de COVID-19 en 2020 mediante la observación de los grupos de las iglesias abordadas en las principales plataformas digitales: Facebook, Twitter, YouTube e Instagram, así como de entrevistas a distancia con algunos informantes claves, entre ellos líderes, pastores y miembros.

Decidimos enfocarnos en congregaciones postdenominacionales porque, a diferencia de otras confesiones con infraestructura mediática robusta, como las megaiglesias de las Asambleas de Dios o de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que utilizan este tipo de recursos como auxiliares en su proceso de evangelización, las iglesias postdenominacionales que se abordan en este artículo surgen y crecen dentro de lo digital y no pueden ser entendidas si se quita dicho componente, pues forma parte integral de su identidad religiosa y cultural.

¿QUÉ ES EL CRISTIANISMO POSTDENOMINACIONAL?

México ha sido un país laico desde 1857 y la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992 significó una oportunidad para incrementar la visibilidad de la diversidad religiosa del país, de tal manera que en 2020 ya existían poco más de 7 000 congregaciones de diversas denominaciones (De la Torre, Gutiérrez y Hernández, 2020). Se debe mencionar que el universo evangélico-pentecostal no es monolítico y tras varios reavivamientos durante dos siglos (Bastian, 2013; Cox, 2009; Creech, 1996; Dow, 2005; Ramírez, 2015; Robeck, 2017), este tipo de congregaciones lograron afianzarse entre la población social y económicamente vulnerable, sobre todo por su habilidad para proveer redes de apoyo y sentido de pertenencia (Garrard-Burnett y Stoll, 1993). Con el aumento de los flujos migratorios, la red de influencia evangélico-pentecostal se incrementó en el país, gracias al establecimiento de comunidades translocales y transfronterizas entre las comunidades de origen, de paso y de destino; éste es uno de los motivos por los que los estados del norte y los estados del sur del país poseen la concentración más grande de cristianos evangélico-pentecosta-

les (Hernández y O'Connor, 2013; Odgers y Ruiz, 2009; Ramírez, 2003; Stephen, 2007). El problema de las drogas también impulsó el crecimiento de los grupos evangélico-pentecostales en la región, pues gran parte de los centros de rehabilitación son administrados por ellos (Odgers y Olivas, 2018). Estos elementos son primordiales para concebir el surgimiento y la expansión del postdenominacionalismo en el país, pues las primeras iglesias de este tipo aparecieron en el sur de California, aprovechando la composición multiétnica e hiperdiversificada de dicho estado, el cual además de convertirse en el mayor receptor de migrantes mexicanos y centroamericanos representó también un bastión de políticas progresivas en comparación con otros lugares de los Estados Unidos; aprovechando estos elementos, el Jesus Movement, la Vineyard Christian Fellowship y Calvary Chapel sentaron las bases para hacer concesiones en las posturas tradicionalmente conservadoras de los grupos evangélico-pentecostales, con el objetivo de resultar atractivas a los jóvenes de California durante los años 70 (Ibarra, 2019; Shibley, 1996).

Como se verá más adelante, la congregación postdenominacional más importante del suroeste de los Estados Unidos es MOSAIC, localizada en la ciudad de Los Ángeles; esta iglesia comenzó procesos de reconfiguración en los 90 y durante los primeros años del siglo XXI, lo que le permitió aprovechar la diversidad étnica, social y cultural de los jóvenes del sur de California (Martí, 2009); en la década de 2010 entró en un periodo de renovación audiovisual, aprovechando el auge de las plataformas digitales y la intersección entre religión y cultura *pop*. Esta congregación terminó por influir en dos iglesias en el noroeste de México: Ancla, en Tijuana, y Horizonte, en Ensenada, y una iglesia en el centro del país, Más Vida, en Guadalajara (Ibarra, 2019; Gomes, 2020).

Aunque el no-denominacionalismo se ha utilizado para referirse a las iglesias evangélico-pentecostales que no pertenecen a organizaciones establecidas, como por ejemplo las Asambleas de Dios (Anderson, 2004), el postdenominacionalismo rompe con esta dinámica a pesar de su cercanía con ese tipo de iglesias. Aunque no exista un consenso en la definición de lo que es una iglesia postdenominacional, las comunidades de este tipo asumen que ninguna congregación cristiana posee la verdad absoluta sobre la interpretación correcta del Evangelio; en vez de una actitud de confrontación con otras confesiones, el postdenominacionalismo reconoce que todas las congregaciones de la cristiandad poseen fragmentos del

verdadero mensaje de Dios (Deverell, 2005). Miller entiende como cristianismo postdenominacional aquel que manifiesta cambios considerables en sus estilos de culto y en la estructura organizativa de su congregación, lo que transforma no sólo la manera de experimentar el cristianismo, sino también el modo en que sus adeptos se relacionan con sus creencias y con el mundo que los rodea (Miller, 1998). Es importante considerar que el cristianismo postdenominacional no es un movimiento, sino una tendencia que insta a los grupos religiosos a demostrar una apertura teológica y cultural respecto de otras maneras de comprender la salvación (Placentra Johnston, 2012). Esta postura les permite una mayor libertad no sólo al momento de interactuar con otras personas y otras congregaciones, sino también un mayor campo de maniobra en relación con procesos de modernización en el culto, la alabanza y la evangelización. En la práctica, las iglesias postdenominacionales se componen enteramente de buscadores (*seekers*) que solían formar parte de grupos evangélicos, pentecostales, neopentecostales o grupos no-denominacionales, quienes no quedaron satisfechos con la oferta de salvación y las dinámicas internas de dichas congregaciones (Ibarra, 2019).

Dos elementos fundamentales que han echado raíz en las iglesias postdenominacionales estudiadas tienen que ver con la no discriminación de cualquier tipo y con la sensibilización hacia la diferencia (Strauss y Howe, 2000). De manera particular, existen cuatro elementos que marcan el discurso de dichas congregaciones: la diferenciación entre *creencias fundamentales* y *creencias secundarias*, así como la creencia en la existencia de un estado de *madurez en la fe* y cuidar no ser *pedra de tropiezo* para otras personas. Las creencias fundamentales se refieren al mensaje básico de salvación cristiano: el sacrificio de Jesús que quitó el pecado de toda la humanidad y la salvó por gracia divina (Kimball, 2003). Las creencias secundarias son las cuestiones de forma que cada iglesia tiene en su interpretación de la palabra de Dios (Ibarra, 2019): así como los Pentecostales creen en los dones del Espíritu, o los testigos de Jehová rechazan transfusiones sanguíneas, las iglesias postdenominacionales abordadas en este artículo piensan que los cristianos deben recuperar el dominio sobre el mundo profano, pues se trata de una creación divina a la que se le ha temido por siglos (Ibarra, 2019). La idea sobre la madurez en la fe se refiere a la libertad de acciones y actividades profanas que una persona podrá realizar en función de qué tan segura se encuentre de su relación personal con Dios; este elemen-

to permite que ciertas personas que siguen estas iglesias puedan adoptar posturas liberales en torno a temas y actividades que un cristiano más conservador no podría. Con el fin de limitar el grado de libertad que esta perspectiva ofrece, la idea de no ser piedra de tropiezo describe el cuidado que las personas maduras en la fe deben tener para no afectar a terceros que puedan estar teniendo una lucha o un problema con elementos del mundo secular. Así, la operatividad de la madurez en la fe se observa cuando las personas se ven confrontadas con situaciones ambiguas en términos tradicionalmente cristianos.

Asimismo, en las agrupaciones postdenominacionales no existe un debate con las formas, ni en el aspecto musical, ni con la cuestión de las apariencias o los códigos de vestimenta; tampoco han tenido problemas para conservar a sus jóvenes ni tienen conflicto para integrar y hacer uso de los avances tecnológicos en materia de comunicación (Ibarra, 2019), lo cual las preparó para hacer frente a los cambios en la interacción que derivaron de las restricciones ocasionadas por la pandemia del coronavirus. Para demostrar esta aseveración, se presentarán los casos de cuatro congregaciones y cómo se han adaptado a la situación de pandemia que afecta al mundo entero.

COVID-19 Y CRISTIANISMO POSTDENOMINACIONAL EN LOS ESTADOS UNIDOS

El caso más representativo de una iglesia postdenominacional que influye en las demás congregaciones del movimiento cristiano emergente en el mundo es MOSAIC, localizada en la ciudad de Los Ángeles, California. Aunque MOSAIC tiene congregaciones en diferentes partes del estado de California y dos en Latinoamérica, en la ciudad de México y Ecuador, su recinto en el Paseo de la Fama de Hollywood es la sede principal y desde donde predica su pastor principal, Erwin McManus. De origen salvadoreño, McManus comenzó su ministerio en una organización bautista y, una vez que logró asumir el cargo de pastor principal en los noventa, comenzó a proponer cambios con la intención de crear una iglesia inclusiva para las minorías étnicas de California, utilizando una aproximación de apertura a lo que otras iglesias protestantes y evangélico-pentecostales consideran parte del mundo profano, haciendo uso de los elementos artísticos y culturales que caracterizaban a la gente a la que pretendía alcanzar (Ibarra, 2019). Para la primera década del siglo XXI, cerca de dos mil personas de

más de sesenta trasfondos étnico-nacionales se congregaron en MOSAIC. En sus siete sedes en los Estados Unidos, cerca de cinco mil personas asistían semanalmente hasta antes de la cuarentena provocada por el COVID-19 (Marti, 2009).

MOSAIC, así como las congregaciones localizadas en México que se abordarán más adelante, opera bajo los principios que Ganiel y Marti describieron al hablar de una iglesia deconstruida: son antiinstitucionales, transgreden las fronteras eclesiales y teológicas tradicionales, favorecen liderazgos jóvenes, valoran la experimentación y la creatividad y crean espacios religiosos neutrales que evitan parecerse a un templo cristiano tradicional (Marti y Ganiel, 2014). Es importante también mencionar que estos colectivos se encuentran encabezados y dirigidos por *millennials*, una generación que, culturalmente, se ha identificado por su tendencia a abandonar ideologías consideradas demasiado moralistas, conservadoras, hipócritas o incluso demasiado políticas (Ibarra, 2019; Marty y Ganiel, 2014). Un punto importante por mencionar es que, aunque estas congregaciones no están enfocadas a un público LGBTI, como sí los son las llamadas “iglesias para la diversidad” (Bárceñas, 2014), su apertura a un público variado, en todas sus acepciones, hace que sean frecuentadas por personas que pueden sentirse atacadas o fuera de lugar en congregaciones más tradicionales.

Cuando la pandemia de COVID-19 orilló a los diferentes gobiernos locales y nacionales a cerrar espacios de esparcimiento y congregación, con el fin de evitar un incremento en los contagios y en la muerte, el grueso de los centros de culto en México y en Estados Unidos sufrieron grandes bajas de asistencia. Si bien algunas congregaciones lograron solventar poco a poco la imposibilidad de reunirse físicamente, adaptando sus recursos a una modalidad *online*, iglesias como MOSAIC estuvieron preparadas para ofrecer sus bienes de salvación sin problema, independientemente del distanciamiento. La razón de esta mayor adaptabilidad no tiene que ver, sin embargo, con la capacidad técnica y con la infraestructura ya existente, después de todo existen grandes organizaciones de corte pentecostal y neopentecostal que, a pesar de contar con los recursos y los medios para seguir operando a distancia, su *engagement* con sus feligreses no ha sido particularmente fuerte (Bryson, Andres y Davies, 2020); así, megaiglesias de Asambleas de Dios apenas logran juntar un par de cientos de personas, *likes* y *shares* en sus transmisiones litúrgicas, números que distan mucho

de sus asistencias semanales presenciales de cinco a diez mil personas, dependiendo de la congregación. Un análisis multidimensional para explicar esta discrepancia puede indicar elementos de clase, etnia, edad y género, pero el indicador más sencillo de abordar tiene que ver con la cuestión generacional, y la proporción en la que “lo generacional”, valga la redundancia, determina los niveles de *engagement* y presencia *online* de las congregaciones.

Es importante aclarar que cuando se habla de lo generacional no nos referimos exclusivamente al aspecto etario: hablar de *millennials* no incluye a todas las personas que han nacido entre 1982 y 1996. Lo *millennial* es una construcción sociocultural basada en ciertos tipos de consumo cultural y cierto tipo de comportamientos y preferencias en los centros urbanos de Occidente (Rouse y Ross, 2018; Winograd y Hais, 2011). Así, un *millennial* integra de manera cotidiana el uso de redes digitales y el uso de tecnologías de comunicación y diseño, así como un grado variable de habilidad artística y social, ya sea de manera formal o por aprendizaje propio. Este tipo de personas son las que conforman el cuerpo de líderes y pastores de las iglesias que se mencionan en este artículo.

Antes del COVID-19, MOSAIC en Los Ángeles tenía una asistencia promedio de cinco mil personas semanales, distribuidas entre los tres servicios ofrecidos los domingos. A raíz de las políticas de distanciamiento social provocadas por el virus, MOSAIC cerró temporalmente sus puertas pero continuó, y aumentó, la oferta de sus servicios religiosos a través de su página de internet y otras plataformas como Facebook, Twitter, Instagram y YouTube. Actualmente, se ofrecen servicios a distancia los sábados y los domingos, siete veces al día y en tres idiomas: inglés, español y portugués. Según uno de los líderes de MOSAIC que pudimos entrevistar a la distancia, la transición al aspecto digital no fue algo nuevo para la congregación:

Mentiría si les dijera que todo fue sin problemas, la verdad es que ya estábamos acostumbrados a retransmitir eventos en directo a través de la mayoría de las aplicaciones sociales; lo que personalmente temía era que nuestros números de audiencia cayeran en picada una vez que entráramos completamente en el confinamiento; por suerte, contamos con algunas de las personas más increíbles del mundo y cada vez que transmitimos nuestros servicios en vivo, los números combinados entre Facebook, YouTube e Instagram se acercan bastante a las cinco mil personas que suelen venir los domingos;

además de eso, hay un número cada vez mayor de visitantes de otros países de América Latina (K. Anderson, comunicación personal, 20 de junio de 2020).¹

El hecho de que la mayoría de sus asistentes sigan interactuando a través de las diferentes plataformas digitales nos habla no sólo de una mayor capacidad de involucramiento basada en el acceso que tienen a dichas redes, sino también de un interés por seguir frecuentando una comunidad que trasciende el aspecto religioso. Además de esto, MOSAIC también se ha involucrado en los debates histórico-culturales que han estado en el ojo del huracán al momento de escribir este artículo, a raíz del asesinato de George Floyd, una persona afrodescendiente, por parte de un policía en la ciudad de Minneapolis. MOSAIC ha funcionado como plataforma para que sus pastores y sus miembros se expresen en contra del racismo y la discriminación de las diferentes minorías de los Estados Unidos, todo esto desde sus plataformas digitales.

COVID-19 Y CRISTIANISMO POSTDENOMINACIONAL EN MÉXICO
Las iglesias postdenominacionales en territorio mexicano que se eligieron para este artículo son parte de una red de colaboración mutua que se puede dar en varios sentidos: sus pastores o líderes son amigos; sus pastores o líderes fueron compañeros de formación en escuelas de liderazgo, ya sea dentro del país o bien en territorio estadounidense. En el noroeste de México se encuentran dos casos importantes: Ancla en Tijuana y Horizonte en Ensenada, ambas en el estado de Baja California, pero con sedes en otras ciudades como San Diego, California, Monterrey y la ciudad de México. Aunque estas iglesias provienen de un trasfondo histórico distinto, la colaboración y las similitudes doctrinales entre ambas terminaron por po-

¹ Original en inglés: “I would be lying if I were to tell you that everything went without a hitch, truth is, we were already used to streaming live events through most social apps; what I was personally afraid of was that our audience numbers would plummet once we went completely into the lockdown; luckily, we have some of the most amazing people in the world and every single time that we stream our live services, the combined numbers between Facebook, Youtube and Instagram roam pretty close to the five thousand people that usually show up on sundays; on top of that, there’s an ever increasing number of visitors from other countries in Latin America”.

sicionarlas como dos de los referentes del cristianismo postdenominacional y del movimiento cristiano emergente en México (Ibarra, 2019). Ambas son congregaciones relativamente jóvenes, de no más de diez años, y ambas son lideradas por pastores jóvenes con una visión en concordancia con las dinámicas sociales y culturales de la generación *millennial*: ambas son iglesias inclusivas en términos de diversidad e identidades sexuales, con una postura idéntica respecto de la interacción entre los campos sagrados y profanos en el mundo; tanto Ancla como Horizonte tienen un equipo de líderes y colaboradores inmersos en la dinámica de las plataformas digitales, así como el *expertise* necesario para aprovechar las ventajas que éstas ofrecen.

Ancla y Horizonte

Ancla se fundó en 2015 en la ciudad de Tijuana y, antes de la cuarentena, su sede principal ofrecía cuatro servicios los domingos, en los siguientes horarios: 10:30, 12:30, 14:30 y 18:00. Hasta 2019, la congregación contaba con un aproximado de cinco mil miembros, lo que provocaba que, dado lo pequeño del recinto principal en comparación con las megiglesias evangélico-pentecostales, cada horario disponible se encuentra abarrotado. Como se ha dicho ya, la libertad de interactuar con el mundo que se respalda mediante la diferenciación entre creencias fundamentales y creencias secundarias y la madurez en la fe hacen que dentro de esta congregación se viva un ambiente relajado en comparación con otras iglesias cristianas, lo cual resulta atractivo para las generaciones jóvenes; una parte importante del esfuerzo por lograr este tipo de ambiente tiene que ver con el trabajo del equipo de medios de Ancla, consistente en jóvenes entre los veinte y treinta años que tienen una educación formal o informal en las áreas de *marketing*, diseño gráfico y artes visuales. Aun en tiempos pre-pandemia, el *streaming* de los servicios y los eventos sociales era parte de la oferta de esta iglesia, aunque sus espectadores eran principalmente gente que no podía asistir personalmente por el distanciamiento social en razón del COVID-19; sin embargo, el grueso de la congregación aprovechó la infraestructura ya existente para seguir reuniéndose a distancia:

Es curioso, tuvimos que ajustarnos a la cuarentena, pero la verdad es que simplemente seguimos trabajando como ya lo veníamos haciendo, excepto sin el componente presencial ... sí ha habido cambios drásticos y severos en

nuestro día a día, y hablo por mí, pero no en la forma en la que hacemos iglesia (M. López, comunicación personal, 28 de junio de 2020).

Horizonte, a diferencia de Ancla, tiene mayor trayectoria histórica, pues se funda en 1993, aunque con un nombre diferente y como parte de los ministerios de Calvary Chapel, una de las organizaciones evangélicas más grandes en los Estados Unidos. Con la transición generacional que ocurre en el liderazgo de esta comunidad, el actual pastor principal termina estableciendo cambios que llevan a la comunidad no sólo a cambiar de nombre, sino también a renovarse y a adoptar una aproximación postdenominacional y propia del movimiento cristiano emergente. Al igual que Ancla, Horizonte se rodea de talento joven y apuesta por las artes visuales y la inclusividad, lo cual termina por posicionarla como uno de los referentes más importantes en México para el movimiento cristiano emergente (Ibarra, 2019). Gracias a las capacidades en infraestructura y en personal, Horizonte también hace una transición casi imperceptible a la modalidad a distancia, producto de la pandemia, situación que la posiciona en ventaja respecto de otras congregaciones que han tenido que invertir en equipo y en adiestramiento para el uso eficaz de las plataformas digitales.

#MasVidaEnCasa

Más Vida tiene sede en la ciudad de Morelia, en el estado mexicano de Michoacán. Esta iglesia tiene 36 años de historia y en los últimos diez adquirió características postdenominacionales y una organización similar a la de una empresa con alcance masivo y lógica de mercado. Es dirigida por el pastor Andrés Spyker y se presenta en México como un ejemplo a seguir entre las iglesias postdenominacionales y el movimiento cristiano emergente, sin contar que está conectada y en constante actuación conjunta con otras iglesias de América Latina que cuentan con un nivel de alcance, estrategias de comunicación, doctrina y relevancia semejantes en sus respectivos países. Esta iglesia surgió hace 36 años como Vida Abundante en Morelia, con el padre de Andrés como pastor fundador y líder general; a partir del cambio de liderazgo de padre a hijo, la iglesia adquirió nuevo estilo, organización y proporción (Gomes, 2020).

Más Vida tiene influencias de la cultura *pop* globalizada y con un nivel de organización centrado en la tecnología. Desde sus orígenes, mucho antes de la contingencia sanitaria, la logística usual de la iglesia era que

el pastor principal junto al equipo de medios grabaran la predicación en una reunión los sábados para posteriormente transmitirla los domingos de cada semana en las pantallas presentes en las diferentes sedes de Más Vida y en sus redes sociales. Con la contingencia sanitaria, el cambio fue que ahora la grabación de la prédica empezó a suceder sin audiencia y a transmitirse apenas a través de las redes sociales de la iglesia. La producción discursiva en estas predicaciones se asemeja a la de una sesión de *stand up comedy*, similar a las que proliferan en Netflix o YouTube, con ciertos elementos de sesiones de *coaching*. Desde antes de la pandemia, y así como sucede con las iglesias antes mencionadas, la integración de las redes sociales en la cotidianidad de las actividades de Más Vida es una de las características clave para comprender el éxito de esta congregación entre las generaciones más jóvenes (Gomes, 2020).

Así por ejemplo, a mediados de marzo de 2020 el pastor Andrés Spyker anunció a través de su Twitter el cese de actividades presenciales y la adopción de una estrategia 100% *online* para evitar la propagación del virus. En ese sentido, Más Vida, así como Ancla y MOSAIC, es una iglesia que actúa con base en estrategias de comunicación modernas, no sólo en función de una virtualización del servicio religioso, sino también con el objetivo de generar tendencias acordes con las expectativas culturales, mediáticas y estéticas de sus feligreses; esto incluye no sólo crear cierto tipo de *hashtags* o títulos que engloban toda una postura o un posicionamiento respecto de algún tema, como por ejemplo el uso del *hashtag* #reunione-senlinea para dar instrucciones a los miembros de la iglesia sin tener que recurrir a grandes comunicados de prensa, como sucedería con instituciones menos integradas en el *workflow* de los medios digitales, sino también en la creación de un estilo visual acorde con las tendencias estilísticas urbanas de los *millennials*. No por nada este tipo de congregaciones ostentan de *lookbooks*, es decir, catálogos de estilo en función de las temporadas del año, así como sucede con cualquier marca establecida de ropa y estilo. Si bien este último ejemplo no tiene que ver directamente con el manejo de la pandemia, sí pone de manifiesto una clara diferencia entre este tipo de iglesias y el resto de las congregaciones evangélico-pentecostales que, aunque poseen recursos audiovisuales modernos, carecen de una integración estético-cultural en torno a los jóvenes *millennials*.

Tomando esto en cuenta, la planificación de las reuniones en Más Vida pasa por un proceso completamente secular, en el que los mismos líderes

y directores de medios, todos parte de la misma generación, moldean un producto y una experiencia agradable y satisfactoria para sus asistentes, la cual pueden reproducir al mismo nivel en diferentes lugares y contextos sin que se pierda la esencia o el componente básico de la salvación (Gomes, 2020). De este tipo de mentes y reuniones es que salen estrategias como las que utiliza MOSAIC respecto a implementar “iglesias” en bares y otros espacios no tradicionales (Ibarra, 2019). Esto se logra, en parte, por la integración de las tecnologías digitales, las diversas plataformas *online* y un *expertise* y *knowhow* en torno a producciones visuales y acústicas, en sincronía con las expectativas generacionales de sus públicos; elementos que si bien se utilizaban con anterioridad a la pandemia, facilitaron la transición de Más Vida y otras iglesias postdenominacionales durante la cuarentena. El objetivo de reproducir de la misma forma en varios lugares, sin perder la esencia de las reuniones, se logra en Más Vida, Ancla y MOSAIC de la misma manera en que Starbucks logra vender el mismo producto en diferentes ambientes y contextos con el mismo “*look & feel*”, lo cual incluye trabajar con los cinco sentidos de las personas. Éste es un elemento de suma importancia que separa a este tipo de congregaciones del resto de las iglesias evangélico-pentecostales de corte denominacional y no-denominacional, así como de aquellas grandes megaiglesias neopentecostales con miles de pesos en recursos pero sin un núcleo generacional de creativos capaces de innovar no sólo en la manera en la que se transmite el Evangelio, sino también en las formas de deconstruir el mensaje divino (Ibarra, 2019).

Entre las acciones que Más Vida generó para transmitir calma a sus miembros durante este periodo estuvo la creación de una estrategia mediática liderada con el *hashtag* de #MasVidaEnCasa, el cual una vez habiéndose posicionado como *trending topic* entre algunos círculos de jóvenes de Guadalajara, facilitó la coordinación y la integración de diversas estrategias destinadas a incentivar el hecho de que el tiempo de cuarentena sería un tiempo de crecimiento, de estar conectados con los demás y de disfrutar de las actividades en línea de Más Vida. En ese sentido, dicho *hashtag* acompañó no sólo la diseminación de imágenes, memes y videos cortos sobre cómo enfrentar la situación, sino también información importante respecto a las reuniones *online*, las cuales quedaron establecidas para los sábados a las 18:00 y 20:00, y los domingos a las 09:00, 11:00, 13:00, 18:00 y 20:00. Las reuniones para los infantes, tituladas *Vida Kids*,

fueron concebidas como un segmento de 15 minutos en cada horario arriba mencionado. Además de esto, se ofrecieron clases en línea los lunes a las 18:00 y una reunión de oración diaria transmitida de 06:00 a 23:00. Las reuniones de jóvenes, conocidas como PRISMA, se agendaron cada viernes a las 19:00; así como una reunión de oración los miércoles a las 18:00.

Otro aspecto de las estrategias implementadas en tiempos de COVID fue la creación de la campaña “El amor no se detiene”, enfocada en adultos mayores, la cual tuvo el propósito de ofrecer apoyo a personas que pudieran necesitar ayuda para comprar víveres, productos básicos y medicamentos, o bien para quienes necesitaran de oraciones o, simplemente, de compañía virtual. Otra campaña importante fue “La generosidad no se detiene”, incentivando a los miembros de la iglesia, además de a ayudar con donativos en especie y mediante acciones, también estuvieran dispuestos a “seguir siendo fieles” por medio de sus diezmos y ofrendas, mediante pagos digitales en el sitio *web* de la iglesia. Éste es un punto de suma importancia en el sentido de establecer una separación respecto de otras congregaciones evangélico-pentecostales y neopentecostales: el tributo del diezmo, tanto en Más Vida como en Ancla y MOSAIC, adquiere una característica muy particular entre sus seguidores, pues están dispuestos a pagar ese porcentaje no sólo por tratarse de un mandato divino establecido en las Escrituras, sino también porque se sienten satisfechos de formar parte de una comunidad donde no sólo satisfacen sus necesidades espirituales, sino también sus necesidades lúdicas, sociales y recreativas. Es en ese sentido que las iglesias postdenominacionales suelen asumirse como “comunidades” de individuos con intereses en común, más que como organizaciones netamente religiosas.

Acercas de la situación de pandemia, podemos ver que Más Vida, Ancla y MOSAIC, así como otras tantas iglesias postdenominacionales, no sólo tenían una ventaja en términos de infraestructura respecto a otras congregaciones evangélico-pentecostales, o incluso frente al poder social, económico y político de la Iglesia católica, sino que además poseían el *expertise* para aprovechar de una manera más eficiente y natural las plataformas digitales y nuevas estrategias creativas audiovisuales, situación que les dejó un mejor posicionamiento para enfrentar los cambios derivados de la pandemia de COVID-19, incluso cuando existen iglesias evangélico-pentecostales y neopentecostales que, en términos de miembros e ingresos brutos, han podido desplegar su infraestructura tecnológica e informática para

suplir la falta de reuniones cara a cara (Campbell, 2020; Serrão y Chaves, 2020).

El cambio más grande a raíz de la cuarentena tiene que ver con lo sensorial. Más Vida, Ancla y MOSAIC son iglesias que se caracterizan por crear “atmósferas” en sus reuniones a partir de sensaciones auditivas, visuales, olfativas e inclusive táctiles. Podemos ver un ejemplo de esto en una publicación del instagram de Más Vida sede Guadalajara donde usan la estrategia de recordar y enfatizar lo que sus miembros no tienen al estar participando apenas de una forma digital, como el *lobby* de la iglesia, la terraza, los postres, la entrada, el espejo del baño, café servido en la iglesia, el tejuino y las papas que venden afuera. Al hacer esto se crea un enaltecimiento de las materialidades a las que los miembros no tienen acceso debido a la situación, lo cual pone en evidencia las herramientas de formas sensoriales que este tipo de iglesias utiliza (Meyer, 2018).

La acción social ha sido otra de las líneas de acción en la cual Más Vida ha trabajado en el contexto de esta crisis mundial: a través del proyecto institucional <https://masvida.org/amociudad>, esta iglesia se propuso lanzar la campaña *El amor no se detiene*, con el objetivo de apoyar a 5 000 familias con una despensa cada mes en cada una de las ciudades donde poseen una sede, y se entregaron más de 15 000 despensas entre mayo y julio de 2020. En la sede de Guadalajara, por ejemplo, se entregaron en una semana más de 350 kg. de alimentos a familias en situación vulnerable, de acuerdo con la información presentada en sus redes sociales. La idea de que los miembros de esta iglesia son una familia que debe ayudarse entre sí, y del principio de generosidad que es siempre trabajado en estas iglesias, fueron los cimientos para crear este tipo de campaña. Otro punto clave fue el recordar constantemente a los miembros de su participación en los logros de la institución, sobre todo los filantrópicos, y que nada de eso sería posible sin ellos.

CONCLUSIONES

Como planteamos hasta aquí, el contexto global del coronavirus causó cambios contundentes en la forma en la cual las comunidades religiosas practican su religiosidad y cómo las instituciones religiosas buscan estrategias para presentarse en este contexto para sus fieles. En general ninguna de las instituciones religiosas ni civiles estaban totalmente preparadas para vivir bajo los términos que se presentan con la pandemia mundial. Sin

embargo, dentro de este grupo presentamos el ejemplo de tres iglesias en México y Estados Unidos que, por presentar ciertas características infraestructurales y, sobre todo generacionales, estaban mejor dispuestas para continuar sus actividades, aun con el desafío de “la sana distancia”.

Ancla, Más Vida y MOSAIC, iglesias postdenominacionales, poseen la ventaja competitiva de poder experimentar con el cristianismo de una manera diferente de otras iglesias evangélico-pentecostales, sobre todo en relación con un estilo de culto más sensorial y un público *millennial* inmerso en una cultura *pop* globalizada (Ibarra, 2019). Esto podría llevarnos a pensar que por ser un grupo que practica una religiosidad más sensorial, habría entonces encontrado más, y no menos dificultades para llevar a cabo sus actividades y ofrecer sus bienes de salvación; no obstante, la realidad es otra. Las iglesias abordadas en este artículo también se caracterizan por integrar una configuración organizacional semejante a la de una empresa de emprendimiento, un *startup*, con un uso fuerte de redes y tecnologías digitales, así como un uso extensivo de las últimas tendencias de moda en cuanto a diseño visual y acústico. Esto significa que aun antes del contexto pandémico mundial, las iglesias en cuestión ya poseían recursos de modalidad *online* y ya contaban, además, con un *engagement* considerable en redes sociales, organizado y mantenido por *community managers* designados como si se tratara de una marca.

Tanto Ancla como Más Vida y MOSAIC, ya contaban con el *streaming* de los servicios y eventos de la iglesia como parte de su repertorio básico. Y así como otras congregaciones del universo evangélico-pentecostal, neopentecostal y católico, la mayoría de los espectadores eran personas que no podían asistir físicamente a la ceremonia presencial. El valor agregado de este tipo de servicio en las iglesias postdenominacionales tiene que ver con la prioridad y el tipo de uso que se da a las redes digitales, cuyo objetivo es que estas plataformas sean un acompañante y mejorador de la experiencia general de pertenecer a tales comunidades. Es así que, con el distanciamiento social provocado por COVID-19, las congregaciones que ya tenían este tipo de prácticas e infraestructura no sufrieron tanto para adaptarse al contexto del COVID-19 como otras. La presencia de esas iglesias en redes sociales como Facebook, Twitter, Instagram y YouTube, con *community managers* competentes y adiestrados en la administración de comunidades *online*, marcaban ya una gran diferencia antes del COVID-19. Es importante, sin embargo, enfatizar que la facilidad de desplegar una

oferta de salvación mediante redes digitales no es, en sí, el elemento clave que diferencia a estas congregaciones respecto de otras; la diferencia radica en cómo están *online*.

El cristianismo en el continente americano es históricamente conocido por buscar en los medios de comunicación la manera para hacer masivo su mensaje; en su tiempo fue la imprenta, luego la radio, después la televisión y más recientemente internet (Bowler, 2018; Rocha, 2017). Teniendo esto en mente, iglesias como Ancla, Horizonte, Más Vida y MOSAIC no buscan tener programas de radio que quienes no son sus adeptos no quieran escuchar, sino que buscan presentarse de tal forma que cualquier persona se sienta interesada en escucharlos, incluso quienes no son de su confesión. Para lograrlo, utilizan influencias seculares en sus producciones musicales y discursivas (Gomes, 2020). Esta característica se suma en el contexto de COVID-19, en el que la presentación *online* de esas iglesias no es algo aburrido para los espectadores, ni algo apresurado ni mal hecho, sino todo lo contrario: es algo profesional, planeado y hecho para que las personas puedan tener una interacción satisfactoria y que las lleve a conectarse con lo trascendental de forma no presencial.

A pesar de que, por lo menos en Estados Unidos, apenas 30% de los ciudadanos asistieron a sus respectivas ceremonias religiosas de manera virtual, y de que 18% de los adultos llevaron a cabo este tipo de culto por primera vez (Cooperman, 2020), la carrera por encontrar las formas más eficaces de captar la atención de los diferentes grupos sociales y generacionales será algo que marcará la dinámica del campo y de los mercados religiosos; a pesar de ello, seguirá habiendo una clara ventaja competitiva por parte de las iglesias postdenominacionales en razón de la conformación estructural de sus equipos de trabajo y su filosofía liberal de interpretar las Escrituras e interactuar con el mundo secular. Es así que la forma de estar *online* de estas iglesias es lo que las separa del resto de las congregaciones católicas, protestantes, evangélicas, pentecostales y neopentecostales: no se trata simplemente de tener presencia en la red ni en los *smartphones* de las personas; en 2020 es un mínimo indispensable de toda religión organizada en las principales urbes del planeta. El *plus*, el valor agregado que las iglesias postdenominacionales añaden al campo religioso tiene que ver con una innovación sensorial llevada a cabo por equipos pequeños de creativos, de no más de cinco o seis personas, con un conocimiento profundo de las necesidades de su generación y con un plan

de acción basado en la creación y gestión de contenidos para satisfacer las expectativas y las necesidades de sus congéneres. Tomando esto en consideración, no resulta extraño presenciar un mayor nivel de participación y *engagement* entre los usuarios y seguidores de este tipo de congregaciones, incluso bajo las restricciones sociales impuestas por la pandemia de COVID-19. Una vez concluida la contingencia, se podrá hacer una evaluación más detallada en las formas de acción y las consecuencias de éstas. Para terminar, es importante mencionar que existe otra serie de elementos dignos de analizar respecto a las iglesias postdenominacionales que, si bien son material para otro artículo, es importante mencionarlos: a diferencia de otro tipo de congregaciones donde existe una exégesis teológica para explicar y justificar la aparición de la pandemia en diferentes términos, las prédicas en las iglesias postdenominacionales no variaron mucho. Con esto queremos decir que, a pesar de la inevitable mención de la contingencia, la mayoría de las veces se hizo en función de preguntar el estado de salud de las personas afectadas, ya fuesen miembros o personas allegadas a ellos. No hubo, sin embargo, intentos de justificación divina para concebir la enfermedad del COVID-19 como una especie de azote o castigo a la humanidad, por el simple hecho de que para las iglesias estudiadas, el mundo profano es también parte de la creación divina y Dios no castiga en función de disfrutar del mundo, mas sí manda a sus hijos reapropiarse de todo aquello que fue abandonado por miedo a contaminar el plano de lo sagrado (Ibarra, 2019).



BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Allan (2004). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bárceñas, Karina (2014). “Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género”. *Revista de Estudios Sociales*, núm. 49, pp. 33-46. <https://doi.org/10.7440/res49.2014.03>
- Bastian, Jean-Pierre (2013). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Betim, Felipe *et al.* (2020, 21 marzo). “Hostias en la mano, infectados en misa y el diablo: las religiones frente a la pandemia en América Latina”.

- El País*. Recuperado de <https://elpais.com/sociedad/2020-03-21/hostias-en-la-mano-infectados-en-misa-y-el-diablo-las-religiones-frente-a-la-pandemia-en-america-latina.html>, consultado el 17 de enero de 2022.
- Bowler, Kate (2018). *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. Oxford: Oxford University Press.
- Bryson, John, Lauren Andres y Andrew Davies (2020). "COVID-19, Virtual Church Services and a New Temporary Geography of Home". *Tijdschrift voor economische en sociale geografie*, vol. 111, núm. 3, pp. 360-372. <https://doi.org/10.1111/tesg.12436>
- Campbell, Heidi (2020). *Religion in Quarantine: The Future of Religion in a Post-Pandemic World*. College Station: Digital Religion Publications.
- Creech, Joe (1996). "Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History". *Church History*, vol. 65, núm. 3, pp. 405-424. <https://doi.org/10.2307/3169938>
- Conger, Kate, Jack Healy y Lucy Tompkins (2020, 10 julio). "Churches Emerge as Major Source of Coronavirus Cases". *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2020/07/08/us/coronavirus-churches-outbreaks.html>, consultado el 17 de enero de 2022.
- Cooperman, Alan (2020, 17 agosto). "Will the coronavirus permanently convert in-person worshippers to online streamers? They don't think so". *Pew Research Center*. Recuperado de <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/08/17/will-the-coronavirus-permanently-convert-in-person-worshippers-to-online-streamers-they-dont-think-so/>, consultado el 17 de enero de 2022.
- Cox, Harvey (2009). *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*. Cambridge: Da Capo Press.
- Deverell, Garry (2005). "Uniting in Worship? Proposals Towards a Liturgical Ecumenics". *Uniting Church Studies*, vol. 11, núm. 1, pp. 21-36.
- Dow, James (2005). "The Expansion of Protestantism in Mexico: An Anthropological View". *Anthropological Quarterly*, vol. 78, núm. 4, pp. 825-851. <https://doi.org/10.1353/anq.2005.0054>
- Fernandes, Nuno (2020). "Economic effects of coronavirus outbreak (COVID-19) on the world economy". *IESE Business School Working Paper No. WP-1240-E*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3557504>

- García Acosta, Virginia (2020). “La antropología bajo el ojo de la COVID-19” [Entrevista realizada por Renée de la Torre y Olivia Teresa Ruiz Marrujo]. *Encartes*, vol. 3, núm. 06, pp. 242-246. <https://doi.org/10.29340/en.v3n6.198>.
- Garrard-Burnett, Virginia y David Stoll (1993). *Rethinking Protestantism in Latin America*. Filadelfia: Temple University Press.
- Gatti, Giorgio (2020). “Impact of the 2019–20 Corona Virus Pandemic on Religion”. *CLIO*, vol. 6, núm. 8, pp. 19-23.
- Gomes, Edson Fernando (2020). “ADN Más Vida: la identidad de una iglesia postdenominacional mexicana en crecimiento”. *Ciencias sociales y religión/ Ciências sociais e religião*, vol. 22. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13807>
- Hernández, Alberto y Mary O’Connor (2013). “Migración y conversión religiosa entre los mixtecos de Oaxaca”. *Alteridades*, vol. 23, núm. 45, pp. 9-23.
- Ibarra, Carlos S. (2019). *Cristianismo postdenominacional, movimientos emergentes y deconstrucción religiosa en el norte de México* (tesis de doctorado). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Kimball, Dan (2003). *The Emerging Church: Vintage Christianity for New Generations*. Grand Rapids: Zondervan.
- Marti, Gerardo (2009). *A Mosaic of Believers: Diversity and Innovation in a Multiethnic Church*. Bloomington: Indiana University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199959884.001.0001>
- Marti, Gerardo y Gladys Ganiel (2014). *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Medellín, Paola (2020, 12 abril). “Religión y pandemias”. *Instituto de Estudios Urbanos*. Recuperado de <http://ieu.unal.edu.co/medios/noticias-del-ieu/item/religion-y-pandemias>, consultado el 17 de enero de 2022.
- Meyer, Birgit (2018). “A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo”. *Debates do NER*, vol. 19, núm. 34, pp. 13-45. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.89943>
- Miller, Donald E. (1998). “Postdenominational Christianity in the Twenty-First Century”. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 558, núm. 1, pp. 196-210. <https://doi.org/10.1177/0002716298558001015>

- Odgers, Olga y Juan Ruiz (2009). *Migración y creencias: pensar las religiones en tiempo de movilidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- y Olga Olivas (2018). *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Placentra Johnston, Margaret (2012). *Faith Beyond Belief: Stories of Good People Who Left Their Church Behind*. Wheaton: Quest Books.
- Ramírez, Daniel (2003, 27-29 de marzo). *Migrating Faiths or Transgenic Danger? Pentecostal Growth in Oaxacalifornia* [Presentación en conferencia]. Latin American Studies Association Meeting, Dallas, Estados Unidos.
- (2015). *Migrating Faith: Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*. Chapel Hill: UNC Press Books.
- Robeck, Cecil M. (2017). *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement*. Nashville: Thomas Nelson.
- Rocha, Cristina (2017). “‘The Come to Brazil Effect’: Young Brazilian’s Fascination with Hillsong”, en Tanya Riches y Tom Wagner (ed.), *The Hillsong Movement Examined*. Londres: Palgrave Macmillan y Cham, pp. 125-14. https://doi.org/10.1007/978-3-319-59656-3_7
- Rouse, Stella M. y Ashley D. Ross (2018). *The Politics of Millennials: Political Beliefs and Policy Preferences of America’s Most Diverse Generation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Serrão, Rodrigo y João Chaves (2020). “Immigrant Evangelicalism in the COVID-19 Crisis: Reactions and Responses from Brazilian Evangelical Churches in Florida”. *International Journal of Latin American Religions*, vol. 4, pp. 1-15. <https://doi.org/10.1007/s41603-020-00111-5>
- Shibley, Mark (1996). *Resurgent Evangelicalism in the United States: Mapping Cultural Change Since 1970*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Stephen, Lynn (2007). *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California and Oregon*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822389965>
- Strauss, William y Neil Howe (2000). *Millennials Rising: The Next Great Generation*. Nueva York: Vintage Books.
- Subsecretaría de Desarrollo Democrático, Participación Social y Asuntos Religiosos (2020, 15 junio). *Comunicado a las iglesias, agrupaciones y asociaciones religiosas*. Recuperado de <http://www.asociacionesreligio->

sas.gob.mx/work/models/AsuntosReligiosos/Documentos/Imagenes/comunicado.pdf , consultado el 17 de enero de 2022.

- Torales, Julio, Marcelo O'Higgins, João Castaldelli-Maia y Antonio Ventriglio (2020). "The Outbreak of COVID-19 Coronavirus and its Impact on Global Mental Health". *International Journal of Social Psychiatry*, vol. 66, núm. 4, pp. 317-320. <https://doi.org/10.1177/0020764020915212>
- Torre, Renée de la, Cristina Gutiérrez y Alberto Hernández (2020). "Religious Reconfiguration in Mexico: Beliefs and Practices National Survey, 2016". *Social Compass*, vol. 67, núm. 3, pp. 349-371. <https://doi.org/10.1177/0037768620922122>
- Winograd, Morley y Michael Hais (2011). *Millennial Momentum. How a New Generation Is Remaking America*. Nuevo Brunswick: Rutgers University Press. <https://doi.org/10.36019/9780813552286>

Carlos Samuel Ibarra es antropólogo formado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua (2006-2010), cuenta con una maestría en antropología social por parte de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (2013-2015) y doctor en estudios culturales por el Colegio de la Frontera Norte. Su tesis doctoral aborda movimientos cristianos emergentes y procesos de deconstrucción religiosa en la frontera norte de México.

Edson Fernando Gomes es maestro en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el ITESO (2018-2020) y licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad de Brasilia (2013-2017), sus intereses de investigación abarcan las formas contemporáneas del cristianismo, el cristianismo protestante contemporáneo, la comunicación organizacional y la utilización de estrategias de comunicación en instituciones religiosas.

CONTENIDO

Vol. 5, núm. 9, marzo-agosto 2022

<https://encartes.mx>

ISSN: 2594-2999



TEMÁTICAS

“OBTUSO ES EL SENTIDO”: VISUALIDAD Y

PRÁCTICA ETNOGRÁFICA

Richard Kernaghan

Gabriela Zamorano Villarreal 1

IMÁGENES “SIN SENTIDO APARENTE” EN EL LUGAR DE LA MEMORIA, LA TOLERANCIA Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

Olga González Castañeda 28

EL TRUENO LEJANO: IMÁGENES QUE PERSISTEN EN EL RÍO HUALLAGA

Richard Kernaghan 59

LOS FRAGMENTOS DE UN TRASLADO: LOS DESBORDES DE LAS IMÁGENES

Sandra Rozental 86

REMENDAR LA IMAGEN: SUBJETIVIDADES Y ANHELOS EN LOS ARCHIVOS FOTOGRÁFICOS DE MICHOACÁN, MÉXICO

Gabriela Zamorano Villarreal 116

REALIDADES SOCIOCULTURALES

CONYUGALIDAD, GÉNERO Y CUIDADO EN LA PAREJA EN TIEMPOS DE COVID-19 EN LAS ÁREAS METROPOLITANAS DE COLIMA Y GUADALAJARA, MÉXICO

María del Rocío Enríquez Rosas

Ana Josefina Cuevas Hernández

Ana Gabriel Castillo Sánchez 144

CRISTIANISMO POSTDENOMINACIONAL Y CORONAVIRUS: CAMPO RELIGIOSO E INNOVACIÓN EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS

Carlos Samuel Ibarra

Edson Fernando Gomes 174

DINÁMICAS DEL TRABAJO SEXUAL EN TIJUANA: RELATOS ETNOGRÁFICOS DE LA ZONA NORTE Y LA COAHUILA

Alberto Hernández Hernández 197

ENCARTES MULTIMEDIA

- ECONOMÍA DEL BAZAR EN EL PUENTE DEL PAPA. MONTERREY**
Efrén Sandoval Hernández 224

ENTREVISTAS

- EL MIGRANTE DESARRAIGADO: UNA DEPREDACIÓN HISTÓRICA**
Entrevista realizada por Manuela Camus 235
- LA DERECHA RADICAL Y LAS NARRATIVAS DIGITALES
TRANSMEDIÁTICAS EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA.**
ENTREVISTA A MARK POTOK
Entrevista realizada por José Antonio Abreu Colombri 238

DISCREPANCIAS

- DEBATES SOBRE PATRIMONIO CULTURAL Y
LA COMERCIALIZACIÓN DE EXPRESIONES COLECTIVAS**
Aura Cumes, Jesús Antonio Machuca, Sueley Kofes,
Xóchitl Zoluetá
Moderadora: Rachel Barber 252

RESEÑAS CRÍTICAS

- ROMPAN TODO: UNA DE TANTAS HISTORIAS POSIBLES
DEL ROCK LATINOAMERICANO**
Ma. del Carmen de la Peza Casares 266
- MUJERES RARÁMURIS URBANAS. RECONFIGURACIONES
DE GÉNERO DESDE LA ETNICIDAD**
María Teresa Sierra Camacho 276
- UNA CAJA DE HERRAMIENTAS PARA PENSAR EL DOCUMENTAL,
Y UNA INVITACIÓN A CREAR IMÁGENES PARA
LA INVESTIGACIÓN SOCIAL**
María Aimaretti 286



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Arthur Temporal Ventura

Editor

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Cecilia Palomar Vereá

María Palomar Vereá

Corrección

Karla Figueroa Velasco

Difusión

Sergio Alejandro Velázquez Cruz

Formación en Wordpress

DIRECTORIO



Equipo de coordinación editorial

Renée de la Torre Castellanos Directora de *Encartes* ■ Rodrigo de la Mora Pérez Arce ITESO ■ Arcelia Paz CIESAS-Occidente ■ Santiago Bastos Amigo CIESAS-Occidente ■ Manuela Camus Bergareche Universidad de Guadalajara ■ Olivia Teresa Ruiz Marrujo El COLEF ■ Christian Omar Grimaldo Rodríguez ITESO ■ Frances Paola Garnica Quiñones COLSAN ■ Arturo Gutiérrez del Ángel COLSAN

Comité editorial

Carlos Macías Richard Director general de CIESAS ■ Víctor Alejandro Espinoza Valle Presidente de El COLEF ■ David González Hernández Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO ■ David Eduardo Vázquez Salguero Presidente del COLSAN ■ Magdalena Villarreal CIESAS-Occidente ■ María Guadalupe Alicia Escamilla Hurtado Subdirección de difusión y publicaciones de CIESAS ■ Érika Moreno Páez Coordinadora del departamento de publicaciones de El COLEF ■ Manuel Verduzco Espinoza Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO ■ Jorge Herrera Patiño Jefe de la Unidad de Publicaciones del COLSAN ■ José Manuel Valenzuela Arce El COLEF ■ Luz María Mohar Betancourt CIESAS-Ciudad de México ■ Ricardo Pérez Monfort CIESAS-Ciudad de México ■ Séverine Durin Popy CIESAS-Noreste ■ Carlos Yuri Flores Arenales Universidad Autónoma del Estado de Morelos ■ Sarah Corona Berkin DECS/Universidad de Guadalajara ■ Norma Iglesias Prieto San Diego State University ■ Camilo Contreras Delgado El COLEF ■ Alejandra Navarro Smith ITESO

Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio Universidad Católica Argentina-Buenos Aires	Claudio Lomnitz Columbia-Nueva York Cornelia Eckert UFRGS-Porto Alegre Cristina Puga UNAM-Ciudad de México	María de Lourdes Beldi de Alcantara USP-Sao Paulo Mary Louise Pratt NYU-Nueva York Pablo Federico Semán CONICET/UNSAM-Buenos Aires
Alejandro Grimson USAM-Buenos Aires Alexandrine Boudreault-Fournier University of Victoria-Victoria Carlo A. Cubero Tallinn University-Tallinn Carlo Fausto UFRJ-Rio de Janeiro Carmen Guarini UBA-Buenos Aires Caroline Perré Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Ciudad de México Clarice Ehlers Peixoto UERJ-Rio de Janeiro	Elisenda Ardèvol Universidad Abierta de Cataluña-Barcelona Gastón Carreño Universidad de Chile-Santiago Gisela Canepá Pontificia Universidad Católica del Perú- Lima Hugo José Suárez UNAM-Ciudad de México Julia Tuñón INAH-Ciudad de México	Renato Rosaldo NYU-Nueva York Rose Satiko Gitirana Hikji USP-Sao Paulo Rossana Reguillo Cruz ITESO-Guadalajara Sarah Pink RMIT-Melbourne

Encartes, año 5, núm 9, marzo-agosto 2022, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@cieras.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosí, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica <https://encartes.mx>. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente. Salvo excepciones explicitadas, todo el contenido de la publicación está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.