

Iztapalapa

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Nueva época, año 43, núm. 92, enero-junio de 2022

Publicación semestral



Rector General / José Antonio De los Reyes Heredia
Secretaría General / Norma Rondero López
Coordinador General de Difusión / Francisco Mata Rosas
Director de Publicaciones y Promoción Editorial / Bernardo Ruiz López

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector / Rodrigo Díaz Cruz
Secretario / Andrés Francisco Estrada Alexanders
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades / Juan Manuel Herrera Caballero
Coordinadora General del Consejo Editorial de la División de CSH / Alicia Lindón

COMITÉ EDITORIAL

David Arellano Gault, (CIDE, México); Antonio Escobar Ohmstede, CIESAS-México; Angela Giglia, UAM-I, Departamentode Antropología; Alicia Lindón, UAM-I, Departamento de Sociología; Cristóbal Mendoza Pérez, UAM-I, Departamento de Sociología; Luis Montaña Hirose, UAM-I, Departamento de Economía; Irma Munguía Zatarain, UAM-I, Departamento de Filosofía.
Directora (Editora en Jefe) / Alicia Lindón
Director Fundador / Carlos Castro Osuna

COMITÉ ASESOR NACIONAL E INTERNACIONAL

Robert Boyer (Institut des Amériques-CNRS, Francia); José Luis Calva Téllez (UNAM, México); Ana Fani Carlos Alesandri (Universidad de Sao Paulo, Brasil); Atlántida Coll Oliva de Hurtado (UNAM, México); Francisco Colom González (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España); Philippe d'Iribarne (CNRS, Francia); Rosario Esteinou Madrid (CIESAS, México); Zarina Estrada Fernández (Universidad de Sonora, México); Pablo Fernández Christlieb (UNAM, México); Marina Fernández Lagunilla (Universidad Autónoma de Madrid, España); Dora Elvira García González (ITESM, Campus Ciudad de México, México); Gilberto Giménez Montiel (UNAM, México); John Gledhill (Universidad de Manchester, Reino Unido); Elizabeth Jelin (Conicet-Instituto de Desarrollo Económico y Social, Argentina); Denise Jodelet (ÉHESS, Francia); John Lear (Universidad de Puget Sound, Tacoma, Washington, Estados Unidos); Annick Lempérière (Universidad de París-I Panthéon-Sorbonne, Francia); José Eduardo Marquina Fábrega (UNAM, México); Salvador Martí i Puig (Universidad de Salamanca, España); Chantal Melis (UNAM, México); Rafael Olea Franco (El Colegio de México, México); Claudia Patricia Pardo Hernández (Instituto Mora, México); Françoise Perus (UNAM, México); Sara Poot-Herrera (Universidad de California en Santa Bárbara, Estados Unidos); Marco Antonio Rufino (Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil); Amalia Signorelli (Universidad de Nápoles, Italia); Susana Sosenski Correa (UNAM, México); René Valdiviezo Sandoval (BUAP, México); José Manuel Valenzuela Arce (Colef, México).

Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, nueva época, año 43, número 92, enero-junio de 2022, es una publicación semestral de la Universidad Autónoma Metropolitana a través de la Unidad Iztapalapa, Consejo Editorial de la División Ciencias Sociales y Humanidades. Prolongación Canal de Miramontes núm. 3855, col. Ex Hacienda San Juan de Dios, alcaldía Tlalpan, c. p. 14387, Ciudad de México, y Av. San Rafael Atlixco núm. 186, edificio H, cubículo 213, col. Vicentina, alcaldía Iztapalapa, c. p. 09340, Ciudad de México, teléfonos 58044755, Página electrónica de la revista: <http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive> y dirección electrónica: revi@xanum.uam.mx. Editora responsable: Alicia Lindón. Coordinadora General del Consejo Editorial, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo de Título No. 04-2009-040612210400-102, ISSN 0185-4259, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título número 1222 y Certificado de Licitud de Contenido número 799, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Distribuida por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, San Rafael Atlixco núm. 186, edificio H, segundo piso, H-213, col. Vicentina, delegación Iztapalapa, Ciudad de México, c.p. 09340, tel. 5804-4873. Impreso por Ediciones del Lirio, S.A. de c.v. Azucenas 10. Col. San Juan Xalpa, c.p. 09850, alcaldía Iztapalapa, tel. 5613-4257. Este número se terminó de imprimir en la Ciudad de México el 30 de diciembre de 2021, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades está indizada en: Redalyc, CLASE, Latindex, (en la base de datos de Revistas en Línea) Dialnet, REBUN, Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología de Conacyt, Scielo México y DOAJ. Página web: revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/index

**Iztapalapa
Revista
de Ciencias
Sociales
y Humanidades**
Nueva época
año 43, núm. 92
enero-junio de 2022

Coordinador del
Tema Central
Josué Tinoco Amador

doi de la revista:
[http://dx.doi.org/10.28928/
revistaiztapalapa](http://dx.doi.org/10.28928/revistaiztapalapa)
doi del número 92 (2022):
[http://dx.doi.org/10.28928/
ri/922022](http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022)

Indizada en

CLASE
Latindex
Dialnet
REBIUM
REDALYC
Sistema de
Clasificación de
Revistas Mexicanas de
Ciencia y Tecnología,
CONACYT
SciELO México
REDIB
DOAJ

RELIGIÓN Y ACCIÓN SOCIAL

Religious and social action

- 5 Presentación del Tema Central:
Religión y acción social
*Presentation of the Central theme:
Religious and social action*
JOSUÉ R. TINOCO AMADOR

TEMA CENTRAL

- 9 La laicidad en contexto. Vínculos entre política
y religión en el Medio Oriente
*Laicism in context. Links between politics and religion in
the Middle East*
MARIANA G. MOLINA FUENTES
- 39 De la huelga social al involucramiento
sociopolítico: los evangélicos en el Chile neoliberal
*From the social strike to socio-political involvement: The
Evangelicals of Neoliberal Chile*
RENÉ A. TEC-LÓPEZ
- 73 Activismos religiosos neo-progresistas: la narrativa
contestataria evangélica en el espacio público
peruano
*Neo-progressive religious activism: The Contentious
Evangelical Narrative in the Peruvian Public Space*
ROLANDO PÉREZ-VELA
- III Movilizaciones religiosas conservadoras
en Argentina: la campaña de municipios
y provincias provida
*Conservative religious mobilizations in Argentina: the
campaign for pro-life municipalities and provinces*
HUGO H. RABBIA

OTROS TEMAS

- 149 Presentación de Otros Temas del Número 92
Presentation of Other Themes of Number 92
MELINA AMAO CENICEROS, ALEJANDRO NAVA TOVAR
- 157 Género y mirada: la invisibilización del conocimiento producido por las mujeres en México
Gender and gaze: the invisibility of knowledge produced by women in Mexico
JOSÉ RICARDO GUTIÉRREZ VARGAS
- 189 Percepción de la violencia de género de las mujeres Sordas mexicanas
Perception of gender violence of Deaf Mexican women
BENITO ESTRADA ARANDA, SILVIA ROMERO CONTRERAS
CARMEN DELGADO ÁLVAREZ, NICHOLAS T. KAUFMANN
- 221 Sobre la prohibición del asesinato y el castigo penal
On the prohibition of murder and the criminal punishment
MARTINA LASSALLE
- 247 Enojo y elecciones
Anger and elections
ANNA MARÍA FERNÁNDEZ PONCELA
- 281 Creencias negativas hacia los órganos de justicia y tráfico de drogas en Sonora
Negative beliefs towards the organs of justice and drug trafficking in Sonora
FRANCISCO MANUEL PIÑA OSUNA, MAXIMILIANO CINCO ANDUAGA
ALAIN HIGINIO MARTÍNEZ SAUZA

RESEÑAS

- 311 João Pacheco de Oliveira, 2019, *Exterminio y Tutela. Proceso de formación de alteridades en el Brasil, Argentina*, Universidad Nacional de San Martín, 401 págs. ISBN 978-987-4027-89-4
ANTONIO ESCOBAR OHMSTEDTE

Iztapalapa



Significa literalmente agua sobre las lajas.

En la gráfica del glifo este significado está representado con el perfil del Cerro de la Estrella, las lajas y cuatro goteros, manantiales o corrientes de agua.

Se forma de las raíces nahuas *iztapalli* (lajas),

atl (agua) y *pan* (sobre o en).

*Presentación del Tema Central:
Religión y acción social
Presentation of the Central theme:
Religious and social action*

Josué R. Tinoco Amador

Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa,
Ciudad de México, México

josue@doctor.com

<https://orcid.org/0000-0002-2721-1479>

doi: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/ptc/tinocoamadorj>

Aunque la religión se considera parte del escenario privado, en un núcleo familiar, cercano, con rituales definidos y espacios dedicados a la práctica, los textos aquí presentados se abocan a mostrar el involucramiento de los valores religiosos en la vida política y social. No podemos soslayar la raigambre que ha tenido y tiene la religiosidad para los integrantes de la sociedad. Prácticamente desde sus orígenes, podemos encontrar discursos y acciones que buscan regular la vida personal, familiar, grupal con las normas que las propias creencias mantienen. Y, casi en automático, en la mayoría de los casos encontramos que esa regulación abarca las dimensiones de la vida colectiva, sea en los espacios físicos o en las conductas permitidas como forma de interacción social.

Los grupos religiosos definen las formas de creencia personal y social, las prácticas que se dan en los microespacios de interacción pero también en la dinámica cotidiana. Regulando los discursos, las vestimentas y limitando las acciones. Es aquí donde su cercanía con el poder político les permite ejercer una normatividad que define no solo lo sagrado y lo profano, sino lo que es permitido y lo que se sanciona, lo aceptable

y lo excluido. El espacio de acción social de las creencias religiosas, su estructura en relación con los tipos de liderazgo, con el involucramiento y la cercanía con su feligresía, con la madurez que los grupos religiosos van adquiriendo con el paso de los años, la visión de su impacto en el mundo de aquí y ahora; estos y otros factores contribuyen para que los grupos religiosos se trasladen de los ámbitos religiosos como son el atrio, el templo, y la capilla, a espacios civiles, como lo son las plazas públicas. Sin embargo, es necesario estar atentos a la tentación, vélgase la expresión, de regresar a etapas de la humanidad con Estados confesionales. Los autores de los siguientes textos nos hacen reflexionar acerca de la relación que existe entre el pensamiento religioso y la acción social, con gobiernos laicos.

El primer artículo de Mariana Molina señala las formas de construcción y vivencia de la laicidad, haciendo un recorrido por los modelos de interpretación del concepto. La laicidad ha tenido en el mundo diferentes formas de aplicación, ya sea como una confrontación por el espacio de poder social entre Estado y grupos religiosos, ya sea como un paradigma de interacción y convivencia pacífica. La autora plantea la diferencia entre secularización y laicidad, como formas de coexistencia y vida colectiva. Su análisis si bien aborda ejemplos de diferentes sociedades, se enfoca en señalar las formas en las que surge la laicidad en algunas zonas del Medio Oriente. Esto permite ver cómo una sociedad de la cual se tiene un imaginario específico, casi estereotipo, ha construido a lo largo de su historia, formas de coexistencia interreligiosa. En una cita de François Georgeon, la autora concuerda en que “La laicidad turca estuvo pensada para redefinir la fuente de legitimidad del poder político, pero nunca para frenar la importancia o la influencia de lo religioso (2005)”. El artículo concluye con un elemento vital para entender la convivencia interreligiosa necesaria para nuestro mundo: que “la conflictividad de la región de Medio Oriente no deriva de la religión en sí misma, sino de las convicciones políticas de quienes usan el islam como consigna para impulsar uno u otro proyecto de desarrollo”, es decir, poniendo una mirada crítica a los señalamientos de que las creencias religiosas por sí mismas generan conflictos sociales.

Aterrizando en el escenario latinoamericano, el texto de René Tec-López describe las vicisitudes que se han presentado en Chile. Nos encontramos frente a un fuerte activismo de ciertos grupos evangélicos en los temas de índole social y personal. Aunque durante el periodo de la dictadura chilena hay un vaivén en la forma de acción social y de posicionamiento ante el poder, los grupos religiosos han establecido delimitaciones en la vida personal y han ejercido presión social para temas de posicionamiento político. La vinculación entre poder político y religión se muestra de forma contundente, dada la necesidad de reconocimiento social por

ambos sectores. Esta cercanía con la parte política provocó situaciones como la creación del partido evangélico Alianza Nacional Cristiana, que tuvo como lema de campaña en 1999 “con Cristo presente, Pino presidente”. En diferentes ejemplos el autor nos señala cómo la moral religiosa se pretendía imponer como norma social, provocando vejaciones y agresiones en la sociedad. “Los símbolos religiosos —afirma— nunca dejaron el espacio público ni el campo de la política”.

El texto de Rolando Pérez-Vela se sitúa en un contexto en el que el activismo religioso no se encuentra en la moral, sino en la acción social. Muestra un tipo de acción social de los grupos religiosos que se sale del espacio eclesial y moral para enfocarse en la problemática ambiental y colectiva, la migración, el extractivismo. En este sentido no hay una búsqueda de la imposición de un corpus de creencias sino la responsabilidad sociohistórica que su creencia les aporta para transformar su entorno. Podríamos argumentar que la fortaleza de su creencia no estriba en regular la vida y la moral social, como en el caso argentino, sino en convertirse en lo que desde otros campos de investigación —la psicología social— se llamaría “minorías activas”, enfocadas en la transformación y el cambio social. La preocupación no es tanto por regular las conciencias, sino por transformar, positivamente la agenda pública, con “compromiso cívico”. Como señala el autor: “reconocer el otro rostro de lo evangélico en lo público, que contrasta con el discurso y las prácticas del neofundamentalismo religioso”.

Por último, el artículo de Hugo Rabbia presenta un recorrido del pensamiento conservador en la toma de decisiones políticas con relación al aborto y las provincias provida. Nuevamente como en el caso chileno, el pensamiento religioso aparece como ordenador de la vida social. El autor señala el 2001 como un punto de inflexión para el activismo de sectores religiosos, que plantean convertir las ciudades y provincias en espacios en los que lo religioso determine la vida cotidiana. Así, Rabbia expone los principales conceptos y etiquetas que definen al tipo de activismo político que los grupos católicos y evangélicos utilizan o en torno a los que se aglutinan para ejercer presión política. Presenta un análisis de los desplegados y noticias de las acciones y declaraciones de grupos provida. Resulta interesante ver cómo el frente conservador va modificando su discurso, hasta encontrar las frases que le permiten llegar al sentimentalismo que utilizan las comunidades religiosas: “las dos vidas”, “el niño por nacer”. De un primer momento contestario, apelan a los sentimientos y emociones que movilizan la conciencia de una sociedad. Discurre también sobre el tipo de laicismo que visualiza en la sociedad Argentina, “laicidad subsidiaria”, que es una forma de subordinación a los elementos religiosos en la vida social. La acción social que nos muestra se enfoca en impactar en la vida social y delimitar

las libertades de las sociedades. El tipo de laicismo supeditado a la moral cristiana, lejano de lo que en otros textos nos señalan sobre laicidad

En conclusión, los cuatro textos nos ponen en la palestra la discusión sobre la problemática, para nuestras sociedades, de construir comunidades que convivan con las diferentes preferencias sexuales y morales. Retomando la conclusión que señalaba Molina, tal parece que los proyectos políticos han permeado con su dinámica las formas de acción social de grupos religiosos; Pérez y Rabbia nos dan relatoría de ese posicionamiento a la moral social que grupos religiosos han tenido. No podemos dejar de mencionar la falta del caso de México en este tema central, que también ha tenido una cercanía entre política y religión.

La laicidad en contexto. Vínculos entre política y religión en el Medio Oriente

Laicism in context. Links between politics and religion in the Middle East

Mariana G. Molina Fuentes

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México
 mariana.mf@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9954-2843>

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/atc1/molinaf>

Resumen

Medio Oriente suele pensarse como una zona geográfica conflictiva en virtud de la existencia de grupos radicales que apuestan por el establecimiento de Estados islámicos. Sin embargo, ni el islam ni los proyectos políticos que lo recuperan como base son monolíticos u homogéneos. Para entenderlos es necesario situar históricamente el desarrollo de las relaciones entre lo político y lo religioso en los países que conforman la región. En este artículo se propone un análisis regional que recupera el vínculo entre secularización y laicidad a partir de la Primera Guerra Mundial. Para ello se refieren los casos concretos de Turquía, Arabia Saudí e Irán, que dan cuenta de la complejidad de ambos procesos y de la multiplicidad de las respuestas estatales frente a ellos.

Palabras clave: Estado laico, secularización, islamismo, Oriente Próximo.

Abstract

The Middle East is usually thought of as a conflictive geographical area, by virtue of the existence of radical groups that advocate the establishment of Islamic states. However, neither Islam nor the political projects that take it as a base are monolithic or homogeneous. To understand them, it is necessary to historically situate the development of relations between the political and the religious in the countries that make up the region. This article proposes a regional analysis that recovers the link between secularization and laicism since the First World War. To this end, it refers to the concrete cases of Turkey, Saudi Arabia, and Iran, which show the complexity of both processes and the multiplicity of state responses to them.

Keywords: Secular State, secularization, Islamism, Near East.



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

En el imaginario colectivo, Medio Oriente suele pensarse como una región profundamente religiosa, poco tolerante e incluso violenta. Esa percepción se sustenta en la inestabilidad que comenzó en los albores del siglo xx, y en el surgimiento de grupos islamistas que recurren al terrorismo para asegurar su presencia política. Sin embargo, y a pesar de una historia más o menos común, creer que los casi 20 países que conforman la zona son homogéneos es a todas luces erróneo. Sus poblaciones se componen de manera diversa; cada uno alberga adscripciones religiosas y convicciones políticas variadas y sus marcos jurídicos difieren ostensiblemente. Entonces, ¿cómo gestionar la pluralidad en una región en la que el Estado laico es más bien una excepción?

El objetivo en este artículo consiste en mostrar el fuerte vínculo entre política y religión que impera en Medio Oriente a partir de los conceptos de secularización y laicidad, así como la heterogeneidad de dicho lazo en los países que se ubican en esa zona geográfica, problematizando la percepción generalizada de que el islam es poco compatible con la democracia, la tolerancia o el ejercicio de derechos por parte de la ciudadanía. Bajo esa lógica, la exposición se divide en cuatro secciones:

- a. En la primera se ofrece una breve discusión sobre la importancia social de la religión, y se introducen los conceptos de secularización y laicidad.
- b. La segunda tiene como propósito esbozar las condiciones históricas que condujeron a la inestabilidad política en la región.
- c. En la tercera se procura analizar algunos casos específicos, a partir de los cuales se muestra la heterogeneidad de la zona respecto del proceso de secularización y el marco de laicidad.
- d. Por último, se añaden algunas reflexiones sobre el modo de entender el acontecer político en Medio Oriente a partir de los conceptos antes referidos.

Convicciones personales, consecuencias sociales. La importancia de la religión y los intentos por gestionar la diversidad

En muchas ocasiones y a partir de múltiples disciplinas se ha discutido la trascendencia de las religiones. Así, por ejemplo, desde la teología se ha reflexionado sobre la existencia de la divinidad y sus manifestaciones en el orden terreno; en la filosofía se ha argumentado a favor y en contra de las religiones institucionalizadas para el desarrollo personal; y la historia se ha ocupado de la evolución de creencias, prácticas y modos de organizar las comunidades de creyentes (Martin y Wiebe, 2012).

Aunque aquí se reconoce la vasta e interesante producción realizada en otros campos, este artículo se construye exclusivamente a partir de una visión sociológica. En otras palabras, la religión será entendida como un hecho social cuyas manifestaciones pueden observarse en la colectividad. Esto implica dejar de lado cualquier consideración en torno a la veracidad, la pertinencia o la valía espiritual de las creencias que dan sustento a las religiones. Y es que, si bien la devoción puede dar esperanza a las personas en momentos de crisis o guiar sus acciones individuales, lo cierto es que la religión es ante todo un fenómeno colectivo (Durkheim, 2014).

A grandes rasgos, las religiones pueden definirse como un cúmulo de creencias y de prácticas a partir de las cuales se interpreta la realidad social mediante el establecimiento de criterios de distinción entre *lo bueno* y *lo malo*. Esto no significa que la feligresía sea pasiva, y mucho menos que piense y actúe de manera homogénea. No obstante, vale la pena considerar que las religiones proveen de certidumbre y de un sentido de pertenencia a una comunidad de fe.¹

Sin menoscabo de la pluralidad en las sociedades premodernas, y como han sostenido varios autores seminales de la sociología, la religión tuvo un papel predominante en la organización social por varios siglos (Durkheim, 2014; Weber, 1983; Berger, 1969; Hervieu-Léger y Champion, 1986; Casanova, 1994; Dobbelaere, 1994; Inglehart y Norris, 2004; Beaubérot y Milot, 2011). A partir de ella se definió el poder político, el comportamiento económico, la producción artística y las dinámicas familiares, tan solo por mencionar algunos aspectos. Esa lógica se modificó posteriormente mediante la *secularización*, un concepto ampliamente extendido en la sociología de la religión y que con frecuencia se usa de manera errónea en el habla cotidiana.²

Para efectos de este artículo, y en consonancia con autores como José Casanova (1994) y Roberto Blancarte (2012), la *secularización* se define como el proceso a través del cual la religión pierde su centralidad en la organización social, y con ello su capacidad para definir al resto de las esferas sociales. A diferencia de lo que se pensó en algunos estudios pioneros, ahora parece claro que la secularización no es un

¹ Es importante aclarar que lo religioso no se limita a las organizaciones religiosas, y que las experiencias en torno a ello no solo son cambiantes, sino profundamente complejas. De hecho, existe una amplia bibliografía dedicada a la discusión del propio concepto de religión. No es objeto de este texto profundizar sobre ese punto; empero, aquí se reconoce la dificultad de construir lo religioso como objeto de estudio (Sarrazin, 2018).

² Contrario a lo que se piensa a veces, la palabra secular no es de ninguna manera sinónimo de irreligioso, antirreligioso o anticlerical.

proceso lineal e irreversible.³ Como se expondrá en otro apartado de este artículo, la revolución islámica iraní de 1979 contribuyó en buena medida a cuestionar algunos supuestos subyacentes en las primeras aproximaciones a este proceso. A partir de entonces, los análisis sobre secularización en contextos distintos del europeo han llevado a interesantes observaciones y aportes en torno a ella. Aquí se considera primordial subrayar cuando menos cuatro:

- a. *La secularización no es un proceso teleológico*, lo que implica que no todas las sociedades habrían de transitar por este o cuando menos no de la misma forma. Los países del Medio Oriente ilustran bien este argumento: la sociedad iraní experimentó un proceso de secularización que luego se revirtió; la religión no ha sido desplazada como eje de organización en Arabia Saudí, a pesar de su modernización y de su bonanza económica; y en Turquía la secularidad no ha reducido el número de creyentes ni las manifestaciones públicas de religiosidad. Estos casos demuestran que las primeras conjeturas sobre el proceso de secularización eran erróneas, puesto que en ellas se asumía un modelo único basado en el camino recorrido por algunos países europeos.
- b. *La secularización no conduce a una clasificación binomial de las sociedades* a partir de un estricto contraste entre los adjetivos *secular* e *integrista* (o no secular). En tanto que se trata de un proceso complejo, observable en varios niveles y en más de un aspecto, parece más pertinente hablar de grados de secularización que de sociedades seculares. Esta consideración permite romper con la idea de que un sistema social transita de una a otra categoría de modo automático y evidente, así como con la falsa noción de que se trata de un atributo estático.
- c. *El proceso de secularización no es homogéneo al interior de una sociedad*, y por ese motivo cabe advertir la posibilidad de coexistencia entre grupos que operan con una lógica secular y otros que lo hacen con una integrista. La convivencia entre personas, grupos e instituciones que funcionan con lógicas disímiles da pruebas de la complejidad social, pero también de la multidireccionalidad del proceso. Además, es necesario señalar que la secularización no es transferible entre niveles sociales. Así, por ejemplo, el

³ Las primeras aproximaciones científicas a la secularización partieron del supuesto de que esta se desarrolla por etapas, y que una vez que se ha alcanzado una no se puede volver a estadios anteriores. En este renglón se encuentran los estudios de Berger (1969), Luckman (1967) y Martin (1979), entre otros.

hecho de que una institución haya atravesado por ese proceso no siempre significa que la totalidad de quienes la administran o participan en ella perciban el orden social a partir de un razonamiento secular.

- d. *La secularización no es sinónimo de laicización, y es común que exista un desfase entre ambos procesos.* La laicidad es un atributo jurídico que resulta del proceso a través del cual el Estado adquiere su autonomía respecto de las creencias, normas, autoridades e instituciones dogmáticas (Blancarte, 2008). Esa transición ha ocurrido de maneras distintas en función del contexto sociopolítico en el que se desarrolla y, por consiguiente, de necesidades históricamente situadas. Mientras que en México y en Francia la laicidad resultó de una feroz lucha entre el Estado y la Iglesia católica, en virtud de su hegemonía y de su influencia en el espacio público, en países como Alemania, Bélgica o los Estados Unidos se formuló más bien a raíz de la diversidad religiosa y de la necesidad de crear un marco de convivencia pacífica (Tschannen, 1991). En ese orden de ideas, y en tanto que cada proceso se desarrolla de forma independiente, existen Estados laicos con poblaciones poco secularizadas⁴ y Estados confesionales cuyos habitantes manifiestan mayoritariamente una lógica secular.⁵

El desfase entre secularización y laicidad contribuye a explicar las aparentes contradicciones en países con marcos jurídicos autónomos respecto de las doctrinas religiosas. En este punto debe admitirse que las leyes son ante todo la materialización de ciertos ideales, a partir de los cuales se espera incidir en las formas de convivencia social (Conte, 1994). Sin embargo, y a despecho de juristas o de una visión desde las ciencias sociales, la existencia de un sistema legal no garantiza que los sujetos respeten sus disposiciones. Prácticas como el homicidio, el robo y el secuestro no han desaparecido a pesar de su clasificación como delito en todos los sistemas penales del mundo. De manera similar, y con la dificultad adicional de que se trata de un concepto mucho más complejo, el hecho de que un Estado se defina jurídicamente

⁴ Este es el caso de México en el siglo XIX, cuando se instauró constitucionalmente la separación entre Estado e Iglesia. La laicidad se estableció como principio rector del marco jurídico en un momento en que la mayor parte de la población basaba su percepción sobre el orden público en los preceptos morales del catolicismo.

⁵ Inglaterra es un buen ejemplo de esta afirmación; aunque se trata de un Estado que reconoce al anglicanismo como religión oficial, las apreciaciones de sus habitantes respecto de las políticas públicas están en su mayoría desprovistas de una moral confesional.

como laico no se traduce en que sus habitantes piensen y actúen a partir de una lógica secularizada.

El paso de un Estado confesional a uno laico es un proceso planeado, que puede ocurrir de manera paulatina o abrupta, dependiendo de las necesidades políticas en un contexto en particular. La secularización, en cambio, no puede calcularse ni regularse,⁶ puesto que corresponde a un proceso social complejo y multisituado en los términos antes discutidos. De hecho, la heterogeneidad en el proceso de secularización es quizá uno de los elementos más significativos para explicar por qué el principio de laicidad no se adapta de manera inmediata en todas las instituciones estatales.

En efecto, las instituciones no son entes racionales con vida propia. Están integradas por sujetos que posiblemente mantienen visiones distintas sobre lo que la moral religiosa puede aportar al bienestar público. Esta condición explica que los avances en materia de derechos ocurran de manera diferenciada incluso dentro de un mismo país. En este artículo se sostiene que ello se debe en buena medida a que quienes diseñan leyes y políticas públicas se insertan en contextos sociales con grados de secularización divergentes. Tales distinciones son observables en el discurso de gobernantes⁷ y gobernados,⁸ a veces apelando explícitamente a la divinidad y otras mediante el uso de una retórica supuestamente laica.

La experiencia en Medio Oriente parece corroborar este argumento. Son pocos los Estados de la región que se definen jurídicamente como laicos, y aun en ellos

⁶ Históricamente ha habido algunos intentos de incidir en la secularización, e incluso de impulsar la irreligiosidad. Tres ejemplos paradigmáticos son la Revolución cultural china, durante la administración de Mao Zedong, la URSS estalinista, y la Cuba posrevolucionaria. Sin embargo, aun en esos casos es visible que el fenómeno religioso persiste. Así pues, aquí se sostiene que la secularización es un proceso social que no puede forzarse.

⁷ Un ejemplo claro es el de Mikel Arriola, excandidato a jefe de Gobierno de la CDMX, quien contó con la aprobación del arzobispo primado tras su propuesta de someter a consulta popular el matrimonio igualitario y la legalización del aborto (Vera, 2018). Aquí puede ubicarse también el gobernador de Baja California, Jaime Bonilla, que se pronunció en ese mismo sentido (Gallego, 2020).

⁸ En México existen varios grupos de la sociedad civil que promueven una moral integrista cristiana a pesar de su independencia respecto de las iglesias. Entre ellas se encuentran la Unión Nacional de Padres de Familia y el Frente Nacional por la Familia, ambas con una agenda conservadora en la que se apoya una visión tradicional sobre la vida y la familia. Algunos miembros de la jerarquía católica han reconocido públicamente la labor de dichas organizaciones.

coexisten distintos grados de secularidad. Por otro lado, es indispensable considerar que modernidad,⁹ secularidad, laicidad y democracia son conceptos que resultan de procesos distintos, y que no necesariamente vienen aparejados.¹⁰ De ese modo, aquí se propone que todo análisis sobre laicidad habría de considerar su indisoluble vínculo con la secularización, sin perder de vista la necesidad de comprender cada caso tomando como punto de partida sus particularidades políticas y sociales. En las siguientes páginas se procurará presentar un breve panorama sobre algunos países del Medio Oriente a partir de esa premisa.

Del imperio otomano a la autonomía política. El islam como referente de identidad frente a la occidentalización

El imperio otomano fue uno de los más poderosos y longevos de la historia. Fundado en 1299 por la dinastía osmanlí, llegó a ocupar un vasto territorio en el que se incluyen el norte de África, Medio Oriente y la península balcánica (Barkey, 2005). No debe olvidarse que el imperio se mantuvo hasta bien entrado el siglo xx, pues su caída definitiva data de 1923, aunque para entonces su poder político y económico se había reducido considerablemente.¹¹

Durante poco menos de 700 años los otomanos edificaron un Estado confesional cuya religión oficial fue el islam sunní¹² (Barkey, 2005), y en ningún periodo

⁹ A decir de Eisenstadt (2000), la noción de que la modernización es un proceso lineal, teleológico y homogéneo no solo es analíticamente errónea, sino que oscurece la diversidad y complejidad de dicho proceso en contextos distintos del occidental. Esa observación es por demás relevante para el caso que aquí nos ocupa, puesto que en Medio Oriente la modernidad se construye y se manifiesta de manera distinta.

¹⁰ La noción de que estos procesos ocurren de forma paralela y progresiva fue común en los primeros estudios sobre secularización, y subyace en el planteamiento de algunas aproximaciones recientes. Un ejemplo es el estudio de Inglehart y Norris, en su valioso intento por comparar 73 países.

¹¹ El imperio otomano formó parte de las potencias centrales en la Primera Guerra Mundial. Después de su derrota, en el Tratado de Sevrés (1920) se estableció que los aliados controlarían las decisiones financieras y reorganizarían su sistema político a través de un mecanismo de participación electoral. También se delimitaron zonas de influencia territorial a cargo de los aliados, lo que llevó *de facto* al desmembramiento del imperio.

¹² Como en la mayoría de las religiones, en el islam existen varias ramas o corrientes, entre las que se encuentran el sunnismo, el shiísmo, el jariyismo, el ismailismo y el salafismo. La religión oficial del imperio otomano fue el islam sunní, que reconoce a los cuatro su-

de su existencia se planteó la necesidad de transitar hacia la laicidad. Así como en Occidente la unidad política y religiosa se garantizó a partir del *derecho divino* de la familia real, en el imperio otomano la figura del *califa* se legitimó mediante la pertenencia a la línea sucesoria del profeta Muhammad. En su calidad de fundador del islam, este personaje cumplió con una función doble: (a) la de profeta, dedicado a recibir y transmitir el mensaje de Allah¹³; y (b) la de líder de la naciente comunidad musulmana, que en sus orígenes fue objeto de persecuciones. En ese sentido, parece lógico que tanto Muhammad como quienes le sucedieron representen la unidad entre lo político y lo religioso.

De manera similar a sus contemporáneos europeos, los otomanos consideraron que su expansión territorial llevaba aparejada una responsabilidad de difundir la religión verdadera. Empero, y a diferencia de otros casos, ello no impidió que operara un principio de tolerancia respecto de quienes decidieron conservar su identidad judía o cristiana (Ye'or, 1985). Es cierto que existía un trato diferenciado entre musulmanes y *dhimmi*,¹⁴ pues los últimos debían pagar impuestos adicionales o incorporar a uno de sus hijos al ejército.¹⁵ No obstante, estos podían decidir entre convertirse voluntariamente al islam o mantener sus creencias sin que ello significara la marginación social. Contrario a lo que pudiera pensarse, y a pesar de la supremacía de quienes abrazaron el islam, al abrigo de la administración otomana la convivencia pacífica entre judíos, cristianos y musulmanes fue usual durante varios siglos (Baraz, 2010).

En términos generales puede decirse que el imperio atravesó por cuatro etapas: (a) una de auge, que va desde su fundación en 1299 hasta la conquista de Constantinopla, en 1453;¹⁶ (b) una de esplendor, que se extiende hasta 1566, con la muerte de

cesores de Muhammad, se apega a una interpretación ortodoxa de la shariía, y no tiene clero.

¹³ Según la creencia musulmana, Muhammad fue visitado por el arcángel Gabriel, quien le reveló el mensaje de Dios (Allah) que fue escrito en el Corán.

¹⁴ Se conoce como *dhimmi* a las personas que profesan una de las religiones abrahámicas distintas del islam; es decir, el judaísmo y el cristianismo. Estos grupos contaron con reconocimiento y protección por parte de las autoridades otomanas.

¹⁵ Los soldados jenízaros eran reclutados de familias no musulmanas durante su minoría de edad. Luego de su conversión al islam, se les educaba en la cultura otomana. Esta práctica puede considerarse discriminatoria; no obstante, debe advertirse que operó también como un mecanismo de movilidad e integración social.

¹⁶ Constantinopla fue la capital del imperio romano de oriente, que cayó en manos del ejército otomano con Mehmed II a la cabeza. El nombre de la ciudad se cambió a Estambul, y actualmente forma parte de Turquía.

Solimán el Magnífico;¹⁷ (c) un periodo de estancamiento, que culmina en 1828 con la guerra contra Rusia;¹⁸ (d) y el declive, que se consolidó en 1923¹⁹ (Finkel, 2007).

Profundizar en cada una de esas fases es una tarea complicada, y que no puede desahogarse en este artículo. Sin embargo, vale la pena destacar que en todas ellas se mantuvo un Estado confesional, a pesar de los procesos de secularización que indudablemente ocurrieron en el territorio otomano. Quizás el más evidente de ellos es el que dio vida a la organización política *Jóvenes Turcos*, que llevaría a Mustafá Kemal (*Atatürk*²⁰) a la presidencia en 1923. Volveremos a este punto más tarde. Por ahora basta con reconocer que el imperio otomano fue un Estado confesional que, sin embargo, albergó una multiplicidad de etnias, idiomas, creencias religiosas y convicciones políticas.

Como es de esperarse tras un periodo de existencia tan prolongado, la decadencia otomana ocurrió de manera paulatina y puede explicarse por varias causas. La escasa autoridad de los últimos sultanes, la imposibilidad de administrar el amplio territorio, y las aspiraciones políticas de algunos líderes locales contribuyeron sin duda al declive del imperio. A ello se agregaron las ambiciones expansionistas de las potencias europeas, que se evidenciaron con el inicio de la Primera Guerra Mundial.

El conflicto bélico involucró a más de veinte países que se congregaron alrededor de dos grandes bloques: (a) las potencias centrales, encabezadas por Austria-Hungría, Alemania y el imperio otomano; y (b) los aliados, dirigidos por Gran Bretaña, Francia, Rusia, y más tarde EUA (Craig, 1965). Con la guerra se desataron también

¹⁷ Solimán el Magnífico gobernó el imperio otomano de 1520 a 1566. Durante ese periodo se obtuvieron victorias militares que ampliaron tanto la extensión territorial del imperio como su influencia política.

¹⁸ Los imperios ruso y otomano se enfrentaron como consecuencia de la guerra de independencia griega. Los resultados del conflicto fueron adversos para los otomanos, que además de reconocer la autonomía de Grecia perdieron su influencia en Serbia, Georgia, Armenia, Moldavia y Valaquia.

¹⁹ Como se discutirá posteriormente, en 1923 se abolió la figura política del califa.

²⁰ *Atatürk* significa 'Padre de los Turcos'.

algunos enfrentamientos locales, como el genocidio de armenios a manos de los *Jóvenes Turcos*²¹ y la Revuelta Árabe auspiciada por el imperio británico.²²

Al finalizar el enfrentamiento, el bloque vencedor redactó un conjunto de tratados de paz, en los que se formalizaba la rendición de las potencias centrales al tiempo que se establecían sanciones políticas, económicas y territoriales. Así, la Gran Guerra habría de transformar para siempre la geopolítica de Europa y de Medio Oriente.

El imperio otomano, de por sí débil antes del conflicto armado, experimentó una partición territorial a raíz de su derrota militar. Desde entonces la región quedó dividida en mandatos franceses y británicos, con dos únicas excepciones: (a) Turquía, que para 1923 se convertiría en una república laica; y (b) Hiyaz (actualmente Arabia Saudí), una monarquía absoluta y confesional que sostuvo buenas relaciones con los aliados.

Además de las modificaciones en su división geográfica, bajo el control de Francia y Gran Bretaña la zona fue objeto de profundos cambios en lo que respecta a la organización política, económica y jurídica. Ese proceso no estuvo libre de males-tares durante la década de 1920: los árabes se manifestaron en contra de la política británica que favorecía la migración de judíos hacia el territorio palestino; en Irak se libró una guerra santa entre los musulmanes shií y la autoridad sunni apoyada por Gran Bretaña; en Siria se experimentó un periodo de inestabilidad ante la expulsión de la familia Husayn; y la indefinición de las fronteras provocó un conflicto armado de tres años entre Grecia y Turquía (Cleveland y Bunton, 2016).

Tras casi siete siglos de organización política a través de un Estado confesional tolerante a la pluralidad religiosa, los países que resultaron de la disolución del imperio osmanlí fueron escenario de luchas entre grupos que combinaron intereses políticos, orígenes étnicos y convicciones religiosas. Estos enfrentamientos resultaron sobre todo de la doble función que cumplía el califa; que el imperio se hubiera derrumbado no necesariamente significaba que esta figura hubiese perdido su autoridad política y religiosa. Pero la ocupación europea puso en vilo ambas funciones y con ello provocó varios conflictos entre quienes eran leales al califato

²¹ Entre 1915 y 1923 ese grupo perpetró una serie de matanzas en contra de los armenios. El hecho también fue conocido como *holocausto armenio*, y declaraba la intención de hacer una “limpieza” étnica sistemática en contra de un grupo que además de sus distinciones étnicas y religiosas había buscado su independencia. Muchos sobrevivientes huyeron hacia Europa Oriental y las repúblicas exsoviéticas.

²² Como de retomará en este mismo artículo, la Gran Revuelta o Rebelión Árabe consistió en una serie de levantamientos en contra del imperio otomano en la península arábiga, en el marco de la Primera Guerra Mundial.

central, quienes desconocían la legitimidad del califa en una de sus dos acepciones y aquellos que optaron definitivamente por la autonomía (Ardic, 2012).

Sea como fuere, la presencia europea que se mantuvo hasta la década de 1950 provocó un rechazo y un sentimiento de nacionalismo que se extendió por igual entre monárquicos, republicanos, integristas, seculares, y laicistas. No es casualidad que precisamente en la década de 1920 surgieran grupos políticos como la Hermandad Musulmana, una organización *islamista*²³ sunni que apostó por construir Estados regidos por la sharía.²⁴ Bajo la consigna de *no modernizar el islam, sino islamizar la modernidad*, la propuesta de sus fundadores consiste en generar un modelo político y social con base en la religión. En sus orígenes, los Hermanos Musulmanes impulsaron levantamientos armados para expulsar a las potencias europeas de Medio Oriente. Sin embargo, la Hermandad no desapareció con las independencias de los países de la zona, y opera todavía en la actualidad (Lampridi-Kemou, 2011).

Aunada a la presencia política, económica y militar extranjera, la inestabilidad regional ha conducido al nacimiento de grupos islamistas cada vez más radicales, tanto en el ámbito local como con pretensiones internacionales (Malthaner, 2011). Entre ellos destacan el Partido de Liberación (1953), la Organización para la Liberación Palestina (1964), Takfir Wal Hijra (1969), al Gama'a al Islamiyya (1970), la Organización de la Yihad Islámica (1975), Harakat Amal (1974), Hezbollah (1985), Al Qaeda (1988) y Daesh (2014).

Este último, también conocido como Estado Islámico, ha tenido una fuerte presencia mediática sobre todo a raíz de su uso de la violencia y del reclutamiento de conversos americanos y europeos (Awan, 2017). Más allá de sus estrategias, resulta llamativo que Daesh se declare abiertamente antisecularista, antilaicista, antiliberalista, anticomunista, y antioccidentalista, entre otras características. Además, el grupo propone crear un Estado islamista de cohorte wahabí²⁵ que se extienda en la península ibérica, el norte de África, la península balcánica, el Medio Oriente

²³ El término *islamista* se usa para designar a los grupos musulmanes integristas; es decir, aquellos que apuestan por un Estado confesional y una sociedad organizada a partir del islam. No debe confundirse con la palabra *islámico*, que es simplemente el adjetivo que describe a la cultura que deriva del islam.

²⁴ El término *sharía* se refiere a la ley islámica; es decir, a los marcos jurídicos que derivan del islam. En estos se define un código moral, a partir del cual se clasifican las conductas *buenas* y *malas*.

²⁵ El wahabismo es una vertiente fundamentalista del islam sunni, que surgió en el siglo XVIII y es actualmente la religión oficial en Arabia Saudí. Volveremos a este punto más tarde.

y Asia Central (Sanjuan, 2016). En opinión de quien escribe estas líneas Daesh constituye una manifestación radical del interés por crear un modelo político y social propio, con el objetivo de rescatar la gloria de los califatos que sucedieron al liderazgo de Muhammad. Con un abierto rechazo a la ocupación europea en la región, Daesh promueve el desprecio por la modernidad occidental. Esto último incluye otros procesos que en Europa ocurrieron en paralelo: la democratización, la secularización y la laicización.

Si bien su presencia es importante en los sistemas políticos de los países que se ubican en la región, las organizaciones islamistas radicales no constituyen en modo alguno un atributo formal, puesto que operan al margen del Estado. Pero estos actores no son los únicos que permiten problematizar la complejidad que entrañan los conceptos de secularización y laicidad. El siguiente apartado tiene como propósito rescatar el segundo en los marcos jurídicos de Turquía, Arabia Saudí e Irán, tres países que se han elegido porque ejemplifican procesos radicalmente opuestos.

Laicidad y confesionalismo en Medio Oriente

Hasta ahora se ha discutido la importancia social de la religión, retomando los conceptos de secularización y de laicidad para comprender su desarrollo en la región de Medio Oriente. Por supuesto, la aproximación vertida en estas páginas no es sino un breve esbozo del vínculo entre dichos elementos en el imperio otomano y en el periodo inmediatamente posterior a su desaparición. A pesar de ello, y con independencia de la riqueza histórica que conllevan ambos momentos, aquí interesa destacar que la lógica que permeó al Estado otomano se modificó de manera abrupta como consecuencia de los resultados de la Primera Guerra Mundial.

Es claro que la división territorial y la ocupación europea generaron una profunda inestabilidad en la zona, que desde entonces ha sido escenario de múltiples confrontaciones armadas y semillero de grupos radicales.²⁶ En cuanto a los procesos que nos ocupan en este artículo, debe señalarse que la complejidad con la que estos han ocurrido es comprensible solo en la medida en que se reconoce la diversidad de la propia región.

²⁶ Aunque los grupos que tienen mayor presencia mediática son islamistas, lo cierto es que la región ha sido escenario de actividades radicales por parte de grupos tanto seculares como integristas. De esa última categoría, los hay de base musulmana con sus diversas corrientes y también de otras religiones.

Para mostrar esa heterogeneidad, en este apartado se ofrece un breve análisis sobre tres casos particulares: (a) Turquía, que adoptó un régimen republicano liberal a principios de la década de 1920; (b) Arabia Saudí, donde se instituyó una monarquía absoluta que se rige por los principios del wahabismo; y (c) Irán, que transitó de la monarquía a la república y de la laicidad al confesionalismo.

Turquía: los Jóvenes Turcos y el tránsito al modelo occidental

Como sede del califato central del ya extinto imperio otomano, resulta sorprendente que Turquía sea el país que experimentó más transformaciones en su modelo estatal. Además, estas se impulsaron de manera acelerada, se consiguieron en el texto constitucional y se materializaron tanto en el entramado institucional como en el diseño de políticas públicas.

No hay duda de que los cambios que condujeron al sistema político turco hacia la occidentalización se implementaron de modo acelerado. Pero estos no ocurrieron de manera espontánea; habían estado gestándose durante un par de décadas, en el seno de la organización política conocida como *Jóvenes Turcos*. Con el nombre oficial de Comité de Unión y Progreso (CUP), esta organización reunió desde 1889 a universitarios adeptos al liberalismo que se oponían al gobierno del sultán Abdülhamid II.²⁷ Por ese motivo, sus miembros fueron objeto de persecución y muchos de ellos huyeron a Europa.

En este punto es necesario recordar que el imperio otomano atravesaba por una profunda crisis desde 1830.²⁸ En un intento por recuperar la legitimidad de su dinastía, el entonces sultán recurrió a medidas desesperadas: (a) contrajo deudas para saldar el fracaso de las reformas administrativas impulsadas por sus predecesores; (b) hizo caso omiso de la constitución liberal de 1876; (c) ordenó al ejército reprimir todo movimiento de oposición política; y (d) con la esperanza de obtener apoyo internacional estableció alianzas con algunas potencias europeas, lo que eventualmente conduciría al derrumbe del imperio otomano tras su derrota militar en la Primera Guerra Mundial (Deringli, 2009; Yasamme, 2013).

Ninguna de esas estrategias dio resultados favorables. La crisis del sistema político otomano era evidente, por lo que algunos grupos comenzaron a pensar en

²⁷ Abdulhamid II fue el último sultán del imperio otomano y gobernó de 1876 a 1909.

²⁸ Este conflicto derivó de la guerra de independencia griega, apoyada por Rusia. Los resultados fueron desfavorables para el imperio otomano, que perdió parte de sus posesiones territoriales.

modelos de gobierno alternativos. El caso del CUP es especialmente interesante, no solo por su eventual éxito, sino porque representó una ruptura absoluta respecto de la tradición. En ese sentido, es importante advertir que el golpe de Estado que precipitó la dimisión de Abdülhamid II no fue consecuencia de una simple disputa por la persona, dinastía, o grupo que habría de ocupar el poder, sino del proyecto político a partir del cual habría de replantearse el orden social.

Con una fuerte influencia liberal, el CUP se autodefinió como positivista, nacionalista y centralista (Hanioglu, 1995). Aquí se propone entenderlo como resultado de un proceso de secularización marginal en un grupo de la sociedad otomana, que impulsó un proyecto de Estado laico en un sistema social poco secularizado en esa época. En otras palabras, y de manera muy similar al caso de México, en Turquía la laicidad estatal no ocurrió a la par de un proceso de secularización generalizado ni derivó de la heterogeneidad confesional, sino de un proyecto fincado en fuertes ideales políticos.

Para 1923, el golpe de Estado que rompió con el modelo político y social que había estado vigente por casi siete siglos llevó al poder al más prominente miembro del CUP. Mustafá Kemal, también conocido como Atatürk, fue el primer presidente de la recién creada República de Turquía (Hanioglu, 1995; Georgeon, 2005). A partir de entonces se impulsaron reformas radicales pensadas para modernizar el país. En términos de los temas que aquí interesan, (a) se declaró la supremacía estatal por encima de cualquier otra autoridad; (b) se abolió el califato, y con ello la legitimidad política de los descendientes de Muhammad; (c) se aprobó la *Ley de unificación de la enseñanza*, que subordinó el currículo educativo al Ministerio de Educación y derivó en el cierre de las madrazas;²⁹ (d) se eliminaron todas las referencias al islam en el marco jurídico, se creó un código civil y se cerraron los tribunales religiosos; (e) se proclamó la igualdad política y jurídica entre hombres y mujeres; (f) la oficialidad del islam se eliminó en 1928; y (g) para 1931 se declaró la laicidad del Estado turco. (Georgeon, 2005)

Las reformas impulsadas por Kemal pueden calificarse de ordinarias o usuales en el contexto internacional actual. Pero estas fueron radicales en su época, sobre todo si se piensa en la longevidad del Estado confesional en el imperio otomano y en la sacralidad de la que estuvo revestida la autoridad del califa. De ese modo, y como es de esperarse en sociedades desigualmente secularizadas, los opositores de la administración kemalista cuestionaron la pertinencia de dichas decisiones con argumentos tanto tradicionalistas como religiosos.

²⁹ El término *madraza* se refiere a las escuelas religiosas musulmanas.

Durante sus primeros años como república Turquía experimentó varios conflictos por ese motivo. Así lo demuestran (a) la rebelión del Jeque Said, quien se opuso a la adopción de un modelo occidental que relegara al islam a una posición marginal (Olson, 2000); (b) la creación del Partido Progresista Republicano, que se escindió del CUP por su desacuerdo respecto del modelo económico y del principio de laicidad, y del Partido Liberal Republicano, que se opuso al segundo (Karpát, 2010); (c) un intento de asesinar a Kemal, planeado por partidarios del califato (Emre, 2010); y (d) la insurrección de un grupo islamista y fundamentalista en la provincia de Menemen (Brocket, 1998), entre otros.

Como se ha discutido ya, la laicidad es un atributo jurídico de y desde el Estado, y sobre el que puede tenerse cierto control a pesar de no ser automático ni homogéneo. No ocurre lo mismo con la secularización, cuyo desarrollo escapa de la acción gubernamental por tratarse de un proceso social. La oposición a las reformas kemalistas puede explicarse en parte por el desfase entre laicidad y secularización, pues la mayoría de las críticas en torno a ellas partió del argumento de que el islam habría de definir la organización política y social turca. Y aunque el CUP no intervino directamente en el proceso de secularización, es viable afirmar que lo impulsó por medio de algunas políticas públicas. Prueba de ello son la eliminación de la obligatoriedad de usar velo (para el caso de las mujeres) y fez (para el de los hombres), la adopción del alfabeto latino y el calendario gregoriano, y el apoyo a un fuerte sistema de educación pública en el que el islam no tuvo lugar (Kavas, 2015).

El caso de Turquía parece ajustarse al modelo occidental, en el que secularización, laicidad, modernización y democratización ocurren de manera más o menos paralela. Sin embargo, y a diferencia de las premisas en las que se basaron los primeros estudios sobre secularización, el gobierno kemalista nunca asumió que la religión se privatizaría o que perdería su fuerza. La laicidad turca estuvo pensada para redefinir la fuente de legitimidad del poder político, pero nunca para frenar la importancia o la influencia de lo religioso (Georgeon, 2005).

Atatürk conservó la presidencia hasta su muerte, en 1938. La laicidad estatal y el proceso de secularización impulsado a través de las políticas estatales se mantuvieron, con independencia de otras transformaciones a nivel nacional. En 1945, y como una clara consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, el sistema político turco cambió del unipartidismo al multipartidismo (Karpát, 2010). A partir de entonces los ejercicios electorales abrieron la puerta a la alternancia, no solo en la cabeza del ejecutivo, sino en otros puestos gubernamentales.

Resulta interesante que, si bien la laicidad ha perdurado como un principio fundamental en el marco jurídico del país, los partidos políticos islamistas gozan

de amplias bases de apoyo y han obtenido la victoria en varias ocasiones. El ejemplo más claro es el de Recep Tayyip Erdoğan, presidente en el momento en que se escriben estas líneas y que llegó al poder como candidato del AKP.³⁰ Esto de ninguna manera significa que la laicidad o la secularización estén revirtiéndose en Turquía; sin embargo, permite problematizar el segundo concepto y poner de manifiesto que una misma sociedad alberga grupos con distintos grados de secularidad.

Arabia Saudí: modernización económica e integrismo fundamentalista

El caso de Arabia es de interés analítico por motivos exactamente opuestos a los de Turquía. Este territorio, que nunca formó parte del imperio otomano a pesar de su proximidad,³¹ ha logrado una modernización económica³² que no va acompañada por un proceso de secularización acelerado y tampoco por un Estado laico.

Por ser el lugar de nacimiento del islam, la península arábiga ha tenido desde siempre una fuerte influencia de esa religión. Su territorio formó parte de los califatos omeya y abbasí;³³ sin embargo, durante el periodo de expansión y consolidación del imperio otomano la península se mantuvo al margen (Ochsenwald, 1984). Arabia no estuvo unificada bajo un régimen político único, sino que se organizó a partir de varios emiratos. El más significativo para el tema que aquí se discute es el de Diriyah, fundado en el siglo XVIII (Anischenkova, 2020).

Muhammad bin Saud, el primero en la dinastía que actualmente gobierna Arabia Saudí, consolidó su poder mediante la creación de Diriyah en 1744 (Anischenkova, 2020). Igual que en el resto de los emiratos, en este se estableció un Estado confesional islámico. Pero el tipo de islam que se oficializó en Diriyah lo hace distinto de todos los demás. El wahabismo, que nació en la misma época, es

³⁰ El Partido de la Justicia y el Desarrollo, o Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), es conservador e islamdemócrata.

³¹ Algunas zonas de la península fueron dominadas por el imperio otomano de manera intermitente.

³² El auge económico de Arabia Saudí deriva de la producción petrolera, al amparo de las potencias occidentales que se benefician de esta. Es el mayor productor de petróleo a nivel mundial, y representa casi la mitad de su Producto Interno Bruto.

³³ El califato de la Dinastía Omeya (663-750) fue el primero tras la muerte del profeta Muhammad. Su dominio territorial se extendió desde la península ibérica hasta la India. Luego le siguió el califato de la Dinastía Abbasí (750-1258), que llegó a controlar desde el norte de África hasta Asia central. Su caída coincide con el ascenso y eventual expansión del imperio otomano.

una corriente impulsada por Muhammad ibn Abd-al-Wahad, quien argumentó que la religión debía retornar a sus orígenes a partir de una interpretación literal del Corán (al-Dakhil, 2009). Aunque el emirato se disolvió después de una guerra con el imperio otomano, en 1818, la dinastía Saúd mantuvo su poder con la creación de un nuevo régimen en Najd (Anischenkova, 2020).

La unificación territorial de lo que comprende hoy en día Arabia Saudí abarca más de un siglo. No obstante, esta se logró en buena medida como consecuencia de la Primera Guerra Mundial. Con el imperio otomano como enemigo común, especialmente tras la aprobación de un ferrocarril alemán que habría de conectar Siria con La Meca, los británicos negociaron con el gobernante de la segunda, Husayn ibn Ali, para hacerse del apoyo de los árabes (Teitelbaum, 1998).

Ante la promesa de un reino árabe unificado,³⁴ Ali propició una rebelión de dos años que puso en jaque a un ejército otomano que enfrentaba al mismo tiempo la Gran Guerra. Pero la victoria de las potencias aliadas no derivó en la concreción del pacto; en cambio, se establecieron mandatos europeos³⁵ y la ciudad de La Meca fue invadida por las fuerzas saudíes (Almana, 1982). Una vez anexado ese territorio, la dinastía Saúd comenzó un periodo de expansión geográfica que culminó en 1932. Ese año se fundó el Reino de Arabia Saudí, que perdura hasta la actualidad y mantiene su modelo político original.

Así pues, Arabia Saudí es una monarquía absoluta, con un Estado confesional cuyas instituciones, leyes y políticas públicas se definen con base en el wahabismo. Puesto que dicha corriente del islam es fundamentalista, (a) el rey cumple con una función política y además se le considera guardián de los lugares sagrados; (b) su legitimidad está dada por la pertenencia a la dinastía Saúd; (c) la educación es gratuita pero no obligatoria, y sus contenidos están supeditados a los principios del Corán; (d) el islam wahabí es la base del código legal, por lo que los castigos físicos y la pena de muerte por decapitación, crucifixión y lapidación está permitida, y se sujeta a la interpretación de los jueces sobre la sharía; (e) no existe igualdad política ni jurídica entre hombres y mujeres, y la homosexualidad está terminantemente prohibida; (f) el wahabismo es la única religión que se permite, por lo que el resto de las prácticas o creencias espirituales son duramente sancionadas; la magia, la brujería, la blasfemia y la apostasía se castigan con la pena de muerte; y (g) el cumplimiento cabal de las condiciones anteriores está a cargo de la Muttawa, un cuerpo policiaco islámico

³⁴ El Reino Árabe habría de comprender el territorio de la península arábiga, desde la actual Siria hasta Yemen y Omán.

³⁵ Algunos de ellos, como Jordania, estuvieron gobernados por hijos de Husayn ibn Ali.

cuyo objetivo consiste en vigilar que las prácticas sociales se ajusten a las normas del wahabismo. El control social a través de este cuerpo de vigilancia y sanción es crucial, y quienes lo integran han sido objeto de numerosos señalamientos en virtud de la violación de Derechos Humanos (Vogel, 2000, Voll, 2009).

Por tratarse de un régimen restrictivo, en realidad es poco lo que se sabe sobre la sociedad saudí. Es lógico suponer que esta no ha experimentado un proceso de secularización profundo, en tanto que el código legal, el sistema educativo, e incluso la producción artística y cultural están controladas por un gobierno adverso a cualquier expresión que no se adapte al modelo integrista que impulsa. No obstante, el surgimiento de manifestaciones públicas de rechazo a este modelo sugiere la existencia de grupos secularizados en mayor o menor medida. Por desgracia el régimen Saudí conlleva una dificultad analítica, pues cualquier tipo de oposición, secular o integrista, es neutralizada de manera inmediata.

Los ejemplos son vastos: en 2012, y tras dos décadas de trabajo para dar a conocer los Derechos Humanos, los activistas Abdullah Al Hamid y Muhammad al Qatani fueron detenidos y condenados a pasar 11 años en prisión (Amnistía Internacional, 2020); ese mismo año, Raif Badawi publicó en su blog ideas que se calificaron de insultantes contra el islam, por lo que recibió una condena de siete años de cárcel y 600 latigazos (Amnistía Internacional, 2020); en 2017 Ahmad al Shamri fue decapitado por cargos de ateísmo y blasfemia tras publicar en sus redes sociales una crítica hacia el islam y su profeta (Amnistía Internacional, 2020); y en 2018 un grupo de 13 mujeres que abogaban por la obtención de derechos como conducir o salir a la calle sin un acompañante masculino fueron encarceladas (Amnistía Internacional, 2020), tan solo por citar algunos casos.

Además de las personas que el régimen considera disidentes, algunos miembros de la Casa Saúd parecen tener una perspectiva menos radical en términos del modelo social integrista. El príncipe heredero, Muhammad bin Salmán, ha instaurado un par de reformas en ese sentido desde que se integró a la administración pública en 2016. Estas transformaciones incluyen el reconocimiento del derecho a conducir para las mujeres, su presencia como parte de la audiencia en un estadio de fútbol por primera vez en la historia, y su incorporación al mercado laboral (Ulrichsen y Sheline, 2019).

Bin Salmán impulsó también una reforma a partir de la cual se restringieron las atribuciones de la policía religiosa. Hasta 2016, los integrantes del Comité para la Promoción de la Virtud y la Prevención del Vicio tenían la facultad de detener e interrogar a toda persona que no cumpliera con los preceptos morales del Corán.

Aunque aún se les permite vigilar y hacer observaciones, ahora su función se limita a informar a las autoridades pertinentes (El País, 2016)

Es importante aclarar que el hecho de que el príncipe heredero apoyara tales cambios no significa que sea progresista, o que apueste por un cambio en el modelo político confesional, monárquico, y absolutista. No quiere decir tampoco que exprese un discurso secularizado, o que niegue la importancia del wahabismo para definir el orden público. Empero, en comparación con quienes le preceden puede decirse que Muhammad bin Salmán expresa una visión menos cerrada respecto de la interpretación literal del Corán.

A diferencia de Turquía, el caso de Arabia Saudí contribuye a cuestionar la premisa de que modernidad, secularidad, laicidad y democracia son procesos que ocurren conjuntamente, de manera progresiva a irrevocable. En un interesante esfuerzo por comparar 73 países, Inglehart y Norris estudiaron la secularización a partir de la idea de que esta motiva una reducción de la religiosidad en la medida en que se alcanza el desarrollo económico (Inglehart y Norris, 2004). El razonamiento de fondo es que las personas que ven satisfechas sus necesidades materiales habrían de recurrir menos a referentes espirituales, por lo que lo religioso perdería influencia en el sistema social en su conjunto.

El caso que aquí nos ocupa muestra que dicha conjetura estaba errada; Arabia Saudí es uno de los países con mayor PIB per cápita (Urquidí, 2005), y la división funcional del trabajo es un fenómeno innegable. Empero, ello no ha reducido en lo más mínimo la importancia de la religión, y mucho menos ha trastocado el absolutismo o el carácter confesional de la monarquía. Así pues, parece plausible que la religiosidad cumple con una función que va mucho más allá de brindar un refugio espiritual a quienes tienen necesidades materiales; las religiones proveen también de sentido, certidumbre, identidad y cohesión social. Por supuesto, para el caso de Arabia Saudí es complicado definir el grado de religiosidad y de secularización que abraza la población, en virtud de la obligatoriedad impuesta por el Estado.

Irán: revolución islámica, nacionalismo y democracia

A pesar de que la mayor parte de sus habitantes profesan el islam, parece claro que Medio Oriente es una zona profundamente diversa en cuanto a su composición religiosa, étnica, y política. Hasta ahora se han discutido dos casos que contribuyen a repensar en los conceptos de laicidad y de secularización. Turquía conserva la laicidad estatal instaurada a inicios del siglo xx; Arabia Saudí, por el contrario, ha funcionado desde siempre con un Estado confesional. El caso de Irán constituye

también un referente de profundo interés para el problema que aquí nos atañe, pero por un motivo distinto: se trata de un país en el que tanto laicidad como secularización parecen haberse revertido desde 1979.

De manera similar que los territorios de la península arábiga, el actual Irán no perteneció al imperio otomano salvo por algunos periodos. De hecho, este último hubo de enfrentar varias guerras contra los safávidas y los persas, y nunca obtuvo una victoria definitiva que le permitiera establecerse en la región.

A fines del siglo XVIII la dinastía Zand, que había gobernado Persia por cuatro décadas, fue sustituida por la Qayar, que se mantuvo hasta 1925 (Hamly, 2013). Como puede advertirse, el cambio ocurrió en un periodo especialmente tenso para la región. Los estragos de la Primera Guerra Mundial, el desmembramiento del imperio otomano, la ocupación europea y el impulso a la occidentalización en Turquía son muestra de ello.

Persia experimentó un proceso más o menos similar al del imperio otomano; la mala situación económica, la oposición a la injerencia extranjera y el propio desgaste del sistema político derivaron en el crecimiento de organizaciones con ideas liberales, que impulsaron un cambio de régimen (Yarshater, 2001; Hamly, 2013). En 1906 las protestas populares y la incapacidad para controlarlas condujeron al shah Mozzafareddin Qayar a aceptar una constitución, en la que se limitaba el poder de los gobernantes mediante la creación de un parlamento o Asamblea Consultiva Nacional (Yarshater, 2001). No obstante, tras su repentina muerte cuatro días después de aprobar el texto constitucional, las reformas se eliminaron.

Muhammad Alí Qayar rechazó todos los acuerdos adoptados por su padre, argumentando que la constitución liberal era contraria a la ley islámica y asignaba a la religión un papel secundario (Hamly, 2013). Ante la consideración de que ello iba en detrimento de la civilización y de la sociedad, el nuevo shah declaró la ley marcial y reprimió los movimientos opositores. A partir de entonces se sucedieron enfrentamientos continuos en todo el país, en una guerra que culminaría con la victoria de los constitucionalistas y la toma de Teherán en 1909 (Hamly, 2013). Obligado a partir al exilio, el shah se refugió en Odesa y su hijo de doce años fue coronado en su lugar.

Ahmad Qayar, el último shah de la dinastía, gobernó con el apoyo de la Asamblea Consultiva. A pesar de su neutralidad en la Primera Guerra Mundial, algunos de sus territorios fueron ocupados por tropas rusas y europeas, afectando su débil autoridad (Bullard, 1963). Para 1921, en un contexto especialmente turbulento para la región, el comandante del ejército Reza Pahlavi lideró un golpe de Estado y se proclamó shah. Además de cambiar el nombre de Persia por el de Irán, la dinastía

Pahlavi procuró mantener buenas relaciones con las naciones que resultaron del extinto imperio otomano y eventualmente imitaron el programa de modernización implementado por Kemal en Turquía (Ghods, 1991; Mashayekhi, 2015).

El estallamiento de la Segunda Guerra Mundial fue problemático para Irán, que a pesar de declararse neutral fue objeto de nuevas ocupaciones por parte de las tropas aliadas. En esa coyuntura, Reza Pahlavi dimitió en favor de su hijo, Muhammad Reza Pahlavi, quien durante su reinado profundizó las reformas iniciadas por su padre. Para efectos del tema que aquí nos ocupa, las más importantes son quizás: (a) el impulso a un nacionalismo laico; (b) el fomento a campañas de alfabetización y a un sistema educativo fuerte; y (c) la introducción del sufragio femenino (Bullard, 1963; Mashayekhi, 2015; Sykes, 2016). Así pues, a partir de un régimen monárquico constitucional, la dinastía Pahlavi separó el poder político del religioso, procurando además la secularización de la sociedad iraní a través de sus políticas públicas.

Esas transformaciones fueron bien recibidas entre las potencias occidentales. Sin embargo, algunos grupos integristas consideraron que la instauración de un Estado laico era poco compatible con la tradición islámica, y por lo tanto con las prácticas sociales y la identidad persa o iraní. De ellos, el más significativo es sin duda el liderado por el Ayatollah³⁶ Ruhollah Khomeini. En 1963, el líder religioso se pronunció públicamente en contra de las reformas y descalificó a Pahlavi. Además, consideró que su gobierno y la separación entre el poder religioso y el político sería fatídico no solo para el país, sino para el islam shíi, mayoritario en la nación (Rodríguez, 1991; Milani, 2018).

Ante los disturbios generalizados después del discurso de Khomeini, este se vio obligado a dejar el país. Durante su refugio en Turquía e Irak, escribió la obra *Gobierno Islámico, gobierno del jurista*, en la que expuso la pertinencia de reinstaurar un sistema político confesional (Rodríguez, 1991; Dabashi, 2017). El modelo del Ayatollah estuvo basado en tres premisas básicas: (a) que las leyes de la sociedad deben derivar de las leyes de Dios; (b) que los gobernantes no deben ser administradores, sino guías; y (c) que el gobierno clerical es necesario para prevenir la injusticia, la corrupción, la opresión, y las desviaciones del islam y la sharía, así como para destruir la influencia extranjera antiislámica (Dabashi, 2017).

Las consignas de Khomeini apuntaron el claro objetivo de revertir tanto el proceso de laicización como el de secularización. Debe recordarse que ambos fueron iniciados por grupos opositores a la dinastía Qayar y profundizados por los Pahlavi,

³⁶ El título de Ayatollah corresponde a líderes religiosos que se ubican a la cabeza del clero shíi.

una dinastía que gozaba de legitimidad a ojos del mundo occidental pero no de sus connacionales. Ante todo, el Ayatollah concibió tales procesos como el resultado de influencias extranjeras, percibidas como una amenaza a la tradición, a la identidad, y a las propias creencias de los musulmanes shií en Irán.

Para 1978 las protestas en contra de Muhammad Reza Pahlavi y las huelgas para exigir su renuncia parecían ya incontenibles. Tras su fugaz huida a Egipto, Ruhollah Khomeini volvió a Irán como cabeza del Partido de la Revolución Islámica (Milani, 2018). A partir de entonces se dio marcha atrás a las políticas de modernización, laicidad y secularización; empero, y contrario a lo que pudiera pensarse, no se optó por un régimen de monarquía absoluta, sino por una república democrática.

Actualmente Irán es una república islámica, en la que opera una división de poderes cuya legitimidad deriva de las elecciones populares. Además de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, la república cuenta con una Asamblea de Expertos, un órgano colegiado cuyos miembros compiten en un proceso electoral. La función primordial de la Asamblea consiste en elegir al Líder Supremo, que se erige como la autoridad máxima tanto en el ámbito político como en el religioso (Chehabi, 2001; Mahmood, 2006).

Esto significa que Irán es un Estado confesional cuya religión oficial es el islam shií. Por ese motivo, es claro que las leyes, instituciones y políticas públicas están pensadas para satisfacer los principios de la sharía: (a) el jefe de Estado cumple con una función política y una religiosa; (b) su legitimidad está otorgada por el apoyo de la Asamblea de Expertos, lo que implica su experiencia en ambos renglones; (c) la educación pública es obligatoria, y sus contenidos se alinean con la moral religiosa; (d) el islam shií es la base del código legal, y la posibilidad de acceder a puestos clave de la administración pública depende de la adhesión a esas creencias; (e) hombres y mujeres tienen igualdad jurídica pero no política, pues solo los primeros pueden ser cabeza del poder ejecutivo; (f) la homosexualidad está prohibida; y (g) el derecho a no intervenir en las creencias de la ciudadanía ni forzar su conversión está reconocido constitucionalmente (Mahmood, 2006).

Al igual que en otros parajes, la sociedad iraní parece concentrar grupos integristas y seculares. Prueba de ello son los activistas en favor de los derechos de la comunidad LGBT+, de las mujeres, y de las minorías religiosas, poco respetados a pesar de su reconocimiento en el marco jurídico (Amnistía Internacional, 2020).

Así, Irán contribuye a problematizar los conceptos de secularización y de laicidad por varios motivos. En primer lugar, porque muestra que ninguno de ellos es irreversible. En segundo, porque pone de manifiesto que ni la laicidad estatal elimina de tajo las perspectivas integristas sobre el orden social, ni el confesionalismo asegura

que la identidad religiosa se superponga a demandas que derivan de una perspectiva secular sobre este. Por último, porque el sistema político iraní ha mostrado que la laicidad no es un requisito necesario del régimen democrático. Por supuesto, puede objetarse que se trata de una democracia en el sentido procedimental pero no en el sustantivo; es decir que, aunque se celebran elecciones periódicas, la ciudadanía no goza de sus derechos ni participa de la vida política de manera equitativa (Ansari, 2019). A pesar de ello, lo cierto es que esa condición se observa también en un amplio conjunto de países que se definen constitucionalmente como laicos.

Conclusiones

Este artículo parte de la premisa de que secularización y laicidad son conceptos que no pueden entenderse de manera aislada. Puesto que ambos atañen al papel que ocupa la religión en los sistemas político y social, aquí se propone que compartan un vínculo analítico que habría de explorarse de manera sistemática para comprender las aparentes contradicciones entre el principio de laicidad estatal y las prácticas de algunos grupos sociales.

Por otro lado, en este artículo se sugiere que ambos conceptos han de entenderse como resultado de procesos históricamente situados. En otras palabras, resulta necesario desprenderse de una visión lineal, homogénea y maniquea, que poco abona para explicar el acontecer político y social en esta materia.

A partir de tales nociones, aquí se ha procurado exponer algunas generalidades en las experiencias de secularización y laicización en el Medio Oriente. Para ello se ha argumentado que (a) a pesar de tener una población mayoritariamente musulmana, la región entraña una pluralidad religiosa, étnica y política manifiesta en los proyectos a partir de los cuales se espera refundar el orden social; (b) las fracturas que derivan de tales diferencias se evidenciaron sobre todo a partir de la caída del imperio otomano, y se profundizaron a raíz de la ocupación europea; (c) las respuestas a dicha condición han sido heterogéneas, y van desde la instauración acelerada de la laicidad hasta la absoluta negación de su pertinencia; y (d) esto último puede explicarse a partir de la intervención extranjera en la zona, que derivó en el rechazo a modelos políticos occidentales que los grupos integristas consideran incompatibles con su cultura. Esa tendencia se observa tanto formal como informalmente, pues es la consigna de algunos Estados pero también de grupos radicales que operan al margen de este.

Para ilustrar las ideas anteriores se han expuesto de manera muy sintética tres casos que se consideran relevantes para la conjetura que guía este trabajo. En uno de ellos (Turquía) se optó por un Estado laico que, sin negar la importancia social de la religión, se erigió como impulsor del proceso de secularización. En otro (Arabia Saudí) se estableció un Estado confesional que ha procurado contener la acción de grupos secularizados que contravienen su modelo político. Por último, se ha explorado un caso (Irán) en el que tanto laicidad como secularización se han revertido al amparo de un Estado democrático.

Así, quien escribe estas líneas ha procurado mostrar que la conflictividad de la región de Medio Oriente no deriva de la religión en sí misma, sino de las convicciones políticas de quienes usan el islam como consigna para impulsar uno u otro proyecto de desarrollo.

Referencias bibliográficas

Al-Dakhil, Khalid

2009 “Wahhabism as an Ideology of State Formation”, en Mohammed Ayoob y Hassan Kosebalaban (eds.), *Religion and Politics in Saudi Arabia*, EUA, Lyne Rienner Publishing, pp. 23-38.

Alman, Mohammed

1982 *Arabia Unified: A Portrait of ibn Saud*, Gran Bretaña, Hutchinson Benham Limited.

Amnistía Internacional

2020 *Países*, disponible en: <https://www.amnesty.org/es/countries/>

Ardic, Nurullah

2012 *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century*, Gran Bretaña, Routledge.

Anischenkova, Valerie

2020 “Emirate of Diriyah: The First Saudi State (1744-1818)”, en *Modern Saudi Arabia*, EUA, Greenwood Press, pp. 40-41.

Ansari, Ali

2019 *Iran, Islam and Democracy: The Politics of Managing Change*, Gran Bretaña, MacGuru.

Awan, Imran

2017 “Cyber-Extremism: Isis and the Power of Social Media”, *Society*, 54, pp. 138-149, doi: 10.1007/s12115-017-0114-0

- Baraz, Yevgeniya
2010 "The Position of Jews and Christians in the Ottoman Empire", *Inquiries. Journal of Social Sciences, Arts and Humanities*, 2(5), p. 1.
- Barkey, Karen
2005 "Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 19, pp. 5-19, doi: 10.1007/s10767-007-9013-5
- Beaubérot, Jean y Milot, Micheline
2011 *Laïcités sans frontières*, Francia, Éditions du Sesuil.
- Berger, Peter
1969 *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Argentina, Amorrortu.
- Blancarte, Roberto
2008 *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones.
- Blancarte, Roberto
2012 "Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización", *Estudios sociológicos*, 30(S1), pp. 59-81, doi: 10.24201/ES.2012V30NEXTRA.185
- Brockett, Gavin
1998 "Collective action and the Turkish revolution: towards a framework for the social history of the Atatürk era, 1923-38", *Middle Eastern Studies*, 34(4), pp. 44-66. <https://doi.org/10.12658/human.society.5.9.M0121>
- Bullard, Reader
1963 "Persia in the two World Wars", *Journal of the Royal Central Asian Society*, 50(1), pp. 6-20. <https://doi.org/10.1080/03068376308731801>
- Casanova, José
1994 *Public Religions in the Modern World*, EUA, The Chicago University Press.
- Chehabi, Houchang
2001 "The Political Regime of the Islamic Republic of Iran in Comparative Perspective", *Government and Opposition*, 36(1), pp. 48-70.
- Cleveland, William y Bunton, Martin
2016 *A History of the Modern Middle East*, EUA, Westview Press.
- Conte, Amedeo
1994 "Forma performativa", *Anuario de filosofía del derecho*, 11, pp. 381-392.

- Craig, Gordon
 1965 "The World War I Alliance of the Central Powers in Retrospect: The Military Cohesion of the Alliance", *The Journal of Modern History*, 37(3), pp. 336-344.
- Dabashi, Hamid
 2017 *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, EUA, Routledge.
- Deringli, Selim
 2009 "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876 – 1909)", *International Journal of Middle East Studies*, 23(3), pp. 345-359.
- Dobbelaere, Karel
 1994 *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana.
- Durkheim, Émile
 2014 *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Alianza Editorial.
- El País
 2016 "Arabia Saudí quita poder a la policía religiosa y desata la euforia juvenil", *El País*, disponible en: https://elpais.com/internacional/2016/04/13/actualidad/1460540987_734917.html
- Eisenstadt, Shmuel Noah
 2000 "Multiple Modernities", *Daedalus*, 129(1), pp. 1-29.
- Emre, Ahmet
 2010 "The Period of One – Party State in Turkey and the Social Effects of Assassination Attempt to Mustafa Kemal Atatürk in 1935", *International Journal of Turkology*, 5(2), pp. 13-19.
- Finkel, Caroline
 2007 *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, EUA, Perseus Books Group.
- Gallego, Éricka
 2020 "Sugiere Bonilla consulta para matrimonio igualitario", *La Voz de la Frontera*, disponible en: <https://www.lavozdelafrontera.com.mx/local/sugiere-bonilla-consulta-para-matrimonio-igualitario-4786601.html>
- Georgeon, François
 2005 "Atatürk y la laicidad", *Revista de Historia Internacional*, 6(22), pp. 31-39.

Ghods, Reza

- 1991 "Iranian Nationalism and Reza Shah", *Middle Eastern Studies*, 27(1), pp. 35-45. <https://doi.org/10.1080/00263209108700845>.

Hambly, G.R.G.

- 1963 "Aqa Mohammad Khan and the establishment of the Qajar dynasty", *Journal of The Royal Central Asian Society*, 50(2), pp. 161-174, <https://doi.org/10.1080/03068376308731821>

Hanioğlu, Şükrü

- 1995 *The Young Turks in Opposition*, EUA, Oxford University Press.

Hervieu –Léger, Daniele y Champion, Françoise

- 1986 *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Francia, Éditions du Cerf.

Inglehart, Ronald y Norris, Pippa

- 2004 *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, EUA, Cambridge University Press.

Karpat, Kemal

- 2010 *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*, EUA, Princeton University Press.

Kavas, Serap

- 2015 "Wardrobe Modernity: Western Attire as a Tool of Modernization in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 51(4), pp. 515- 539. <https://doi.org/10.1080/00263206.2014.979802>

Lampridi-Kemou Athina

- 2011 "Los Hermanos Musulmanes: ¿Una fuerza centrífuga o centrípeta?", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Núm. 93, pp. 111-127.

Luckmann, Thomas

- 1967 *The Invisible Religion; The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Inglaterra, MacMillan.

Mahmood, Mohammad

- 2006 *The Political System of the Islamic Republic of Iran*, India, Kalpaz Publications.

Malthaner, Stefan

- 2011 *Mobilizing the Faithful: Militant Islamist Groups and its Constituencies*, EUA, Campus Verlag GmbH.

Martin, David

- 1979 *A General Theory of Secularization*, EUA, Harper Colophon Books

Mashayekhi, Azadeh

- 2015 “Tehran, the Scene of Modernity in the Pahlavi Dynasty: Modernisation and Urbanisation Processes, 1925-1979”, en Fatemeh Arefian y Seyed Hossein Moeini (eds.) *Urban Change in Iran: Stories of Rooted Histories and Ever-accelerating Developments*, Gran Bretaña, Springer, pp. 103-111.

Milani, Mohsen

- 2018 *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, EUA, Routledge.

Ochsenwald, William

- 1984 *Religion, Society, and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908*, EUA, The Ohio University Press.

Olson, Robert

- 2000 “The Kurdish Rebellions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930), and Dersim (1937-8): Their Impact on the Development of the Turkish Air Force and on Kurdish and Turkish Nationalism”, *Die Welt des Islams*, 40(1), pp. 67-94.

Rodríguez, León

- 1991 *La revolución islámica-clerical de Irán: 1978-1989*, México, El Colegio de México.

Sanjuan, Casimiro

- 2016 “Daesh. Evaluación de sus objetivos y posibles líneas de acción”, *Boletín IIEE*, 3, pp. 601-612.

Sarrazin, Jean – Paul

- 2018 “Religión: ¿sabemos de lo que estamos hablando? Examen sobre la viabilidad de una categoría analítica para las ciencias sociales”, *Criterio libre*, 16(29), pp. 67-84.

Sykes, Percy

- 2016 *A History of Persia*, Gran Bretaña, Hesperides Press.

Teitelbaum, Joshua

- 1998 “Sharid Husayn ibn Ali and the Hashemite vision of the post-Ottoman order: from chieftancy to suzerainty”, *Middle Eastern Studies*, 34(1), pp. 103-122.

Tschannen, Olivier

- 1991 “The Secularization Paradigm: A Systematization” en *Journal for the Scientific Study of Religion* (EUA), 30(4), pp. 395-415, doi: 10.2307/1387276

Ulrichsen, Kristian y Sheline, Annelle

- 2019 "Mohammed bin Salman and Religious Authority and Reform in Saudi Arabia", *Rice University's Baker Institute for Public Policy*, disponible en: <https://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/108116/bi-report-092319-cme-mbs-saudi.pdf?sequence=1>

Urquidi, Víctor

- 2005 "Perspectiva de la población mundial", *Estudios Demográficos y Urbanos*, 20(1), pp. 9-21.

Vera, Rodrigo

- 2018 "Arzobispo Primado respalda propuesta de Mikel Arriola contra aborto y bodas gay", *Proceso*, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/522873/arzobispo-primado-respalda-propuesta-de-mikel-arriola-contraborto-legal-y-bodas-gay>

Vogel, Frank

- 2000 *Islamic Law and the Legal System of Saudi: Studies of Saudi Arabia*, Países Bajos, Brill.

Voll, John

- 2009 "The Impact of Wahhabi Tradition", en Ayoob, Mohammed y Kosebalaban, Hassan (Editores), *Religion and Politics in Saudi Arabia*, EUA, Lyne Rienner Publishing, pp. 149-168.

Weber, Max

- 1983 *Ensayos sobre sociología de la religión*, España, Taurus.

Yarshater, Ehsan

- 2001 "The Qajar Era in the Mirror of Time", *Iranian Studies*, 34(1), pp. 187-194.

Yasamee, Fak

- 2013 "Abdülhamid II and the Ottoman Defense Problem", *Diplomacy and Statecraft*, 4(1), pp. 20-36. <http://dx.doi.org/10.1080/09592299308405871>

Ye'or, Bat

- 1985 *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, EUA, Associated University Presses.

MARIANA GUADALUPE MOLINA FUENTES

.....

Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología, por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Actualmente funge como coordinadora de la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, de la Universidad Nacional Autónoma de

México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Sus líneas de investigación incluyen sociología de la religión; laicidad, secularización y sus efectos en el ejercicio de derechos; y socialización de valores morales a través de la educación escolarizada.

Citar como: Mariana G. Molina Fuentes (2022), "La laicidad en contexto. Vínculos entre política y religión en el Medio Oriente", Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 9-38. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

De la huelga social al involucramiento sociopolítico: los evangélicos en el Chile neoliberal

From the social strike to socio-political involvement: The Evangelicals of Neoliberal Chile

René A. Tec-López

Universidad de Santiago, Chile, Santiago, Chile

rene.teclopez@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0958-6629>

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/atcz/teclopezr>

Resumen

El presente artículo se centra en la evolución de las relaciones entre los evangélicos y la política en Chile. Describe las formas en las que este subcampo religioso adquirió un rol significativo en los distintos procesos sociopolíticos desde la dictadura hasta entrando el siglo XXI con las diferentes formas de manifestarse y organizarse en el espacio público. Para ello se recurrió a una metodología bibliográfica y descriptiva, se revisaron notas periodísticas, páginas web y bibliografía especializada. Se plantea, entonces, como un recorrido histórico y exploratorio de las transformaciones en el accionar de los evangélicos hasta el escenario actual en el que se han generado alianzas “contranatura” con la Iglesia católica.

Palabras clave: agenda valórica, ciudadanía cultural, ecumenismo estratégico, religión y política, democracia

Abstract

This article focuses its attention on the evolution of relations between protestants and politics in Chile. It describes the ways in which this religious subfield acquired a significant role in the different socio-political processes from the dictatorship until entering the 21st century with the different ways of organizing in public space. For this, a bibliographic and descriptive methodology was used, journalistic notes, web pages and specialized bibliography were reviewed. This article is presented as a historical and exploratory journey on the transformations in the actions of evangelicals up to the current scenario in which “unnatural” alliances have been generated with the Catholic Church.

Keywords: moral agenda, cultural citizenship, strategic ecumenism, religion and politics, democracy



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Introducción

Durante la realización del tedeum en la Catedral Evangélica de Chile (Jota-beche) en 2017, el candidato a diputado Eduardo Durán Salinas, hijo del obispo de la Iglesia metodista pentecostal, expuso frente a la entonces presidenta Michelle Bachelet fuertes críticas a su gobierno en un contexto de polarizada campaña electoral:

Hoy son otros molinos de viento que debemos enfrentar que se traducen en la promulgación de leyes que van en contra de todos nuestros principios, violentan nuestra conciencia y que también violentan nuestra fe. Hoy los movimientos minoritarios han logrado instaurar una agenda que ni siquiera cuenta con el respaldo mayoritario de la ciudadanía. Identidad de género, matrimonio igualitario, despenalización del aborto, son leyes que no representan nuestros valores cristianos (Jara, 2017, 11 de septiembre).

Además del discurso –religioso y político–, la presidenta también tuvo que enfrentarse a los gritos y acusaciones de algunos asistentes, quienes la calificaron de “asesina” y “vergüenza nacional” debido a la aprobación de la ley del aborto en tres causales. Por su parte, además de ser el único aplaudido durante la presentación de los aspirantes a la presidencia, Sebastián Piñera, candidato de la oposición, mantuvo un discurso acorde a la línea conservadora de los anfitriones:

Yo creo que los valores de la vida, de la familia, de la solidaridad, son valores que compartimos la inmensa mayoría de los chilenos y siempre es bueno defender esos valores que han sido valores que nos han acompañado durante toda nuestra vida independiente (Cooperativa, 2017, 10 de septiembre).

Este acontecimiento forma parte de los procesos de politización del campo religioso y de sacralización de lo político institucional, en los que vemos a los evangélicos siendo caracterizados como un nuevo actor que ha irrumpido en la política defi-

niendo elecciones importantes y obstaculizando el avance de los derechos sexuales y reproductivos a través de distintas estrategias y articulaciones, especialmente vinculadas con organizaciones provida y profamilia que, en alianza con el sector conservador del catolicismo y las derechas latinoamericanas, se encuentran en una constante movilización que pareciera no tener fin.

En toda América Latina, la presencia de los evangélicos en lo público ha generado la difusión de una idea sobre ellos como “un gigante que ya es una fuerza electoral sin frenos” (Ramírez, 2019), agentes del imperialismo estadounidense, legitimadores de las dictaduras militares, fervientes opositores de los derechos sexuales, y una serie de características que estigmatizan, reducen y homogeneizan a todo el espectro evangélico ocultando su diversidad, pluralidad y las tensiones internas que datan desde los múltiples orígenes de las distintas denominaciones e iglesias.

En este sentido, cabe señalar que la presencia de estos grupos, alineados al neo-conservadurismo moral y a la derecha con el fin de influir en las esferas más altas de los gobiernos, se intensificó a raíz del surgimiento de los movimientos feministas y de las minorías sexuales, los cuales posicionaron rápidamente la discusión sobre el cuerpo y el sexo dentro de las políticas públicas, convirtiéndose en una real amenaza para los valores cristianos y la familia tradicional. A partir de esto, el nivel de politización e involucramiento de los grupos evangélicos pasó de la exigencia de ser reconocidos en igualdad de condiciones con la Iglesia católica, a movilizarse a partir de motivaciones morales en clara oposición a las iniciativas progresistas sobre las libertades sexuales y de género. Esta capacidad de articulación y reforzamiento de su presencia y capital político en la sociedad ha sido explicada por medio de distintos conceptos como el de “ciudadanía cultural” (Fediakova, 2013: 206) y “minoritización” (Burity, 2017).

Los vínculos entre evangélicos y política se han visto afectados y transformados por los distintos contextos sociohistóricos que acontecieron en las sociedades latinoamericanas. No obstante, lo novedoso del escenario actual es la preponderancia del factor ético-moral, el resurgimiento de los discursos anticomunistas y antizquierdistas, la instrumentalización religiosa de la política y un ecumenismo estratégico, es decir, alianzas “contranatura” entre evangélicos y católicos:

Hace tan solo unos años nadie hubiera imaginado que aquellos grupos marginales y marginados, llamados muchas veces “sectas religiosas”, que emergían tímidamente en las periferias de nuestras ciudades y en las zonas rurales más olvidadas, iban a conformar un fidelizado ejército de feligreses y aportantes, cuyos pastores quieren verlos ahora convertidos también en disciplinados correligionarios y votantes. Ello

porque ahora algunos líderes evangélicos pretenden extender su militancia religiosa al ámbito público y convertir ese bien ganado “capital religioso” en un rentable “capital político” (Pérez, 2019: 12).

Sin embargo, estos procesos de politización de lo religioso y de instrumentalización religiosa de lo político deben visualizarse desde una concepción del mundo evangélico como un subcampo que se encuentra en constante mutación y diversificación, en el que confluye una heterogeneidad de posturas y concepciones morales, actitudes políticas y diversos grados de involucramiento sociopolítico. Joanildo Burity es preciso al señalar que estamos ante la presencia de:

Una red de iniciativas, proyectos y reacciones de personas, grupos e instituciones evangélicos, tendencias macrosociales y contingencias de políticas nacionales, superponiéndose, enfrentándose, y articulándose, pero nunca plasmándose en un único discurso o proyecto y nunca definiéndose a partir de los evangélicos de forma aislada [...] Su actual configuración reaccionaria es más el resultado de disputas dentro de este orden pluralizado que del desarrollo de un plan (Burity, 2020: 7).

En este sentido, el presente artículo centra su atención en el análisis del caso chileno, para describir la forma en la que los evangélicos han adquirido un rol significativo en los distintos procesos sociopolíticos y cómo este ha ido transformándose.

Es necesario señalar que varios autores y autoras han abordado el tema de la articulación entre mundo evangélico y política en Chile (Lalive, 2010; Lagos, 1988; Ossa, 1999; Fediakova, 2013; Mansilla y Orellana, 2018), aunque para Mansilla, Orellana y Panotto (2019), este tópico sigue siendo un área de vacancia. Debido a esto, el presente trabajo orienta su análisis a las formas y motivaciones de estos grupos para incidir en lo político institucional, es decir, trato de responder a lo siguiente: ¿cómo se ha transformado el accionar político de los evangélicos desde el golpe de Estado de 1973?

Para poder dar respuesta a esta pregunta parto de cuatro premisas: 1) la movilización política de los evangélicos en América Latina puede entenderse dentro de un marco de reconfiguración y recomposición de lo religioso; 2) a mayor grado de reconocimiento institucional, los evangélicos asumen una actitud de incidencia y compromiso cívico en el espacio público con miras a resguardar los intereses y valores de sus congregaciones; 3) a partir de la década de 1960, con el desarrollo del neoliberalismo permeando la cultura, el campo evangélico se vio afectado, sobre todo con la aparición del movimiento carismático o neopentecostal, cuyas expre-

siones religiosas pueden ser identificadas en gran parte de su accionar teológico y político; y 4) la heterogeneidad del mundo evangélico tiene que ser analizada desde una perspectiva relacional, considerando las tensiones y contradicciones internas y los procesos externos que atraviesan el campo religioso, más allá de la pluralidad institucional.

Para desarrollar dicho objetivo, se recurrió a una metodología bibliográfica y descriptiva, se revisaron fuentes secundarias como notas periodísticas, páginas web y bibliografía especializada para esbozar el devenir evangélico desde el golpe de Estado hasta las primeras décadas del siglo XXI.

Evangélicos en su heterogeneidad

El campo evangélico es generalmente presentado como un colectivo homogéneo y, en ocasiones con un liderazgo centralizado. Tal concepción es nutrida por eventos como el *tedeum* u organizaciones que se asumen representativas de todos los creyentes. Esta idea resulta problemática al acercarnos a la realidad empírica, pues como menciona Nicolás Panotto:

La falta de profundización respecto del análisis del campo evangélico no solo promueve imprecisiones metodológicas sino también modos erróneos de abordar las dinámicas sociopolíticas, tanto de este grupo en particular como del mundo religioso en general (Panotto, 2020a: 40).

Por ello, coincidimos con Frigerio y Wyncarczyk, quienes entienden el subcampo evangélico como “un conjunto de iglesias y organizaciones atravesado por tensiones internas propias de un campo de fuerzas” (2008: 236). Este conjunto de iglesias tendrá ciertas características que lo distinguirán del resto de agrupaciones judeo-cristianas. Siguiendo la línea de Lalive D’Epinay, los evangélicos serían “todos los miembros de los movimientos religiosos de la ‘gran familia protestante’ sean pentecostales, metodistas, bautistas, etcétera” (Lalive, 2010: 29). Si bien, compartimos con el autor la idea de que los evangélicos en la región son los que pertenecen a alguna asociación religiosa que se deriva de la Reforma Protestante del siglo XVI, también hay que considerar que existen grandes diferencias teológicas, doctrinales y litúrgicas entre las denominaciones de tradición más histórica y reformada, y las derivadas

del movimiento pentecostal-carismático.¹ Otras agrupaciones como los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), han sido catalogadas fuera de la noción de evangélico por haber sufrido variaciones en la doctrina, pues poseen diferentes biblias y/o literatura religiosa que no coincide con el bibliocentrismo que encontramos en los grupos anteriores, por lo que se han distanciado aún más. A este subgrupo Patricia Fortuny (1989) los denomina “paraprotestantes”.

De esta manera, es necesario siempre poner en perspectiva el carácter plural y diverso de la categoría “evangélicos”, sobre todo cuando resulta un término ampliamente utilizado tanto por las ciencias sociales como en la opinión pública. Tal es el caso de Chile, donde es reiteradamente acentuado para referirse a una gran gama de cristianos no católicos que por lo general son entendidos como agrupaciones con las mismas características de ritualidad, teología y actuar en el espacio público. En ese sentido, este artículo describe las posturas de estos grupos en la política a partir de una mirada desde lo múltiple y lo heterogéneo, asumiendo que cada vez que usamos la categoría de evangélicos estamos refiriéndonos a un amplio abanico de formas de ser y practicar dicha religiosidad.

Para conocer el grado de presencia que tienen estos grupos en la sociedad chilena, la más reciente Encuesta Nacional Bicentenario (2019) nos brinda datos sumamente interesantes. Observamos que el catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria, aunque con solo un 45% de personas que se adscriben a ella. Le sigue muy de cerca el grupo de ateos, agnósticos o que no profesa ninguna religión con un importante 32%,² y en tercer lugar los evangélicos con 18%. Con estas cifras podemos observar

¹ La idea de “comunidad evangélica” (Garma, 2004; Fortuny, 2012) adquiere un sentido unificador entre los diversos tipos de protestantes evangélicos en América Latina, cuyas creencias, a pesar de tener diferencias importantes, podrían incluirse dentro de una gran colectividad no solamente por un origen compartido en la Reforma Protestante, sino también por la mutua identificación que tienen los creyentes entre sí. Este reconocimiento como colectividad se da siempre y cuando las distintas iglesias y denominaciones mantengan los fundamentos bíblicos de la “sana doctrina” en contraposición al catolicismo, a saber: la sola escritura, la sola gracia, la sola fe y solo Cristo. Por consiguiente, todas las otras agrupaciones que no cumplan con esto estarían excluidas.

² Este es un dato interesante si pensamos en los procesos de secularizaciones múltiples (Mallimaci, 2008) que acontecen en América Latina, los que han provocado la “desinstitucionalización” de lo religioso, es decir, no se pierde la capacidad de creencia en lo sagrado sino la pertenencia e identificación con una institución religiosa. En este sentido, las categorías de “ateos”, “agnósticos” o “sin religión” resultan cuestionables, pues muchas personas que son activas en congregaciones evangélicas se asumen como creyentes “sin

que la caída inevitable del catolicismo como religión hegemónica sigue siendo un fenómeno constante. Además, el aumento repentino de los que rechazan ser parte de algún sistema de creencias permite suponer la existencia de una crisis de legitimidad en las instituciones religiosas. En el caso de los evangélicos, el porcentaje aumentó del 16% al 18% con respecto al año anterior. Sin embargo, sería interesante conocer el porcentaje de las distintas denominaciones que componen la categoría de evangélicos pues ahí veríamos con claridad qué corrientes doctrinales y teológicas son las que ejercen una mayor influencia en el crecimiento de dicho subcampo.

El arribo de los evangélicos al país se remonta a la segunda década del siglo XIX a través de ciudadanos ingleses, alemanes y estadounidenses. En un primer momento, estos no llegaron con la intención de evangelizar a la población chilena, sino por cuestiones laborales, intereses económicos, educativos y/o para brindar guía espiritual a los extranjeros que pertenecían a las iglesias protestantes. Sin embargo, para la segunda mitad de dicho siglo, el carácter evangelizador de los misioneros bautistas, presbiterianos y metodistas permitió la conversión de los primeros ciudadanos chilenos al protestantismo (Muñoz, 1984).

Empero, el crecimiento de los evangélicos en Chile no será relevante hasta 1909, cuando surge el pentecostalismo criollo dentro de la Iglesia metodista episcopal de Valparaíso, liderada por el reverendo W. C. Hoover. Este asumió el rol protagónico del llamado Avivamiento, rompiendo con la teología y la institucionalidad metodista (Hoover, 2008). De esta manera, dicho acontecimiento simbolizó el preámbulo para el desarrollo del nuevo movimiento pentecostal con la fundación de la Iglesia metodista pentecostal en 1910, considerada por Hollenweger (1985) como la primera iglesia protestante teológica y financieramente autosuficiente en el Tercer Mundo. Ese fenómeno endógeno y nacional permitió la difusión de la doctrina y de la práctica pentecostal por medio de cismas y divisiones internas, convirtiéndose así en la corriente evangélica de más acelerado crecimiento en Chile. Por su parte, el pentecostalismo de origen estadounidense también repercutió en el abrumador crecimiento de los evangélicos en la década de 1980, trayendo consigo nuevas teologías derivadas de los telepredicadores y del Movimiento Carismático de los Estados Unidos, tales como el dominionismo (Cox, 1994; Aguilar, 2019), la teología del Reino Ahora (Griffin, 1988), la guerra espiritual (Mariano, 1999), la teología de la prosperidad (Hunt, 2000; Semán, 2005; Mansilla, 2006, 2007),

religión”, ya que: “Cristo no es una religión, es un estilo de vida”. Por otro lado, tenemos a los “creyentes a mi manera” (Parker, 2008), quienes no asisten ni se autoadscriben a ningún sistema religioso pero viven y practican su espiritualidad de diversas formas.

entre otras que marcaron muchas de las transformaciones teológicas y litúrgicas internas del pentecostalismo criollo y, en menor medida, de otras denominaciones protestantes.

El pentecostalismo y la dictadura militar

En la primera mitad del siglo xx, los evangélicos fueron marcados por la estigmatización y la muerte social. Al ser parte de una religión de segundo orden, estos encontraron mayor aceptación entre los sectores populares y marginados que presenciaron la modernización y democratización de la sociedad chilena desde las líneas periféricas (Sepúlveda, 1996). Especial atención recibió el pentecostalismo cuyo crecimiento se dio principalmente en medio de intensos procesos de urbanización, migración interna y la disolución de las comunidades rurales en el contexto de transición de lo tradicional a lo moderno (Lalive, 2010; Mansilla, 2011). De ahí que se considere que el pentecostalismo proporcionó, en medio de una anomia social, un fuerte arraigo comunitario y sentido de vida para los nuevos creyentes. Así lo apunta Martin Lindhardt:

En las denominaciones pentecostales, los migrantes marginales encontraron nuevas comunidades íntimas, una cierta dignidad y una nueva autoridad espiritual. Como movimiento laico donde los pobres y con poca educación podían adquirir responsabilidades rituales y posiciones formales de liderazgo, el pentecostalismo representó una inversión simbólica de la estructura de clases de la sociedad chilena (Lindhardt, 2012: 61).

Debido a que las iglesias pentecostales se encontraban, por lo general, en los sectores populares, se estableció un paradigma sobre el mundo evangélico como refugio y escapismo de los marginados y excluidos. Esta concepción influyó en estudios posteriores que caracterizaron a los integrantes de este sector como apolíticos, pobres, contrarios a la educación, socialmente pasivos y éticamente conservadores (Fediakova, 2013), cimentando de esta manera una idea generalizada de vincular a los evangélicos con el conservadurismo y la derecha política. Sin embargo, algunas investigaciones demuestran que durante la década de 1960 y 1970 hubo cierta simpatía entre los pentecostales y la izquierda política. Incluso varios actores evangélicos incursionaron en el espacio público y político de formas muy diversas, como

secretarios de partidos y líderes sociales (Tennekes, 1985; Lagos, 1988; Fediakova, 2013; Mansilla y Orellana, 2018).

Según Lindhardt (2012), llegó a ser tal la predilección por los movimientos populares que, para la mayoría de los evangélicos, la Unidad Popular y Salvador Allende fueron la opción presidencial en 1970. Dicha idea es respaldada gracias a la investigación cuantitativa de Tennekes (1985), en la que concluyó que un alto porcentaje de pentecostales votó por “colectividades marxistas” en esos años. Esto puede entenderse debido al mensaje de Allende, quien promovía la defensa a los pobres, marginados, débiles y minoritarios, elementos con los que se identificaban muchos sectores pentecostales (Fediakova, 2002). De igual manera, una vez presidente, este se acercó al obispo de la Iglesia Luterana, Helmut Frenz, para organizar la acogida de los refugiados latinoamericanos que llegaban a Chile huyendo de dictaduras militares (Garcés y Nicholls, 2005), además de lo que describe David Muñoz:

Los acontecimientos históricos hablan de un Presidente respetuoso de las libertades de conciencia y de religión, que en la práctica se tradujo, por ejemplo, en la transformación del *tedeum* católico romano tradicional a un *tedeum* de carácter ecuménico celebratorio de la toma del poder político democrático por un nuevo mandatario (Muñoz, 2012: 53).

No obstante, dicho imaginario de vincular a los evangélicos con la izquierda cambiaría radicalmente después del golpe de Estado, pues varios líderes evangélicos, junto a la Iglesia católica, decidieron brindar su apoyo a Pinochet ya que miraban con preocupación el futuro del país debido a la crisis política y económica que atravesaba. Por estas razones, y en medio de un tenso clima político, estos líderes convocaron a un tiempo de reflexión y oración concibiendo el nuevo régimen como una respuesta de Dios y una etapa transitoria para el restablecimiento del orden y la paz en el país (Lagos, 1978; Ossa, 1999).

Sin embargo, no pasó mucho tiempo para que algunas de estas iglesias comenzaran a manifestar su descontento y a cuestionar las acciones de la Junta Militar. Así, a diferencia de otros países de la región en los que la Iglesia católica fue una aliada importante de las dictaduras, en Chile terminó siendo crítica del gobierno al posicionarse en defensa de los derechos humanos, gracias al liderazgo del cardenal Raúl Silva Henríquez, a quien se le unieron algunos líderes evangélicos como el propio Helmut Frenz. Así, implementaron acciones con el fin de ayudar a las víc-

timas de la represión, como la creación del Comité de Cooperación por la Paz³ en 1973. Este hecho les hizo perder credibilidad ante la Junta Militar, ya que parecían proteger al enemigo marxista que era combatido. Dicho comité fue integrado por una gran variedad de denominaciones protestantes y otras religiones. Entre los objetivos estuvieron: 1) buscar y proveer de ayuda material y moral para los familiares y afectados; 2) proveer con los organismos correspondientes de asistencia legal y judicial; y 3) recoger en forma responsable hechos irregulares que sucedan y dañen gravemente la dignidad de las personas (Lagos, 1978: 18).

Ante esta clara y fuerte oposición que se gestó desde el inicio del régimen, Pinochet tuvo que buscar el apoyo de otros sectores del mundo religioso para legitimarse simbólicamente. De esta manera, encontró en un importante grupo de pastores evangélicos ese apoyo irrestricto. Este grupo, integrado por 32 pastores: 29 de iglesias pentecostales y tres de iglesias protestantes históricas (bautista, presbiteriana y metodista), firmó la Declaración de las Iglesias Evangélicas Chilenas en Apoyo al Gobierno Militar en 1974, manifestando una alianza explícita con la dictadura y rompiendo una tradición autodeclarada de apoliticismo (Mansilla y Orellana, 2018).

El acercamiento entre Pinochet y este sector fue de suma importancia para legitimar el régimen desde una significación simbólica a través del discurso religioso. Esto debido a que la Iglesia católica había dado un paso atrás en su apoyo público, por lo que el dictador tuvo que acercarse a la primera minoría religiosa. Así, en diciembre de 1974, en un evento organizado por este sector para dar lectura a la declaración previamente mencionada, Pinochet dijo lo siguiente:

La fuerza espiritual que ustedes representan, recogida de las enseñanzas de Cristo, tiene para mí un enorme valor dentro de la pacificación nacional en que estamos empeñados. Los valores morales de los hijos de esta tierra renacen dando nueva fe a Chile. Ustedes saben que el pueblo oraba por su salvación y que hoy se siente libre y apartado del mal [...] Chile respeta y respetará siempre las creencias de todos y cada

³ Otras de las organizaciones que se alzaron como críticas del régimen y a favor de los derechos humanos fueron la Confraternidad Cristiana de Iglesias, el Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE), el Comité Nacional de Ayuda a Refugiados, la Vicaría de la Solidaridad y la Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile. Esta última integrada por la Iglesia wesleyana, Iglesia misión pentecostal, Iglesia luterana, Unión de Misiones Pentecostales Libres, Ejército de Salvación, Iglesia metodista, iglesias bautistas, presbiterianas y la Metodista pentecostal de Chile.

uno de sus hijos [...] La fe y la esperanza son los mejores caminos para llegar a Dios y hoy los chilenos los recorren con alegría y confianza en su destino (Silva, 2012: 47).

El constante uso de los símbolos religiosos permitió que este sector del mundo evangélico viera en el régimen la señal que esperaban de Dios ante la crisis socialista y la posibilidad de legitimarse como religión oficial. A su vez, el dictador encontró en el mundo pentecostal una forma de control sobre las clases populares entre las que estas iglesias tenían un fuerte arraigo. Esta mutua legitimación partió de la declaración de 1974 y se reforzó con el primer *tedeum* Evangélico en 1975. Con dicha alianza, los líderes evangélicos que apoyaron el régimen recibieron ciertos privilegios por parte del gobierno.

Pero, ¿por qué estos líderes evangélicos decidieron brindarle su apoyo al gobierno militar? Mansilla y Orellana (2018) sostienen que fue por tres motivos: por miedo, coerción y oportunismo. Por miedo a ser acusados de comunistas, socialistas o izquierdistas y, de este modo, antipatriotas o terroristas. A su vez, los pastores que lideraron este grupo llevaron a cabo una campaña de coerción con otros pastores: “esta coerción se vio respaldada por los enviados especiales, misioneros y evangelistas norteamericanos que venían a Chile para convencer a los evangélicos chilenos de la demonización del socialismo” (Mansilla y Orellana, 2018, p. 24). Entre esas amenazas estaba la pérdida de la personalidad jurídica para las iglesias que no apoyaran. Por último, los líderes vieron un oportunismo político con la posibilidad de ser considerados como religión oficial ante una Iglesia católica opositora.

Sin embargo, la ambición política de estos líderes contrastaba con el carácter apolítico de la gran mayoría de los evangélicos que rechazaban la actividad política por considerarla corrupta, egoísta (Berdía-Pfeiffer, 2018) y un asunto “mundano” (Sepúlveda, 1996; Lalive, 2010). Para estos, la religión no debía mezclarse con ella porque lo espiritual pertenece a Dios y la política al Diablo.

Esta concepción se encontraba más arraigada entre los miembros de las iglesias, a diferencia de los líderes, quienes desarrollaron nuevas formas de accionar en el espacio público. Fediakova (2013) identifica tres tendencias: 1) en la primera considera que las iglesias evangélicas que se sintieron cerca del régimen obtuvieron la posibilidad de cuestionar el monopolio espiritual del catolicismo, sobre todo porque la Iglesia católica resultó crítica de la dictadura; 2) los intentos por constituirse como el nuevo sustento espiritual del gobierno permitieron que haya una mayor apertura de las iglesias hacia el mundo exterior, rompiendo nuevamente con la tradición de apoliticismo del mundo pentecostal; y 3) con la llegada de las reformas neoliberales, se desfiguraron las relaciones societales tradicionales y el comunitarismo, se

acrecentó el individualismo y se introdujeron valores de competitividad, eficiencia y éxito desde una perspectiva meritocrática.

Ante esta última tendencia, la adopción de un modelo neoliberal también fue un elemento que permeó profundamente en el campo social y religioso chileno. Las reformas económicas permitieron la privatización de varias industrias que habían sido controladas por el Estado; asimismo, se redujeron muchas instituciones estatales de asistencia social. Esto implicó cortes significativos en el gasto público y la privatización de los sistemas de educación y salud. Con esto, el llamado “milagro económico chileno” se convirtió en una realidad que desató un sobresaliente crecimiento económico, pero también una enorme desigualdad social, mayor pobreza, condiciones laborales inseguras y una aguda crisis de violaciones a los derechos humanos. A pesar de esto, “la sociedad parece haberse habituado al orden neoliberal originado en una dictadura sangrienta” (Moulian, 1998: 45). Estas reformas “modificaron profundamente la sociedad y la mentalidad chilenas, destruyendo en gran medida antiguos valores de solidaridad y comunitarismo religioso, político o sindical e incorporando nuevos patrones de individualismo, competencia, éxito personal y eficiencia” (Fediakova, 2013: 17).

Todos estos elementos atravesaron a las iglesias. Así, junto con la llegada de los predicadores estadounidenses de la década de 1980 y 1990 se gestó un escenario óptimo para expresiones religiosas de tipo neopentecostal, las cuales influyeron en el desarrollo de nuevas formas de incidencia pública de parte de los evangélicos con el retorno de la democracia.

Evangélicos en democracia: una minoría activa

Durante la década de 1990, el mundo evangélico ya comenzaba a percibirse como la minoría religioso-cultural más importante del país, aumentando su compromiso cívico-social y aprovechando las oportunidades que les había brindado el acceso a las universidades (Fediakova, 2013). Con este nuevo capital cultural y social desarrollaron identidades políticas más activas y con una mayor demanda para sus iglesias locales. Ante esta concepción de sí mismos, Fediakova (2013) y Parker (2012) utilizan la categoría de “ciudadanía cultural” para denominar el nuevo posicionamiento de estos grupos desde una doctrina religiosa más abierta, en la que renuevan sus liderazgos eclesiales y buscan compromisos sociales y políticos con más ahínco que antes: “De esta manera temas como la participación social y cívica se plantean de nueva

forma y se asocian a una emergente nueva ciudadanía [...] que viene a revigorar los movimientos en las sociedades civiles” (Parker, 2012: 41).

En este escenario, en el que la Iglesia católica pasó de ser un actor importante en la defensa de los derechos humanos durante la dictadura a enfocarse en los asuntos morales como la familia, la anticoncepción y el aborto (Lindhardt, 2012), los evangélicos asumieron un posicionamiento más público con miras a un mayor reconocimiento jurídico dentro de un contexto democrático. Primeramente, por el crecimiento numérico que siguió manifestándose durante la década de 1990 y entrado el siglo XXI; segundo, por las nuevas generaciones quienes tuvieron acceso a la educación universitaria y a nuevas ideologías; y tercero, por proyectos políticos que tenían en la mira objetivos de interés común para todo el espectro evangélico. De esta forma, pasaron “de un apocalipticismo catastrofista a un reposicionamiento teológico de involucramiento sociopolítico” (Aguilar, 2019: 205) con distintas perspectivas, motivaciones y estrategias.

Así, las iglesias comenzaron a consolidar un importante rol en los barrios altos de las ciudades, influenciados en gran medida por las nuevas doctrinas teológicas del carismatismo y neopentecostalismo que se difundieron a finales del siglo XX en la región. Entre las características que estos movimientos han desarrollado podemos destacar las siguientes: una mayor apertura al mundo, pues se considera que los cristianos han sido llamados a influir en todas las áreas de la sociedad; la adopción de discursos tipo coaching y de superación personal; la aspiración económica y el éxito; la actualización de la liturgia, uso del marketing y los medios de comunicación masiva; adopción de nuevos modelos de organización eclesial como el G12; el iglecrecimiento; la guerra espiritual; la cura divina; y una propensión hacia la política (Tec-López, 2020). Muchas de estas agrupaciones transformaron la liturgia tradicional de sus denominaciones para adoptar elementos del *Modern Worship*, doctrinas como la de la prosperidad y una mayor flexibilidad en la práctica religiosa. Esto se volvió sumamente atractivo tanto para las juventudes como para las clases medias que encontraron en estas formas innovadoras de religiosidad una manera de hacer coincidir su fe y la cultura global de la que se sentían parte, pues “es una nueva generación de evangélicos que plantea mayores exigencias de racionalidad a sus organizaciones religiosas” (Oviedo, 2006: 29).

A pesar de haber tenido posturas antagónicas con respecto a la dictadura, el espectro evangélico logró un importante consenso con el proyecto de ley para igualar el estatus de las iglesias. Para esto organizaron seis marchas masivas entre 1994 y 1999 hasta que se publicó la Ley de libertad e igualdad religiosa y de culto en el *Diario Oficial*, el 14 de octubre de 1999 (Canales, 2000: 76-77). Este acontecimiento

evidenció la posibilidad de unificar las distintas agrupaciones evangélicas por un objetivo en común. No obstante, con la adquisición del mismo estatus jurídico que tenía la Iglesia católica, la ambición política de algunos líderes comenzó a agrietar la aparente solidez de la unidad evangélica. Fediakova (2020) explica que el individualismo y el personalismo de los pastores y candidatos laicos fue y sigue siendo uno de los mayores obstáculos para la consolidación de un verdadero bloque homogéneo, el cual podría traducirse en un potencial “voto evangélico”. Así, surgieron distintos proyectos políticos de partidos, candidaturas y organizaciones que asumieron la representatividad de la Iglesia evangélica en singular,⁴ generando la inconformidad de la gran mayoría de los creyentes:

El impacto social de la vuelta a la democracia en 1990 condujo a los líderes más jóvenes de iglesias evangélicas y pentecostales a un cambio de mentalidad, pero en especial a una nueva actitud hacia la política y el servicio público, talante que llevó a un número importante de líderes a desfilas por las iglesias mostrando sus proyectos políticos (Mansilla, Orellana y Panotto, 2019: 182).

A finales de la década de 1990, la derogación de la Ley de sodomía inauguraba una nueva etapa en el involucramiento sociopolítico de los evangélicos en torno a políticas de género. Dicha ley, que existía en el Código Penal desde 1874, otorgaba el carácter de delito a las prácticas homosexuales entre adultos. Los argumentos que utilizaron algunos diputados para evitar la despenalización de la homosexualidad evidenciaron las profundas significaciones desde lo religioso. Tal como el discurso que rescata Víctor Hugo Robles (2008) del diputado del Partido Renovación Nacional, René Manuel García:

[...] votemos por lo que creemos que es lo mejor para la sociedad, proteger las buenas costumbres, la moral y a nuestros hijos de esta lacra social que es la homosexualidad, y así evitaremos campañas del SIDA, las infecciones que han provocado, y todo este castigo que Dios ha impuesto, prácticamente, a toda la comunidad homosexual del mundo.

⁴ Uno de los hitos más importantes de este sector fue la creación del partido evangélico “Alianza Nacional Cristiana” (ANC), el cual intentó llevar al pastor Salvador Pino Bustos de la Iglesia Restauración como candidato en las elecciones presidenciales de 1999. No obstante, no alcanzó el mínimo requerido para participar de la contienda. Una de sus frases de campaña fue “con Cristo presente, Pino, presidente”, utilizando símbolos religiosos como parte de su discurso político (Mansilla, Orellana y Panotto, 2019).

Entrando el siglo XXI, la presencia de las minorías sexuales en el espacio público fue intensificándose, no solo por las marchas de la diversidad sexual, sino también gracias al trabajo de organizaciones civiles LGBT+ como el Movilh,⁵ Mums y Fundación Iguales. Esto ayudó a visibilizar los actos de homofobia y transfobia en la sociedad chilena y, junto con ello, a desdibujar la imagen negativa y prejuiciosa sobre las disidencias sexogénicas (Hiner y Garrido, 2017).

En 2011, el presidente Sebastián Piñera firmó el Acuerdo de Vida en Pareja (AVP), ley que permitía regular el régimen patrimonial, de salud previsional y de herencias de las parejas de igual o distinto sexo. Con esto, las esferas conservadoras del mundo evangélico reaccionaron en contraposición. Tal fue el caso de la pastora y representante de la Comisión Nacional por la Familia (Confamilia) Antaris Varela, quien el día de la firma del proyecto en La Moneda, justo en el momento cuando el presidente estaba a punto de firmar, gritó: “¡Presidente, está legalizando el pecado!” (Devia, 2011, 11 de agosto).

Para Alfred Cooper, obispo de la Iglesia anglicana de la Trinidad y excapellán de La Moneda, la pastora Varela:

Representa un sector de evangélicos en Chile que resisten cambios a la ley chilena en sus expresiones y fundamentos valóricos. [...] Al sentirse no escuchados y consecuentemente frustrados, objetos de un cuidadosamente orquestado *bullying* mediático y político, traicionados por quienes son sus representantes, se levantan las Antaris y emprenden su inusual vocería. Otros evangélicos no se expresarían tan radicalmente, pero sí afirmarían con igual convicción los valores fundamentales cristianos (Cooper, 2017: 162).

⁵ En el informe del Movilh sobre derechos humanos y minorías sexuales en 2002 se señala lo siguiente: “en el transcurso del 2002, y evidentemente también antes, la homofobia se expresó en Chile mediante diversas formas como: despidos arbitrarios, campañas discriminatorias, declaraciones a través de la prensa, agresiones físicas, marginación o intentos de exclusión de instancias oficialistas o de poder, arbitrarias detenciones y malos tratos policiales, amenazas de muerte, censura y negligencia de la justicia y las policías para esclarecer asesinatos de personas” (Movilh, 2002: 4). Algunos de los sucesos más violentos tuvieron que ver con travesticidios, como los asesinatos de Marcela, Claudia y Amanda Jofré (Hiner y Garrido, 2017); el enfrentamiento de la organización trans Traves Chile y el grupo evangélico Los Valientes de David en 2002, y el caso de la jueza lesbiana Karen Atala en 2003. Este último llegó hasta la Corte Suprema, la cual tuvo que pronunciarse por primera vez respecto a la maternidad lésbica en Chile.

Un año después se promulgó la Ley antidiscriminación (Ley Zamudio), como consecuencia de uno de los acontecimientos más trágicos para la comunidad LGBT+: en marzo de ese año, cuatro individuos atacaron y torturaron a un joven homosexual de 24 años llamado Daniel Zamudio en el parque San Borja de la ciudad de Santiago. Le quebraron las piernas, lo quemaron con cigarrillos y le tallaron una esvástica en el abdomen. Le ocasionaron un traumatismo craneoencefálico y se produjo su muerte semanas más tarde. Dicho asesinato conmocionó a todo el país. Generó un masivo repudio en las redes sociales y en los medios de comunicación (Montes, 2012, 28 de marzo). Por consiguiente, diversas agrupaciones comenzaron a emprender acciones legales contra los responsables y a presionar al gobierno para agilizar la tramitación de la Ley antidiscriminación. Sin embargo, la iniciativa tuvo varios obstáculos debido a la inclusión de los conceptos de “orientación sexual” y de “género” que el partido Unión Demócrata Independiente (UDI) y otros sectores políticos rechazaron. A esta oposición se adhirieron la Iglesia católica y algunos grupos evangélicos, la primera haciendo *lobby* con reuniones junto a las autoridades y parlamentarios, y los segundos mediante manifestaciones públicas (Urquieta y García, 2012, 29 de marzo).

En este contexto, uno de los personajes que tuvo mayor atención mediática fue Carlos Javier Soto Chacón, conocido popularmente como pastor Soto. Saltó a la fama al aparecer en programas de televisión augurando sobre nuevas catástrofes naturales que acontecerían en Chile como castigos de Dios por las leyes que se estaban legislando a favor de las minorías sexuales. Su accionar agresivo e irascible lo ha convertido en centro de ataques en redes sociales y ha sumado querellas y detenciones en la vía pública. En el año 2015, en el contexto de la promulgación de la Ley de reconocimiento de uniones civiles,⁶ fue condenado a una pena remitida de 300 días por injurias con publicidad contra el líder del Movilh, Rolando Jiménez (Cooperativa, 2015, 27 de noviembre). Y anteriormente, en diciembre de 2014, el día en que se aprobó el Acuerdo de unión civil, el pastor irrumpió violentamente en

⁶ En esta coyuntura, la organización Unión Evangélica por los Valores Cristianos (UNEVAC) fijó una postura en contra del Acuerdo de unión civil y el aborto. Aránguiz sostuvo: “esta organización, que entiende el presente político de Chile como una dictadura homosexual, se ha planteado a sí misma como un movimiento de resistencia moral. Piensa que está inmersa en un naciente Estado totalitario y que debe ejercer desobediencia civil ante el intento de acallarla por sus opiniones acerca de proyectos de ley que permiten a las mujeres abortar y a las parejas homosexuales adquirir un nuevo estado civil, entre otros” (2015: 114).

el Congreso Nacional gritando: “¡Depravados, corruptos, pedófilos!” (Vargas, 2017, 14 de agosto).

Un par de años después, en julio de 2017, llegaría a Chile el famoso “Bus de la Libertad”, iniciativa coordinada por Citizen Go y Marcela Aranda, directora de la organización evangélica Observatorio Legislativo Cristiano. Según ella, la sociedad chilena y el Estado habían sido invadidos por la llamada “ideología de género”, a la que responsabiliza de la destrucción de la familia tradicional. Su activismo ha consistido en pronunciarse en contra de legislaciones como la Ley del Aborto en tres causales, la Ley de identidad de género, la educación sexual integral y el matrimonio igualitario. No obstante, su accionar no ha estado libre de controversias. En noviembre de ese mismo año salió a la luz pública la existencia de su hija trans: Carla González Aranda, quien dirigió una conferencia de prensa para promover el debate público sobre los derechos de las personas trans. En dicho evento señaló que la presencia del “Bus de la Libertad” representó un acto de discriminación. Tal noticia ensordeció a la opinión pública, por lo que Aranda tuvo que emitir una declaración que indignó aún más a la comunidad LGTB+, pues se refirió a Carla como “hijo”, violentando su identidad de género. En este comunicado también acusó al Movilh y al “lobby gay” de “instrumentalizarlo”. En enero de 2018, en plena discusión por el proyecto de ley de identidad de género, Aranda se presentó ante la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados con la exposición titulada “Mi hijo”.⁷ Aún así, la iniciativa fue aprobada en general en ese año y en 2019 se promulgó como ley.

En 2018, otra voz comenzaría un activismo importante desde este sector conservador. Carolina Gárate, quien publicó en su cuenta de Facebook el siguiente mensaje: “Vine con mis hijas a ver la película Jumanji y me encuentro con que es un juego en donde una chica se convierte en hombre, donde se habla explícitamente de pene, una película sexualizada en forma oculta, tuve que salir a los 30 minutos de

⁷ Fragmento del discurso de Marcela Aranda: “Para una madre, un hijo mayor de edad no deja de ser un hijo y tampoco deja el cuidado que debe tener con él [...] Hubo una utilización mediática de un ser humano frágil, que un día va a volver a nuestra casa y lo vamos a apoyar con todo el amor que siempre hemos tenido [...] cuando mi hijo apareció aquí (en conferencia de prensa) yo llevaba un año sin verlo. El 8 de noviembre del 2016 dejé de ver a mi hijo, cuando él me contó que se sentía una persona transexual, cuando se lo llevó el lobby de la diversidad sexual y no me dejó hablar con él. [...] Nunca antes manifestó ninguna actitud afeminada ni ninguna actitud que manifestara una inclinación hacia el sexo femenino. Su vida ha sido dura, no puedo contarla porque es privada, pero correspondería a una de las causas de disforia de género” (*El Mostrador Braga*, 2018, 4 de enero).

empezada la película”. Causó tanto furor la viralización de dicha publicación que *El Desconcierto* (2018, 7 de enero) escribió una nota al respecto. Meses después denunció al Ministerio de Educación por “sexualizar” y “homosexualizar” a los niños a través del libro *Detectives en el museo* y solicitó que sea retirado del programa educativo. Debido a esto, fue invitada al matinal *Bienvenidos* del canal 13 para discutir el tema. Gracias a las redes sociales, Gárate se ha convertido en una de las figuras más relevantes del mundo evangélico conservador. Fue vocera de la campaña *Evangélicos por el Rechazo* en el año 2020 para votar negativamente en el plebiscito que surgió del Estallido social. A pesar de no haber ganado, Gárate se postuló como candidata a la Convención Constituyente que redactaría la nueva Carta Magna; sin embargo, su suerte la llevó a perder nuevamente. Hoy en día, con miras a las elecciones de 2021, es candidata a diputada por el Frente Social Cristiano, coalición integrada por el Partido Republicano⁸ y el Partido Conservador Cristiano. Este frente es considerado de extrema derecha y ultraconservador dentro del espectro político nacional. Entre sus filas encontramos a importantes personajes evangélicos como el polémico obispo Hérito Espinoza, el pastor David Hormachea, Israel Vilches, director del medio digital cristiano Cosmovisión y la pastora Luz Espinal de la Misión Carismática Internacional de Chile MCI, quien es candidata a diputada.

Sin embargo, esta aparente movilización evangélica conservadora y opositora ante el avance de los derechos sexuales y reproductivos no es la única ni la más representativa del campo evangélico. Durante estas dos primeras décadas del siglo XXI, el sector más progresista y liberal también llevó a cabo diversas manifestaciones y se erigieron distintas voces para frenar el discurso conservador que intentaba monopolizar el posicionamiento de las iglesias evangélicas. A pesar de no ser tan visibles ni tan mediáticas, pues no generan polémica ni controversia, han logrado consolidar un bloque –con sus propias tensiones y fragmentaciones– que contrasta con la visión evangélica más conservadora y aliada de la derecha política. En este sentido, Nicolás Panotto (2020b) denomina a este “modo de vinculación”, que el autor reflexiona desde lo relacional más allá de las especificidades identitarias, como “crítico-progresista”, describiendo a los grupos que entrarían en esta categoría

⁸ José Antonio Kast es el fundador de este partido y la referencia política más relevante del sector religioso conservador, pues además de ser católico ha adoptado un discurso que se asemeja a los de Donald Trump y Jair Bolsonaro, y con los que tiene fuertes vínculos políticos. Es el candidato presidencial por el Frente Social Cristiano y entre sus filas ha logrado integrar a importantes líderes evangélicos. Para Jaime Retamal (2017, 8 de noviembre), Kast representa un “neoliberalismo católico 2.0”, un teo-neo-conservadurismo en el que se mezclan los relieves religiosos, católicos y hasta fundamentalistas.

como espacios ecuménicos influenciados por la teología de la liberación, con una prevalencia hacia los modelos de izquierda y afines a los derechos humanos. En este sentido, es posible identificar en este rubro a comunidades religiosas incluyentes que apoyan a las poblaciones LGBTQ+ y promueven el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo, aunque no siempre de forma explícita, por temor a repercusiones de otras iglesias más conservadoras. Podemos también mencionar aquí el rol que tuvo la campaña “Apruebo evangélico” en contraposición con los “Evangélicos por el rechazo”, pues este movimiento fue clave en la aprobación de una nueva constitución entre el sector evangélico que se identificó con las demandas sociales del Estallido.

Algunas congregaciones que han alzado la voz en favor de los derechos humanos y de las minorías sociales son la Iglesia evangélica luterana, la Iglesia pentecostal El Río, algunas congregaciones de las Asambleas de Dios, la Cuarta Iglesia bautista de Santiago, entre otras. Estas no necesariamente se adhieren a los principios de la teología de la liberación ni se consideran “progresistas”, pero sí han sido muy activas en la promoción y defensa de los derechos humanos, además de contrarrestar los intentos de representatividad y monopolización de algunos líderes evangélicos conservadores. También encontramos organizaciones de la sociedad civil que surgen desde filas evangélicas y/o ecuménicas, como las fundaciones Helmut Frenz, Vasti, la de Ayuda social de las iglesias cristianas (FASIC) y actores civiles como Esteban Quiroz, creador de “El Otro Canuto” y excandidato constituyente. Mención especial habría que hacer de la pastoral de la diversidad sexual de la Iglesia luterana, la que ha apoyado y brindado contención espiritual y emocional a las disidencias sexogénéricas y que también mantiene una constante vinculación con organizaciones civiles LGBT+.

Además de estos, podríamos identificar más momentos en los que los evangélicos se han posicionado públicamente acerca de distintos temas, desde escándalos por malversación de fondos hasta marchas por una vida más digna en el marco del estallido social. No solo la voz de los líderes religiosos encuentra legitimidad, sino que los creyentes de a pie, aquellos que componen la feligresía de las congregaciones, también han logrado desarrollar distintas estrategias para incidir en el espacio público, a veces colectivamente por un fin común junto a la iglesia a la que pertenecen, y otras como parte de sus proyectos individuales o participando desde la sociedad civil. Observamos de igual manera que las mujeres han obtenido mayor visibilidad, desarrollando liderazgos que se materializan en candidaturas políticas, aunque estas no siempre parten de una posición de autoridad eclesial en sus respectivas iglesias, sino que siendo mujeres militantes asumen un compromiso cívico-ético para influir

en el espacio público expresando motivaciones que han sido significadas dentro de un marco simbólico-religioso, como lo que sucede con la discusión valórica, escenario de disputa que ha permitido que los grupos neoconservadores asuman como “valores cristianos” la defensa de la familia cisheterosexual y la vida desde la concepción.

Entre el secularismo y el ecumenismo estratégico

Si lo religioso ha sido visto como algo premoderno y arcaico, vinculado a la tradición y a la ignorancia, es decir, como valores antimodernos, ¿cómo explicamos el crecimiento evidente de los movimientos evangélicos y su incidencia en el espacio público en una región que ha llevado a cabo procesos de modernización económica y cultural? Algunos autores proponen que, a diferencia de Europa donde predomina una indiferencia religiosa, en América Latina somos testigos de una revitalización de lo simbólico-religioso (Parker, 1994). En este sentido, la secularización tuvo impactos menores (Frigerio, 1998), o más bien, diferentes/múltiples (Mallimaci, 2008), los cuales posibilitaron la reconfiguración de lo religioso (Hervieu-Leger, 2004). Por consiguiente, hemos podido vislumbrar el nivel de pluralización del campo religioso como signo de una modernidad religiosa latinoamericana, y no como consecuencia de un reencantamiento o resacralización de las sociedades (Cox, 1994). Al respecto, Mardones (2003) ha planteado que la religión nunca se fue ni se relegó al ámbito de lo privado, sino que se disgregó y se desinstitucionalizó, es decir, “en lugar de desaparecer, [la desinstitucionalización] ha conducido a su difusión” (Parker, 1994: 247).

Pero así como la institucionalización no elimina los procesos de desregulación institucional, esta desinstitucionalización tampoco evita por completo la tendencia a la rutinización del carisma, lo que trae consigo una aparente institucionalización de la práctica religiosa. Es en esta tensión y contradicción, propia de la(s) modernidad(es), en la que los límites entre los campos religioso y político se desdibujan, pues lo simbólico-religioso se encuentra en constante interacción y amalgamamiento con los movimientos sociales y las ideologías políticas que atraviesan a las sociedades.

En ese sentido, Chile es un ejemplo más de cómo lo religioso ha permanecido en el espacio público. Los evangélicos, en sus distintas vertientes, han protagonizado hitos importantes en el devenir político del país. Los símbolos religiosos nunca dejaron el espacio público ni el campo de la política; por el contrario, se revitalizaron resignificando sus preceptos ante nuevas temáticas producidas por la pluralización del campo social y político, especialmente debido a la llegada de los movimientos feministas y de las disidencias sexogenéricas que cuestionan el modelo cisheteropa-

triarcal de la sexualidad, el cual se encuentra muy arraigado en la tradición cristiana. Esto ha traído como consecuencia la articulación de nuevas redes y la creación de estrategias que contemplen las variaciones sociales, tanto del campo político como del religioso. Por ello, tanto evangélicos como católicos, alejados de sus pugnas históricas, se han reencontrado en un escenario en el que parecieran jugar desde posiciones similares con el mismo reconocimiento estatal e institucional.

En este sentido, la noción de “secularismo estratégico”, acuñado por Vaggione (2007) permite explicar, en una primera instancia, la participación de los actores y las instituciones religiosas que se despojan de los elementos religiosos que la modernidad había circunscrito a la esfera de lo privado: “El secularismo estratégico muestra la facilidad con que los sectores más conservadores amalgaman y fusionan discursos. Una facilidad que, irónicamente, deconstruye la dicotomía religioso/secular” (Vaggione, 2007: 62). De esta manera, dicho despojo les permite ubicarse junto a sus iguales más allá de las identificaciones religiosas institucionales, pero sin desprenderse por completo de sus creencias y discursos teológicos que orientan su moral. En esta línea, hemos podido observar que los evangélicos se han convertido en un sector cada vez más atractivo para el neoconservadurismo, la derecha política y la Iglesia católica. El principal elemento de atracción ha sido no lo religioso, sino la constitución de un enemigo en común: el “marxismo cultural” representado en la llamada “ideología de género”, la que ha motivado distintas movilizaciones y acuerdos políticos entre dichos sectores.⁹

Aunque la investigación de Aguilar se desarrolla en Perú y México, coincidimos con él cuando afirma que “todas las marchas de los últimos siete años en donde han participado públicamente los evangélicos corresponden a una agenda contra los derechos sexuales y reproductivos” (2019: 208). En ellas se ha visto a estos grupos junto a organizaciones católicas, no solo utilizando discursos seculares desde la concepción de Vaggione (2007), sino también haciendo uso de símbolos y prácticas religiosas desterritorializadas, es decir, trasladadas de los templos al espacio público: cánticos, oraciones/rezos, rótulos con imágenes y frases religiosas, todo en medio de un escenario que difumina los límites entre lo sagrado y lo profano. ¿Estaríamos en presencia de una especie de ceremonia religioso-secular en un espacio público que es constantemente sacralizado y que reúne tanto a evangélicos como a católicos?

⁹ La “Ideología de género” es entendida por Karina Bárcenas (2018) como una campaña de desprestigio por parte de los grupos neoconservadores ante los avances de los derechos sexuales y reproductivos.

Lo novedoso de esta alianza tiene que ver más con el carácter contranatura de la práctica ecuménica que los evangélicos han rechazado categóricamente desde sus inicios, pues lo antiecuménico fue parte de la formación de su identidad histórica y religiosa, traducido en un anticatolicismo. El rechazo a dicha palabra es descrito con mayor precisión por Mansilla y Orellana en un contexto de dictadura:

Para gran parte de los evangélicos la palabra ecumenismo es tan horrenda como la palabra comunismo. Que los evangélicos se unieran a los católicos para ayudar a los perseguidos por la dictadura, aunque fuera una causa noble, era inconcebible, pues la unidad evangélico-católica era entendida como una herejía. De este modo la dictadura rechazaba el acto de solidaridad con el perseguido y los evangélicos rechazaban el acto de unidad para ayudar al perseguido (Mansilla y Orellana, 2018: 32).

¿Por qué, entonces, estamos viendo en la actualidad una especie de ecumenismo estratégico aceptado por un sector del mundo evangélico que se moviliza en pos de una agenda valórica?

Algunas respuestas pudieran rastrearse en los albores del Movimiento Carismático en la década de 1960 en los Estados Unidos, en medio del apogeo de los medios de comunicación masiva como la radio y la televisión, así como el incremento de las campañas evangelísticas y los comienzos de la consolidación de una sociedad neoliberal. Este movimiento surgió entre universitarios, intelectuales y personas de clase media y alta, sectores sociales con una lógica y éticas acordes con las sociedades urbanas, industrializadas e integradas a los procesos de globalización y modernización. Entre las características que se le atribuyeron en su momento resulta importante destacar lo relativo a su carácter transdenominacional, pues buscaron consolidar un cristianismo global más allá de las diferencias denominacionales. Este tipo de ecumenismo religioso se mantuvo entre muchas congregaciones que se identificaban con las denominaciones surgidas de este movimiento, tal como fue el caso de las iglesias de La Viña, con amplia presencia en Chile y caracterizadas por su flexibilidad institucional.

Sin embargo, tal ecumenismo pudo ir más allá de lo religioso y traducirse en una estrategia política de cara a resistir los embates de la tendencia progresista sobre los derechos sexuales y reproductivos. En este sentido, las corrientes teológicas derivadas del carismatismo, y después del neopentecostalismo en América Latina, tales como el dominionismo, reconstruccionismo cristiano y la teología del Reino Ahora, pudieron haber sido un factor para el involucramiento de los cristianos en el espacio público con miras a “conquistarlo”, es decir, “pretenden cristianizar al Estado

en una versión evangélica constantiniana” (Aguilar, 2019: 203), así como saturar a la sociedad con la finalidad de captar nuevos adeptos e imponer sus categorías (García-Ruiz y Michel, 2014).

Empero, sabemos que la complejidad de la relación entre los evangélicos y otros sectores sociales o dimensiones de la realidad rebasa los límites conceptuales de las categorías que utilizamos para intentar explicar algún fenómeno. Las nociones de secularismo estratégico y ecumenismo solo son una forma de intentar comprender la actual configuración del mundo evangélico y la serie de disputas dentro de ese orden pluralizado.

Reflexiones finales

El caso descrito en estas páginas se enmarca en un contexto de globalización neoliberal que ha dado como consecuencia grandes roturas dentro de la cultura, provocando una tendencia al pluralismo y, por ende, al incremento en la expresión de las diferencias y las experiencias interculturales (Parker, 2012). En este sentido, han surgido grupos que reclaman demandas propias, como las minorías sexuales, las feministas, los ambientalistas, los migrantes y también los evangélicos.

Nuestra intención con este trabajo –de extensión limitada– fue recorrer los distintos procesos históricos en los que los evangélicos asumieron posicionamientos o actitudes ante su entorno particular. Consideré que la movilización política de los evangélicos en Chile se puede entender a partir de un marco de reconfiguración y recomposición de lo religioso, en el que los procesos de secularizaciones múltiples, más que hacer desaparecer lo religioso, lo han revitalizado, generando formas novedosas de prácticas y desdibujando los límites entre campos y procesos. Observamos, entonces, que una vez asentados, algunos líderes evangélicos comenzaron a posicionarse en espacios de relevancia política antes y después del golpe de Estado, unos legitimando el régimen militar y otros apoyando a los perseguidos por la dictadura. De esta forma, se crearon imaginarios sobre los evangélicos, primeramente, como una religión de los pobres y marginados, cercanos a la izquierda; y después, como conservadores y legitimadores de regímenes dictatoriales. Sin embargo, con el regreso de la democracia y una consolidada presencia evangélica en la sociedad, los principales líderes dejaron atrás las tensiones respecto a la dictadura, y se concentraron en unificar sus proyectos para impulsar la Ley de libertad religiosa y de culto.

Con la llegada de la agenda valórica no solo cambió la motivación entre los evangélicos para involucrarse sociopolíticamente, sino que se vislumbró nuevamente

la amplia diversificación de posturas que encontramos en ese subcampo, por lo que surgieron nuevas voces que no necesariamente eran parte de la jerarquía eclesial, sino que provenían de las bases de creyentes, quienes representan a las nuevas generaciones de evangélicos que han dejado atrás el refugio de las masas para asumir un compromiso cívico de forma directa, no buscando reconocimiento o legitimidad de parte del Estado o la sociedad, pues eso ya lo tienen, sino disputando el espacio público.

Con esto podemos sostener que, a mayor grado de reconocimiento institucional, los evangélicos asumen una actitud de incidencia y compromiso cívico en el espacio público, tal como lo vaticinaron Fediakova y Parker (2009) al afirmar que el activismo cívico de los evangélicos crecería y el campo ético se convertiría en la principal arena de participación, comunicación con otros sectores y ámbito de lucha por sus valores y por el reconocimiento por parte de la sociedad mayor.

De esta forma, en una sociedad democrática, donde los evangélicos han dejado el refugio de las masas y se han consolidado como una fuerza ciudadana relevante, el compromiso electoral no resulta la única forma de participación cívica. El involucramiento se ha traducido en espacios de discusión política, manifestaciones públicas, participación en los medios, cabildeo público, etc. Estamos en presencia de una mayor capacidad de incidencia en el ámbito público y político, lo que coincide con el grado de conciencia social que han asumido estos grupos, dejando atrás las actitudes sectarias y apolíticas para construir identidades de ciudadanía a partir de una concepción del espacio público como un espacio de participación y disputa.

Por ello, es importante mencionar que para continuar profundizando en el estudio del accionar evangélico en lo político, no basta con la mirada desde lo institucional, pues las tensiones, disputas y mutaciones tienden a superar los límites denominacionales, eclesiales e institucionales, por lo que es necesario ir más allá de su pluralidad, y observar las vinculaciones entre distintas esferas desde una perspectiva relacional, considerando el conjunto de actores que son atravesados por tensiones internas y externas propias de un campo de fuerza en constante devenir. Tal panorama requiere una mayor cantidad de investigaciones, pues como se mencionó en un principio, este tópico sigue siendo un área de vacancia.

La realidad empírica está cambiando vertiginosamente, desde el año 2017 la presencia evangélica ha adquirido una dinámica acelerada. La discusión valórica no se ha ceñido solo a los derechos sexuales y reproductivos, sino que se han integrado las demandas sociales de un pueblo que persiguió la dignidad por medio del Estallido Social de 2019, en el que se expusieron las deficiencias más grandes que

dejó el neoliberalismo. En ese contexto, los evangélicos, con toda su heterogeneidad, vuelven a ser un factor importante para el proceso de refundación del país:

El mundo evangélico es, quizás, distinto a la sociedad chilena, pero al mismo tiempo es tan diverso, heterogéneo y a veces polarizado como esta misma lo es [...] Entre protestantes, evangélicos, pentecostales hay sus propias derechas e izquierdas, autoritarios y demócratas, liberales y conservadores, intelectuales y adversos a la universidad. La diversidad doctrinal de las iglesias y las diferencias socioeconómicas y políticas dentro de éstas hacen sumamente difícil hacer todo tipo de generalizaciones (Fediakova, 2013: 14).

Referencias

Aguilar, Hedilberto

- 2019 “Contra la ideología de género: dirigentes de megaiglesias evangélicas en Perú y México”, en Boris Briones et al. (eds.), *Breviario multidisciplinario sobre el fenómeno religioso*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 202-219.

Aránguiz, Luis

- 2013 “Legalización del pecado: tensiones discursivas sobre la familia en el mundo evangélico chileno”, en *xx Jornadas de Historia de Chile*, Iquique, Chile.

Aránguiz, Luis

- 2015 “Dictadura homosexual moral. ¿Hacia un nuevo pentecostalismo político en Chile?”, en Luis Bahamondes y Nelson Marín (eds.), *Religion y espacio público. Perspectivas y debates*, Santiago, Chile, Crann Editores, pp. 91-117.

Bárceñas, Karina

- 2018 “Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico”, *Religiao e Sociedade* 2(38), pp. 85-118, doi: 10.1590/0100-85872018v38n2cap03

Berdía-Pfeiffer, Daniela

- 2018 “Movilización política evangélica en Chile: Partidos políticos y candidaturas públicas”, *Políticas Públicas*, 11(2), pp. 58-72, recuperado de: <https://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/politicas/article/view/3693/26002992>

Burity, Joanildo

- 2017 “Autoridad y lo común en procesos de minoritización: el pentecostalismo brasileño”, *Revista latinoamericana de investigación crítica*, 4(69), pp. 99-126.

Burity, Joanildo

- 2020 “El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora”, *Encartes*, 3(6), pp. 1-35, doi: 10.29340/en.v3n6.139

Canales, Hermes

- 2000 *Firmes y adelante. El largo proceso legislativo hasta obtener la promulgación de la ley de igualdad jurídica de las iglesias. Breve síntesis histórica de algunos hechos relevantes de la Iglesia Evangélica Chilena*, Santiago, Chile, Barvolento impresores.

Cooper, Alfred

- 2017 *desde el Palacio*, Santiago, Chile, Sociedad Bíblica Chilena.

Cooperativa

- 2017 “Presidenta Bachelet enfrentó gritos y ataques en Te Deum evangélico”, *Cooperativa*, <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/michelle-bachelet/presidenta-bachelet-enfrento-gritos-y-ataques-en-te-deum-evangelico/2017-09-10/132657.html>.

Cooperativa

- 2015 “Pastor Soto fue condenado a 300 días de pena remitida”, *Cooperativa*, <https://www.cooperativa.cl/noticias/sociedad/religion/homosexualidad/pastor-soto-fue-condenado-a-300-dias-de-pena-remitida/2015-11-27/163111.html>

Cox, Harvey

- 1994 *Fire from Heaven, the Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty First Century*, Nueva York, Addison Wesley.

Devia, Miguel

- 2011 “Piñera cumple promesa y la derecha dura le tira la cadena”, *The Clinic*, <https://www.theclinic.cl/2011/08/10/acuerdo-de-vida-en-pareja-rea-bre-heridas-en-la-alianza/>

El Mostrador Braga

- 2018 “Marcela Aranda expone para ley de identidad de género: A mi hijo se lo llevó el lobby de la diversidad sexual”, *El Mostrador*, <https://www.elmostrador.cl/noticias/2018/01/04/marcela-aranda-expone-para-ley->

de-identidad-de-genero-a-mi-hijo-se-lo-llevo-el-lobby-de-la-diversidad-sexual/

Encuesta Nacional Bicentenario

2019 Pontificia Universidad Católica de Chile y Adimark, <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/?slug=sociedad>

Fediakova, Evguenia

2002 "Separatismo o participación: Evangélicos Chilenos frente a la política", *Revista de ciencia política*, 2(21), pp. 32-45, doi: 10.4067/S0718-090X2002000200003

Fediakova, Evguenia

2013 *Evangélicos, política y sociedad en Chile: dejando el refugio de las masas 1990-2010*, Santiago, Chile, Centro de Estudios Pentecostales / IDEA-Universidad de Santiago, Chile.

Fediakova, Evguenia

2020 "Evangélicos chilenos como ciudadanía cultural", *Encartes*, 3(6), pp. 102-112, doi: 10.29340/en.v3n6.186

Fediakova, Evguenia y Cristián Parker

2009 "Evangélicos en Chile democrático (1990-2008): radiografía al centésimo aniversario", *Cultura y Religión*, 3(2), 43-69, <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/150>

Fortuny, Patricia

1989 "El protestantismo y sus implicaciones en la vida política. Un estudio de comunidad en la ciudad de Mérida", *Religión y Sociedad en el sureste de México*, 1, pp. 1-83.

Fortuny, Patricia

2012 "Migrantes y peregrinos de La Luz del Mundo: religión popular y comunidad moral transnacional", *Nueva Antropología*, 77(25), pp. 179-200, <http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v25n77/v25n77a9.pdf>

Frigerio, Alejandro

1998 "Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el cono sur: problemas y perspectivas", en Alejandro Frigerio (ed.), *El pentecostalismo en la Argentina*, pp. 10-28, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Frigerio, Alejandro y Hilario Wynczyk

2008 "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", *Sociedade e Estado*, 2(23), pp. 227-260, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339930893003>

Garcés, Mario y Nancy Nicholls

- 2005 *Para una historia de los derechos humanos en Chile: historia institucional de la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas FASIC 1975-1991*, Santiago, Chile, LOM Ediciones.

García-Ruiz, Jesús y Patrick Michel

- 2014 “El neopentecostalismo en América Latina. Contribución a una antropología de la mundialización”, *Sociedad y Religión*, 41(24), pp. 43-78, recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387239044003.pdf>

Garma, Carlos

- 2004 *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, UAM-I/Plaza y Valdés.

Giddens, Anthony

- 1994 *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Universidad.

Griffin, William

- 1988 “Kingdom Now: New Hope or New Heresy”. *Eastern Journal of Practical Theology*, 2, pp. 6-36.

Hervieu-Leger, Daniele

- 2004 *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.

Hiner, Hillary y Hernán Garrido

- 2017 “Porque ser pobre y maricón es peor. La violencia anti-queer en Chile, 2000-2012”, en Antonieta Vera (ed.), *Malestar social y desigualdades en Chile*, Santiago, Chile, Universidad Alberto Hurtado, pp. 195-223.

Hollenweger, Walter

- 1985 Pasado del metodismo en el presente del pentecostalismo. *Spiritus. Estudios sobre el pentecostalismo*, 1(1), pp. 31-46.

Hoover, Willis

- 2008 *Historia del avivamiento Pentecostal en Chile*, Santiago, Chile, CEEP Ediciones.

Hunt, Stephen

- 2000 “Winning ways: globalization and the impact of the health and wealth gospel”, *Journal of Contemporary Religion*, 15(3), pp. 331-347, doi 10.1080/713676038

Jara, Alejandra

- 2017 “Eduardo Durán Salinas, el candidato a diputado que criticó duramente a Bachelet en el tedeum Evangélico”, *La Tercera*, <https://www.latercera.com>.

com/noticia/eduardo-duran-salinas-candidato-diputado-critico-duramente-bachelet-te-deum-evangelico/

Lagos, Humberto

1978 *La libertad religiosa en Chile, los evangélicos y el Gobierno Militar. Tomo 1. Investigación Exploratoria*, Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago / UNELAM Oficina Regional para América Latina, <http://www.vicariadelasolidaridad.cl/sites/default/files/vs0001052.pdf>

Lagos, Humberto

1988 *Crisis de la esperanza, religión y autoritarismo en Chile*, Santiago, Chile, Presor y Lar.

Lalive, Christian

2010 [1968] *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Chile, Instituto de Estudios Avanzados / Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.

Lindhardt, Martin

2012 "Pentecostalism and politics in neoliberal Chile. *Iberoamericana*", *Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 42(1-2), pp. 59-83, doi: 10.16993/ibero.34

Mallimaci, Fortunato

2008 "Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política", en Fortunato Mallimaci (ed.) *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos, pp. 117-137.

Mansilla, Miguel

2006 "Del valle de lágrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá", *Polis*, 14, <https://journals.openedition.org/polis/5190>

Mansilla, Miguel

2007 "Despreciados y desechados. Itinerarios de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo xx", *Cultura y Religión*, 1(2), pp. 1-18, recuperado de <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/199>

Mansilla, Miguel

2011 "El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina", *Revista Fe y Pueblo*, 18, pp. 6-22.

- Mansilla, Miguel y Luis Orellana
 2018 *Evangélicos y política en Chile 1960-1990. Política, apoliticismo y antipolítica*, Santiago, Chile, Universidad Arturo Prat / RIL Editores.
- Mansilla, Miguel, Luis Orellana y Nicolás Panotto
 2019 “La participación política de los evangélicos en Chile (1999-2017)”, *Rev. Rupturas*, 9(1), pp. 179-208, doi: 10.22458/rr.v9i1.223
- Mardones, José María
 2003 *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae.
- Mariano, Ricardo
 1999 *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, San Paulo, Loyola.
- Montes, Rocío
 2012 “El joven gay chileno falleció a causa de un traumatismo craneoencefálico”, *El País*, https://elpais.com/internacional/2012/03/29/actualidad/1332982056_058595.html
- Moulian, Tomas
 1998 *El consumo me consume*, Santiago, Chile, LOM.
- Movilh
 2002 *Informe 2002. Primer Informe sobre los principales hechos que involucran a las minorías sexuales chilenas*, Santiago, Chile.
- Muñoz, Humberto
 1984 *Nuestros hermanos evangélicos*, Santiago, Chile, Salesiana.
- Muñoz Condell, David
 2012 “El establecimiento de los tedeum Ecuménicos en Chile”, *Cuadernos de Teología*, 4(1), pp. 50-59, doi: 10.22199/So7198175.2012.0001.00004
- Orellana, Luis, Claudio Colombo y Zicri Orellana
 2019 “Los pentecostales en Chile: sus principales representaciones sociales en el siglo xx”, *Religiao y Sociedade*, 39(3), pp. 82-99, doi: 10.1590/0100-85872019v39n3cap04
- Ossa, Manuel
 1999 *Iglesias evangélicas y derechos humanos en tiempos de dictadura. La Confraternidad Cristiana de Iglesias 1981-1989*, Santiago, Chile, Fundación Konrad Adenauer / Centro Ecuménico Diego Medellín.
- Oviedo, David
 2006 “Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano. Alcances socio-políticos en el Chile actual”, *Historia Actual Online*, 11, pp.

21-31, recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2380201>

Panotto, Nicolás

2020 “Lo evangélico como fuerza agonista: disputas hegemónicas frente a la transición política latinoamericana”, *Encartes*, 3(6), pp. 36-51, doi: 10.29340/en.v3n6.i80

Parker, Cristián

1994 “La sociología de la religión y la modernidad: Por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, 4(56), pp. 229-254, doi: 10.2307/3541090

Parker, Cristián

2012 “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques (a modo de introducción)”, en: Parker, Cristián (editor) *religión, política y cultura en América Latina: Nuevas miradas*, Santiago, Chile, Universidad de Santiago, pp. 13-76.

Pérez, José

2019 “¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos”, en José Pérez y Sebastián Grunberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Santiago, Chile, Instituto de Estudios Social Cristianos /Fundación Konrad Adenauer Stiftung, pp. 11-106.

Ramírez, Pedro

2019 “El desconocido rol estelar de José Antonio Kast en la “guerra santa” contra la OEA”, *Transnacionales de la fe*, <https://transnacionalesdelafe.com/el-desconocido-rol-estelar-de-jose-antonio-kast-en-la-guerra-santa-contra-la-oea-2019-06-25>

Retamal, Jaime

2017 “El “teo-neo-conservadurismo” de José Antonio Kast”, *El Mostrador*, <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2017/11/08/el-teo-neo-conservadurismo-de-jose-antonio-kast/>

Robles, Víctor Hugo

2008 *Bandera hueca. Historia del movimiento homosexual en Chile*, Santiago, Chile, ARCIS/Cuarto Propio.

Seman, Pablo

2005 “¿Por qué no? El matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers”, *Desacatos*, 18, pp. 71-86, recuperado de:

<https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1313/1154>

Sepulveda, Juan

1996 “Reinterpreting Chilean Pentecostalism”, *Social Compass*, 43(3), 299-318, doi: 10.1177/003776896043003002

Silva, Jonathan

2012 *El proceso evangélico: Las Iglesias Evangélicas chilenas durante el Gobierno Militar 1973-1978*, tesina, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.

Tec-López, René A.

2020 “El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina”, *Política y Cultura*, (54), pp. 105-132, recuperado de: <https://www.redalyc.org/journal/267/26766598005/html/>

Tennekes, Hans

1985 *El Movimiento Pentecostal en la sociedad chilena*, Santiago, Chile, Ciren.

Urquieta, C. y B. García

2012 “El férreo bloqueo de la UDI, la Iglesia Católica y los evangélicos a la Ley Antidiscriminación”, *El Mostrador*, <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2012/03/29/el-ferreo-bloqueo-de-la-udi-la-iglesia-catolica-y-los-evangelicos-a-la-ley-anti-discriminacion/>

Vaggione, Juan

2007 “Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular”, en Rosario Ortiz Magallón (comp.), *Estado Laico, condición de ciudadanía para las mujeres*, México, Grupo Parlamentario del PRD, Centro de Producción Editorial, pp. 67-82.

Vargas, Vanessa

2017 “Pastor Soto, el aborrecido”, *El Desconcierto*, <https://www.eldesconcierto.cl/2017/08/14/pastor-soto-el-aborrecido/>

RENÉ ABEL TEC-LÓPEZ

.....
 Antropólogo social por la Universidad Autónoma de Yucatán, México y candidato a doctor en Estudios Americanos por la Universidad de Santiago, Chile, así como becario de Doctorado Nacional ANID N° 21170354.

Citar como: René A. Tec-López (2022), "De la huelga social al involucramiento sociopolítico: los evangélicos en el Chile neoliberal", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 39-71. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

Activismos religiosos neo-progresistas: la narrativa contestataria evangélica en el espacio público peruano

Neo-progressive religious activism: The Contentious Evangelical Narrative in the Peruvian Public Space

Rolando Pérez-Vela

Pontificia Universidad Católica del Perú
<https://orcid.org/0000-0003-2358-8057>
 rperez@pucp.edu.pe

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/atc3/perezvelar>

Resumen

Este artículo aborda y analiza el discurso y la estrategia que han construido los actores evangélicos en el espacio público desde la acción colectiva contestataria, la incidencia política pro derechos y la participación en los espacios de la sociedad civil. El análisis pone énfasis en las implicaciones y resignificaciones de la estrategia de apropiación del espacio público por parte de los grupos y redes vinculados al neoprogresismo evangélico. Nuestro análisis contribuye a la discusión sobre el modo en que el capital religioso aporta en los procesos de acción colectiva y movilización social. Al mismo tiempo permite reconocer el otro rostro de lo evangélico en lo público, que contrasta con el discurso y las prácticas del neofundamentalismo religioso y que se ubica en la frontera del activismo religioso contestatario.

Palabras clave: religión pública, acción colectiva, progresismo religioso, representaciones evangélicas.

Abstract

This essay addresses and analyzes the discourse and strategy of evangelical actors who have built their action and power in the public space from collective protest action, political advocacy and interaction with other actors and spaces of civil society. The analysis emphasizes the implications and resignifications of the strategy of appropriation of public space by groups and networks linked to evangelical neo-progressivism. Our analysis contributes to the discussion about how religious capital contributes to the processes of collective action and social mobilization. It also allows us to recognize the other face of the evangelical in the public sphere, which contrasts with the discourse and practices of neo-fundamentalist religion and which is located on the frontier of protestant religious activism.

Keywords: public religion, collective action, religious progressivism, evangelical representations.



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Introducción

Este trabajo corresponde al análisis de las estrategias e implicaciones de la participación y las representaciones públicas de los actores religiosos vinculados al protestantismo evangélico en los procesos de movilización y protesta social contestataria¹ impulsados por activistas de la sociedad civil.

La reflexión es fruto de la lectura de los resultados de una investigación sobre la participación de los agentes de comunidades de fe en los contextos de conflictividad socioambiental en dos provincias del Perú (Cajamarca y Junín) en donde las industrias extractivas han generado altos niveles de contaminación y atropello de los derechos ambientales de las comunidades afectadas. Más específicamente nos enfocamos en la participación de actores religiosos, especialmente católicos y evangélicos, en las iniciativas ciudadanas impulsadas en estos contextos. La investigación se orientó a partir de la siguiente pregunta: ¿Qué tipo de re-significaciones se han generado en los roles, percepciones e interacciones de los actores religiosos a partir de su involucramiento de las iniciativas de incidencia pública impulsadas por los movimientos sociales de protesta en favor de los derechos?

¹ Usamos la noción de lo contestatario desde la misma perspectiva que se usa para definir aquellos movimientos sociales que manifiestan algún descontento o disconformidad con el sistema imperante, especialmente cuando este propicia atropello de derechos. “El concepto contestatario debe ser situado históricamente y solo tiene sentido en una sociedad donde impere una cultura o un sistema dominante. Por lo tanto, lo contestatario está íntimamente ligado a un estado de ánimo cercano al desencanto y a la inquietud por generar cambios en el entorno inmediato” (Osorio, 2003:8). En esta misma línea, en el marco de la teoría de la Movilización de Recursos, Sidney Tarrow (1997) y Charles Tilly (2008) acuñaron el concepto de *Repertorios de contestación* para referirse a las acciones y los recursos que despliegan los agentes de los movimientos sociales para hacer públicas sus demandas, construyendo un determinado desempeño público en el contexto de la acción política. Siguiendo las ideas de Tilly, Camille Goirand, quien define al movimiento social como “una oposición durable a los detentores del poder. Un movimiento social encarna una interacción de contestación” (Goirand, 2010: 15).

Alrededor de esta pregunta, analizamos no solo las implicancias e incidencias del factor religioso en los procesos de protesta y la movilización social, sino también el modo en que los actores religiosos construyen sus representaciones y afirman su legitimidad en el espacio público. En ese sentido, observamos las formas de actuación pública de estos actores, sus estrategias de representación e interacción, así como las implicaciones en la construcción y resignificación de sus discursos e identidades.

En términos metodológicos, este estudio incluyó principalmente una serie de entrevistas en profundidad a líderes y miembros claves de los grupos y organizaciones basadas en la fe (congregaciones/parroquias, organizaciones para-eclesiásticas y redes religiosas) involucrados de manera explícita o implícita en las acciones desplegadas por las redes y el movimiento de la sociedad civil. Asimismo, incluimos el análisis documental de materiales informativos producidos durante el proceso de involucramiento en iniciativas de protesta, los discursos mediáticos, así como declaraciones y actas de las reuniones de los actores religiosos.

Adicionalmente, para efectos del presente artículo incorporamos la observación que el autor ha venido desarrollando en los últimos seis años sobre la participación de líderes y agentes evangélicos y católicos vinculados al progresismo religioso en instancias y espacios de la sociedad civil y el Estado, como la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza (MCPLCP), la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH), el Acuerdo de Gobernabilidad, el Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático, así como iniciativas vinculadas al acompañamiento y la defensa de las víctimas posconflicto armado interno, la iniciativa interreligiosa por los bosques tropicales, impulsada en el Perú por el Consejo Interreligioso Peruano. En esta misma línea, analizamos los reportes de organizaciones de la sociedad civil que trabajan desde/con las iglesias, como la Asociación evangélica Paz y Esperanza, la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), la Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza, el Movimiento Católico por el Clima, Visión Mundial, Católicas por el Derecho a Decidir, etc., así como las iniciativas de lucha contra la violación de los derechos ambientales en contextos de operación de las industrias extractivas. Precisamente, una importante coalición ecuménica en relación con este último campo lo constituye la red Iglesias y Minería, en la que confluyen organizaciones católicas y evangélicas con el propósito de desarrollar iniciativas de incidencia pública y acompañamiento pastoral a las comunidades rurales afectadas por el extractivismo minero.

Nuestro análisis pone atención en cómo el factor religioso aparece en el espacio público, así como en las implicaciones de la participación de aquellos actores religiosos que entran en la arena pública y política desde la preocupación y defensa de

los derechos, y no necesariamente desde la afirmación de una agenda religiosa proselitista, sino desde la búsqueda del bien común y la construcción de la ciudadanía; desde la acción colectiva y la movilización social o ciudadana y no necesariamente desde la lógica de la “conquista religiosa” del poder político estatal.

Elegimos abordar el caso de las actorías contestatarias construidas desde el campo evangélico por dos razones. Primero, porque diversos estudios (Lecaros, 2016; Perez-Guadalupe, 2017; Fonseca, 2018, Amat y Leon & Condor, 2021) dan cuenta de un notable proceso de transformación del campo evangélico peruano que permite observar el surgimiento de actores que se conectan de manera más fluida con el quehacer público, involucrándose en el abordaje de los problemas sociales y en los debates mediáticos sobre los asuntos públicos. En este sentido, se puede observar que muchos de ellos están desarrollando diversas estrategias para construir relaciones e interacciones cercanas con agentes políticos y sociales influyentes (Romero, Lecaros y Pérez, 2020). En ese sentido, el campo evangélico es cada vez más plural y diverso en su configuración, así como en sus formas y lógicas de acción e interacción dentro y fuera del territorio eclesial. De igual modo, podemos observar cambios sustanciales “en su composición social, en el porcentaje de sus adherentes y en sus expresiones litúrgicas” (Pérez-Guadalupe, 2017:21). Segundo, porque la mayoría de los estudios sobre la participación e incidencia de los actores evangélicos en lo público ponen atención en las actorías evangélicas que se adscriben al conservadurismo religioso. Tanto es así, que muchas veces se asocia lo evangélico con los discursos y prácticas conservadoras o neo-fundamentalistas. Es por ello que se hace necesario desarrollar estudios que de cuenta de la diversidad y pluralidad del campo evangélico.² Uno de

² Respecto a la configuración del campo evangélico, tomamos la categorización construida por Juan Fonseca (2018), quien plantea cuatro tendencias. Primera, el *protestantismo histórico*, constituido por denominaciones cuyos orígenes históricos se remontan a la Reforma protestante del siglo XVI o el avivamiento metodista del XVIII. Segunda, el *protestantismo evangélico*, que se estableció en el Perú en las primeras décadas del siglo XX y tiene estructura eclesial similar a la del protestantismo histórico, pero con una teología conservadora y/o fundamentalista, puesto que está basada en la interpretación literal de la Biblia y en una marcada ortodoxia teológica. Tercera, el *pentecostalismo clásico*, nacido como movimiento de renovación religiosa del protestantismo evangélico mundial al comienzo del siglo XX, que llega al Perú en 1919, al principio estableciendo comunidades casi exclusivamente entre los sectores más pobres del país como las periferias urbanas y el mundo rural. Aunque su teología y su hermenéutica sean similares a la de los protestantes evangélicos, el pentecostalismo clásico tiene una religiosidad distinta, caracterizada por una piedad entusiástica en la que la esfera cotidiana del creyente es permeada por lo sobrenatural. Cuarta, el *neopentecostalismo o carismatismo*, nacido en la

esos rostros que contrasta con el conservadurismo es el de aquellos que desde las plataformas progresistas desarrollan acciones y prácticas de incidencia en lo público, desde la perspectiva de la defensa y afirmación de los derechos.

La pluralización religiosa en el espacio público latinoamericano

Varias investigaciones (Freston, 2008; López, 2004; Burity, 2015; Wynarczyk, 2009; Levine, 2009; Panotto, 2015; Pérez-Guadalupe, 2017; Carbonelli, 2016; Algranti, 2010) contemplan el modo en que diversos grupos, movimientos y redes religiosas —especialmente vinculados al catolicismo y al protestantismo evangélico— se insertan o reinsertan estratégicamente en la esfera pública. Estos estudios ponen especial atención en los grupos evangélicos emergentes que en los últimos años han desplegado una serie de estrategias de apropiación de lo público. La reubicación de estos actores religiosos revela que, en los últimos años, varios de los movimientos que provienen especialmente desde las esferas laicas se apropian cada vez más de las instancias y los espacios seculares en la esfera pública.

En este proceso, muchos de estos actores han empezado a repensar sus concepciones sobre la participación política y incidencia pública, así como respecto de su rol en los procesos de cambio o transformación social.

Este escenario confirma el planteamiento de estudiosos latinoamericanos (De la Torre, 2013; Frigerio, 2002; Burity, 2015; Freston, 2008), respecto a la tesis del doble proceso de politización de la religión y de sacralización de la política. Al mismo tiempo dan razón de cómo el escenario religioso ha empezado a experimentar una serie de transformaciones, no solo por la emergencia y presencia de diversos rostros y prácticas religiosas, sino también por su incidencia en espacios e instancias contruidos más allá de las fronteras tradicionales de la religión.

En relación con el proceso de participación de los actores religiosos en la vida pública y política, notamos que estos actores “ingresan a la controversia pública no solo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también para participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos

década de 1970 dentro de las denominaciones históricas, incluyendo la Iglesia católica, que emerge en el Perú de finales de la década de 1980, sea en el seno de denominaciones evangélicas o de manera independiente (Fonseca, 2018). Los actores objeto de nuestro análisis se adscriben mayormente a la primera y segunda tendencia.

entre la esfera pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad” (Casanova, 2000:16-17).

Para el caso latinoamericano, varios autores (Burity, 2009; Algranti, 2010; Beltrán, 2012; Carbonelli, 2016; Panotto, 2020;) ponen acento en el hecho de que la relación entre religión y política ya no se reduce a la participación de grupos religiosos en los eventos políticos coyunturales, como es el caso de los procesos electorales o las incidencias políticas que se generan no solo desde el Estado, sino también desde la vida pública y política cotidiana. La mayoría de estos estudios revelan un intenso proceso de relocalización de la actuación pública religiosa y la resignificación de los discursos y narrativas de lo sagrado. Lo interesante es que este proceso habla ya no solo de esfuerzos que despliegan los grupos religiosos minoritarios para construir una mayor visibilidad pública, sino de variadas interlocuciones con las actorías sociales y políticas que se mueven en las esferas del poder. Como señala Carbonelli, se trata de

una multiplicidad de formas evangélicas de hacer política, posibles y coexistentes gracias al carácter vacío del significante evangélico, que ponen en evidencia que la identidad evangélica en política (sus posicionamientos generales) constituye un lugar “vacío”, porque carece de esencia y, por ende, no se encuentra determinado por cuestiones teológicas y doctrinarias (Carbonelli, 2016: 214).

Joanildo Burity (2009) plantea cuatro elementos que ponen acento en la relevancia de lo religioso en el proceso de construcción de lo social y lo político en América Latina. Primero, la religión constituye hoy una referencia importante de las sociedades latinoamericanas, a menudo ignoradas en los debates y procesos políticos. Segundo, no es posible negar el impacto político y sociocultural que ha traído consigo la emergencia del pluralismo religioso en el espacio público, en la medida en que tiene un nivel de incidencia en instancias de representación política, en las políticas públicas, en las acciones colectivas de repercusión pública y mediática. Tercero, es posible analizar los fenómenos religiosos y su relación con el espacio público desde la misma lógica del marco interpretativo desde el que se analiza la relación entre sociedad civil y Estado. Cuarto, lo religioso constituye cada vez más un campo de articulación de discursos públicos y de agencia política. En ese sentido, observamos hoy

la conjunción de varios factores que impiden la visibilización de los grupos religiosos (en plural) en el contexto de la participación de los diferentes sectores que actúan en la vida social y política organizada... [De este modo], la religión puede constituirse

en elemento formador de agencia política y constructor de agenda pública (Burity, 2009: 185).

Burity pone acento en el modo en que los diversos actores evangélicos que se apropian del espacio público ponen en evidencia el proceso de pluralización de lo religioso, que da relevancia no solo a los procesos de heterogenización del campo religioso, sino también a las dinámicas y los procesos de pluralización que experimentan de manera endógena los grupos minoritarios, como es el caso de los evangélicos (Burity, 2015; 2016).

En esa misma línea, varios investigadores latinoamericanos (Mallimaci, 2009; Parker, 2008; Da Costa, 2008; De la Torre, 2011; 2013) plantean que no es posible explicar las transformaciones sociorreligiosas en nuestro contexto desde marcos dualistas o lineales respecto de la interacción entre lo sagrado y lo secular. Fortunato Mallimaci (2009) sostiene que históricamente América Latina ha experimentado un proceso dinámico de articulación de diversas esferas —lo político, lo religioso, lo simbólico y lo social—, que en la práctica se entrecruzan, se dislocan y se corresponden. Para Mallimaci,

la secularización no implicó en A. Latina en el XIX y el XX, ni la desaparición ni la privatización de lo religioso [...], sino su recomposición y reconfiguración en el marco de un proceso de pluralización primero del campo católico, luego del cristiano y ahora del religioso en general. Pluralización también de las creencias individuales y de una lenta pero prolongada desregulación institucional, traducida en una menor eficacia de los mandatos de los “especialistas” a la hora de regular la vida cotidiana de los creyentes (Mallimaci, 2009: 4).

Catalina Romero (2008), quien investiga el caso peruano, observa que hay un pluralismo no solo exógeno, sino también dentro de las propias confesiones o denominaciones. En su versión, este pluralismo interno está generando la emergencia de actores y de voces no oficiales, que surgen de movimientos laicos, de grupos para-eclesiásticos que reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate público. Estos grupos pueden construir lo que ella denomina una suerte de sociedad eclesial,³ con posibles consecuencias en la sociedad civil nacional y en la política.

³ Catalina Romero señala que “es en la sociedad eclesial donde el creyente puede confrontar su vida en el mundo con sus creencias religiosas, y reflexionar críticamente desde el punto de vista de la fe sobre la acción humana. Y este espacio puede ser un espacio de

La sociedad eclesial se traduce en la formación de asociaciones voluntarias, como espacios de iniciativa, solidaridad, expresión y formación de opinión y realización de objetivos buscados en conjunto. En segundo lugar, espacios de encuentro entre diferentes, de intercambio de experiencias, abriendo la participación al otro, tejiendo redes entre regiones geográficas, grupos étnicos, hombres y mujeres, clases sociales. En tercer lugar, el aprendizaje y la reflexión de la propia experiencia, a la luz de las creencias, y de otras formas de conocimiento; y finalmente la posibilidad de expresión pública en espacios religiosos y no religiosos a través de publicaciones, medios de comunicación y movilizaciones (Romero, 2008: 23).

Por otro lado, estos cambios alrededor de las prácticas religiosas contemporáneas generan la reconstrucción o el reposicionamiento de las ritualidades religiosas, pero también nuevas formas de interacción y participación de las denominadas Organizaciones Basadas en la Fe (OBF) en las instancias y los espacios públicos. Las nuevas expresiones públicas de la religión evidencian precisamente un intenso pluralismo interno, y también las tensiones entre las diferentes posiciones teológicas y políticas respecto al abordaje de los problemas sociales, la afirmación de su rol en la esfera pública, así como en relación con el modo en que buscan legitimarse y construir su representación en las instancias del poder político.

Varios estudiosos (Parker, 2008; 2012; Cipriani, 2008; Romero, 2008; Levine, 2012) sostienen que se observa cada vez más la presencia de actores religiosos desplegando estrategias de apropiación en el espacio público desde instancias de la sociedad civil. Parker advierte que, en los contextos democráticos latinoamericanos, las opciones religiosas pluralistas y laicas están sujetas a formas diferentes de expresión y representación, que al mismo tiempo representan un desafío para los actores no religiosos.

Sostiene que el pluralismo religioso posibilita la emergencia de más actores, voces y puntos de encuentro para la interacción y la cooperación, lo cual hace que disminuyan las barreras de la organización eclesial, permitiendo un mayor acceso a la vida pública. “Pero, al mismo tiempo, las nuevas reglas de juego de una sociedad civil más abierta y democrática retroalimentan a la religión, facilitando un mayor pluralismo... y un mayor nivel de participación en la construcción de la ciudadanía” (Parker, 2008: 343). En esta línea, Roberto Cipriani afirma que estas iniciativas pueden constituirse en expresiones de “una nueva laicidad, no comprometida con el

libertad” (Romero, 2008: 23).

poder y sensible a los pedidos de participación popular en la cosa pública” (Cipriani, 2008: 38).

Del mismo modo, Daniel Levine opina que las iglesias y los grupos religiosos que se apropian de lo público proveen un nuevo sentido de legitimidad y pertenencia más allá de su territorio religioso (Levine, 2005: 19).

Lo que se observa en América Latina es un escenario caracterizado no solo por la inclusión de las diversas manifestaciones y representaciones de la religión, sino también por un proceso de continuidades entre la religión popular tradicional y las nuevas modalidades de representación de las religiosidades en el mundo contemporáneo. En ese sentido, “las religiones, sus prácticas rituales, sus espacios y símbolos, son hoy en día contenedores que, por un lado, producen anclajes con la tradición y la memoria, y por otro, son los espacios estratégicos de la recomposición de lo sagrado” (De la Torre, 2013: 117).

Gustavo Morello y un grupo de investigadores (Morello, Romero, Rabbia y Da Costa, 2017) que desarrollaron un valioso estudio sobre la religiosidad vivida en América Latina plantean que la modernidad latinoamericana transformó lo religioso en distintos niveles, generando lo que ellos llaman una “modernidad encantada”, no solo para contrastarlo con el proceso europeo y norteamericano, sino también para poner en evidencia que la religión es todavía una fuente de legitimación en esferas seculares respecto de valores como la política. “Si bien puede ser un oxímoron para otras sociedades occidentales, la idea de ‘modernidad encantada’ podría ayudarnos a descubrir características de la religiosidad latinoamericana que no podemos observar si seguimos usando herramientas teóricas propias del Atlántico Norte” (Morello, 2017: 63).

Desde esta perspectiva, las transformaciones contemporáneas de la religión están marcadas no necesariamente por el enfrentamiento en torno a la monopolización de los valores y preceptos únicos. En realidad, “lo que cambia es la forma de creer en lo espiritual. La posibilidad de la búsqueda de lo trascendental actúa contra la permanencia en un solo sistema de creencia durante toda la vida de una persona” (Garma, 2011: 82).

De este modo, estamos frente a una sociedad que no ha abandonado la búsqueda y la interacción con la trascendencia. Aquí, la pluralidad de lo religioso implicaría que “las diferentes denominaciones religiosas se centrarán más en lo terrenal, haciéndose cada vez más mundanas, atendiendo más directamente a las necesidades psicológicas y sociales de sus miembros, antes que a su salvación” (Rivas, 2017: 105-106).

En ese sentido, lo que observamos es un proceso de relocalización social de la religión, que incluye sus discursos y prácticas. De este modo,

las prácticas religiosas contemporáneas no deben ser leídas desde la perspectiva del sujeto aislado, sino desde un énfasis en la agencia a nivel social, o sea, desde la pluralidad de sujetos activos que en su interacción hacen del espacio público —y dentro de él, de la propia creencia y sus instituciones— un campo heterogéneo (Panotto, 2013: 35).

En el Perú, al igual que en otros contextos latinoamericanos, se evidencia una creciente tendencia hacia la pluralización del campo religioso, la cual se puede constatar no solo por la variedad de discursos, prácticas y rostros religiosos en las ritualidades políticas y sociales, sino también por la cada vez más activa presencia e incidencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública (Romero, 2009; 2016; Pérez, 2015; Pérez-Guadalupe, 2017; Lecaros, 2018).

Varios de estos autores describen y ponen de relieve la participación de actores evangélicos no solo en la arena política electoral, sino también en otros espacios e instancias sociales y políticas. De este modo, es posible observar a estos actores religiosos abordando temáticas que antes no constituían parte de su agenda de reflexión y discusión, tales como la problemática ambiental, los derechos humanos vinculados a los procesos de memoria colectiva, la violencia de género, el fenómeno migratorio, el extractivismo, etcétera.

Sin embargo, este no es un fenómeno de coyuntura reciente. Encontramos estudios (Levine, 2005; López, 1988; Romero, 2006; 2008; Lecaros, 2018) que se ocupan de contribuciones significativas que han hecho importantes sectores de las iglesias, especialmente en relación con el fortalecimiento del movimiento por los derechos humanos. Catalina Romero señala que en determinados momentos el accionar público de las iglesias “respondió al vacío creado por la debilidad de actores políticos e instituciones, aportando capacidades de liderazgo y organización que se habían perdido por las condiciones de violencia y corrupción que se produjeron” (Romero, 2008: 29).

El escenario contemporáneo nos permite notar que las nuevas expresiones públicas de la religión en América Latina desbordan el marco de interpretación del modelo racionalizado de la religión burocrática. Lo que se observa es una variedad de modalidades y formas de representación de los discursos e identidades. Observamos, así, la presencia activa de rostros y actores diversos, como los grupos religiosos fundamentalistas o integristas, las redes que se inspiran en el esoterismo, las redes que trabajan por construir puentes entre la ciencia y la religión, incluyendo las iniciativas que se alimentan de las militancias políticas que se inspiran en las denominadas espiritualidades proféticas (De la Torre, 2013).

A partir de estas constataciones, Joaquín Algranti observa que la influyente emergencia pública de diversos actores religiosos plantea nuevas aristas para repensar las teorías esencialistas y lineales de la secularización.

A partir de la década del 80 comenzó a consolidarse en los círculos académicos anglosajones y europeos la certeza de que el fenómeno religioso lejos de restringirse a la esfera invisible de la vida privada, logra, por el contrario, proyectarse hacia el dominio público, participando activamente de los principales conflictos políticos. Si bien este movimiento ya había sido notado por cientistas sociales de América Latina –debido a la presencia estructurante de la Iglesia católica y su relación con el Estado y la creciente visibilidad de los grupos pentecostales –, a partir de 1980 la intervención religiosa en el espacio público comienza a ser comprendida no tanto como una expresión de retraso institucional de la sociedades subdesarrolladas, sino como una nueva lógica de articulación de los espacios sociales que pone en duda el alcance de las teorías secularizadoras (Algranti, 2010: 32).

En el caso de los evangélicos, varios estudiosos (Wynarczyk, 2009; López, 2008; Levine, 2009; Freston, 2008) hacen referencia a una variedad de grupos, redes y movimientos que se insertan cada vez más en la esfera pública. Muchos de los movimientos emergentes están pasando de las lógicas proselitistas y la lógica del adoctrinamiento a las estrategias de interacción y participación política más abiertas y con un fuerte énfasis en la incidencia social y política.

A este respecto, Hilario Wyrnaczyk observa que incluso “los denominados evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina evolucionaron desde un movimiento social de tipo religioso hacia formas de movilización colectiva de protesta cívica” (2009: 327). Estudios posteriores (Pérez, 2009; Burity, 2015; Panotto, 2015; Levine 2012; Algranti, 2010; Coronel, 2020; Fonseca, 2018) han confirmado prácticas similares en otros países de la región.

Estas lecturas coinciden con los planteamientos de autores clásicos que han venido repensando las categorías para analizar el fenómeno religioso en un contexto de creciente pluralismo y pluralización. Este es el caso de Peter Berger, quien sostiene que lo que caracteriza a la sociedad contemporánea es el proceso de una modernidad afirmada en un pluralismo de doble sentido: el secular-religioso y el pluralismo religioso propiamente. Desde esta perspectiva, el mundo moderno plural genera un contexto que plantea no solo la coexistencia entre las expresiones religiosas, sino también la convivencia entre las narrativas y las prácticas que provienen tanto de lo secular como de lo religioso. De este modo, “el discurso secular

moderno, que pone énfasis no solo en el *qué* de la fe religiosa, sino también en el *cómo*, coexiste con una pluralidad de discursos religiosos tanto en la sociedad como en la conciencia” (Berger, 2016:152).

Si bien Berger reconoce que efectivamente existe un discurso secular como resultado de la modernidad, sin embargo, a diferencia de otras miradas, sostiene que este puede coexistir con los discursos religiosos. En concordancia con estas lecturas, Casanova y Taylor coinciden en el sentido de que el proceso contemporáneo de la transformación religiosa debería más bien ubicarse en la categoría de lo que se ha denominado una era postsecular.⁴ En palabras de Taylor, “se trata de una época en la que la hegemonía de la narración principal [es decir, la de la cosmovisión eurocéntrica] de la secularización será cuestionada cada vez más. Pero, como esta hegemonía ha contribuido a llevar a cabo el declive, su superación abriría nuevas posibilidades” (Taylor, 2015: 377).

Las narrativas evangélicas en el proceso de apropiación de lo público: el caso peruano

En el caso peruano ha sido recurrente no solo la intervención de las jerarquías eclesásticas en el debate público, sino también la cada vez más activa participación de actores laicos que reclaman —desde una determinada perspectiva de fe— un espacio y una voz en la mesa de discusión sobre los problemas y los temas públicos. Respecto a los evangélicos, notamos la intervención en diversas instancias promovidas tanto desde el Estado como desde los movimientos e instituciones de la sociedad civil (López, 2004; Pérez, 2009; 2015; Lecaros, 2016; Pérez Guadalupe, 2018; Fonseca, 2018b; Amat y León y Pérez-Guadalupe, 2019).

⁴ Alessandro Gaviglia (2017) describe tres posiciones con respecto al escenario de la secularización y la postsecularización: a) la concepción conservadora que combate la secularización porque la interpreta como una erosión o privatización de la religión dentro de las sociedades modernas. La propuesta conservadora es la de volver a la situación premoderna en la que imperaba el Estado confesional y el integrismo dentro de las sociedades occidentales; b) la concepción del “secularismo humanista positivista” que se levanta en pie de lucha contra todo lo que pueda significar la religión; y c) la llamada postsecularización que propone reubicar la religión y lo religioso dentro de las sociedades contemporáneas y abrirles un espacio en la esfera pública (Gaviglia, 2017: 38).

De este modo, se puede observar, como sostiene José Luis Pérez-Guadalupe (2017), que las iglesias y las redes evangélicas no solo han crecido en número, sino también en importancia e influencia, en relevancia social y política.

Si bien, lo segundo es consecuencia práctica de lo primero, podemos constatar que la antigua discusión evangélica acerca de su participación en política, o en labores llamadas “mundanas”, prácticamente se ha desterrado de la mayoría de denominaciones, con lo cual se ha dado paso a una mayor apertura. En este sentido, en gran parte de denominaciones evangélicas ya no se pregunta si se participa o no en política, sino cómo se tiene que participar (Pérez-Guadalupe, 2017: 21).

De este modo, la incidencia pública se ha convertido no solo en un lenguaje común en diversos sectores del campo evangélico, sino también en una estrategia frecuente construida para visibilizarse e incidir en espacios de discusión y de tomas de decisión sobre determinados problemas públicos, adoptando diversas modalidades. Así, podemos identificar por lo menos cuatro tendencias.

Primero: *la incidencia desde la acción social*, a partir de la cual muchas iglesias y organizaciones evangélicas construyen un nivel de influencia en diversas instancias de la sociedad. Muchos de ellos han ingresado en un proceso de redimensionamiento y resignificación de la tradicional acción social asistencial. De este modo, se pueden observar actorías evangélicas participando en iniciativas de apoyo a personas y familias que se encuentran en situación de necesidad económica y precariedad social. Esta presencia les permite no solo visibilizarse y ganar una determinada reputación pública, sino también generar un espacio para influir desde sus valores y cosmovisiones religiosas en las agendas y políticas públicas.

Segundo: *la incidencia institucional burocrática*, por la cual varias de las redes y confederaciones interdenominacionales desarrollan niveles de cooperación y participación —poniendo de relieve su representatividad en nombre de “la iglesia o el pueblo evangélico”— en instancias del Estado y afines. Desde estos espacios, estos actores desarrollan un nivel de abordaje de los problemas sociales y visibilizan su intervención en el quehacer público. Otra manera de hacer incidencia desde esta modalidad lo constituyen la emisión de pronunciamientos públicos que en los últimos años han tenido como contenido la adopción de una posición sobre asuntos de la coyuntura social y política.

Tercero: *la incidencia político-partidaria*, a partir de la cual determinados colectivos ingresan en la arena política para intervenir en las políticas públicas desde sus cosmovisiones religiosas. En el pasado registramos varios intentos de conformación de

partidos políticos evangélicos, pero en los últimos procesos se observa la presencia de candidaturas individuales en diversos frentes y coaliciones políticas.

Cuarto: *la incidencia movimientista*, construida desde aquellas actorías evangélicas que se han insertado en instancias y espacios de la sociedad civil para influir en la agenda y las políticas públicas. En este caso se pueden observar iniciativas tanto desde el sector progresista como desde el ala conservadora anti-derechos. Sobre esta tendencia hablaremos en detalle más adelante.

Estas tendencias evidencian el modo en que los colectivos vinculados a las iglesias evangélicas dialogan e interactúan mucho más que antes no solo con otros actores religiosos, sino también con los no religiosos en la esfera pública. Esto confirma que el protestantismo evangélico más allá de haber adquirido cada vez más un rostro público, revela también el reposicionamiento de los actores en instancias que se construyen desde otros campos no religiosos y más allá de las esferas de la propia institucionalidad evangélica tradicional (López, 2004; Romero, 2008; 2009; Levine, 2009, 2012).

En esa misma línea, la disputa por la legitimidad de las diversas prácticas y narrativas evangélicas en el espacio público y político ha permitido apreciar con mayor claridad el rostro diverso y plural del protestantismo evangélico peruano, evidenciando no solo nuevas hibridaciones, sino también tensiones entre las diferentes posiciones teológicas y políticas tanto con respecto a las modalidades de abordaje de los problemas sociales como en relación con la propia afirmación de los roles y representaciones en la esfera pública.

En el marco de las tendencias de la incidencia política y social descritas, podemos identificar cuatro modalidades de apropiación del espacio público por parte de los grupos vinculados al campo evangélico peruano.

Primero la apropiación pública desde la lógica religiosa defensiva, en la que se ubican aquellos que despliegan una suerte de batalla moralizadora,⁵ frente a

⁵ Desde esta modalidad de apropiación de lo público, estos actores han construido un tipo de protesta religiosa asumida desde la lógica de la batalla moral (Pérez, 2016). Desde esta perspectiva, muchos líderes evangélicos se perciben como “la reserva moral de la nación”. Desde esta lógica se asume que la acción proselitista de los cristianos ocurre en una sociedad que no se sostiene en los valores morales que ellos creen y predicán. En ese marco podemos ubicar aquellas movilizaciones de protesta o iniciativas para incidir en las políticas públicas en las que diversos sectores evangélicos han puesto un especial énfasis en los problemas que corresponden a su particular agenda religiosa, como el aborto, la homosexualidad, la libertad religiosa —más que igualdad religiosa—, la familia, etc. Estos esfuerzos, que revelan una intención por apropiarse de lo público desde

los discursos y prácticas que contrastan con su agenda conservadora y su reconstruccionismo religioso.⁶ Este es el caso de aquellos que se agrupan alrededor del Movimiento Con Mis Hijos No Te Metas (CMHNTM) y los otros movimientos⁷ construidos desde esta misma lógica, cuya agenda gira en torno al rechazo de las políticas estatales en favor de los derechos, especialmente vinculadas a la equidad de

una particular agenda moral religiosa, están basados en la perspectiva de lo que Michael P. Young (2002) denomina la protesta confesional, cuya estrategia, por un lado, asume el tratamiento de los problemas sociales como un pretexto para legitimar públicamente su discurso confesional sobre la moralidad. A diferencia del pasado, la estrategia proselitista de estos grupos ya no se limita a la prédica del cambio personal o individual. Más bien, este concepto individualista de la conversión empieza a ser resignificado, poniendo un mayor énfasis en el discurso de la influencia social. Sin embargo, esto no implica una renuncia a la tradición conversionista que ha marcado la identidad de importantes sectores en el campo evangélico. Se trata de un reposicionamiento estratégico para ganar legitimidad y reconocimiento en la esfera pública (Perez, 2016: 201).

⁶ El reconstruccionismo, explica Bernardo Campos, “es una teología política cuya propuesta fundamental es la reconstrucción de la Teocracia en la sociedad moderna. [El movimiento reconstruccionista] surge en los Estados Unidos en los años 60, pero adquirió fuerza en nuestros países latinoamericanos a partir de los años 80” (Campos, 2009, p. 54). Para Robinson Cavalcanti (1995), “el reconstruccionismo es la cara política de la Teología de la Prosperidad y la expresión de la Teología de la dominación. [Esta perspectiva asume que] los cristianos están predestinados a ocupar los puestos de mando en la tierra: presidencia, ministerios, comandos militares, jefes de repartición, poder legislativo, judicial, etc.” (Cavalcanti, 1995: 5). Siguiendo esta visión se asume el protagonismo social y se busca incidir en el espacio público a partir de una particular comprensión bíblica que asume la construcción del poder político desde la lógica del dominio religioso en las diversas esferas públicas de la sociedad. Desde esta lectura se entiende que los cristianos tienen el mandato de conquistar los puestos y espacios públicos estratégicos para incidir en la vida política de la sociedad. Se puede observar aquí una suerte de actualización y resignificación de su tradicional cosmovisión teocrática del poder político, desde el cual se considera que “los gestores de la fe tienen un imperativo moral o un mandato cultural para extender su dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad” (Pottenger, 2007).

⁷ Varios investigadores (Fonseca, 2018a; Coronel, 2020; Aleman, 2018, Amat y Leon & Condor, 2021) han identificado una serie de movimientos que confluyen con la misma motivación y la estrategia enarbolada por el colectivo Con Mis Hijos No te Metas (CMHNTM), como son: Coordinadora Nacional Pro Familia (CONAPFAM), Red Nacional de Abogados por la Defensa de la Familia (RENAFAM) Centro para el Desarrollo de la Familia y el Movimiento Salvemos a la Familia.

género y los derechos sexuales y reproductivos. Este movimiento cuenta con el apoyo de diversas denominaciones e iglesias que concuerdan con el discurso de protesta y las acciones de incidencia contra aquello que ellos denominan “ideología de género”.

Segundo, la apropiación pública desde la lógica de la des-marginalización social, en la que ubicamos a aquellos grupos conservadores que buscan distanciarse del neofundamentalismo evangélico para evitar el lugar marginal dentro del cada vez más diverso y plural campo religioso peruano. Las actorías que se ubican en esta tendencia están agrupadas principalmente alrededor de la Unión Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP), que en los últimos años ha logrado construir una visible representación en varias instancias del Estado y la sociedad civil, construyendo interacción no solo con sectores conservadores, sino también con aquellas cercanas al ala progresista del campo político y religioso. Fue significativo notar que el pastor Christian Scheelje, líder de UNICEP, tuviera a su cargo la reflexión bíblica central en la última jornada de oración alrededor de la campaña ambiental ecuménica Tiempo de la Creación. Es importante mencionar que UNICEP representa a un sector de las iglesias neopentecostales y carismáticas. En los últimos años, esta entidad ha ganado legitimidad pública precisamente por su capacidad de interlocución con actores vinculados al mundo interreligioso y a instancias del Estado. Es importante notar que, estratégicamente, varios miembros de esta confederación interdenominacional se han distanciado de las acciones de los grupos pro-vida, no necesariamente porque tengan una discrepancia radical con determinadas posturas teológicas y políticas propias de ese sector del conservadurismo evangélico, sino porque asumen que la adopción de un perfil fundamentalista o integrista no les permite interactuar fluidamente con aquellos sectores sociales y políticos que les permiten ganar reconocimiento y legitimidad pública.

Tercero, la apropiación pública desde la lógica de la interlocución ciudadana, en la que se ubican aquellas redes y organizaciones que han construido un discurso y una práctica pública basada principalmente en la propuesta teológica de la denominada Misión Integral,⁸ con base en la cual se apropian de lo público a

⁸ El paradigma de la Misión Integral corresponde a una propuesta teológica acuñada en la década de 1970 por teólogos evangélicos vinculados a la Fraternidad Teológica Latinoamericana que alentaban la acción social como un aspecto medular en los proyectos de misión o evangelización de las congregaciones y organizaciones del protestantismo evangélico. René Padilla, uno de los impulsores de esta corriente, la define como “la misión orientada a la reconstrucción de la persona en todo aspecto de su vida, tanto en lo espiritual como en lo material, tanto en lo físico como en lo psíquico, tanto en lo personal como en lo social, tanto en lo privado como en lo público” (Padilla, 2002: 27-28).

partir de la preocupación y la discusión de los problemas sociales. Aquí ubicamos a organizaciones, ONG, redes y colectivos que se movilizan junto con otros actores de la sociedad civil alrededor del abordaje de diversas problemáticas sociales. Estos actores han adoptado cada vez más un discurso en favor de la justicia social y los derechos humanos. Por ejemplo, han intervenido con mayor frecuencia en asuntos vinculados a la justicia climática, los derechos humanos y las violencias de género.

En esta tendencia podemos encontrar una variedad de énfasis y perspectivas teológicas y políticas, desde aquellos que generan debate entre sus integrantes sobre las problemáticas sociales hasta aquellos que se insertan en redes y movimientos de la sociedad civil para generar corrientes de opinión y desarrollar acciones de incidencia política en pro de los derechos y la justicia social, pasando por aquellos que intentan construir o ser parte de un movimiento contestatario para contrarrestar dentro y fuera del campo evangélico a los neo-fundamentalismos religiosos. En los últimos años se ha intensificado la visibilidad de estos grupos tanto en las redes sociales como en las movilizaciones callejeras. En muchos casos estos actores han construido un discurso en respuesta y contraposición a la narrativa teológica y a las prácticas políticas de los grupos y las iglesias que se desplazan alrededor de los movimientos conservadores.

Al igual que lo que ocurre en otros contextos, el sentido de acción de este sector evangélico no es necesariamente la disputa electoral directa, sino la incidencia pública en instancias del Estado y la sociedad civil en favor de sectores sociales históricamente excluidos. Por otro lado, como observa Joanildo Burity para el caso brasileño,

la composición de esta red de actores es ecuménica e interreligiosa porque los objetivos de acción se basan en agendas y motivaciones religiosas, pero implican la participación de personas y organizaciones de diferentes religiones y/o personas y organizaciones no religiosas identificadas con los temas o demandas que movilizan a una red así constituida (Burity, 2020: 10).

Cuarto, la apropiación pública desde la lógica del ecumenismo pro-derechos, en la que ubicamos a los grupos que históricamente han construido procesos de acompañamiento pastoral e incidencia política desde iniciativas ecuménicas y ciudadanas, inspiradas en las perspectivas liberacionistas de la teología y la pastoral. Estos grupos construyen su actoría religiosa desde el punto de vista de la construcción de ciudadanía y defensa de los derechos, y desde la lógica de la inserción en los procesos construidos en y desde la sociedad civil. Esta lógica religiosa de la acción política se convierte en la base para que estos activistas se involucren en iniciativas

de incidencia pública orientadas no solo hacia la transformación estructural de la realidad, sino también hacia la creación de nuevas estrategias de solidaridad con los afectados por las acciones de violación de los derechos.

Con respecto a la primera tendencia, es importante notar cómo este sector vinculado al conservadurismo contemporáneo ha adoptado cada vez más un perfil movimientista y contencioso. Desde el marco de los estudios de la acción colectiva y la movilización social (McCarthy y Zald, 1977; McAdam, Tarrow y Tilly, 2001; Tarrow, 1997), Omar Coronel (2020) pone atención sobre los recursos organizativos que han desplegado lo que él denomina las nuevas organizaciones de la sociedad civil conservadora en la que determinados grupos religiosos juegan un papel movilizador importante, convirtiéndose en lo que Coronel llama contramovimiento religioso conservador. La emergencia de este movimiento

ha reconfigurado el perfil de la sociedad civil organizada en América Latina. La sociedad civil *movilizada*, vinculada a movimientos sindicales, campesinos, estudiantiles, indígenas, feministas y de derechos humanos que las iglesias progresistas acompañaron frecuentemente, es ahora también ocupada por iglesias conservadoras y una red colectivos pro vida y pro familia. En la última década, sectores sobre todo evangélicos, pero también católicos han pasado a expandir su repertorio de acción colectiva de los *lobbies* en los tres poderes del estado a los piquetes, plantones, marchas y hasta escraches (Coronel, 2020: 7).

En esta misma línea, Juan Fonseca sostiene que desde que el activismo conservador empezó a fortalecerse, sus impulsores han buscado afirmarse como un movimiento cívico, evitando ser calificados como un movimiento religioso. En ese sentido,

al mantenerse dentro de una lógica movimientista, ha evitado que el entusiasmo de las masas conservadoras se atenúe, fenómeno que suele ocurrir cuando un movimiento se institucionaliza demasiado pronto. No obstante, aunque el movimiento conservador no se ha institucionalizado de manera orgánica, sí ha propiciado la formación de un conjunto de micro-organizaciones que, de manera coordinada, son las que estimulan la movilización (Fonseca, 2018:42).

Es importante anotar que estos grupos han empezado a construir una suerte de acción colectiva contenciosa (Coronel, 2020; Motta y Amat y León, 2018; Fonseca, 2018a; Mujica, 2007) en la línea de la teoría de la movilización de recursos (McAdam, McCarthy y Zald, 1996). Por un lado, esta estrategia asume el abordaje de

los problemas sociales como un pretexto para legitimar públicamente un tipo de discurso confesional sobre la moralidad. Por otro lado, esta lógica de construcción de la protesta social se afirma sobre la base de una estrategia defensiva, que plantea la incidencia política basada en la percepción de un contexto en el que los valores morales predicados por el grupo religioso impulsor están siendo amenazados y deslegitimados.

Los diversos actores que construyen sus discursos y prácticas alrededor de estas cuatro tendencias aparecen en el espacio público compitiendo desde sus propias narrativas para obtener legitimidad no solo con otros agentes de la sociedad civil sino también entre las propias expresiones y representaciones al interior del campo evangélico. Dicha competencia revela no solo las distintas lógicas teológicas que se construyen desde lo público,⁹ sino también las diversas motivaciones políticas que están alrededor de los procesos de la interlocución pública, las diversas modalidades respecto al abordaje de los problemas sociales y las resignificaciones religiosas de la protesta social (Young, 2002).

Lo evangélico desde el movimientismo político-religioso

Observando los procesos de acción colectiva de los diversos sectores provenientes del campo evangélico es posible notar que la práctica del activismo social se ha convertido en una de las estrategias comunicacionales y políticas que permite a estos grupos construir una representación pública mucho más visible y estratégica. En ese sentido, lo que observamos es una presencia cada vez más visible y activa de

⁹ Boaventura de Sousa Santos (2014) plantea que detrás de estos movimientos religiosos subyacen dos tipos de teologías. La primera es la del fundamentalismo teológico, según la cual “la revelación es concebida como el principio estructurante de la organización de la sociedad en todas sus dimensiones. En ambos casos, la revelación suele estar ligada al escrituralismo, lo cual significa que la organización de la vida social y política sigue una interpretación literal de los libros sagrados. Según las teologías fundamentalistas, la revelación es un discurso divino eterno, increado, y toda interpretación humana no puede ser, en consecuencia, más que una reducción sacrílega. La segunda está referida a lo que él denomina las teologías pluralistas que conciben la revelación como una contribución a la vida pública y a la organización política de la sociedad, pero aceptan la autonomía de ambas. Manejan la tensión entre la razón y la revelación procurando mantener un equilibrio entre ellas. Aunque divina e inconmensurable con la razón humana, la revelación tiene como único propósito ser accesible a la razón humana y ser cumplida por la acción humana en la historia” (Santos, 2014: 33).

sectores de las iglesias y organizaciones evangélicas en espacios de movilización e incidencia pública alrededor de temas y problemáticas de la contingencia social y política emprendida por influyentes sectores de la sociedad civil. A la participación de representantes de las organizaciones interdenominacionales en instancias como las mesas de concertación para la lucha contra la pobreza, el Acuerdo Nacional de Gobernabilidad, la Iniciativa Nacional Anticorrupción, etc., es importante mencionar el involucramiento y la activa participación de actores evangélicos, provenientes del progresismo religioso, en diversas redes de la sociedad civil, como la Iniciativa interreligiosa por los Bosques, el Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático, los colectivos ciudadanos en favor de la memoria colectiva, la Coordinadora nacional de Derechos Humanos, la red Iglesias y Minería, el Grupo Impulsor para poner fin a la Violencia contra los niños, niñas y adolescentes, la Plataforma Nacional en favor de los afectados y afectadas por los metales pesados, la Iniciativa Interreligiosa para los Bosques Tropicales, los colectivos que se mueven alrededor de la defensa de los derechos de las denominadas minorías sexuales, entre otros.

La acción de los agentes ligados a las comunidades evangélicas en estas redes y movimientos revela que el espacio de la sociedad civil se ha convertido en el locus desde el cual diversos sectores del campo evangélico han intensificado en los últimos años su propia estrategia de apropiación del espacio público, respondiendo a las demandas y expectativas propias de un sector social que busca construir su legitimidad desde los márgenes, desde el lugar del “otro religioso”.

Paralelamente a las diversas formas de involucramiento de los actores evangélicos en el espacio público, se observan expresiones de un intenso pluralismo al interior de las propias confesiones o denominaciones eclesíásticas. “Este pluralismo endógeno genera la emergencia de actores y voces no oficiales tales como movimientos laicos y grupos para-eclesíásticos que demandan espacios para nuevas interlocuciones y representaciones” (Pérez, 2013: 8).

Es notorio el modo en que estos agentes han empezado no solo a interesarse por el debate público en torno a determinados problemas sociales sino también a recrear sus iniciativas de protesta frente a estos, generando nuevas maneras de levantar su voz públicamente e incorporando en sus ritos y celebraciones religiosas el tratamiento de los temas y problemas que aparecen en la agenda pública.

Esta disputa interna no solo de narrativas teológicas, sino también de estrategias y tácticas políticas trae consigo nuevas modalidades de posicionamiento, relacionamiento y empoderamiento de lo evangélico en el espacio público. La variedad de organizaciones y espacios de participación mencionados líneas arriba, da testimo-

nio de una lógica movimientista¹⁰ que anima las acciones de protesta e incidencia impulsadas tanto desde la vereda del conservadurismo como desde el campo de los sectores progresistas, evidenciando diversas narrativas teológicas y concepciones políticas en disputa a la hora de entrar en la arena pública desde la lógica de construcción de un tipo de acción colectiva disruptiva.

Sin embargo, es importante anotar que, a diferencia de los grupos ligados al neoconservadurismo, aquellos que se mueven desde el ala progresista contestataria desarrollan una práctica movimientista profética. Precisamente Alberto Melucci (1999), en el marco de la teoría de los movimientos sociales, acuña la noción de la *función profética* para describir el papel contestatario de determinados sectores que participan de la acción colectiva política. Tomando el planteamiento de Melucci, los grupos que se encuentran en esta tendencia asumen precisamente que tienen la función de revelar los problemas y anunciar a la sociedad la existencia de situaciones de injusticia. Además, como sostiene Melucci, con su discurso disruptivo estos actores contrarrestan los códigos culturales dominantes y revelan que la racionalidad de los aparatos de poder no es la única posible.

En ese sentido, un componente importante que acompaña a los activistas vinculados a este tipo de colectividades sociales tiene que ver con lo que Melucci denomina un *utopismo moral*. Precisamente, el autor sostiene que “los grandes procesos colectivos ofrecen un canal para expresar este utopismo moral, que de otro modo

¹⁰ Cuando hablamos de la lógica movimientista rescatamos los planteamientos respecto a la teoría de los movimientos sociales (Snow y Benford, 1992; Gamson, 1995; Melucci, 1994). Alberto Melucci (1994) plantea una concepción de los movimientos sociales en tanto “agencias de significación colectiva, que difunden nuevos significados en la sociedad a través de formas de acción colectiva”. Tomando las ideas de Melucci, Ricardo Delgado (2007) considera tres aspectos: 1) que los movimientos sociales apelan a la solidaridad entendida como la capacidad de sus miembros para definir y reconocer un sentido del nosotros, y desde ahí compartir y construir una identidad colectiva como producto del proceso de atribución de significado y de las cambiantes situaciones que motivan la acción colectiva; 2) que la movilización explicita un conflicto social en la medida en que los miembros perciben una condición problemática o un aspecto de sus vidas no simplemente como una desgracia, sino como una injusticia, configurando paulatinamente un marco de interpretación compartido desde donde justifican y legitiman su acción colectiva; 3) que la acción busca romper los límites del orden en que se produce, por lo cual se considera básica la capacidad del movimiento para provocar rupturas en las fronteras del poder en el que se desarrolla su acción política; el propósito es diferenciar los movimientos de otros fenómenos que no tienen la intención de producir cambios en dicho sistema de normas y relaciones sociales (Delgado, 2007: 45-46).

sobreviviría en enclaves marginales” (Melucci, 1999: 96). Este es uno de los aspectos en el que los actores religiosos hacen una contribución importante al movimiento social.

En esta línea, como ha señalado Gonzalo Gamio (2015), la acción colectiva de estos grupos se nutre no solo de la crítica social, sino también de las motivaciones ético-políticas, “que hace que estos agentes no solo lean la historia sino intervengan en ella desde la perspectiva de los débiles” (Gamio, 2015: 613).

Los actores evangélicos que se mueven desde esta lógica profética del movimiento social construyen su representación pública en un contexto de disputas de narrativas como parte del proceso de pluralización y politización del campo evangélico.

Como resultado de esa pluralización y de la expansión de las voces, demandas y agendas que ella generó en las sociedades latinoamericanas que surgieron de experiencias dictatoriales o autoritarias, la politización evangélica pronto se dividió entre compartir o reformular los espacios públicos y los marcos legales construidos para reconocer y dar cabida a las voces subalternas reveladas por la pluralización (es decir, minoritizadas) (Burity, 2020: 7).

El capital religioso en la acción colectiva contestataria

A diferencia de los grupos evangélicos que conciben la incidencia pública como una estrategia para conquistar el espacio público y apropiarse del poder político desde la perspectiva de la construcción exclusiva de una determinada agenda moral religiosa y la activación de la denominada protesta confesional (Young, 2002), estos actores que forman parte de una vertiente del progresismo religioso asumen lo público como el espacio no solo de construcción y legitimación de una lógica profética de actoría ciudadana, sino también como el lugar de construcción de un tipo de acción colectiva contestataria, en el que la actuación pública religiosa tiene un componente ecuménico, en el sentido de la interacción que se construye tanto a nivel de la comunidad intereclesial o interreligiosa como de la sociedad civil más amplia. Este ecumenismo se construye desde la perspectiva de la búsqueda del bien común, el acompañamiento y defensa de las víctimas de las violencias y la lucha contra el atropello de los derechos. Esta precisión es importante dado que en los últimos años ha emergido una suerte de neocumenismo conservador sobre la base de los

acuerdos y alianzas interreligiosas entre sectores de las iglesias que se mueven desde una agenda moral integrista y reconstruccionista.

En este sentido, estos actores participan en las iniciativas ciudadanas desde las instancias de la sociedad civil a partir de la asunción y la comprensión de un tipo de creencia religiosa que se conecta con la defensa de los derechos y que asume, como sostiene Boaventura de Sousa Santos (2014), que el dios en el que se sostienen se revela en las situaciones de injusticia y en las luchas de resistencia que promueven.

Este marco de interpretación permite que, al participar en el espacio público, estos actores construyan su agencia política articulándola con una determinada referencia religiosa y una comprensión teológica que toma distancia de aquellos discursos y prácticas que se construyen desde la lógica teocrática del poder y la colonización religiosa del espacio público. Muchos de estos sectores están inspirados en las denominadas teologías holísticas y contextuales (López, 2004; Padilla, 2007; Bosch, 2005) o las teologías liberacionistas (Miguez-Bonino, 1995; Gutierrez, 1972), con base en la cual construyen su actoría social y política desde la perspectiva de la construcción de ciudadanía y defensa de los derechos, así como desde la lógica de la inserción en los procesos políticos que se construyen desde la sociedad civil.

Por un lado, esta lógica religiosa de la acción política se convierte en la base para que estos activistas se involucren en iniciativas de incidencia pública orientadas no solo hacia la transformación estructural de la realidad, sino también hacia la creación de nuevas estrategias de solidaridad con los afectados y víctimas de las acciones de violación de los derechos.

La manera en que varios de estos grupos se insertan en los espacios de la sociedad civil nos permite apreciar algunos aspectos importantes de esta lógica de la actuación política desde el campo religioso.

Primero, en el proceso de acompañamiento a las víctimas de las opresiones y el atropello de los derechos ocurre un proceso de resignificación de la tradicional concepción de la compasión cristiana que trasciende la práctica de la solidaridad individualista o la acción compasiva utilitaria. Lo que se observa es que en la actuación pública de estos actores se activa un tipo de acción solidaria que añade al acompañamiento personal las dimensiones de la incidencia pública que significa poner el foco en las instancias de decisión política para resolver las causas estructurales de los problemas sociales.

Segundo, observamos que varios de estos grupos —que aparecen en el escenario público con un discurso que tiende a contrarrestar o confrontar las lógicas teológicas y políticas del conservadurismo evangélico institucional— construyen un escenario en el que la acción disruptiva y transgresora genera desestructuraciones en las

relaciones de poder, no solo en la esfera pública y política, sino también a nivel de la propia sociedad eclesial. Esto se puede observar en el modo en que estos sectores religiosos visibilizan su postura política en los rituales cívico-religiosos de protesta y en el espacio mediático, lo cual refleja que estos agentes religiosos contestatarios surgen de sociedades eclesiales que en la actualidad se encuentran en intensos procesos de pluralización, que revelan recomposiciones permanentes de los roles de poder, reposiciones en cuanto a los sentidos de pertenencia a la institución religiosa y disputas por la apropiación del espacio público.

Tercero, el modo en que estos actores se apropian de la esfera pública y participan en las instancias de la sociedad civil implica la construcción de un tipo de agencia político-religiosa que hace que se constituyan en lo que Nancy Fraser (1990) denomina “contrapúblicos”, en tanto que, por un lado, posibilita la asunción de roles contestatarios desde el lugar de lo subalterno, y en este proceso se hacen parte de un público más amplio, poniendo en juego su potencial emancipatorio. Siguiendo la discusión planteada por Fraser, el caso de estos actores religiosos constituye un ejemplo no solo para repensar el papel de los contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social y la legitimación de públicos y discursos dominantes, sino también para considerar la contribución de agentes religiosos en los procesos democráticos y de ciudadanía de la sociedad.

Cuarto, la identidad contestataria de estos grupos religiosos se construye en un contexto de convivencia y confrontación con otras cosmovisiones y creencias, especialmente con respecto al modo en que deberían actuar los creyentes en la arena pública y política. En los casos que estudiamos se pueden notar las controversias y confrontaciones con otras actorías e iniciativas, otros grupos de interés, surgidas tanto desde la comunidad religiosa más amplia como de la propia comunidad secular.

El rol político y ciudadano de lo religioso en el espacio público

El caso de los actores evangélicos que estudiamos confirma no solo el proceso de revitalización y posicionamiento de la religión en el espacio público, sino también de las nuevas formas de interacción en la esfera pública, donde lo religioso contestatario tiende a ciudadanizarse cada vez más desde planos políticos diversos. De este modo, observamos actores religiosos apropiándose de lo público e insertándose en los procesos de movilización y protesta desde la lógica de la inserción en los procesos construidos previamente por otros activistas y no necesariamente desde la afirmación del sello institucional religioso como condición para la activación de

la protesta. En este contexto, los actores evangélicos en alianza con los activistas católicos aparecen como sujetos sociales que participan en la construcción de una determinada esfera pública desde una lógica de la interacción ciudadana y no desde la imposición de una determinada agenda construida desde la institución religiosa.

En este marco, como sostiene Joanildo Burity, estos actores se convierten en agentes claves para impulsar junto con otros, desde la sociedad civil, una pragmática articulación entre ampliación de la construcción de ciudadanía, refuerzo del impulso asociativo, reconstrucción de los lazos de solidaridad y reinención de una cultura política que pone énfasis en los aspectos éticos de la acción ciudadana. Más específicamente, como ocurre en otros contextos de la región, los grupos religiosos de esta índole aportan a la sociedad civil al fomentar el compromiso cívico entre los miembros de las organizaciones y colectivos de protesta (Burity, 2006).

Un aspecto importante que se puede mencionar tiene que ver con el hecho de que el activo papel que juegan estos actores religiosos en las iniciativas de la sociedad civil evidencia las capacidades de estos agentes para aportar, no solo desde la línea del tradicional acompañamiento compasivo a las víctimas de actos de injusticia, sino también poniendo a disposición sus capacidades de movilización y organización tan necesarios para el éxito de las iniciativas ciudadanas de incidencia política promovidas desde los movimientos de la sociedad civil frente a coyunturas marcadas por el atropello de derechos.

Por ejemplo, en el caso de la campaña ciudadana en favor de La Oroya, la comunidad afectada por la operación extractivista minera, observamos que los actores evangélicos, junto a los grupos católicos, jugaron un papel clave en el proceso de empoderamiento público del movimiento ciudadano. Los testimonios registrados muestran que en varios momentos del proceso de consolidación del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), estos agentes contribuyeron a construir una imagen positiva de esta coalición, especialmente cuando en determinadas circunstancias ciertos operadores políticos satanizaron, a través de los medios, a sus dirigentes.

En esta misma línea, los actores religiosos ayudaron a crear un sentido de pertenencia al movimiento ciudadano constituido alrededor de la protesta. El hecho de que los líderes religiosos se constituyeran en los animadores y difusores de la lucha emprendida por el MOSAO generó una mayor cantidad de adherentes a esta causa, especialmente entre aquellos que se resistían a adscribirse a iniciativas que implicaban la movilización social como parte de las acciones de protesta. De igual modo, estos agentes de fe proveyeron de un capital humano importante, facilitando microrrecursos claves para la movilización, que incluía: la sensibilización a la gente, la creación de puentes y redes de solidaridad, la organización de actos simbólicos

de protesta, como las Jornadas de ayuno y oración por la salud de La Oroya, así como las iniciativas de acogimiento y acompañamiento a los afectados durante la movilización. En la campaña en favor de la comunidad de La Oroya registramos que los líderes presbiterianos jugaron un rol clave en el monitoreo para develar los efectos de la contaminación en los niños de dicha comunidad. Precisamente, los teóricos de la acción colectiva y la protesta social (McAdam, McCarthy y Zald, 1996; Tarrow, 1998; Arce, 2015; Paredes, 2013) observan que la movilización de recursos es un factor clave para la sostenibilidad y legitimidad de las iniciativas políticas que se construyen en la esfera pública.

Este caso nos lleva a pensar, como sostiene Joanildo Burity (2006), que el campo religioso constituye cada vez más un campo de articulación de discursos públicos y de agencia política, así como de construcción de ciudadanías, en contraste con aquellos grupos religiosos vinculados al conservadurismo contemporáneo que se apropian de lo público y construyen su poder desde la lógica mesiánica de la teocracia.

De este modo, la presencia activa de este tipo de actores religiosos insertados en movimientos sociales que se generan desde la sociedad civil provee de elementos para valorar su contribución en el fortalecimiento de proyectos ciudadanos que se afirman de la defensa y promoción de los derechos (Levine, 2012).

En ese sentido, el caso de estos actores no solo confirma el proceso de revitalización y reposicionamiento de la religión en el espacio público y las diversas formas de interacción en la esfera política, sino que además nos permite apreciar un tipo de actoría religiosa que interviene en el espacio público desde lógicas distintas a aquellas que se afirman en el reconstruccionismo religioso-político o la colonización religiosa de la política. Lo que observamos en las prácticas de este sector de evangélicos progresistas es la configuración de un tipo de actor religioso que se apropia del espacio público desde una lógica un tipo de participación política que contrasta con la separatista y autoritaria y se manifiesta desde una suerte de fe cívica y ecuménica (Mallimaci, 2014). De este modo, lo religioso se instituye como una instancia de construcción de ciudadanía, que tienen repercusiones tanto en la sociedad política como en la sociedad eclesial, desafiándola a construir una iglesia afirmada desde la pluralidad.

Siguiendo la discusión planteada por Nancy Fraser, el caso de estos actores religiosos constituye un ejemplo no solo para repensar el papel de los contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social y la legitimación de públicos y discursos dominantes, sino también para considerar la contribución de actores emergentes, como es el caso de grupos religiosos que reclaman un lugar en

la construcción de las esferas públicas, que contribuyan a formar una democracia que alimente la laicidad y promueva la defensa de los derechos.

La reactualización de la memoria político-religiosa

La narrativa que se teje alrededor de los rituales organizados por estos actores religiosos como parte de las acciones de protesta ciudadana actualiza una determinada memoria colectiva que da cuenta de una trayectoria que se conecta con discursos, actores y movimientos que en épocas anteriores animaron o alentaron una lógica de acción pastoral y perfil público de las iglesias concordantes con aquello que estos actores religiosos intentan construir.

Incluso, es interesante notar cómo se resignifican determinados relatos bíblicos, que se conectan con la idea de que el dios en el que sostienen su fe puede propiciar o hacer los cambios que sus seguidores se proponen por la fe que ellos abrazan. Esto es precisamente lo que observamos en las denominadas “vigilias de oración” por la salud de los afectados en La Oroya, en Cajamarca y otras ciudades en donde participan los actores contestatarios de la fe. Una de las vigilias impulsadas por un grupo de activistas evangélicos y católicos que presenciamos durante el trabajo de campo se llevó a cabo en las inmediaciones del Ministerio de Energía y Minas. Fue interesante que el grupo de religiosos participante del ritual —entre cánticos y arengas— decidiera hacer una réplica del relato bíblico veterotestamentario relacionado con la destrucción de los muros de Jericó, atribuida a la acción divina, por la fe de los creyentes.¹¹ Rememorando aquel hecho, este grupo de activistas religiosos decidió recorrer siete veces alrededor de dicho Ministerio, que tiene la responsabilidad de otorgar o suspender la licencia de operación a las empresas mineras. Esta resignificación de la memoria político-religiosa está conectada con una determinada utopía profética sobre la cual se sostiene la protesta de estos actores religiosos, que crea un imaginario alternativo de la continuidad con un pasado más antiguo que el que se impone en las convenciones sociales del presente, continuidad con un pasado más

¹¹ Según el relato bíblico, Josué recibe esta indicación de Dios: “¡He entregado en tus manos a Jericó, y a su rey con sus guerreros! Tú y tus soldados marcharán una vez alrededor de la ciudad; así lo harán durante seis días. Siete sacerdotes llevarán trompetas hechas de cuernos de carneros, y marcharán frente al arca. El séptimo día ustedes marcharán siete veces alrededor de la ciudad, mientras los sacerdotes tocan las trompetas. Cuando todos escuchen el toque de guerra, el pueblo deberá gritar a voz en cuello. Entonces los muros de la ciudad se derrumbarán, y cada uno entrará sin impedimento” (Josué, 6:2-5).

cercano que la fuente fundadora de la que se alimenta la conciencia del linaje, continuidad con un pasado feliz y benéfico que se opone a los males, o a las amenazas, o a las incertidumbres del presente (Hervieu-Léger, 1993: 210).

Por un lado, este modelo de actuación religiosa en el espacio público reactiva una apuesta ética por la transformación de la realidad social percibida como injusta. En este sentido, las ritualidades religiosas activadas en el espacio público dan testimonio del modo en que en medio de las memorias de colonización también se reactivan las memorias de resistencia cultural de los pueblos (De la Torre, 2014). Por otro lado, de que las prácticas religiosas en el contexto de la protesta social experimentan un proceso de migración hacia otros santuarios, y que se convierten en “contenedores que, por un lado, producen anclajes con la tradición y la memoria, y, por otro lado, son los espacios estratégicos de la recomposición de lo sagrado” (De la Torre, 2013: 117).

Apuntes finales: repensando la religión pública desde el activismo social

Los grupos religiosos que ingresan en la esfera pública desde la movilización social construyen su identidad desde marcos de disputa y tensión, en el proceso de apropiación de lo público, pero también de renegociación con las narrativas religiosas y políticas establecidas (Burity, 2006). En ese sentido, estos actores que se apropian de la esfera pública desde una determinada comprensión de la teología política generan disrupciones que afectan no solo a nivel de las instancias de poder político, sino también a nivel de las propias esferas eclesiales tradicionalmente institucionalizadas. En ese camino, observamos no solo la disputa de diversas narrativas religiosas en este proceso de apropiación del espacio público, sino también una variedad de estrategias comunicacionales y políticas tanto en relación con el abordaje de los problemas sociales como respecto de los procesos de movilización social e incidencia política.

Es interesante atender al modo en que estas nuevas maneras de apropiación de lo público contrastan con la tradicional actuación de los actores evangélicos en la política, con frecuencia circunscrita a las coyunturales contiendas electorales o a la participación formal en las esferas públicas estatales, vía la conformación de partidos políticos o a través de la representación eclesiástica o confesional institucionalizada. De este modo, se nota que determinados colectivos y movimientos adscritos al campo religioso han empezado a jugar roles importantes en diversas direcciones políticas y desde varias plataformas comunicacionales y políticas, buscando no solo

conseguir legitimidad pública, sino también incidir —desde sus cosmovisiones religiosas— en las agendas y políticas públicas.

Por un lado, están aquellas iniciativas que, como en el caso que investigamos, se apropian de lo público desde la perspectiva de la afirmación de los derechos, la defensa del bien común y la construcción de la ciudadanía. En contraste, se puede notar una presencia y participación cada vez más activa de aquellos movimientos vinculados al neoconservadurismo evangélico y católico, que se movilizan en reacción y oposición a las políticas públicas vinculadas con la equidad de género y los derechos sexuales y reproductivos.

La nueva relocalización y resignificación de las actorías ligadas al ámbito evangélico, que corresponde al proceso de pluralización del campo religioso contemporáneo, trae consigo no solo una suerte de pluralismo interno en las iglesias y confesiones, sino también una mayor diversidad en la modalidad de las representaciones en el espacio público, generado principalmente por aquellos actores y voces que no provienen de la institucionalidad tradicional, que surgen de movimientos laicos, colectivos paraeclesiales, activistas que disputan la resignificación del capital y el discurso religioso en la arena social y política. Varios de estos sectores no solo reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate al interior de sus propias iglesias o denominaciones, sino también otra manera de concebir la participación de los creyentes en la vida pública.

Este fenómeno abre nuevas pistas para repensar las investigaciones sobre el rol de aquellos actores religiosos que entran en la arena política desde esferas que no corresponden necesariamente a las instancias religiosas institucionalizadas, sino a movimientos que provienen desde el laicado eclesial o religioso. Por un lado, nos plantea nuevas preguntas sobre las lógicas de legitimidad de las actorías religiosas en el espacio público, que a diferencia del pasado no necesariamente pasan por la anuencia de la autoridad eclesial institucional, sino por otras legitimidades y mediaciones comunicacionales y políticas. Por otro lado, la presencia cada vez más activa de los conservadurismos en las instancias de la política plantea una arista importante en el debate no solo sobre la resignificación de las esferas públicas (Fraser, 1992), sino también en la propia recomposición y reconfiguración de la sociedad civil.

En este contexto, observamos elementos que hacen pensar que podría gestarse una suerte de sociedad civil conservadora en la que lo religioso constituye un importante capital organizador y movilizador. En ese sentido, notamos que, así como nuestro estudio da razón de un ecumenismo progresista alrededor de la movilización contestataria, también se pueden advertir, en la vereda conservadora, alianzas político-religiosas y neoecumenismos entre católicos y evangélicos.

Finalmente, la práctica política de los actores religiosos contemporáneos plantea nuevas aristas no solo para repensar las nuevas esferas públicas construidas desde los movimientos religiosos disruptivos (Smith, 1996; Jenkins, 1983; Santos, 2014), sino también en las repercusiones que trae consigo la incidencia de determinadas racionalidades religiosas que inciden e influyen tanto en el quehacer político más amplio como en la construcción y gestión de las políticas públicas (Pérez, 2016). En esta línea, la demanda de reconocimiento político y legitimidad pública por parte de los actores religiosos emergentes plantea un gran desafío político para una sociedad que procura construir los cimientos de la democracia sobre la base de la defensa de los derechos, la construcción de ciudadanías e incluso el reconocimiento de la laicidad. Para el campo académico, este fenómeno demanda una revisión de nuestros presupuestos epistémicos sobre el factor religiosos, las actorías y las racionalidades religiosas. Al mismo tiempo, plantea un desafío metodológico, en el sentido de la necesidad de repensar nuestras categorías para analizar la relación entre la religión y la política, las creencias y el poder político.

Referencias

Alemán, Luis

- 2018 "Activismo conservador evangélico contra la unión civil no matrimonial: estrategias y alcances", *Argumentos*, 2(1), septiembre, pp. 42-48, <https://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/activismo-conservador-evangelico-la-union-civil-no-matrimonial-estrategias-alcances>

Algranti, Joaquín

- 2010 *Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus.

Amat y Leon & Betsabeth Condor

- 2021 *Propuestas y Estrategias Políticas de los Principales Nuevos Movimientos Religiosos en el Perú*, informe de investigación, Lima, Diakonia-Brot für die Welt.

Berger, Peter

- 2016 *Los numerosos altares de la modernidad. En un busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Ediciones sígueme.

Amat y León, Oscar

- 2004 “Carisma y política: motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo”. En D. Ortmann (Comp.), *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*. Lima: UNMSM-CONCYTEC.

Amat y León, Oscar y José Luis Pérez-Guadalupe

- 2019 “Perú: Los evangélicos políticos y la conquista del poder”, en José Luis Pérez-Guadalupe y Sebastian Grundberger, *Evangélicos y Poder en América Latina*, Lima, IESC-Konrad Adenauer Stiftung, pp. 405-430.

Beltrán, William Mauricio

- 2013 “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”, *Theologica Xaveriana*, 63(175), enero-junio, pp. 57-85.

Bosch, David

- 2005 *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Estados Unidos, Libros Desafío.

Burity, Joanildo

- 2006 “Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal”, En *Diseño Institucional y participación política experiencias en el Brasil contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 73-124, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20100801090521/4burity.pdf>

Burity, Joanildo

- 2009 “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina”, *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3, pp. 183-195, doi.org/10.4013/4898

Burity, Joanildo

- 2015 “Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa”, *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, 30(2), pp. 31-73, julio/diciembre, <https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/view/1602>

Burity, Joanildo

- 2020 “El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora”, *Encartes*, 3(6), septiembre, 1-35, <https://encartesanropologicos.mx/burity-el-pueblo-evangelico/>

Carbonelli, Marcos

- 2016 “Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea”, *Estudios Políticos*, novena época, 37, enero-abril, pp. 193-219, doi: 10.1016/j.espol.2016.02.008

- Campos, Bernardo
 2009 *Visión del reino: El movimiento apostólico-profético en el Perú*, Lima, Bassel Publishers.
- Casanova, José
 2000 *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- Casanova, José
 2012 *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos editorial/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cavalcanti, Robinson
 1995 “Civilización en transición. Predestinados a la riqueza y al poder”, *Contexto Pastoral V*, enero-febrero, 24, p. 5.
- Cohen, Jean y Arato, Andrew
 2002 *Sociedad Civil y Teoría Política*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Coronel, Omar
 2020 “El contramovimiento conservador en el Perú: la emergencia de una nueva sociedad civil”, *Conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA)*, 13 de mayo.
- De la Torre, René
 2013 “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina”, en Verónica Giménez y Emerson Giumbelli (eds.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires, Editorial Biblos-ACSRM, pp. 109-136.
- Delgado, Ricardo
 2007 “Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía”, *Universitas Humanística*, núm. 64, julio-diciembre, pp. 41-66.
- Dewey, Jhon
 2005 *Una fe común*, Buenos Aires, Losada.
- Durkheim, Emilie
 2007 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Ediciones Akal.
- Fraser, Nancy
 1990 “Rethinking the Public Sphere: A contribution to the critique of Actually Existing Democracy”, *Social Text*, 25/26, pp. 56-80, doi: <https://doi.org/10.2307/466240>
- Freston, Paul
 2008 *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford, Oxford University Press.

Frigerio, Alejandro

- 2002 “El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas”, xxvi encuentro Anual da ANPOCS, Caxambu, <https://www.anpocs.com/index.php/papers-26-encontro/gt-23/gt18-19/4482-afri-gerio-el-estudio/file>

Fonseca, Juan

- 2018 *Actores y estrategias del conservadurismo religioso. Mapeo del terreno*, Lima, Peru, Católicas por el Derecho a Decidir.

Fonseca, Juan

- 2018b “Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico en el Peru”, *Revista Argumentos*, 12(1), pp. 34-41.

Gamio, Gonzalo

- 2015 “Sentido profético y memoria. Elementos para pensar la injusticia”, en Salomón Lerner y Miguel Giusti (eds.), *La verdad nos hace libres*, Lima, PUCP, pp. 609-620.

Garma, Carlos

- 2011 “Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada”, *Revista del Centro de Investigación*. Universidad La Salle, 9(36), julio-diciembre, pp. 79-92.

Gaviglia, Alejandro

- 2017 “La secularización en cuestión. Aclaración sobre el concepto de secularización”, en Salomón Lerner y Miguel Giusti (ed.), *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, Lima, Fondo editorial-PUCP, pp. 35-54.

Giménez, Verónica

- 2008 “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública en Argentina”, en Catalina Romero (ed.), *Religión y espacio público*, Lima, CISEPA-PUCP, pp. 49-60.

Gutierrez, Gustavo

- 1972 *Teología de la Liberación*. Perspectivas, Salamanca.

Hervieu-Léger, D.

- 2005 *Religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.

Levine, Daniel

- 2005 Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos, *América Latina Hoy*, 41, pp. 17-34, <https://doi.org/10.14201/alh.2429>.

Levine, Daniel

- 2009 "Pluralism as Challenge and Opportunity", en Hagopian, Frances (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, pp. 405-428, DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj78r9.16>

Levine, Daniel

- 2012 *Politics, Religion y Society in Latin America*, Boulder, CO, Lynne Rienner.

Lecaros, Veronique

- 2016 *La conversión al evangelismo*, Lima, Fondo editorial-PUCP.

Lecaros, Veronique

- 2018 *Fe cristiana y secularización en el Perú de hoy*, Lima, UARM.

López, Darío

- 1988 *Los Evangélicos y los Derechos Humanos: La experiencia del Concilio Nacional Evangélico del Perú*, Lima, Ediciones Puma.

López, Darío

- 2004 *La Seducción del Poder Los Evangélicos y la Política en el Perú de los Noventa*, Lima, Ediciones Puma.

Mallimaci, Fortunato

- 2014 "La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas", en Aldo Ameigeiras (ed.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 195-217.

McAdam, Doug, John McCarthy y Mayer Zald (eds.)

- 1996 *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow y Charles Tilly

- 2001 *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press.

McCarthy, John y Mayer Zald

- 1977 "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology*, 82(6), pp. 1212-1241, <https://www.jstor.org/stable/1329018>.

Melucci, Alberto

- 1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, <https://doi.org/10.2307/j.ctvhnoc2h>

Míguez Bonino, Jose

- 1995 *Rostros del protestantismo Latinoamericano*, Buenos Aires, Grand Rapids: Nueva Creacion

Morello, Gustavo

- 2017 “Modernidad y religiosidad en América Latina”, *Razón y Fe*, 276(1429), pp. 327-338

Morello, Gustavo y Hugo H. Rabbia

- 2019 “Cambios religiosos y dinámicas demográficas: más allá de la Teoría de la Secularización. El caso del catolicismo en la ciudad de Córdoba, Argentina”. *Revista de Estudios Sociales* 69, pp. 14-27, doi: <https://doi.org/10.7440/res69.2019.02>

Morello, G., C. Romero, H. Rabbia y N. da Costa

- 2017 “An Enchanted Modernity: Making sense of Latin America’s Religious Landscape”, *Critical Research On Religion*, 5(3), pp. 308-323, doi: <https://doi.org/10.1177%2F2050303217732131>

Motta, Angélica y Oscar Amat y León

- 2018 “Ideología de género: fundamentalismos y retóricas del miedo”, en Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León, *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*, Lima, Perú, Centro de la Mujer Flora Tristán, pp. 93-134.

Mujica, Jaris

- 2007 *Economía política del cuerpo: la reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, Lima, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Osorio, Carolina

- 2003 *Las nuevas formas de acción colectiva: nuevos movimientos contestatarios juveniles*, Santiago de Chile, CLACSO.

Padilla, Rene

- 2007 ¿Qué es La misión integral?, Buenos Aires, Ediciones Kairós.

Padilla, Rene

- 2000 “Hacia una definición de la misión integral”, en *El proyecto de Dios y las necesidades humanas: Más modelos de ministerio integral en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Kairós.

Panotto, Nicolás

- 2013 “Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación”, *Revista Religión e incidencia pública*, 1, pp. 27-59.

Panotto, Nicolás

- 2015 “Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico”, *Perspectivas internacionales*, 11(1), febrero-julio, pp. 63-87 <http://hdl.handle.net/11336/27403>

Panotto, Nicolás

- 2020 “Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minoritización y el desplazamiento de matrices analíticas”, *Religião e Sociedade*, 40(1): pp. 19-42, doi: <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n1cap01>

Pérez-Guadalupe, José Luis

- 2017 *Entre Dios y el Cesar: El impacto de los evangélicos en Peru y América Latina*, Lima, Konrad Adenauer.

Pérez-Guadalupe, José Luis

- 2018 “¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos?: Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina”, en José Luis Pérez-Guadalupe y Sebastian Grundberger, *Evangélicos y Poder en América Latina*, Lima, IESC-Konrad Adenauer Stiftung, pp. 11-106.

Pérez, Rolando

- 2009 *Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case*, tesis de maestría inedita, University of Colorado.

Pérez, Rolando

- 2013 “Empoderamientos públicos e incidencias mediáticas de la religión”, *Religião e incidencia pública* 1, pp. 7-26, Buenos Aires, GEMRIP.

Pérez, Rolando

- 2015 “Evangelical Representations in the Public Sphere: The Peruvian Case”, en Jonathan James, *A moving faith: Mega Churches Go South*, India, SAGE, pp. 191-214.

Pérez, Rolando

- 2016 “Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú”, en Catalina Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*, Lima, Fondo editorial de la PUCP/ CEP, pp. 195-217.

Pottenger, John R.

- 2007 *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis*, Washington D.C., Georgetown University Press

Rivas, Ricardo

- 2017 “La tensión secularización'-postsecularización' y el desafío del mercado religioso”, en Salomón Lerner y Miguel Giusti (ed.), *Postsecularización: nuevos encuentros entre cultura*, Lima, Fondo editorial- PUCP, pp. 103-120.

Romero, Catalina

- 2006 “Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú”, en Néstor da Costa (ed.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Uruguay, CLAEH- EuropeAID Co-operation Office, pp. 113-121.

Romero, Catalina

- 2008 “Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú”, en Catalina Romero (ed.), *Religión y espacio público*, Lima, CISEPA-PUCP, pp. 13-40.

Romero, Catalina

- 2016 “El Perú, país de diversidad religiosa”, en *Diversidad religiosa en el Perú, miradas múltiples*, Lima, PUCP, pp. 13-40.

Smith, Christian

- 1996 *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, Londres, Routledge.

Santos, Boaventura de Souza

- 2014 *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid, Trotta.

Taylor, Charles

- 2003 *Las variedades de la religión hoy*, Buenos Aires, Paidós.

Taylor, Charles

- 2015 *La era secular*, Tomo II, Barcelona, Gedisa.

Tarrow, Sidney

- 1997 *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial.

Wynarczyk, Hilario

- 2009 *Ciudadanos de dos mundos*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad de San Martín.

Young, Michael

- 2002 "Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements", *American Sociological Review* 67(5), pp. 660-668, doi: <https://doi.org/10.2307/3088911>

ROLANDO PEREZ-VELA

.....

Doctor en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), con maestría en Investigación de la Comunicación con enfoque en Medios y Religión por la Universidad de Colorado, EE.UU. Profesor asociado del Departamento de comunicaciones de la PUCP. Miembro del GT sobre Religion, neoliberalismo y poscolonialidad del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Investigador registrado en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Perú.

Citar como: Rolando Pérez-Vela (2022), "Activismos religiosos neo-progresistas: la narrativa contestataria evangélica en el espacio público peruano", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 73-110. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

Movilizaciones religiosas conservadoras en Argentina: la campaña de municipios y provincias provida

Conservative religious mobilizations in Argentina: the campaign for pro-life municipalities and provinces

Hugo H. Rabbia

CONICET - Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPsi), Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina
hrabbia@conicet.gov.ar
orcid.org/0000-0001-9241-5155

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/atc4/rabbiah>

Resumen

El trabajo analiza las acciones en torno a la declaración de localidades y provincias como provida en Argentina, a partir de la convocatoria "Sumemos ciudades por la vida", promovida por la Asociación Católica Argentina (ACA) desde 2011. Interesa describir cómo se desarrolló esta campaña subnacional, a la vez que ofrecer una lectura interpretativa sobre sus implicaciones simbólicas y políticas. A través del análisis de diversos documentos (ordenanzas, artículos de prensa, comunicaciones oficiales), se advierte una mayor incidencia de actores religiosos y de la clase política en los momentos en que la legalización del aborto fue debatido a nivel nacional. Esto sugiere diversas velocidades en los procesos de laicización que se dan a escala subnacional. A su vez, muchas de las acciones declarativas promueven una lógica de exclusión de las posiciones disidentes que no debe soslayarse. La estrategia constituye un antecedente relevante para campañas similares del activismo antigénero a nivel transnacional.

Palabras claves: antiaborto, antigénero, ciudades provida, política subnacional, laicidad estatal

Abstract

The paper analyzes the declaration of localities and provinces as pro-life in Argentina, through the campaign "Sumemos ciudades por la vida" (Let's add cities for life), promoted by the Argentine Catholic Association (ACA) since 2011. We describe how this subnational campaign was developed and we also offer an interpretative lecture of its symbolic and political effects. From analyzing different sources (local bills, journalist articles, official press releases), the paper characterizes two moments in the campaign, which allows us to notice a greater incidence of religious actors and the political class in the moments in which the legalization of abortion was discussed at the national level. In addition to suggests different speeds of process of institutional secularization at the subnational level, many of the actions promoted by the campaign sustained a logic of exclusion of dissident positions. The strategy is also a relevant precedent for similar anti-gender' transnational campaigns.

Palabras claves: Anti-abortion, anti-gender, pro-life cities, subnational politics, institutional secularization



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Introducción

A lo largo de los últimos años se advierte una explosión de trabajos internacionales sobre la reacción de grupos conservadores y movimientos sociales antigénero que buscan oponerse o revertir la tendencia al reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos (Chaher, 2020; Corredor, 2019; Faur y Viveros, 2020; Kóvats y Póim, 2015; Patternote y Kuhar, 2017; Prado y Corrêa, 2018; Vaggione y Campos, 2021). Este interés se da principalmente a partir de diversas experiencias en países europeos, como Italia, Croacia, Polonia o Francia, pero también en América Latina, como en el caso de Brasil, donde se ha visto con preocupación la intensificación de movilizaciones en contra de lo que estos sectores denominan “ideología de género”, así como su creciente convergencia con otros movimientos y partidos políticos de extrema derecha. Al abordar estos movimientos antigénero en países específicos es posible advertir la necesidad de contemplarlos desde perspectivas más amplias que incluyan su articulación transnacional (Kóvats, 2017).

Las acciones y los argumentos de estos sectores movilizados resultan familiares para las sociedades latinoamericanas desde hace ya varias décadas. Diversos trabajos han advertido que, ante la politización de las demandas de derechos sexuales y reproductivos que llevan adelante los movimientos feministas y de diversidad sexual, se ha dado también una politización reactiva de sectores religiosos conservadores en países de la región (López, 2021; Morán, 2018; Vaggione, 2005; 2010). Si bien estos sectores son cada vez más heterogéneos en su composición, en los últimos años se ha destacado en particular el protagonismo de algunos grupos e iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales (Jones y Cunial, 2012; Panotto, 2020). Pero este énfasis coyuntural no debe hacernos perder de vista que se trata de articulaciones sociales complejas, atravesadas por un activismo ecuménico que incluye también a grupos aconfesionales (Morán, 2015), ni debe abstraernos de que el Vaticano es el principal mentor intelectual detrás de sus retóricas (Corrêa, 2018; Patternote y Kuhar, 2017).

Debido a su predominancia histórica, social y cultural y a la permeabilidad de gobiernos de diversos signos ideológicos, las retóricas y movilizaciones antigénero de la jerarquía católica han encontrado un terreno fértil en América Latina. De allí que las demandas de derechos sexuales y reproductivos hayan tendido a ser vistas como momentos que reflejan la creciente pluralidad social y que empujan los umbrales de laicidad estatal (Sáenz y Morán, 2016). Pero la incidencia de los activismos religiosos conservadores en la regulación estatal sobre cuestiones de sexualidad en la región genera diversos interrogantes en torno a los modos en que se presenta una efectiva laicidad estatal, al menos desde enfoques pluralistas que consagran como principio fundamental de estos procesos la no discriminación (Blancarte, 2008a; 2008b).

A medida que los reclamos por derechos sexuales y reproductivos han ido ganando mayor resonancia pública, y que las sociedades se presentan más diversificadas en sus creencias, también parece haber mutado la manera en que la Iglesia católica busca incidir en la regulación estatal sobre moral sexual. De forma creciente ha buscado promover una oposición organizada, en la cual asume un rol público de movilización y articulación de varios grupos sociales. En este sentido, como señala Casanova (1994), la forma en que la Iglesia católica lidia con su definición de “religión pública” implica un cambio en el *locus* de incidencia política, ya que ahora se concentra mayormente en el terreno de la sociedad civil. Es en esta arena (la sociedad civil) donde se pueden enmarcar sus novedosas articulaciones y estrategias de incidencia pública, las cuales han generado un intenso debate en la academia en torno a su denominación y caracterización, como se presentará en el siguiente apartado.

Desde hace varias décadas la región latinoamericana se ha vuelto un laboratorio para diversas estrategias que se despliegan transnacionalmente en campañas antigénero, con el objetivo de obstruir, revertir o condicionar la implementación o el reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos por parte de los Estados. Entre estas estrategias, nos interesa aquí destacar una que supone una inédita articulación entre una escala subnacional y una transnacional: las campañas declarativas de diversas jurisdicciones (municipios, departamentos o partidos, provincias o estados) como “provida” y/o “profamilia”.

Las ciudades *provida* o “*profamilia*” comienzan a tomar notoriedad a nivel internacional en 2018 a partir de la declaración realizada por el alcalde de Verona, Italia, en el marco de la conmemoración de los 40 años de la legalización del aborto en Italia y la celebración del encuentro conservador del World Congress of Families (WCF) (Friedman, 08/10/2018). Desde 2019 es posible identificar al menos dos campañas similares de organizaciones antiaborto que han promovido la decla-

ración de ciudades y distritos “seguros para los no nacidos” o “santuarios para los no nacidos” en estados del sur y oeste de los Estados Unidos (Brinkley, 2020). En Polonia, Filipinas, Croacia o, desde 2017, en Paraguay, también se ha avanzado en campañas de pánico moral para impulsar diversas ciudades “provida” o “profamilia” (Bielska-Brodziak, Drapalska-Grochowicz, Peroni y Rapetti, 2020; Guinea, Augsten y Sepúlveda, 2019).

Todas estas campañas tienen un antecedente escasamente referido: las acciones realizadas en Argentina desde 2011, a partir de la convocatoria “Sumemos ciudades por la vida”, promovida por la Asociación Católica Argentina (ACA) con el propósito de lograr que ciudades y provincias se declaren provida. Estas declaraciones han buscado interferir en la implementación de políticas de salud sexual y reproductiva, y fijar una oposición preventiva a leyes que legalicen la interrupción voluntaria del embarazo o la eutanasia en el país.

Al 30 de diciembre de 2020, día en que se sancionó la Ley N° 27.610 de interrupción voluntaria del embarazo (IVE), se pudieron identificar 110 gobiernos locales y cinco provincias con declaraciones provida. Argentina tiene 23 provincias y una ciudad autónoma (la capital nacional). Según datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censo (INDEC), el país cuenta con un total de 2.284 gobiernos locales, de los cuales 1.182 son gobiernos municipales que presentan mayor autonomía y posibilidades de dictarse sus propias normativas locales, aunque hay diversidad de criterios para su clasificación, ya que cada provincia puede dictar sus propias reglas de ordenamiento jurídico-administrativo. Considerando estas particularidades, la campaña “Sumemos...” parece haber comprometido con sus declaraciones a algo más de ocho millones de habitantes a lo largo de todo el país.

Si bien los impactos legales y normativos son limitados (Rosatti, 2006), estas declaraciones no son inocuas. Además de dificultar el acceso a derechos individuales, generan consecuencias políticas y presentan implicaciones simbólicas que se requieren explorar. Este es, precisamente, el objetivo que guía el presente trabajo, para lo cual se desanda el contexto y se describen y analizan las principales características de la campaña “Sumemos...” promovida en sus inicios por ACA. Se trata de una campaña que, como se pretende ilustrar, permite describir tanto el desarrollo de movilizaciones religiosas conservadoras a nivel subnacional, como plantear sus desafíos, en especial en el marco de considerar nuevas escalas para el análisis de la laicidad estatal.

Movilizaciones religiosas conservadoras: debates en torno a su denominación

A lo largo de las últimas cuatro décadas América Latina ha atravesado un intenso proceso de debates y transformaciones en aspectos relativos a la familia, las relaciones de género y las sexualidades. Movimientos feministas y de diversidad sexual se han convertido en fuerzas sociales con gran visibilidad pública y han podido situar en agenda y en algunos casos impactar en la regulación de género y sexual (Petchesky, 2005; Pecheny y De la Dehesa, 2009). Estos procesos no han estado exentos de disputas ni controversias. En especial, se ha destacado cómo sectores conservadores, asociados mayormente con grupos católicos y evangélicos, han movilizado una reacción (*backlash*) antigénero, a partir de promover una moral heteropatriarcal basada en un orden sexual que conciben como natural (Biroli y Caminotti, 2020; López Pacheco, 2021; Vaggione, 2005).

Aunque se puede ubicar a la jerarquía católica en los orígenes de estas movilizaciones con fuertes articulaciones transnacionales, así como en la promoción de un fuerte cuestionamiento a la noción de “género” (Corrêa, 2018; Cornejo-Valle y Pichardo, 2018; De la Torre, 2020; Patternote y Kuhar, 2017; Torres Santana, 2020), se trata de grupos y sectores que reflejan de forma cada vez más evidente una gran heterogeneidad en términos de su composición. Por ello, su denominación es un debate abierto en la academia de la región.

Algunos trabajos han enfatizado la noción de “conservadurismos”, ya sea como posicionamiento político que enmarca diversas expresiones que cuentan con una larga genealogía al interior del catolicismo y de algunos movimientos políticos, o bien como la impronta específica de activismos religiosos, sobre todo católicos (De la Torre, 2020; Delgado Molina, 2018; Felitti, 2011). Otras propuestas se han focalizado explícitamente en el desarrollo de un activismo satélite, priorizando denominaciones como “activismo católico antiabortista” (Gudiño, 2017) o identificándolos en sus propios términos como “activismos provida o profamilia” (Morán, 2015; 2017), prescindiendo incluso de una identificación religiosa. También algunos trabajos han adoptado la noción de “fundamentalismos religiosos” en un sentido amplio del término, o bien reservado para la creciente incidencia de grupos evangélicos pentecostales o neopentecostales, distinguiéndolos de los “neointegrismos católicos” (Arguedas, 2010; Gutiérrez, 2010).

El componente religioso de estas movilizaciones aparece cada vez más disputado en términos de su caracterización. Muchos de estos grupos han recurrido con frecuencia a un “secularismo estratégico” (Vaggione, 2005), es decir, a la inscripción

de sus argumentos en discursos seculares de la ciencia y el derecho, y a cierta desidentificación religiosa en sus intentos por gestar un ecumenismo activista para promover una mayor incidencia pública. Por eso, Vaggione y Mujica (2013) hablan de un “activismo (religioso) conservador”, siendo que el componente religioso —entre paréntesis— resulta maleable en términos de la centralidad coyuntural que adquiere en su organización. Lo “religioso”, en alguna medida, se configura como un elemento de movilización e identificación que puede o no ser eficaz según el contexto.

Asimismo, se ha propuesto la idea de “neoconservadurismos” con el objetivo de echar luz sobre las novedosas rearticulaciones entre actores religiosos (en particular, católicos y evangélicos) y no religiosos o aconfesionales, los cuales adoptan una racionalidad política donde impera el énfasis en una fuerte regulación moral, estrategias de judicialización, y una creciente afinidad con políticas y movimientos neoliberales y autoritarios en la región (Vaggione y Campos, 2020; Lacerda, 2019).

En el marco de esta desidentificación religiosa y de sus articulaciones con diversos sectores neoliberales, autoritarios, antiliberales y/o nacionalistas de derecha, algunos trabajos han promovido la categoría de “movimientos sociales antigénero” o “campañas antigénero” (Butler, 2019; Corredor, 2019; Kóvats y Põim, 2015; Lavizzari y Prearo, 2018; Patternote y Kuhar, 2017), ya que el rechazo a la categoría “género” como socialmente construida se vuelve un “pegamento simbólico” que permite encadenar sus discursos y demandas (Kóvats y Põim, 2015). En una inversión terminológica que permita focalizar en sus agendas de promoción del patriarcado y la heteronormatividad, tal como lo presentan diversas formulaciones feministas, otros trabajos los han denominado “activismo heteropatriarcal” (Morán, 2018; Troncoso y Stutzin, 2019).

Por su parte, nociones como “fuerzas”, “grupos”, “activismos”, “agendas” o “movilizaciones” han tendido a convivir como sustantivos para identificar a estos sectores. Cada una de estas denominaciones supone diferentes énfasis en términos analíticos y políticos a la hora de abordar la reactividad conservadora. En este sentido, López (2021) promueve distinguir metodológicamente diversos elementos que se expresan en la reacción o contramovilización de los activismos religiosos y conservadores. Por un lado, la reacción no solo implica una respuesta ante determinadas decisiones políticas, sino también una reacción preventiva ante “la amenaza de reconocimiento de ciertos derechos aún no reconocidos, pero que se presentan como cambios muy probables” (López, 2021: 150). En segundo término, la reacción puede implicar un intento por bloquear una política pública concreta o por generar incidencia pública a mediano o largo plazo. Tercero, las acciones colectivas de reacción de estos sectores pueden interpelar a muy diversos actores, incluyendo a la ciudadanía de a pie, para

lo cual orientan estratégicamente sus alianzas y retóricas según las oportunidades políticas de cada contexto específico. Y, por último, enfatiza que la reacción de los sectores religiosos y conservadores se expresa en un repertorio de diversas acciones colectivas, algunas con mayor énfasis contencioso que otras, que vale la pena analizar en sus particularidades (López, 2021).

En nuestro caso, consideramos el análisis específico de las acciones de la campaña “Sumemos ciudades por la vida” como un espacio de movilizaciones religiosas conservadoras que despliegan los activismos autodenominados provida en el país. La idea de “movilización” está inscrita en las propias acciones colectivas convocadas. Una campaña es, precisamente, un encuadre para dar sentido y orientación a la acción; refleja de manera sintética y con diversos recursos instrumentales y simbólicos los posicionamientos centrales que defienden sus impulsores, a la vez que cumple funciones centrales de reclutamiento, identificación y, sobre todo, movilización social (Mosca y Della Porta, 2009). Esto da pie a considerar cómo sectores de la ciudadanía en general, y no solo organizaciones y actores individualizables, son interpelados y se implican en algunas de las acciones aquí analizadas. Por otra parte, si bien el componente “religioso” puede estar más o menos presente como recurso de movilización e identificación según el caso, resulta central subrayar que los impulsores originales de la iniciativa son una agrupación que se identifica como católica y que se subordina a la jerarquía católica, y que los principales portavoces de la campaña han sido actores religiosos. Finalmente, la caracterización como “conservadoras”, a sabiendas de que el conservadurismo no es una categoría ahistórica ni unívoca (De la Torre, 2020), pretende aquí un enmarque que recoja las diversas expresiones de defensa de una moral social (sexual, sobre todo) tradicional, así como las diferentes articulaciones religiosas y políticas que se han desarrollado a lo largo de más de una década de trayectorias de movilización. Si bien conservadurismos y fundamentalismos son dos categorías con límites difusos, Gaytán (2019) ha enfatizado la necesidad de diferenciarlas: mientras estos últimos parten de la noción de “herejes” o “enemigos” como fuente de las amenazas percibidas, y pretenden su eliminación, los conservadurismos buscan subordinar las amenazas de “extraños” o “extranjeros” a las normas sociales y valores de la mayoría, la cual configuran como “moral pública”.

Más allá de su denominación, el desafío de estos sectores cada vez más heterogéneos se da al menos en dos niveles: por un lado, una búsqueda de incidencia directa en los Estados a través de desplegar variadas estrategias tanto a nivel transnacional, nacional, como subnacional, entre ellas la judicialización, el lobby legislativo y, en algunos casos, su partidización o integración en listas electorales. Por otro lado, se orientan también a variados intentos por influir en los marcos culturales y los

límites morales del debate de la sociedad en su conjunto, a partir de movilizar a sectores de la sociedad en calles y redes sociales, y de reivindicar circuitos propios de producción y divulgación de discursos en espacios académicos y mediáticos. En este sentido, las celebraciones nacionales del “Día del niño por nacer”, que se inician con un decreto del presidente argentino Carlos Menem en 1999, se han extendido a diversos países y constituye acontecimientos con una fuerte impronta simbólica en los activismos *provida* (Córdova, 2014; Flores, 2011). También se ha destacado el reconocimiento internacional que han tenido las producciones latinoamericanas que buscan traducir a un lenguaje académico el cuestionamiento a la “ideología de género” de los documentos vaticanos (Lionço, De Oliveira, Mattiello y Machado, 2018). Como se advertirá, el análisis de los procesos de declaración de municipios y provincias *provida* permite describir ambos desafíos.

Consideraciones metodológicas

La presente investigación aporta alcances descriptivos e interpretativos a partir de una triangulación metodológica de datos y técnicas de análisis, para explorar las características de provincias y, sobre todo, localidades que han atravesado procesos de declaración como *provida*.¹ Para identificarlas se recurrió en primer término a una exploración sistemática a partir de buscadores de internet, redes sociales y sitios de periódicos nacionales, provinciales y locales. El trabajo de exploración se inició en dos fuentes que presentaban un listado inicial (aunque incompleto e impreciso) de localidades o provincias declaradas *provida*: por un lado, un documento difundido por la asociación Médicos por la Vida de Tucumán, titulado “Argentina es *provida*”, y por otro, un breve informe llamado “Ciudades antiderechos”, difundido por Comunicar Igualdad, ambos de 2018. A lo largo de la exploración, noticias o normativas asociadas a estos casos tienden a referir a nuevos casos, conformando una suerte de identificación cruzada que permitió ampliar de forma considerable la base de análisis. A su vez, se recuperaron los procesos declarativos desarrollados a partir de mediados de 2018 hasta diciembre de 2020, en los buscadores de sitios web de periódicos nacionales, provinciales y locales, y de organizaciones vinculadas

¹ Diversos gobiernos locales han aprobado beneplácitos o declaraciones de interés de manifestaciones o encuentros *provida* o de actividades en el marco del “Día del niño por nacer”, pero en este caso nos focalizamos explícitamente en aquellas jurisdicciones que se declararon como *provida* y, en algunos casos, también como “profamilia”.

con la temática, tanto promotoras como opositoras a estas iniciativas. Se requirió al menos dos fuentes secundarias que documentaran la declaración o el intento de declaración para ser incluidas en la base final, fueran estas fuentes periodísticas, comunicaciones oficiales y/o documentos o convocatorias de organizaciones que promovían o rechazaban las iniciativas. El corpus de noticias quedó conformado por $N = 375$ artículos. Para cada caso se buscó también el texto normativo (ordenanza, decreto, proyecto, resolución o declaración), aunque solo en el 37% de los casos se tuvo acceso a este ($N = 41$ textos normativos). A partir de la información obtenida se conformó una grilla de análisis en la que se identificó, entre otros aspectos, nombre de la localidad o provincia, población declarada, tipo de normativa aprobada o que se buscaba aprobar, actor/es que la promovían, actor/es que la rechazaban, signo político del poder ejecutivo local o provincial, signo político de quienes firmaron los proyectos y de quienes votaron a favor de los mismos, y acciones reportadas en torno al proceso declaratorio (por ejemplo, audiencias públicas ciudadanas, manifestaciones, caravanas y volanteadas, recolección de firmas, entre otras). En los casos en que se accedió al documento declarativo, se codificaron los principales argumentos referidos y las fuentes de referencias de autoridad mencionadas. Se partió así de un análisis de contenido cuantitativo en la instancia de identificación y caracterización de las jurisdicciones provida y los actores implicados, para luego proceder a un análisis de contenido cualitativo temático de los principales argumentos e implicaciones de las declaraciones² (Creswell, 2013).

También se exploraron las situaciones en las que se logró evitar el tratamiento o rechazar un proyecto de declaración provida, así como cuatro instancias en las que se derogó un instrumento previo. Estos casos son más difíciles de rastrear ya que dependen en gran medida de que se hayan configurado como un acontecimiento con cierta resonancia mediática, al menos para medios de comunicación del contexto local en el cual se desarrolló. Por eso se advierte, como precaución de lectura, que es posible que no todas las experiencias subnacionales en las que no se aprobó o derogó una declaración semejante hayan podido ser identificadas.

² Por razones de espacio no se avanzará en el reporte de los argumentos y fuentes de autoridad referidas, salvo cuando resulten ilustrativos de los momentos de desarrollo de la campaña.

“Sumemos ciudades por la vida”: contexto, desarrollo y momentos de una campaña provida

El activismo “provida” y “profamilia” en Argentina surge bajo el amparo de la jerarquía católica a partir de 1970, como reacción preventiva a nivel local ante la aprobación del fallo *Roe vs Wade* que reconoció el derecho al aborto inducido en los EE.UU. No obstante, es a partir de las movilizaciones opositoras ante la aprobación del matrimonio igualitario en 2010 cuando se comienzan a notar dos novedosas estrategias del activismo argentino: una mayor federalización y la adopción de un ecumenismo civil (Morán, 2015; 2017). En lo que respecta a esta última, se da una mayor articulación entre organizaciones vinculadas con diversas confesiones (sobre todo, entre la jerarquía católica y algunas iglesias evangélicas pentecostales), dejando de lado las tensiones que podría implicar su presencia en el espacio público. A su vez, se continúa con los esfuerzos de articulación con ONG y grupos de la sociedad civil alineados con las posiciones vaticanas (Morán, 2015).

Por su parte, la creación de la Red Federal de Familias (RFF) ha sido central para su federalización. Se trata de una articulación entre activistas de diversas partes del país, que se presenta como aconfesional, y que se moviliza en defensa de la vida humana “desde la concepción y hasta la muerte natural” y “la familia fundada en el matrimonio heterosexual” (Notivida, 22/10/2015). Sus congresos nacionales han sido espacios privilegiados para la circulación de saberes y experiencias, así como para la vinculación con funcionarios públicos y representantes políticos de diversas provincias del país (Morán, 2017).

Tras la derrota parlamentaria que supuso la ley de “matrimonio igualitario”, el episcopado argentino declaró 2011 como “Año de la Vida”. En su comunicado señala la necesidad imperiosa de “salvar las dos vidas” (ACI Prensa, 18/10/2010), un lema que se repetiría con frecuencia entre quienes se movilizaron contra los proyectos de legalización de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) en años posteriores.

Es en este marco que la Acción Católica Argentina (ACA) lanza la campaña “Sumemos ciudades a favor de la vida” con el objetivo de establecer un entramado de localidades que asuman un compromiso contra la potencial aprobación de iniciativas de legalización del aborto y la eutanasia a nivel nacional. ACA es una asociación laica, pero de sujeción eclesiástica, impulsada por el propio episcopado desde la década de 1930. En su sitio web instruía sobre los pasos a seguir para lograr que ciudades o provincias fueran declaradas provida: ofrecía modelos de documentación a presentar ante autoridades subnacionales y asistencia legal; promovía contactos directos con intendentes (alcaldes) o concejales (miembros electos de los poderes legislativos

locales) y sugería acciones de concientización y movilización social conjunta con organizaciones civiles y religiosas, como caravanas, muestras artísticas o recolección de firmas en la comunidad (Álvarez, 25/09/2012).

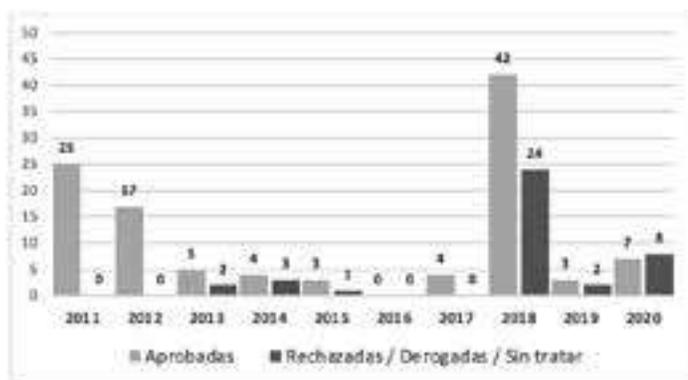
En marzo de 2011 se declara la primera localidad como “provida”. Se trató de Senillosa, un poblado con algo más de siete mil habitantes en la provincia de Neuquén. La declaración aprobada por el Concejo Deliberante se constituirá en un modelo repetido con frecuencia en las declaraciones siguientes: incluye en sus considerandos diversas referencias a tratados de derechos humanos con estatuto constitucional para el ordenamiento jurídico argentino, la constitución nacional y la constitución provincial, con el objetivo de reforzar la concepción del “derecho a la vida del niño por nacer”. Posteriormente, insiste en “la asunción del deber de defender la vida de todo ser humano, desde su inicio hasta su término natural, como el valor básico sobre el cual se asienta la convivencia en sociedad”, para luego asumir “el compromiso de nuestra comunidad con la vida, cuidándola y respetándola integralmente”. Cuidar y respetar “integralmente” la vida implica, según la declaración, también rechazar las drogas, superar los límites de velocidad al conducir y el deterioro medioambiental (HCD Ciudad Senillosa, 15/03/2011).³ A partir de entonces, la campaña comienza a desplegarse por diversas zonas del país.

Al considerar los procesos que llevaron (o no) a las declaraciones, así como sus características principales y actores intervinientes, es posible advertir dos momentos en el desarrollo de la campaña: un primer momento, vinculado de forma directa a la iniciativa “Sumemos...”, el cual se da entre 2011 y 2017 con una serie de declaraciones en localidades de provincias del norte, noreste y oeste del país. El segundo se da específicamente de 2018 a 2020, cuando las referencias a la convocatoria original se desdibujan, aunque las declaraciones se intensifican en el marco de los debates por la legalización de la interrupción del embarazo (IVE) en el congreso nacional, a la vez que crece la oposición local a estas propuestas. En la figura 1 se compara la frecuencia de localidades declaradas como provida con los procesos declarativos frenados por colectivos feministas y laicistas locales, en los diversos años en que se desarrolla la campaña.

³ Por ejemplo, los argumentos y referencias de autoridad de esta declaración se encontrarán repetidos casi de forma idéntica en la declaración de la ciudad de Coronel Suárez, provincia de Buenos Aires, también de 2011. En otras se amplía la defensa integral de la vida también a niños en situación de desamparo, ancianos, personas con discapacidad, o víctimas de trata, como en la declaración de Capióví, municipio de la provincia de Misiones, aprobada en 2015.

FIGURA I.

Frecuencia de declaraciones de localidades como provida y de procesos declarativos frenados, rechazados o derogados, por año



Fuente: elaboración propia a partir del corpus de identificación de procesos de declaración de localidades y provincias provida entre 2011 y 2020 (n = 375 artículos de prensa; n = 41 normativas locales).

Primer momento (2011-2017)

Tras Senillosa, durante el transcurso del primer año de la campaña se declararon provida otras 25 localidades, entre ellas Aguilares, en la provincia de Tucumán; el partido de San Miguel, una de las aglomeraciones que integran el gran Buenos Aires con casi 300 000 habitantes y espacio de una intensa politización neoconservadora, o la pequeña localidad de Villa de Soto, en Córdoba, donde la declaración fue explícitamente promovida por la ACA.

En este momento, la campaña se caracteriza por su capacidad de generar mayor convocatoria en algunas provincias y regiones del país. Por ejemplo, en Corrientes, colindante con Paraguay y Brasil, en el primer año se declaran 11 localidades provida y en diciembre de 2011, antes de participar de un encuentro ecuménico “a favor de la vida”, su gobernador firmó un decreto que estableció como política de Estado para todo el territorio provincial “la defensa de la vida desde la concepción”. Según organizaciones feministas y promotoras del Estado laico, el éxito de la campaña a nivel provincial se debió al activo rol asumido por monseñor Stanovnik, quien creó una comisión *ad hoc* para impulsar las declaraciones y mantuvo reuniones con numerosos intendentes y el propio gobernador (Álvarez, 25/09/2012). En la provincia

de San Luis, por su parte, se suman cinco localidades en los dos primeros años de la campaña, incluyendo su ciudad capital (Del Río, 30/06/2011). En este caso, las acciones son presentadas como movilizaciones del activismo provida a través, por ejemplo, de la junta de firmas entre vecinos de las localidades para avalar la iniciativa.

En total, en este primer momento se registran 58 declaraciones municipales aprobadas, siendo que en 2016 no se registró ni una sola y en 2017 solo cuatro, por lo cual el impacto inicial de la campaña parece perder impulso con el correr de los años. En 2012, el fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación que precisó el alcance del acceso al aborto no punible (el aborto por causales contemplado en el Código Penal desde 1921), instó a las provincias a establecer protocolos de atención para las personas solicitantes. Este aspecto, que buscaba contener la litigiosidad y controversias en torno a la efectiva implementación de los abortos no punibles, generó diversas reacciones subnacionales: algunas provincias adhirieron al protocolo propuesto por el gobierno nacional, otras adoptaron protocolos propios, por lo general más restrictivos, mientras algunas provincias no hicieron lo uno ni lo otro, como Corrientes, Tucumán y San Juan (Irrazábal, 2015), tres provincias que a 2020 se reportan como provida. En efecto, entre los argumentos de algunas de las declaraciones aprobadas en este momento se menciona en algunos casos su posición con respecto al “aborto terapéutico”, ya sea distinguiéndolo de “la mayoría de los abortos (que consisten) en dar muerte a un inocente considerado como no-deseable” (HCD Santa Ana, Entre Ríos, ordenanza 02/2012) o percibiéndolos como una instancia más de la “presión internacional” por legalizar el aborto y la eutanasia (como señala la declaración de Hansenkamp, provincia de Entre Ríos, de 2012).

A partir de 2013, además, comienzan a alcanzar mayor repercusión las movilizaciones de colectivos feministas y de derechos humanos contra los intentos por declarar una localidad o provincia como provida. El plenario de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito repudió en varias ocasiones estas declaraciones, enfatizando que suponían una discriminación en función de creencias religiosas y la laicidad del Estado (Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, 27/04/2014). Al principio estas movilizaciones son más resonantes en ciudades más grandes, según lo que se ha podido reconstruir. La oposición a las iniciativas logró, por ejemplo, que el Concejo Deliberante de la ciudad de Salta, capital del noroeste del país con un fuerte arraigo católico, rechazara una propuesta de declaración provida (Cerrano, 18/07/2013). También se consiguió frenar el tratamiento de declaraciones en ciudades como Santa Fe o Rosario. El impacto de las movilizaciones de los feminismos locales se advierte en la ruptura

de la unanimidad con la cual los poderes legislativos locales habían acompañado la mayoría de las declaraciones provida hasta el momento.

Segundo momento (2018-2020)

En este segundo momento se da una intensificación de las declaraciones, sobre todo en el marco de los debates legislativos nacionales sobre IVE de 2018 y, en menor medida, 2020. En solo tres años, 52 localidades fueron declaradas provida, a la vez que se suman otras cuatro provincias.⁴

La demanda del aborto legal cuenta con una larga historia en los movimientos de mujeres y feministas del país, y desde hace casi dos décadas se presenta articulada en torno al proyecto impulsado por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (Belluci, 2014). Hasta 2018, sin embargo, ningún proyecto de ley había logrado ser debatido en el recinto legislativo. Al ingresar en la arena de discusión parlamentaria, la cuestión del aborto resonó en la agenda política nacional, y en las posiciones de la sociedad en su conjunto. Entre la aprobación en la Cámara de Diputados (en junio de ese año) y el rechazo en el Senado (el 8 de agosto de 2018), intensas manifestaciones sociales a favor y en contra de la iniciativa ganaron las calles, los debates mediáticos y las redes sociales. Los sectores de oposición al proyecto, identificados con un pañuelo celeste, junto con funcionarios públicos de diferentes provincias y localidades, comenzaron a exigir posicionamientos a sus gobiernos locales en torno al proyecto nacional en debate.

Solo en 2018 se registran más de un tercio del total de las declaraciones de localidades como provida que han sido relevadas. En algunas provincias donde la primera ola de la campaña había repercutido con fuerza, se suman más localidades: en Corrientes, por ejemplo, se recurre a la adhesión al decreto provincial de 2011. En Mendoza se suman más departamentos, como Malargüe, General Alvear y Rivadavia. En Misiones se da un encadenamiento de declaraciones en diversas localidades en un periodo corto de tiempo (se computaron 11), aunque no sin fuerte oposición,

⁴ Estas son Tucumán, Chaco, San Juan y La Rioja, aunque documentos de organizaciones provida dan cuenta de un número mayor, en virtud de considerar también las constituciones provinciales que refieren de forma explícita al origen de la vida desde la concepción en el vientre materno, o de computar provincias que han declarado de interés legislativo el "Día del niño por nacer".

la cual consigue aplazar el tratamiento de proyectos declarativos para su capital provincial y la provincia en su conjunto.

En la provincia de Tucumán, una de las más importantes del norte del país, la legislatura provincial aprobó una declaración como “provincia provida” la cual parece corolario de las intensas movilizaciones conservadoras de la cual la provincia ha sido escenario privilegiado. Es en Tucumán, precisamente, donde ha tenido lugar uno de los casos judiciales emblema en las demandas de IVE: la condena a prisión de Belén, una joven denunciada por médicos de un hospital público por un aborto espontáneo (Deza, 17/04/2017).

Resulta llamativo cómo los procesos de declaración aprobados en este lapso están atravesados por cierta urgencia, lo que refuerza la interpretación del interés preventivo de la campaña. Por un lado, varios de los textos aprobados resultan más breves que en instancias previas. Si la defensa “integral” de la vida remitía también a comprometer a la comunidad en el rechazo a las adicciones, a las desigualdades sociales, a la tercera edad o a los comportamientos socialmente responsables en la circulación vehicular y el cuidado del medioambiente, en este segundo momento la mayoría de las declaraciones se concentra específicamente en el “niño por nacer” y la “madre gestante”. En varias de las declaraciones de este momento, además, se advierte su carácter reactivo preventivo, en función de la propuesta de López Pacheco (2021). Por ejemplo, la resolución del municipio de Santo Pipó en Misiones afirma textualmente que “el inminente tratamiento legislativo de un proyecto de ley que pretende legalizar la interrupción del Embarazo, a través del mecanismo de Aborto, constituye un ataque a la DEFENSA DE LA VIDA” (sic). En otras instancias, algunas declaraciones se dirigen explícitamente a los senadores provinciales (quienes representan a sus respectivas provincias en el Congreso Nacional) para que se manifiesten en contra del proyecto de ley en debate. Si bien las fuentes de autoridad mencionadas continúan siendo mayormente la constitución nacional y provincial, y las convenciones internacionales de derechos humanos, se recurre en varios casos a nuevas fuentes de autoridad, en particular declaraciones de la Academia Nacional de Medicina (ANM, 01/07/2018), u otros colegios o asociaciones de profesionales de la salud, insistiendo en las normas éticas del “juramento hipocrático” y en la necesidad de garantizar la “objección de conciencia” frente a una potencial aprobación de la IVE.

Algunas de las declaraciones de este momento coinciden con la adhesión o la declaración de interés por parte de gobiernos locales y provinciales a marchas y caravanas convocadas por el activismo “celesté” frente a los debates parlamentarios. Por ejemplo, el consejo deliberante de Fraile Pintado, una localidad de 13 000 habitantes en Jujuy, adelantó sus sesiones ordinarias para aprobar la ordenanza

días previos a una movilización convocada en torno al lema “Salvar las dos vidas” (El Tribuno, 04/07/2018).

A su vez, muchos de los concejos locales que avanzan en las declaraciones son denunciados por realizar “trámites exprés”, evitar consultar con la ciudadanía, o limitar el acceso a los debates (por ejemplo, el caso de Orán, en Salta, o de Puerto Esperanza, en Misiones). En parte, esta urgencia se relaciona también con una cada vez más articulada y visible movilización social de los sectores que acompañaban al proyecto de IVE. La “ola verde”, como la denominó la prensa por el color del pañuelo que escogieron para identificarse, se advierte con especial fuerza en este momento, incluso en pequeñas localidades de provincias donde la presencia de los feministas no había resonado previamente. En 2018, más de un tercio de los intentos por declarar provida una jurisdicción subnacional son frenados antes de su tratamiento o rechazados por los concejos locales debido al impulso de estos sectores y al apoyo de algunos representantes electos. Su movilización continuará siendo relevante en los dos años siguientes e, incluso, lograrán frenar más iniciativas que las que se consiguieron aprobar durante 2020.

Al comparar las experiencias de este año con 2018, se insinúa el cambio en el clima de opinión y el éxito de las estrategias de persuasión minoritarias desplegadas por estos sectores. Por ejemplo, el concejo deliberante de Dolavon, en Chubut, en febrero de 2020 derogó su declaración provida, la cual prohibía la venta y distribución de anticoncepción oral de emergencia en el territorio municipal (MilPatagonias.com, 15/02/2020). A su vez, cuando se habilitó de forma amplia el debate ciudadano, la diversidad de posiciones quedó al descubierto. En Montecarlo, una pequeña localidad de la provincia de Misiones, tras escuchar las diversas posiciones de la ciudadanía tanto a favor como en contra de la IVE, los ediles decidieron no avanzar en una declaración provida y, por el contrario, promovieron una declaración como “municipio de la pluralidad de voces” (El Territorio, 07/07/2018).

La “ola verde”, sin embargo, no siempre condujo a frenar los intentos declarativos. En algunos casos fueron las o los intendentes quienes insistieron de manera unilateral, aprobando declaraciones provida a través de un “decreto” o “resolución municipal”. Este es el caso de al menos cinco localidades en este momento, como Humahuaca, en la norteña provincia de Jujuy o Concordia, en Entre Ríos, donde la iniciativa había sido rechazada previamente por el concejo deliberante. En algunas de estas instancias, la justificación de las máximas autoridades locales ha sido el haber refrendado el Pacto de San Antonio de Padua, una propuesta iniciada por algunos intendentes justicialistas de la provincia de Buenos Aires, a través del cual

se comprometen a implementar en sus gestiones municipales las directrices de la encíclica papal *Laudato si*, la cual incluye el rechazo al aborto (Esquivel, 2017).⁵

En noviembre de 2020, el presidente Alberto Fernández remitió un proyecto de ley al Congreso de la Nación, junto con otro proyecto que creaba un programa de atención a personas gestantes y niños recién nacidos. En el recinto del Congreso varios legisladores mencionaron las declaraciones provida de sus jurisdicciones de procedencia y un supuesto rechazo mayoritario de diversas regiones del país a la iniciativa. Finalmente, el proyecto de ley fue aprobado el 30 de diciembre de 2020 en el Senado de la Nación, el recinto donde dos años antes había sido rechazado un proyecto similar. Semanas después, diversas presentaciones judiciales de sectores provida han intentado que la justicia ampare declaraciones de inconstitucionalidad de la ley aprobada, varias de ellas en provincias o municipios declarados provida (Vilches, 16/02/2021).

¿Quiénes demandan una ciudad provida?

Aun cuando hemos encuadrado la campaña “Sumemos...” como una estrategia de los activismos (religiosos) conservadores (Vaggione y Mujica, 2013), resulta pertinente avanzar en la caracterización de los actores que demandan una ciudad o provincia provida, y evidenciar en qué medida el componente religioso resulta central o no en su organización.

Algunos medios locales y declaraciones enmarcan los procesos declarativos como demandas de “grupos de ciudadanos” o “vecinos de la localidad”. No obstante, esta categoría genérica resulta una de las menos frecuentes en los casos identificados (véase Tabla 1).

⁵ Aunque no en todos los municipios gobernados por intendentes que firmaron el pacto se logró avanzar en una declaración provida. Por ejemplo, la propuesta fue descartada en Cutral-Có, Neuquén.

TABLA I.
Frecuencia de tipo de actores impulsores de las declaraciones provida
mencionados en corpus analizado, según año y momento de la campaña

Mencionan...	Primer momento					Segundo momento					Total
	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	
Actores religiosos	6	6	3	1	1	0	0	11	2	2	32
Organizaciones y colectivos provida	7	9	3	1	0	0	2	10	1	6	39
Clase política	3	7	1	1	0	0	1	13	1	6	32
Grupo de vecinos	2	0	0	0	0	0	1	3	0	0	6
Asociaciones y colegios profesionales	0	0	1	0	0	0	0	3	0	0	4
Sin datos	12	4	0	1	1	0	0	14	0	1	33

Fuente: elaboración propia a partir del corpus de identificación de procesos de declaración de localidades y provincias provida entre 2011 y 2020 (n = 375 artículos de prensa; n = 41 normativas locales).

En contraposición, los tipos de actores más mencionados por las coberturas mediáticas o los propios documentos de las declaraciones son actores religiosos, colectivos u organizaciones provida, y la propia clase política. Los primeros aportan algo más de 50% de las menciones donde hay datos de los promotores de las iniciativas; los segundos, aparecen referidos en 41% de casos, respectivamente. Entre los actores religiosos se encuentran referencias a obispos, párrocos y colegios y universidades confesionales pertenecientes a diversas órdenes religiosas católicas, espacios ecuménicos, y también pastores, iglesias o instituciones educativas evangélicas. Estos últimos adquieren mayor número de referencias en el segundo momento de la campaña, aunque es posible que dichas referencias den cuenta sobre todo de su mayor visibilidad en la agenda política y mediática. No se identificaron menciones a referentes de otras confesiones religiosas además de la católica y las evangélicas en el proceso: el ecumenismo se presenta así limitado a algunas tradiciones cristianas.

ACA, la promotora inicial, solo es mencionada en cuatro declaraciones, todas en el primer momento de la campaña. En este sentido, su menor visibilidad parece una consecuencia deliberada de la mayor preminencia que adquieren referencias a actores evangélicos o a espacios ecuménicos a medida que avanza y se diversifica la campaña.

Entre las organizaciones provida, por su parte, las más recurrentes son las redes de familia de diversas provincias —articulaciones regionales de la RFF— o colecti-

vos provida con circunscripción local, como “Rafaelinos por la vida” o “Roldán Te quiero provida”, aunque también aparecen algunas organizaciones con una dilatada trayectoria en diversas regiones del país, como Grávida (Morán, 2015). A su vez, contrario a lo esperado, sus menciones tienden a ser menores en el segundo momento de la campaña.

Los actores que tienen más referencias durante el segundo período de la campaña son los que categorizamos como “clase política”: tanto concejales como intendentes/as casi duplican su presencia en esta instancia como principales promotores de las iniciativas declarativas (pasan de 12 a 21 menciones en el segundo momento). La pertenencia partidaria de estos referentes recorre casi todo el espectro político: líneas provinciales del Partido Justicialista (las más frecuentes), de la Unión Cívica Radical, del Frente para la Victoria, de la alianza Cambiemos, e incluso independientes, partidos provinciales o vecinalistas han promovido y/o acompañado declaraciones provida a lo largo de toda la geografía del país. En algunos casos aparecen referencias a la adscripción evangélica de algún edil o funcionario/a público/a que promueve la iniciativa, lo cual no suele tener menciones equivalentes para el caso de concejales o intendentes católicos/as. También se mencionan en este contexto algunas candidaturas “celestes” entre quienes promovían algunas de las declaraciones, ya que en 2019 hubo elecciones nacionales y en diversas jurisdicciones subnacionales. Los “celestes” se vuelven así una identificación pública y, de alguna manera, su compromiso asumido con la declaración provida de una localidad o su intento de promocionarla parecen constituir una referencia central para su eventual posicionamiento electoral. En este sentido, la relevancia que parecen tener actores religiosos y clase política en la promoción de las iniciativas declarativas requiere repensar los modos en que política y religión se interrelacionan a un nivel subnacional.

Laicidad subsidiaria y laicización a diferentes velocidades

Incluso cuando no exista una definición unívoca de laicidad, al menos es posible entenderla como un proceso, una continua disputa por el desarrollo de transferencias de legitimidades políticas desde elementos sagrados a la soberanía popular (Blancarte, 2008a). No obstante, deben considerarse también los arreglos institucionales y normativos particulares con que cada sociedad despliega las relaciones entre Estado e Iglesia católica u otras religiones. Baubérot y Milot (2011), en virtud de analizar el caso francés a nivel de la separación de la religión con el Estado, han propuesto la existencia de diversos tipos ideales de laicidad, como ser la separatista, anticlerical,

autoritaria, de fe cívica, de reconocimiento y la laicidad de colaboración. Esto implica que no existe un solo modelo de laicidad, sino que cada sociedad desarrolla diversos modos de vinculación entre el poder político y el poder religioso.

En términos de la relación Estado-Iglesia, la situación argentina ha sido caracterizada como de “laicidad subsidiaria” (Esquivel, 2010; 2016b; Mosqueira y Prieto, 2015).⁶ Una condición de “subsidiariedad” implica un Estado que reconoce fuertes raíces cristianas, católicas en especial, y que presenta lógicas en las cuales reivindica una mayor autonomía decisional, como algunas regulaciones en torno a derechos sexuales y reproductivos, aunque también queda subordinado a la intermediación con otras instancias como las del poder eclesial, como en la implementación de ciertas políticas públicas o los préstamos mutuos de confianza y legitimidad social entre actores religiosos y políticos (Esquivel, 2017). A la par que se advierte una mayor diversidad religiosa y no religiosa en la sociedad, otras confesiones, en especial cristianas evangélicas, han ganado mayor reconocimiento político y presencia estatal. Para García Bossio (2018) es precisamente a escala local donde es posible advertir la creciente incidencia política de evangélicos pentecostales, por ejemplo, a través de su participación al frente de agencias estatales subnacionales que gestionan la relación entre los diversos cultos. De esta forma, este tipo de laicidad supone una constante negociación: no solo las y los decisores políticos se acogen en muchos casos a lógicas de subordinación o de colaboración, sino que las organizaciones religiosas buscan intervenir en las estructuras estatales como una estrategia de garantizar su reproducción institucional (Esquivel, 2016b).

En términos operativos, Esquivel (2016b) ha propuesto distintos indicadores para analizar las lógicas de intermediación en el plano normativo-jurídico, de las políticas públicas y las culturas políticas. Pero también es necesario considerar diversas escalas en las cuales estos procesos resultan más o menos significativos, como sugieren los trabajos de García Bossio (2018). Mientras el Estado nacional parece más capacitado para reclamar mayor autonomía decisional en algunas cuestiones, como la aprobación de leyes en temas de salud, familia y educación, a escala subnacional los decisores políticos presentan una mayor subordinación al poder religioso, y estos, un mayor poder de incidencia (Esquivel, 2016a). No solo símbolos, actores

⁶ En el país, la Iglesia católica cuenta con un estatuto privilegiado como persona pública en el ordenamiento jurídico nacional. Si bien la Constitución consagra la libertad de culto y no declara un Estado confesional, se compromete a “sostener” el culto católico. El resto de las confesiones religiosas requiere inscribirse en un registro nacional de cultos y ser autorizada a desarrollar sus actividades por el Estado, a la vez que su personalidad jurídica es equiparable a la de otras organizaciones de la sociedad civil.

y elementos religiosos forman parte del paisaje habitual de agencias estatales en muchas provincias del país, sino sobre todo su incidencia se advierte en la brecha entre decisiones públicas nacionales y su efectiva implementación subnacional, en especial en temas de sexualidad. En el plano de las culturas políticas, resulta relevante el rol de intermediación que ha asumido la Iglesia católica en Argentina frente a diversos ejes de conflictividad social, pero su pretensión de generar consensos sociales a partir de una identidad totalizante, no obstante, se ve cada vez más limitada por la diversidad presente en la sociedad (Esquivel, 2009).

En este marco, no resulta casual que la convocatoria a “Sumemos...” haya surgido de una organización satélite de la jerarquía católica argentina, ni que la intervención de autoridades religiosas haya sido decisiva en muchos de los procesos que hemos analizado. La influencia del poder eclesial resulta marcada en términos de la subordinación que expresan algunos decisores políticos subnacionales. Por ejemplo, diversos procesos de declaraciones provida fueron impulsados o al menos tutelados por los obispos diocesanos, como en San Fernando del Valle de Catamarca o en Curuzú Cuatiá, Corrientes (Diario Vox, 20/05/2014; El Litoral, 07/07/2018).

Bajo una concepción de la laicidad como una continua negociación es posible entender cómo sectores de la clase política subnacional acogen como propias propuestas que provienen de espacios religiosos movilizadores, y las promueven con diversas intenciones, incluso, de legitimación social o electorales. Tampoco debe soslayarse que varios de los actores políticos de las experiencias analizadas son parte activa de los movimientos provida. Esto complejiza los modos en que se desarrollan las relaciones relevadas en los espacios locales: algunos estados locales asumen compromisos con organizaciones de la sociedad civil que suponen diversos esfuerzos municipales por promover políticas públicas que, incluso, pueden lesionar derechos consagrados por legislaciones nacionales. En estas lógicas se enmarcan algunas declaraciones locales, como la de Yerba Buena en Tucumán o Rafaela en Santa Fe, que impulsan convenios y capacitaciones conjuntas con ONG, fundaciones, centros de salud y educativos provida, o nombrar a activistas provida al frente de observatorios o comisiones creadas para efectivizar los fines de las normativas locales aprobadas.

Si bien en términos de la doctrina jurídica existe consenso en que las ordenanzas y otras normativas del ámbito municipal no deben contradecir la legislación nacional vigente (Rosatti, 2006; Marchiaro, 2021), el impacto de algunas de estas declaraciones se extiende a acciones concretas para obstaculizar o impedir el acceso a derechos sexuales y reproductivos reconocidos por el Estado argentino. En algunas jurisdicciones, bajo el amparo de sus respectivas declaraciones provida, se ha prohibido la venta de anticonceptivos orales de emergencia (como en San Francisco

del Monte de Oro, en San Luis, o en la declaración ya derogada de Dolavon, en Chubut) o se ha impedido por diversas vías la implementación de los protocolos de atención de abortos no punibles en sus centros de salud (como en San Miguel, Buenos Aires o en Malargüe, Mendoza).

Algunos gobiernos locales han convocado a manifestaciones contra el proyecto de IVE desde los sitios oficiales, como en Santa Ana, Entre Ríos, o Fontana, Chaco.⁷ En 2020, en los días previos a la aprobación en el Senado de la Nación, el municipio de Las Breñas, Chaco, iluminó de celeste el edificio gubernamental y vistió con un pañuelo celeste la imagen de un Cristo en el ingreso del pueblo. Una vez aprobada la ley de IVE, el intendente de Yerba Buena, en Tucumán, decretó cuatro días de duelo municipal por “los bebés que no van a nacer” (Infobae.com, 05/01/2021).

Así, municipios que adoptan el lema “Ciudad provida” en sus comunicaciones institucionales o expresan una posición “oficial” contra la IVE, manifiestan una pretensión por configurar como totalidad las posiciones de un sector de la comunidad. Los monumentos al “niño por nacer”, las ceremonias de “santa” sepultura a fetos tras un aborto no punible (como los autorizados en Palpalá, Jujuy) o los monolitos provida (como el realizado en Saénz Peña, Chaco), por nombrar otras iniciativas generadas a partir de las declaraciones provida, constituyen una interpelación constante a quienes no se adhieren a la posición asumida por el gobierno local. Si bien no son la mayoría, algunas declaraciones recurren también a justificaciones religiosas: los ediles de Añatuya, en la provincia de Santiago del Estero, fundamentaron su decisión porque “es una ciudad de costumbres y creencias religiosas muy marcadas, en donde se podría decir que el 99% de la población tiene sus creencias en Dios” (El Liberal, 19/08/2018). En los considerandos de la declaración como “departamento provida y profamilia” de Las Heras, en Mendoza, promovida por la asociación provida Óbolo, se advierte que la defensa de “la dignidad de la persona desde su concepción hasta la muerte natural, luchando en FAMILIA y para la FAMILIA, son los desafíos que llevan adelante los fieles comprometidos” (HCD Las Heras, ordenanza 3900/2013, en mayúsculas en el original). Esta ordenanza además establece el compromiso de la Secretaría de Desarrollo Social de promover, colaborar o apoyar diversas actividades de concienciación sobre “la importancia de cuidar la vida, tanto en el estado físico como en el estado espiritual”.

⁷ Este tipo de apoyos explícitos no está circunscrito a las jurisdicciones subnacionales que se declararon provida. Por ejemplo, el gobierno de la provincia de Formosa difundió y acompañó activamente una serie de manifestaciones contra el proyecto nacional de IVE, tanto en 2018 como en 2020, aunque no existiera una declaración en este sentido.

En este sentido, además de reforzar las articulaciones entre representantes públicos, el poder religioso y los activismos provida, y de promover políticas públicas que resultan contradictorias con derechos reconocidos a nivel nacional, las principales implicaciones de las declaraciones provida parecen advertirse sobre todo en un plano simbólico. Ponen en tensión un aspecto central de las concepciones pluralistas de la laicidad: la no discriminación por motivos de creencias religiosas, no creencias y convicciones personales (Blancarte, 2008b).

En efecto, el Instituto Nacional contra la Discriminación y la Xenofobia (INADI) ha condenado varias veces estas declaraciones, como la de San Salvador de Jujuy, la de Orán en la provincia de Salta, o el intento por aprobarla en Santa María, Catamarca, porque limitan los derechos fundamentales de las mujeres y resultan discriminatorias al “pretende(r) sembrar una dicotomía inexistente: lo que no es pro-vida es pro-muerte” (ElAncasti.com.ar, 18/12/2020; Marchiaro, 2021). En virtud de estas manifestaciones, en 2014 el concejo deliberante de Aristóbulo del Valle, provincia de Misiones, derogó la ordenanza que la declaraba provida, aprobada dos años antes; en 2018, no obstante, tras un encuentro en el que se manifestaron referentes de diversas posturas, insistió con una nueva declaración.

Conclusiones

A lo largo de casi una década, las acciones desarrolladas en el marco de la campaña “Sumemos ciudades por la vida”, impulsada en sus inicios por la Asociación Católica Argentina (ACA), permiten ilustrar y reflexionar acerca de diversos modos de movilización religiosa conservadora en el país, los activismos provida que los impulsan, y los modos en que se establecen vínculos diferenciales entre poder religioso y político a nivel subnacional.

Por un lado, la campaña de declaraciones constituye un ejemplo nodal de las nuevas estrategias asumidas por el movimiento provida en el país: da cuenta de sus instancias de federalización y, en algunos casos más que en otros, implica una expresión de ecumenismos activistas, sobre todo, entre sectores evangélicos pentecostales, jerarquías y conservadurismos católicos, y algunas organizaciones de la sociedad civil (Morán, 2015; 2017; Gudiño, 2017).

Al describir el desarrollo de la campaña, además, es posible advertir la complejidad de los vínculos entre clase política, poderes religiosos y sociedad civil a un nivel subnacional. Como afirmaba Esquivel (2016a), la incidencia de los poderes religiosos se observa con mayor énfasis en las jurisdicciones subnacionales que en

las decisiones nacionales. En este sentido, además de las dimensiones en las cuales se despliegan diversas lógicas para indagar la laicidad estatal (normativa-jurídica, de políticas públicas y de culturas políticas), en futuros trabajos es necesario profundizar en los modos en que se desarrollan los procesos de laicización en diversas escalas estatales, sobre todo a un nivel de las políticas públicas y las culturas políticas. En las relaciones que establecen los estados locales con instituciones religiosas, no obstante, aparecen como novedosos los vínculos con referentes de algunos sectores evangélicos pentecostales, en parte promovidos o acogidos por las propias agencias estatales (García Bossio, 2018). Su poder de incidencia local resulta un ámbito escasamente explorado en estudios previos y, a juzgar por la creciente presencia en los procesos declarativos analizados, un proceso que supone intensas movilizaciones de base.

Por otro lado, los feminismos, los grupos de derechos humanos y colectivos aliados también parecen ganar mayor relevancia local, quizás de la mano de la masificación que supusieron las movilizaciones de #NiUnaMenos en el país. En general, los estudios que abordan aspectos de controversias públicas sobre derechos sexuales y reproductivos tienden a un énfasis a escala nacional, pero así la imagen resulta incompleta, ya que la experiencia de estas movilizaciones llega a ser contestada en espacios subnacionales, en virtud de la mayor incidencia que presenta el poder religioso en las decisiones públicas.

Las declaraciones provida son un medio retórico a través del cual un municipio o jurisdicción subnacional manifiesta su posición en torno a temas relacionados con políticas públicas sobre derechos sexuales y reproductivos regulados por el Estado nacional, en particular la IVE. Como se señaló, sus impactos legales y normativos son limitados, pero esto no implica que hayan estado exentos de controversias y de generar diversas consecuencias simbólicas y políticas. Las declaraciones no son acciones inocuas o expresiones coyunturales, sino que parecen constituir una estrategia sistemática de reacción preventiva (López, 2021) para generar un proceso de deslegitimación social y de construcción de una supuesta mayoría como oposición homogénea a la legalización de la IVE. Su carácter conservador queda evidenciado precisamente por un discurso público que defiende un “orden natural” y una supuesta moral pública mayoritaria, bajo la cual se pretenden subsumir las posiciones y decisiones de quienes promueven transformaciones en el orden de género y sexual (Gaytán, 2019). En muchos casos, estas declaraciones han sido también un intento directo de obstrucción en la implementación efectiva de políticas públicas de salud sexual. En varios de los casos analizados, nos encontramos además con regímenes híbridos, sistemas políticos provinciales o locales que combinan prácticas e instituciones formalmente democráticas con otras autoritarias, que han sido identificados

en diversos puntos del país (Gervasoni, 2011). En este sentido, algunas de las decisiones unilaterales de intendentes, gobernadores o poderes legislativos locales, y ciertos intentos por limitar las expresiones de opiniones disidentes a las iniciativas, parecen sintomáticas de la existencia de estos regímenes, y refuerzan la necesidad de pensar los procesos de laicidad estatal a diversas escalas e intensidades.

A su vez diversas acciones “simbólicas” (cementeros de “angelitos”, lemas oficiales de ciudades provida, convocatorias municipales a marchas provida) suponen intentos por consagrar como totalidad una realidad social diversa, en este caso, acompañada por la clase política, a pesar de la creciente diversidad evidenciada en la sociedad (Esquivel, 2009). Este aspecto parece presentar numerosos desafíos para un abordaje pluralista de la laicidad (Blancarte, 2008b), en la medida que los intentos por fijar una posición unívoca en el marco de la pluralidad de voces locales, además de evidenciar discriminaciones y limitar el acceso a derechos, parece un producto de la propia subordinación o colaboración de la clase política a las demandas de actores (religiosos) conservadores en el espacio subnacional.

Aunque es necesario profundizar en futuros trabajos, también se puede señalar el impulso que parecen haber tenido las declaraciones provida en la conformación de una argumentación en torno al marcado clivaje entre la ciudad de Buenos Aires o las grandes ciudades, y el “interior” (el resto) del país, en cuanto a las posiciones sociales sobre la IVE. Se trata de un argumento utilizado con frecuencia por sectores opositores a la iniciativa a nivel nacional, por ejemplo, en las expresiones de la Conferencia Episcopal Argentina o de la Alianza Cristiana de las Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) en sus comunicados oficiales tras ser aprobada la IVE. En 2018, la —por entonces— vicepresidenta de la nación, Gabriela Michetti, opositora a la IVE, manifestó en un programa de televisión que “*todo el interior (del país) está en contra*” del proyecto en debate. Pero las encuestas de opinión pública de consultoras privadas muestran un panorama diferente, puesto que las posiciones no son tan unívocas a pesar de los esfuerzos aquí reseñados (Infobae.com, 08/03/2020; Maidana, 02/12/2020).

Aunque el propósito final (impedir la IVE) no se logró a nivel nacional, no debe despreciarse la movilización social que han implicado los procesos declarativos, y su capacidad de persuasión e intentos de deslegitimación social de las demandas de derechos sexuales y reproductivos a nivel subnacional. Por ejemplo, la incorporación de los artículos 10 y 11 en la Ley Nacional 27.610 que buscan garantizar la objeción de conciencia no solo personal sino también “institucional”, un emergente de las negociaciones para lograr que el proyecto sea aprobado, ya se inscribía entre los valores consagrados por algunas de las declaraciones provida a lo largo de todo el

segundo momento de las acciones aquí analizadas. En algunas provincias o jurisdicciones provida el número de establecimientos de salud y profesionales que no son objetores es minoritario, generando dificultades para el efectivo acceso a la IVE de mujeres y personas gestantes que la soliciten. Entre sus principales logros, la campaña ha buscado instaurar una imagen del “interior” del país como un espacio de oposición mayoritaria (si no unívoca) al proyecto de IVE, a la vez que gestar una movilización inédita en torno a una nueva identidad pública (los “celestes” o provida), la cual puede prescindir de la identificación religiosa que la sustenta. En este plano es posible entender la campaña como otra prueba de laboratorio exitosa que ha conllevado a diversas réplicas a nivel internacional.

Referencias bibliográficas

ACI Prensa

18/10/2010 “Episcopado argentino propone el 2011 como ‘el año de la vida’”, ACI Prensa, recuperado de: <https://www.aciprensa.com/noticias/episcopado-argentino-propone-el-2011-como-el-ano-de-la-vida>

Álvarez, Lucía

25/09/2012 “Impulsadas por el Episcopado, hay cada vez más ciudades “pro vida” en Argentina”, Laicismo.org, recuperado de: <https://laicismo.org/impulsadas-por-el-episcopado-hay-cada-vez-mas-ciudades-pro-vida-en-argentina/33568>

ANM (Academia Nacional de Medicina)

01/07/2018 Declaración “Ante el debate legislativo acerca de la despenalización del aborto...”, recuperado de: <https://anm.edu.ar/wp-content/uploads/2018/07/1.pdf>

Arguedas Ramírez, Gabriela

2010 “El (aún) tortuoso camino hacia la emancipación: fundamentalismos religiosos, los derechos humanos de grupos históricamente oprimidos y la lucha por un Estado Laico en Costa Rica”, Anuario Centro de Investigación y Estudios Políticos, pp. 50-65.

Barrera, Judith

30/06/2011 El proyecto que hizo a San Luis “ciudad provida”. Diario Pregón de La Plata, recuperado de: <https://diariopregon.blogspot.com/2011/06/el-proyecto-que-hizo-san-luis-ciudad.html>

Belluci, Mabel

2014 Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo, Buenos Aires, Capital Intelectual.

Bielska-Brodziak, Agnieszka; Drapalska-Grochowicz, Marlena; Peroni, Caterina y Rapetti, Elisa

2020 "Where feminists dare: The challenge to the heteropatriarchal and neo-conservative backlash in Italy and Poland", *Oñati Socio-Legal Series*, 10(15), pp. 385-665, doi: 10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1156

Biroli, Flávia y Caminotti, Mariana

2020 "The conservative backlash against gender in Latin America", *Politics y Gender*, 16(1), doi: 10.1017/S1743923X20000045

Blancarte, Roberto

2008^a "Laicidad y laicismo en América Latina", *Estudios sociológicos*, 26(76), pp. 139-164.

Blancarte, Roberto

2008^b Libertad religiosa, estado laico y no discriminación, Cuadernos de la igualdad, 9, México DF, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Brinkley, Jennifer

2020 "Sanctuary Cities and Counties for the Unborn: The Use of Resolutions and Ordinances to Restrict Abortion Access", *North Illinois University Law Review*, Forthcoming, (01/12/2020), doi: 10.2139/ssrn.3711065

Butler, Judith

2019 "Anti-Gender Ideology and Mahmood's Critique of the Secular Age", *Journal of the American Academy of Religion*, 87(4), pp. 955-967, doi: 10.1093/jaarel/lfz083

Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito

27/04/2014 Declaración de la XI asamblea plenaria, Santa Rosa de La Pampa, recuperado de: <http://www.abortolegal.com.ar/comunicado-de-prensa-finalizo-la-xi-sesion-plenaria-de-la-campana-nacional-por-el-derecho-al-aborto-legal-seguro-y-gratuito/>

Casanova, José

1994 Public Religions in the Modern World, Chicago, University of Chicago Press.

Cerrano, Gabriela

18/07/2013 “Salta: derrota del proyecto pro-vida”, Prensaobrera.com.ar, recuperado de: <http://prensaobrera.com.ar/mujer/salta-derrota-del-proyecto-pro-vida/>

Chaher, Sandra (ed.)

2020 Comunicación, feminismo y religión en América Latina. Buenos Aires: Comunicación para la Igualdad.

Córdova Villazón, Julio

2014 “Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político” Nueva Sociedad, 254, pp. 112-123, recuperado de: <https://nuso.org/articulo/viejas-y-nuevas-derechas-religiosas-en-america-latina-los-evangelicos-como-factor-politico/>

Cornejo-Valle, Mónica y J. Ignacio Pichardo

2018 “Actores y estrategias en la movilización anti-género en España: el desplazamiento de una política de iglesia al activismo laico”, Psicología Política, 18(43), pp. 524-542.

Corrêa, Sonia

2018 “A ‘política do gênero’: um comentário genealógico”, Cadernos Pagu, 53, e185301, doi: 10.1590/18094449201800530001

Corredor, Elizabeth

2019 “Unpacking ‘Gender Ideology’ and the Global Right’s Antigender Countermovement”, Signs: Journal of Women in Culture and Society, 44(3), pp. 613-638, doi: 10.1086/701171

Creswell, John W.

2013 Qualitative inquiry y research design, 3ª. ed., Londres, Sage.

De la Torre, René

2021 “Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México”, Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião, 22, e020014, doi: 10.20396/csr.v22i00.13753

Del Río, Mónica

30/06/2011 “La Ciudad de San Luis es ‘Pro-Vida’”, El Esquiu, recuperado de: <https://www.elesquiu.com/correoyopinion/2011/6/30/la-ciudad-de-san-luis-es-pro-vida-31876.html>

Delgado Molina, Cecilia

2018 “Modelos culturales de mujeres católicas de los activismos conservadores en Argentina”, Cultura y religión, XII(2), pp. 43-65.

Deza, Soledad

17/04/2017 “El caso Belén bajo una mirada feminista”, Diario DPI Suplemento Género Nro 3, recuperado de: <https://dpicuantico.com/sitio/wp-content/uploads/2017/04/comentario-a-fallo.pdf>

Diario Vox

20/05/2014 “Insólito: el obispo de Catamarca retó a los concejales de la capital”, VoxPopuli.net.ar, recuperado de: <https://www.voxpopuli.net.ar/insolito-el-obispo-de-catamarca-reto-a-los-concejales-de-la-capital/>

El Liberal

19/08/2020 “Añatuya fue declarada ciudad defensora y promotora de la vida”, El Liberal, recuperado de: https://www.elliberal.com.ar/noticia/484793/anatuya-fue-declarada-ciudad-defensora-promotora-vida?fbclid=IwAR2j2dReAJGdqjjadwBbcs-U8tQuukyFfxqL3nQoNpITCq_8Bln-tUU_iaoo

El Litoral

07/07/2018 “Concejo de Curuzú aprobó declaración ‘Pro Vida’ y médicos de Virasoro rechazan la legalización del aborto”, El Litoral, recuperado de: <https://www.ellitoral.com.ar/corrientes/2018-7-7-4-0-0-concejo-de-curuzu-aprobo-declaracion-pro-vida-y-medicos-de-virasoro-rechazan-la-legaliza>

El Territorio

07/07/2018 “Montecarlo, ‘municipio de la pluralidad de voces’”, El Territorio, recuperado de: <https://www.eltterritorio.com.ar/noticias/2018/07/07/586413-montecarlo-municipio-de-la-pluralidad-de-voce>

El Tribuno

04/07/2018 “Fraile Pintado se decretó una ciudad ‘Pro-Vida’”, El Tribuno, recuperado de: <https://www.elttribuno.com/jujuy/nota/2018-7-3-21-56-0-fraile-pintado-se-decreto-una-ciudad-pro-vida>

ElAncasti.com.ar

18/12/2020 “El INADI repudió proyecto para declarar Santa María ciudad pro-vida”, El Ancasti, recuperado de: <https://www.elancasti.com.ar/politica-economia/2020/12/18/el-inadi-repudio-proyecto-para-declarar-santa-maria-ciudad-pro-vida-452451.html>

- Esquivel, Juan Cruz
2009 "Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina", *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 146, pp. 41-59, doi: 10.4000/assr.21217
- Esquivel, Juan Cruz
2010 "Notas sobre la laicidad en Argentina", *Debates Do Ner*, 2(18), pp. 149-171, doi: 10.22456/1982-8136.17639
- Esquivel, Juan Cruz
2016a "Religion and Politics in Argentina Religious Influence on Legislative Decisions on Sexual and Reproductive Rights", *Latin American Perspectives*, 208(43), pp. 133-143, doi: 10.1177/0094582X16629459
- Esquivel, Juan Cruz
2016b "Los intersticios de la laicidad en Argentina y los desafíos de un ejercicio teórico-metodológico", *Numen*, 19(2), pp. 32-64, doi: 10.34019/2236-6296.2016.v19.22057
- Esquivel, Juan Cruz
2017 "Con la brújula de Francisco': el Pacto de Padua como construcción político-religiosa en la Argentina pos-kirchnerista", *Sociedad y Religión*, xxvii(48), pp. 12-37, recuperado de: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/112051>
- Faur, Eleonor y Mara Viveros Vigoya
2020 "La ofensiva conservadora contra la 'ideología de género' y sus estrategias de avanzada en América Latina", *Forum LASA*, 51(2), pp. 11-16, recuperado de: <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol51-issue2.php>
- Felitti, Karina
2011 "Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina", *Sociedad y Religión*, xxi(34/35), pp. 92-122.
- Flores, Andrea Carolina
2011 "Biopolítica y aborto. Sobre lo que conserva el 'niño por nacer'", *Temas de mujeres. Revista del CEHIM*, 7(7) (online), recuperado de: <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/article/view/48>
- Franco, Jean
2001 "Deponer el Vaticano. El proyecto secular del feminismo", en Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política*, Bogotá, Tauros, Icanh, pp. 327-341.

Friedman, Sarah

08/10/2018 “Verona, Italy Declared It’s An Official ‘Pro-Life City’. And It’s Not Alone”, Bustle.com, recuperado de: <https://www.bustle.com/p/what-is-a-pro-life-city-verona-italy-isnt-the-only-one-making-official-declaration-12278789>

García Bossio, María Pilar

2018 “La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales”, *Religião e Sociedade*, 38(2), pp. 148-173, doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap05>

Gaytán, Felipe

2019 “La estridencia del patíbulo: conservadurismo, fundamentalismo y laicidad en América Latina”, en Roberto Blancarte y Julieta Capdevielle (coords.), *Política, religión y violencia. ¿El retorno de los fundamentalismos?*, México DF, UNAM, pp. 109-128.

Gervasoni, Carlos

2011 “Democracia, autoritarismo e hibridez en las provincias argentinas: la medición y causas de los regímenes subnacionales”, *Journal of Democracy en español*, 3, pp. 75-93.

Gudiño Bessone, Pablo

2017 “Activismo católico antiabortista en Argentina: performances, discursos y prácticas”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 26, pp. 38-67.

Guinea, Rosa Pepa; Erwing Augsten y Mariana Sepúlveda

2019 “Derechos de las personas LGTBI. Discriminación por orientación sexual, identidad y expresión de género”, en Yvypóra Derécho Paraguái / Derechos Humanos en Paraguay 2019. Asunción, Codehupy, pp. 105-116.

Gutiérrez, María Alicia

2010 “Voces polifónicas: sexualidades e identidades de género. Debate con el fundamentalismo religioso”, en Juan M. Vaggione (comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra, pp. 109-148.

Honorable Concejo Deliberante (HCD), Ciudad de Senillosa

15/03/2015 Por la cual se declara adhesión a declaración provida, recuperado de: <https://www.notivida.org/legmunicipal/SenillosaCiudadProVida.html>

Infobae.com

05/01/2021 “Tucumán: un Intendente decretó la bandera a media asta y cuatro días de duelo por la legalización del aborto”, Infobae.com, recuperado

de: <https://www.infobae.com/sociedad/2021/01/05/tucuman-un-intendente-decreto-la-bandera-a-media-asta-y-cuatro-dias-de-duelo-por-la-legalizacion-del-aborto/>

Infobae.com

08/03/2020 “Según una encuesta realizada en el país, el 43% de los argentinos aprueba el aborto ‘en cualquier caso’”, Infobae.com, recuperado de: <https://www.infobae.com/tendencias/2020/03/08/segun-una-encuesta-realizada-en-el-pais-el-43-de-los-argentinos-aprueba-el-aborto-en-cualquier-caso/>

Irrazábal, María Gabriela

2015 “La religión en las decisiones sobre aborto no punible en la Argentina”, *Revista Estudios Feministas*, 23(3), pp. 735-759, doi: 10.1590/0104-026X2015v23n3p735.

Jones, Daniel y Santiago Cunial

2012 “Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos: el rechazo de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) a la ley de matrimonio igualitario”, *Sociedad y religión*, xxii(37), pp. 85-122.

Kováts, Eszter y Maari Poim (eds.)

2015 *Gender as a symbolic glue. The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*, Bruselas, FEPS – Foundation for European Progressive Studies.

Kováts, Eszter

2017 “The Emergence of Powerful Anti-Gender Movements in Europe and the Crisis of Liberal Democracy”, en M. Köttig, R. Bitzan y A. Petö (eds.) *Gender and Far Right Politics in Europe*, Cham, Palgrave Macmillan, pp. 175-189, doi: 10.1007/978-3-319-43533-6_12

Lavizzari, Anna y Massimo Prearo

2018 “The anti-gender movement in Italy: Catholic participation between electoral and protest politics”, *European societies*, 21(3), <https://doi.org/10.1080/14616696.2018.1536801>

Lionço, Tatiana, Ana Clara de Oliveira Alves, Felipe Mattiello y Amanda Machado Freire

2018 “Ideologia de gênero: estratégia argumentativa que forja científicidade para o fundamentalismo religioso”, *Psicologia Política*, 18(43), pp. 599-621, recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2018000300011&lng=pt&lng=pt

López Pacheco, Jairo Antonio

2021 “La (re)irrupción del discurso de la «ideología de género» en América Latina. Protestas, atención del público y respuestas gubernamentales”, *Estudios Políticos*, 60, pp. 145-177, doi: 10.17533/udea.espo.n60a07

López, Fabián

02/08/2018 “Tucumán se declaró como provincia ‘provida’ mediante una resolución de la Legislatura”, *La Nación*, recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/politica/tucuman-se-declaro-como-provincia-provida-mediante-una-resolucion-de-la-legislatura-nid2158832/>

Maidana, Susana

02/12/2020 “El 54,7% de la población está a favor de la legalización del aborto”, *Letra P*, recuperado de: <https://www.lettrap.com.ar/nota/2020-12-2-12-55-0-el-54-7-de-la-poblacion-esta-a-favor-de-la-legalizacion-del-aborto>

Marchiaro, Enrique J.

2021 “#Doctrina La interrupción voluntaria del embarazo determina la inaplicabilidad de las ordenanzas pro-vida”, *Microjuris.com*, recuperado de: <https://aldiaargentina.microjuris.com/2021/03/02/doctrina-la-interrupcion-voluntaria-del-embarazo-determina-la-inaplicabilidad-de-las-ordenanzas-pro-vida/>

MilPatagonias.com

15/02/2020 “Dolavon: Derogaron la ordenanza provida que intentó prohibir la pastilla del día después”, *MilPatagonias.com*, recuperado de: <https://www.milpatagonias.com/dolavon-derogaron-la-ordenanza-provida-que-intento-prohibir-la-pastilla-del-dia-despues-n10464>

Morán Faúndes, José Manuel

2015 “El desarrollo del activismo autodenominado ‘Pro-Vida’ en Argentina, 1980-2014”, *Revista mexicana de sociología*, 77(3), pp. 407-435, recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=Soi88-25032015000300003&lng=es&tylng=es

Morán Faúndes, José Manuel

2017 *De Vida o muerte. Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo “pro-vida” de Argentina*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, colección Tesis, recuperado de: <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/5503>

Morán Faúndes, José Manuel

- 2018 “Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica?”, *La ventana. Revista de estudios de género*, 5(47), pp. 97-138.

Mosca, Lorenzo y Donatella Della Porta

- 2009 “Unconventional politics online: Internet and the Global Justice Movement”, en D. della Porta (ed.) *Democracy in Social Movements*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 194-216.

Mosqueira, Mariela y Sol Prieto

- 2015 “Laicidad argentina, laicidad subsidiaria”, *Ciencias Sociales*, 88, pp. 41-45, recuperado de: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/10264>

Notivida.org

- 22/10/2015 “Manifiesto de la Red Federal de Familias”, *Boletín Notivida*, xv(991), recuperado de: http://www.notivida.com.ar/boletines/991_.html

Panotto, Nicolás

- 2020 “Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA”, *Revista Cultura y Religión*, xiv(1), pp. 100-120, doi: 10.4067/S0718-47272020000100100

Patternote, David y Roman Kuhar (eds.)

- 2017 *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*, Londres, Rowman and Littlefield.

Pecheny, Mario y De la Dehesa, Rafael

- 2009 “Sexualidad y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión”, ponencia presentada en *Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica*, SPW, Río de Janeiro, 24-26 agosto, recuperado de: <http://www.sxpolitics.org/es/?p=1000>.

Petchesky, Rosalind

- 2005 “Rights of the body and perversions of war: sexual rights and wrongs ten years past Beijing”, *ISSJ 184*, UNESCO, pp. 301-318.

Prado, Marco Aurélio Maximo y Sonia Corrêa

- 2018 “Retratos transnacionais e nacionais das cruzadas antigênero”, *Psicologia Política*, 18(43), pp. 444-448, recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2018000300003&lng=pt&tyt=pt.

Rosatti, Horacio Daniel

2006 Tratado de Derecho Municipal, Buenos Aires, Rubinzal Culzoni Editores.

Sáenz, Macarena y José Manuel Morán Faúndes

2018 "Introduction: Christianity, Gender, Sexuality and the Law in Latin America", *Religion y Gender*, 8(1), pp. 4-13, doi: 10.18352/rg.10245

Torres Santana, Aylin

2020 Derechos en riesgo en América Latina. II estudios sobre grupos neoconservadores, Quito, Fundación Rosa Luxemburg y Desde Abajo.

Troncoso, Leyla y Stutzin, Valentina

2019 "La agenda heteropatriarcal en Chile: Cruces entre política, moral y religión en la lucha contra la 'ideología de género'", *Nomadías*, 28, pp. 9-41.

Vaggione, Juan Marco y Maria das Dores Campos Machado

2020 "Religious patterns of neoconservatism in Latin America", *Politics & Gender*, 16(1), <https://doi.org/10.1017/S1743923X20000082>

Vaggione, Juan Marco y Jaris Mujica

2013 "A modo de introducción: algunos puntos de discusión en torno al activismo (religioso) conservador en América Latina", en J. M. Vaggione y J. Mujica (eds.), *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina*, Córdoba, Ferreyra, pp. 17-40.

Vaggione, Juan Marco

2005 "Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious", *Social Theory and Practice*, 31(2), pp. 165-188, doi: 10.5840/soctheorpract200531210

Vaggione, Juan Marco

2010 "Prólogo. El activismo religioso conservador en América Latina", en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra, pp. 9-18.

Vilches, Laura

16/02/2021 "Cuestionan la presentación del municipio de Roldán contra el aborto legal", *La Capital*, recuperado de: <https://www.lacapital.com.ar/la-region/cuestionan-la-presentacion-del-municipio-roldan-contra-el-aborto-legal-n2641984.html>

HUGO H. RABBIA

.....

Doctor en Estudios Sociales de América Latina por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Es investigador de CONICET en el Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPsi) de la Facultad de Psicología, de la Universidad Nacional de Córdoba, y profesor de Psicología Política en Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Católica de Córdoba. Trabaja sobre religión, no religión, sexualidades y actitudes sociales y políticas. Entre sus publicaciones, en 2019 apareció el libro *La religión como experiencia cotidiana*, compilado en conjunto con Gustavo Morello, Catalina Romero y Néstor Da Costa (Córdoba, Lima, Montevideo: EDUCC, UCU, Fondo Editorial PUCP).

Citar como: Hugo H. Rabbia (2022), "Movilizaciones religiosas conservadoras en Argentina: la campaña de municipios y provincias provida", Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 111-146. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

OTROS TEMAS



*Presentación de Otros Temas
del Número 92
Presentation of Other Themes
of Number 92*

Melina Amao Cenicerros
Universidad Autónoma de Baja California
Tijuana, México
melina.amao@uabc.edu.mx
<https://orcid.org/0000-0002-2207-6677>

Alejandro Nava Tovar
Instituto Nacional de Ciencias Penales
Ciudad de México
alejandro.nava@inacipe.gob.mx
<https://orcid.org/0000-0002-5770-5998>

doi: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/pot/amaocenicerosm/navatovara>

El contexto sociocultural contemporáneo en tanto productor de desigualdades, emocionalidades y modos de vida diferenciados aparece como hilo conductor de los artículos de Otros Temas del Número 92, con estudios y análisis en torno a los significados que organizan lo social y sostienen lógicas de poder expresadas en prácticas de invisibilización de ciertos grupos (e incluso prácticas delictivas), y que dejan ver no solo los imaginarios sociales históricos, sino los valores culturales actuales. Dos de los artículos problematizan, desde distintas perspectivas, la violencia de género: por un lado, “Género y mirada: la invisibilización del conocimiento producido por las mujeres en México” nos habla de una violencia epistémica y testimonial hacia las mujeres de la periferia; y por otro, “Percepción de la Violencia de Género de las Mujeres

Sordas Mexicanas” expone las discriminaciones sistemáticas que recaen sobre las mujeres con discapacidad. Sumado a eso, tenemos dos artículos con un enfoque desde la sociología criminal que atienden la dimensión jurídica y simbólica tanto de la prohibición de delitos como de la orientación social hacia ellos; se trata de los artículos “Sobre la prohibición del asesinato y su penalización” y “Creencias negativas hacia los órganos de justicia y tráfico de drogas en Sonora”. Otro de los textos de este segmento es “Enojo y elecciones”, que destaca la dimensión emocional en la acción social del voto. Y finalmente, Otros Temas cierra con la reseña del libro *Exterminio y Tutela*. A continuación presentamos el contenido de cada uno de estos textos.

El artículo “Género y mirada: la invisibilización del conocimiento producido por las mujeres en México”, de José Ricardo Gutiérrez Vargas, ofrece una aproximación novedosa a los estudios de género y a los estudios del arte estableciendo un cruce entre ambos campos desde la perspectiva de la visualidad, la producción de significados y las relaciones de poder que operan en las discursividades museográficas en torno a la violencia feminicida cuando esta es estetizada con fines de exhibición museística. El autor devela mediante un análisis profundo algo que quizá no sea ajeno a la mirada decolonial y poscolonial, ni a la mirada feminista: el uso extractivista de piezas pertenecientes a grupos subalternos (o, mejor dicho, subalternizados), cuyo conocimiento es instrumentalizado por las instituciones en aras de abrazar –en apariencia– un discurso contrahegemónico mediante prácticas poco éticas. Si bien la crítica a dichas prácticas no es nueva, el aporte de Gutiérrez Vargas radica en analizar la tensión entre visibilidad e invisibilidad al encargarse de un caso ejemplar del *habitus* museístico colonial-moderno: el uso de imágenes de performances artivistas de la colectiva Red Denuncia Femicidios Estado de México, que hizo la exposición Femicidio en México (2017) del Museo de la Memoria y Tolerancia, en la Ciudad de México.

En un contexto global y nacional donde la violencia de género adopta numerosas expresiones a escalas estructural y de vida cotidiana, resulta por demás irónico que un espacio cultural busque reflexionar sobre ello incurriendo en acciones de borramiento y apropiación de los saberes localizados y de las acciones de las mujeres pobres de la periferia. En este caso, el Museo hizo un uso ornamental de las performances de la Red de artivistas para acompañar lo aparentemente más importante de la exhibición y del catálogo de esta: textos de la curadora de la exposición y de la representante en México de la ONU. Varias imágenes fotográficas de las piezas performáticas de la Red (surgida en Ecatepec con un “enfoque social y político [encaminado] a evidenciar, desde el arte, las formas de violencia contra las mujeres”, explica el autor) fueron colocadas junto a los textos sin dato alguno que reconozca el

trabajo de la Red. Nos explica el artículo que “simplemente fueron utilizadas como visualidades que ilustraban el discurso monográfico de la exposición, dejando a un lado los nombres, conocimientos, experiencias y memorias de estas mujeres”. José Ricardo Gutiérrez se aproxima a ello con la guía conceptual de Joaquín Barriendos y de Miranda Fricker, para nombrar la colonialidad del ver (Barriendos) que ejerce el museo y las injusticias epistémica y testimonial (Fricker) que experimenta la Red, a la que se le da visibilidad ornamental y, en ello, invisibilidad política. Las experiencias encarnadas de las mujeres de la Red, el conocimiento situado que deviene del cruce entre género y clase, y los *acuerpamientos* (en tanto práctica feminista de denuncia y solidaridad que consiste en autoconvocarse y poner el cuerpo donde la violencia ha tocado a otras) son estetizados y des-corporeizados por el Museo al considerar las piezas producidas por los cuerpos de las mujeres de la Red como “útiles” para ilustrar los textos de la exposición, vaciando de sentido el acto político de las performances.

El estilo narrativo del artículo conduce al lector a la conexión permanente entre la teoría y el objeto del estudio, lo que favorece una comprensión de los recursos analíticos del caso. Y, a la vez, conduce a reconocer la gravedad de dichas prácticas institucionales, denunciando la permanencia de lógicas androcéntricas a pesar de tratarse de espacios o eventos que dicen tener perspectiva de género.

El segundo artículo se titula “Percepción de la violencia de género de las mujeres sordas mexicanas”, de Benito Estrada Aranda, Silvia Romero Contreras, Carmen Delgado Álvarez y Nicholas T. Kaufmann. El texto pone de relieve la urgencia de una mirada interseccional que considere las diversas discapacidades de las mujeres hacia el reconocimiento y la atención de las necesidades específicas. Si bien se enfoca en el estudio de la percepción de la violencia de género de mujeres Sordas (con mayúscula para distinguir a las mujeres que tienen sordera profunda y que usan la lengua de señas para comunicarse, como indican los/las autores/as), asimismo habla del gran vacío que existe en términos de comprender y atender la superposición de violencias que experimenta la diversidad de mujeres con discapacidad. Un vacío que se refleja desde la falta de datos oficiales hasta la ausencia de estrategias micropolíticas para hacerle frente a la discriminación. Con decir que las encuestas oficiales sobre violencia de género suelen excluir de sus muestras a mujeres con discapacidad, bajo el criterio de no encuestar a aquellas mujeres que cuenten con alguna limitación para contestar por sí solas. Esto sin duda deja fuera a muchos grupos de mujeres, entre ellos el que se revisa en el artículo: mujeres Sordas.

Para el estudio, los autores realizaron grupos de discusión y entrevistas individuales a mujeres Sordas de la Ciudad de México, San Luis Potosí y Zacatecas, contactando a las participantes mediante las asociaciones e intérpretes de Lengua

de Señas Mexicano. Ello posibilitó tener un panorama de las experiencias de las mujeres Sordas en torno a sus vivencias y percepciones de la violencia de género, a partir de categorizar “factores de riesgo” y “factores protectores”. La presentación de los hallazgos —que se van agrupando en circuitos como discriminación, relación familiar, apoyo social, autopercepción, sociopercepción— se acompañan por pasajes de los grupos de discusión, para lo cual se contó con el apoyo de tres mujeres intérpretes. Los fragmentos de los diálogos en campo sin duda nos aproximan a las experiencias de las mujeres Sordas con mayor sensibilidad, y ejemplifican con claridad la categorización propuesta por el estudio. Cabe decir que la pormenorización del proceso metodológico permite imaginar la aplicación de los métodos en otros contextos, al igual que los detalles del proceso de análisis, lo que brinda mayor riqueza al artículo al darle una dimensión didáctica.

Este trabajo retrata la vulnerabilidad múltiple que viven las mujeres Sordas en México a lo largo de su vida, muchas veces desde el entorno familiar, al carecer de la posibilidad o la voluntad de aprender lengua de señas (sumado a contextos de abuso de sustancias), hasta el nivel institucional por la ausencia de políticas públicas con perspectiva de discapacidad y de género, lo que agudiza las discriminaciones y violencias. Vemos cómo, al igual que en el artículo de José Ricardo Gutiérrez Vargas, la anulación de las vivencias de las mujeres que son colocadas a los márgenes de lo social prevalece como una lógica binaria en la que se asigna a ciertos grupos el carácter de no-existente frente a lo hegemónico-existente. En este caso, el parámetro de lo existente está determinado por la posibilidad de comunicarse y ser oyentes. En tal sentido, la mirada dominante capacitista, que se muestra como un componente más del sistema patriarcal, coloca en gran desventaja a las mujeres Sordas. Es así que, con una ruta metodológica muy bien estructurada, el texto nos urge a pensar en el cruce entre género, discapacidad, clase social y formas de comunicación minorizadas, avanzando hacia la crítica de la violencia institucional y los vacíos en materia de política pública hacia la diversidad de mujeres.

Martina Lassalle es la autora del artículo titulado “Sobre la prohibición del asesinato y su penalización”, una reflexión sociológica en torno a la prohibición de matar en las sociedades contemporáneas. La autora destaca, en primer lugar, la supremacía de esta prohibición por sobre otras y, en segundo lugar, la presuposición de su carácter eterno y universal en todas las sociedades. Para Lassalle, la prohibición del asesinato cumple una función simbólica vinculada a la producción, reproducción y comunicación de los sentidos, valores y representaciones sociales más fundamentales de una cultura. Es por ello que describe las principales características de esta función prohibitiva, la cual suele ser invisibilizada tanto por los

análisis instrumentalistas como por los análisis retributivos sobre el castigo en las sociedades contemporáneas, análisis que, en aras de enfatizar en el carácter preventivo o retributivo, relativo o absoluto, dejan de lado en ocasiones el carácter simbólico de esta medida coercitiva estatal.

El artículo pone énfasis en el carácter selectivo y diferencial de las penas jurídicas, esto es, la codificación jurídica de algunas transgresiones en crímenes por parte del sistema penal, lo cual lleva a invisibilizar otras transgresiones que con frecuencia reciben una escasa o nula atención desde la sociología del castigo. A partir de un anclaje bibliográfico variado, que oscila entre referencias básicas de la criminología crítica, la sociología del castigo y las ciencias sociales, es desarrollada una visión de la pena como un campo de lucha por la producción de hegemonía. Aquí la autora, al seguir a Gramsci y luego la interpretación de Laclau, sostiene que la pena produce hegemonía en tanto no es mera coerción normativa, o fuerza de ley, sino una forma muy eficaz de producir, reafirmar y comunicar los sentidos y valores más fundamentales de una cultura.

Así, a partir de la idea de la sacralización de la vida, la autora lleva a cabo un esfuerzo teórico notable por mostrar que la función de la pena es primariamente simbólica, y que a partir de esta comprensión sería posible pensar en qué otros valores pueden ser considerados sagrados en las sociedades modernas, tales como la propiedad, el honor o la confianza social. También, según la autora, esto permitiría proveer de herramientas para llevar a cabo investigaciones empíricas que se enfoquen en analizar de qué manera los sistemas penales concretos producen y legitiman los sentidos y valores sociales fundamentales en cada sociedad y momento sociohistórico específico.

Enseguida tenemos a Anna María Fernández Poncela como la autora del artículo “Enojo y elecciones”, en el que aborda la importancia del enojo en la orientación del voto en el contexto de las elecciones presidenciales de México en 2018, reflexionando sobre esta emoción en el ámbito político. Para ello emplea una aproximación mixta entre la perspectiva cuantitativa con el empleo de la encuesta y la perspectiva cualitativa con el análisis de la información obtenida mediante entrevistas. Todo ello se antecede por un recorrido teórico-conceptual de las emociones (con especial énfasis en aquellas consideradas “negativas”, como el enojo), desde tres campos: la psicología, las ciencias sociales y la política.

Tanto las entrevistas como las encuestas se encaminaron a conocer el papel del enojo como un sentimiento en el que se enmarca la acción de las y los sufragistas, identificando en junio de 2018 la fuerte presencia de dicha emocionalidad en las personas votantes, particularmente ante los escenarios (hasta entonces hipotéticos)

del triunfo o la derrota de AMLO. El enojo frente a la idea de un fraude aparece con la argumentación de considerarlo el candidato más fuerte, lo que asimismo la autora relaciona con el sentimiento de esperanza identificado en la información de campo: esperanza por el triunfo. En el texto, Fernández Poncela tiene a bien incluir las gráficas que agrupan los resultados cuantitativos, desagregando cada bloque temático por sexo y rangos de edad. Hasta aquí el artículo expone el panorama descriptivo. Pero en seguida la autora avanza hacia la interpretación cualitativa de las entrevistas, orientándose por las preguntas “¿qué significa este sentimiento en el contexto social y político y en la elección? ¿De dónde proviene tanto enojo y a quién se dirige y por qué? ¿A quién beneficia y para qué?”. Como rutas de pensamiento que responda parte de la complejidad del fenómeno, resulta ineludible el contexto mexicano tanto histórico (en términos de pobreza, corrupción e impunidad, principalmente) como contemporáneo, ante el malestar que dejó en la ciudadanía el sexenio de Enrique Peña Nieto. De esta manera, la autora nos ofrece interpretaciones en torno a los llamados “voto de castigo” y “voto de ira” como explicaciones probables del comportamiento electoral, pero con la anotación de que se trata justo de eso: interpretaciones y suposiciones que teje a la luz de las respuestas obtenidas con los instrumentos antes mencionados.

Una de las riquezas de este artículo es que coloca las emociones, y en particular el enojo, en la reflexión de los comportamientos colectivos frente a procesos electorales, confirmando la relación emoción-acción en tanto fuerza movilizadora tan importante como la racionalidad, pues al igual que el cálculo más aparentemente lógico, las emociones-acciones persiguen fines y tienen un carácter funcional en la satisfacción de necesidades.

Por su parte, el artículo “Creencias negativas hacia los órganos de justicia y tráfico de drogas en Sonora”, de Francisco Manuel Piña Osuna, Maximiliano Cinco Anduaga y Alain Higinio Martínez Sauza, ofrece un análisis en torno a cómo es que las creencias negativas hacia la impartición de justicia tuvieron como efecto que diversas personas hayan considerado el tráfico de drogas como una actividad viable, en la que pueden obtenerse mayores beneficios y respecto a la cual existe una baja posibilidad de castigo. Este ensayo es relevante por varias razones que serán expuestas a continuación.

En un estado como Sonora, azotado por procesos de precarización laboral, el desempleo, poderes fácticos violentos, corrupción institucional y una poca o en ocasiones nula efectividad del sistema de justicia penal, las creencias de la sociedad con respecto a los órganos de justicia repercuten en la forma en que las personas comprenden la justificación de la autoridad y, más en general, la cultura de la lega-

lidad. Es en este contexto que en este artículo se plantean dos argumentos, relativos a (1) conocer las creencias que tiene un grupo de personas privadas de la libertad en el estado de Sonora acerca de los diversos elementos que componen los órganos de justicia, y, con ello, (2) describir la relación que tuvieron estas creencias negativas en la adhesión a actividades de tráfico de drogas. Estos dos argumentos buscan ser conectados para responder a la cuestión relativa a cómo las creencias negativas hacia los órganos de impartición de justicia de un grupo de personas privadas de la libertad en el estado de Sonora se relacionaron con su adhesión al tráfico de drogas.

A partir de la aplicación de una metodología cualitativa de entrevista semiestructurada, en la cual los autores plantean preguntas en torno a las creencias respecto a la figura de la policía, las leyes, abogados, ministerios públicos, la experiencia previa en el delito y la posibilidad de recibir castigo en caso de ser detenidos por la autoridad estatal, las 12 personas privadas de la libertad por delitos de drogas en el estado de Sonora les permitieron a estos investigadores dar cuenta de la relación existente entre las creencias negativas hacia los diversos órganos y agentes de impartición de justicia y el ingreso a la actividad de tráfico de drogas por parte de las personas entrevistadas, quienes consideraron que la baja posibilidad de recibir un castigo los llevó a dedicarse a este tipo de delitos. Ante este panorama, sostienen los autores, es fundamental reforzar la idea del Estado de derecho como regulador de la vida en colectividad, si bien esta interiorización de la legitimidad institucional por parte de la ciudadanía requiere más elementos que la mera efectividad de este mediante el uso de la coerción jurídica. Sin embargo, este ensayo apunta a confirmar que la creencia en la autoridad en México está notoriamente deteriorada y que es necesario trabajar en ello.

Finalmente, en este número se incluye la detallada reseña de Antonio Escobar Ohmstede del libro de João Pacheco de Oliveira titulado *Exterminio y Tutela. Proceso de formación de alteridades en el Brasil*, el cual le permite a la comunidad de habla hispana acceder a una selección de textos sobre el tema indígena en Brasil, pensados durante las dos últimas décadas por un referente de la antropología brasileña y latinoamericana como es Pacheco de Oliveira, quien destaca por su conocimiento etnográfico e historiográfico sobre las regiones de la Amazonia y del noreste de Brasil. En esta reseña, Escobar muestra cómo Pacheco de Oliveira rompe con la escisión, formulada por Claude Lévi-Strauss, entre historia y etnología, y abraza una postura abiertamente interdisciplinaria. El autor de esta reseña describe los caminos presentados por el libro (a saber, cinco caminos), complementándolos con su propia voz y lecturas que le permitirán al lector llevar a cabo una comprensión de la obra de Pacheco de Oliveira, pero, además (y sin intentar trasladar de forma

simple la experiencia brasileña a las demás experiencias latinoamericanas), invitar al diálogo sobre lo que todavía ahora implica reflexionar sobre el y lo indígena en el devenir de las sociedades latinoamericanas y sus respectivas narrativas, memorias y formas etnogenéticas de construir sus identidades.

MELINA AMAO CENICEROS

.....
Doctora en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte, en la línea Género, sexualidad y poder. Asimismo, obtuvo maestría en Estudios Culturales por la misma institución, en la línea Identidades, fronteras y migración. Actualmente se desempeña como profesora en la Universidad Autónoma de Baja California. Sus líneas de investigación son espacio, género y poder. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

ALEJANDRO NAVA TOVAR

.....
Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa y profesor-investigador en el Instituto Nacional de Ciencias Penales. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Sus principales líneas de investigación están enfocadas en la argumentación práctica y jurídica, la teoría y filosofía del derecho, la filosofía política y moral y la criminología crítica y la sociología del castigo.

Género y mirada: la invisibilización del conocimiento producido por las mujeres en México

Gender and gaze: the invisibility of knowledge produced by women in Mexico

José Ricardo Gutiérrez Vargas

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/
Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México
jr.gutierrez@crim.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0001-8124-8013>

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/a011/gutierrezvargasj>

Resumen:

Este trabajo establece un vínculo entre género y representación para examinar el sustrato moderno-colonial de una mirada epistémica que tiende a invisibilizar los conocimientos producidos por las mujeres y a cancelar su papel como sujetos cognoscentes. Para hablar del asunto se analiza, bajo la categoría "colonialidad del ver", la representación construida por la exposición "Femicidio en México" (2017) del Museo de la Memoria y Tolerancia de la Ciudad de México, sobre un grupo de mujeres activistas de la periferia urbana. Dicha aproximación facilita observar cómo el uso curatorial de un conjunto de fotografías desencadenó una injusticia epistémica que excluyó las voces de estas mujeres del campo de saber/poder configurado por la exhibición. Así, el artículo propone que el reconocimiento colectivo del valor de la vida de las mujeres, en el contexto mexicano de las violencias feminicidas, radica en las formas en que esas vidas son relatadas y reconocidas, públicamente, desde lo que revela su acción y su palabra.

Palabras clave: feminicidio; museo; colonialidad; modernidad; representación.

Abstract:

This work establishes a relation between gender and representation in order to shed light over an epistemic gaze that tends to conceal the knowledge produced by women and override their role as knowing subjects. In this regard, the article analyzes, using the concept "coloniality of seeing", the representation made, through the exhibition "Femicide in Mexico" (2017) at the Memory and Tolerance Museum in Mexico City, of a group of activism women from the urban outskirts. This approach facilitates to observe how the curatorial use of a set of photographs triggered an epistemic injustice that excluded these women's voices from the knowledge/power field that was shaped by the exhibit. Thus, the article posits that collective recognition of women's lives, within the context of femicide violence, is sustain by the ways those lives are narrated and framed by women's actions and words.

Key Words: femicide; museum; coloniality; modernity; representation.



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Este trabajo indaga sobre una mirada epistémica, de raigambre moderno-colonial, capaz de producir una in-visibilidad de la palabra/conocimiento de las mujeres y, por tanto, determinar la posición de prestigio que estas ocupan dentro de las relaciones sociales. A este respecto, la antropóloga Michelle Rosaldo asegura que el “lugar de la mujer en la vida social humana no es producto, en sentido directo, de las cosas que hace, sino del significado que adquieren sus actividades a través de la interacción social concreta” (1980: 400). Así, para hablar en torno a lo que sugieren estas aseveraciones el presente artículo hace referencia a los performances emprendidos por el grupo de activismo, “Red Denuncia Femicidios Estado de México”, y la manera en que dichas acciones, encaminadas a visibilizar por medio del arte las violencias que padecen las niñas y mujeres en sus comunidades, fueron socializadas mediante algunas fotografías en la exposición, “Femicidio en México”, realizada en 2017 en el Museo de la Memoria y Tolerancia (de ahora en adelante se hará referencia a este como ММҮТ) de la Ciudad de México. Analizar el uso de estas fotografías, dentro de la exhibición citada, servirá para elaborar una crítica sobre las formas en que dicha exposición construye una representación sobre las mujeres que luchan contra las violencias feminicidas en la periferia del Estado de México, inscrita en lo que más adelante se explicará, de la mano de Joaquín Barriendos, como una “colonialidad del ver” (2011). Es necesario aclarar que las fotografías recuperadas sobre los activismos mencionados, tanto en la exposición como en el catálogo que sirve de registro a esta, no tienen ningún texto y/o referencia que explique de dónde vienen esas imágenes. Simplemente fueron utilizadas como visualidades que ilustraban el discurso monográfico de la exposición, dejando a un lado los nombres, conocimientos, experiencias y memorias de estas mujeres (véase figura 1).

En ese sentido, se valorará cómo una ética curatorial así deja a los colectivos de mujeres pobres simplemente como cuerpos sin voz, apareciendo ahí solo para “ilustrar” el discurso construido por la exposición. Se argumentará que dicho discurso, fincado en la herencia de una mirada moderno/colonial, termina por negar y al mismo tiempo se apropia de las memorias, experiencias e imágenes de las que

se conciben en este caso como “otras”, las mujeres pobres de la periferia urbana. Esta práctica museística estaría enmarcada por un *habitus* de la mirada del Estado-colonial (nacional) en América Latina el cual se define, según Rita Segato, a partir de su carácter “otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente” (2007: 138). La idea de Segato servirá como punto de partida para argumentar cómo la figura del museo, en la modernidad, ha sido esencial para la construcción de un régimen de la mirada que se impone, simbólicamente, a través de “engullir” y “metabolizar” dentro de su campo escópico las formas de autorrepresentación de quienes considera las otras, los otros. Por ello, es necesario ubicar la figura del museo, en el contexto de la modernidad, como la construcción de un archivo cultural caracterizado, según Rolando Vázquez, por:

la apropiación, exhibición y desplazamiento de los mundos de vida de otras personas, animales y de la Tierra, transformando todos ellos en alteridad (...) el museo, al igual que la universidad, ha sido una institución central de la modernidad. Ha representado la diferencia colonial antropocéntrica, ha configurado el yo normativo y ha negado la alteridad a través de la exclusión y/o exhibición de la misma (Vázquez, 2018: 49).



Figura 1. Fotografía del performance, “Rostros de Fuego” (2016) organizado por la Red Denuncia Femicidios y otros colectivos de mujeres del Estado de México. La imagen fue usada para ilustrar la sección “Tipologías del feminicidio” dentro del registro impreso de la exposición “Feminicidio en México” (2017). Imagen: José Ricardo Gutiérrez (2020).

Desde esa perspectiva, emerge la genealogía colonial del museo como institución representativa de la modernidad, caracterizada, como bien lo ha señalado Walter Dignolo, por coleccionar y clasificar artefactos del mundo no europeo (2017). Este ha sido un conservacionismo signado por una preocupación que se construye alrededor de la explicación, jerarquización y ordenamiento de los objetos mismos, no de las memorias de los pueblos que los producen.

Para el caso que aborda este artículo vale la pena mencionar que la “otricación” es una estrategia discursiva de la modernidad que ha derivado en una minorización política de las mujeres por medio de formas específicas de representación pública. El sentido que se construye en torno al pasado está marcado por una lógica narrativa que establece una serie de relatos y metáforas en torno a la masculinidad y feminidad que hacen eminente, como lo ha dicho Rita Felski en su trabajo, *The Gender of Modernity*, hablar de una “generización de la historia” y una “historicidad del género” que posibiliten comprender, por ejemplo, cómo la modernidad está definida por una narrativa mítica que hace que el hombre asuma el rol del sujeto colectivo de la historia, mientras que la mujer solo puede existir como otra, como el objeto, en lugar del sujeto de una narrativa histórica. La modernidad, según Felski, no solo se refiere a un conjunto de procesos sociohistóricos — colonialismo, capitalismo, burocracia, desarrollo tecnológico —, sino que también alude a una conciencia donde el género se revela como una metáfora central en la construcción del tiempo histórico (1995:9). Ante lo sugerido por Felski, se pueden abordar las formas sociales en que los mecanismos “otricadores” de las mujeres tienen su registro en el reconocimiento histórico y cultural que invisibiliza las narrativas y los conocimientos producidos por ellas mismas. Vale la pena decir que ese reconocimiento se sustenta en un orden social que tiende a producir, mediante una hegemonía psíquica de género binaria, masculino/femenino, cierto tipo de percepciones culturales sobre los sujetos y los conocimientos y narrativas que generan.

En ese tenor se puede afirmar que la representación de las acciones de las mujeres de la periferia contra los feminicidios, llevada a cabo por el ММУТ, es una operación “otricadora” que emerge a partir de lo que John Berger (2011) ha denominado “modos de ver”, para apuntar cómo las prácticas sociales, deseos, técnicas y hábitos vinculados a un tiempo histórico afectan la forma en que vemos ciertas cosas, ciertas imágenes. En la última parte de este trabajo se escudriñará cómo el ММУТ construye una mirada sobre las mujeres del Estado de México que no puede entenderse al margen de un “modo de ver” hegemónico androcéntrico impuesto por la modernidad, donde se mira lo femenino como otredad, como reminiscencia política e histórica de la esfera pública. Así, la narrativa visual-espacial que elabora la exposi-

ción “Feminicidio en México” (2017) deviene en un dispositivo de disciplinamiento ocular-semiótico que organiza y jerarquiza el reconocimiento que se hace de las mujeres activistas; esas que han sido producidas como otras por medio de un “modo de ver” que define nuestro tiempo.

Sin embargo, lo importante aquí no solo es explicitar los mecanismos “otrificadores”, a partir del uso de ciertas imágenes, mediante los que el MMYT produce a las mujeres activistas de la periferia como una otredad que cobija, y a la vez desdén por medio de la omisión de sus voces. También, como se argumentará más adelante, es necesario reparar en cómo esa operación asimilacionista/excluyente de la alteridad inaugura la posibilidad de afianzar un poder/saber sobre las formas en que se representa públicamente a las mujeres pobres en México por medio del “uso” que se hace de las experiencias, relatos y conocimientos generados por estas.

Se sostendrá así que estas mujeres de la Red son víctimas de una injusticia epistémica por parte de la mirada curatorial de la exposición “Feminicidio en México” (2017). Miranda Fricker en su obra, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, afirma que una injusticia epistémica (testimonial) se produce cuando la sujeta es agraviada en su capacidad como portadora de conocimiento. Esta injusticia niega el acceso a lo que originalmente nos dota de la condición de sujeto de conocimiento, aportando una carga simbólica que tiene como resultado que el hablante pasa a ser menos que un sujeto epistémico pleno (2017:235-236). Para el caso que aquí se retoma, se fundamentará que existe una asimilación invisibilizadora, por parte de la exposición, de las imágenes que registran los performances de la Red. Dicho uso de las imágenes termina por obstaculizar el reconocimiento y la interpretación de los conocimientos, experiencias y memorias de las activistas de la periferia mexicana. La injusticia que estas mujeres sufren, siguiendo la idea de Fricker, termina por transmitir el mensaje de que no son adecuadas para aportar conocimiento, para ser sujetas de conocimiento. Este tipo de injusticia no puede entenderse como una injusticia de carácter jurídico, sino político, pues deriva de relaciones sociales de desigualdad y opresión que establecen formas de reconocimiento y clasificación de los sujetos y los saberes que producen. Las víctimas de las violencias feminicidas en México no solo son víctimas de un acto instrumental que les arrebató la vida o les genera alguna injuria; en sus cuerpos se escriben otras victimizaciones *postmortem* cuando el Estado, las universidades, los museos, las ONG y la sociedad entera tienden a ubicar las memorias y los relatos de las mujeres víctimas en el campo de un sufrimiento esencializador, produciendo una imagen unívoca de la víctima enmudecida y rota por su dolor, pues como lo ha entendido bien Alan Badiou, en la espectacularización capitalista del sufrimiento de las víctimas, el cuerpo sufriente

es separado de cualquier tipo de discurso: las posibilidades de su representación espectacular se potenciarían a costa de su palabra (2004), de sus conocimientos.

Establecidas las coordenadas analíticas que orientan la reflexión aquí expuesta, vale la pena hacer un breve señalamiento sobre el contenido de este trabajo. En la primera parte se ubica el contexto de las activistas de la Red, elaborando un brevísimo bosquejo sobre las violencias que padecen las mujeres en México. Dentro de este mismo apartado se describe el trabajo que han hecho las activistas de la Red por medio de los performances que organizan en el Estado de México. En la segunda sección se establece un marco teórico-metodológico que permitirá articular una lectura sobre las maneras en que se construye la mirada del MMYT con respecto a las mujeres de la Red y sus activismos, a partir de lo que se explicará como “colonialidad del ver”. En un tercer momento se propone un abordaje sobre el reconocimiento que se hace de los saberes producidos por las mujeres en la modernidad. Se sostendrá cómo esa tradición “impregna” y determina la manera en que se representa a las mujeres de la Red dentro del MMYT. Finalmente, en la cuarta sección se desarrolla, a través de un vínculo entre imagen/texto/memoria, un análisis sobre cómo se construye y materializa la mirada museística que termina por invisibilizar los conocimientos producidos por las mujeres de la periferia mexicana, generando así una injusticia de carácter epistémico (testimonial).

El contexto de la Red Denuncia Femicidios Estado de México

La visibilización de la tragedia feminicida en Ciudad Juárez, Chihuahua, a finales del siglo pasado, demostró que los cuerpos de las mujeres (pobres) en México son susceptibles de transformarse en los “bastidores o soportes donde se escribe la derrota moral del enemigo (...) los agredidos son cuerpos frágiles, no son cuerpos guerreros” (Segato, 2016:61). Ello se desencadenó, entre otras razones, a partir de la precarización económica neoliberal de las últimas décadas, aparejada con la intensificación de las violencias desatadas en los enfrentamientos entre grupos del crimen organizado y las fuerzas armadas del Estado mexicano desde hace poco más de 15 años. Esta situación ha definido la atmósfera bélica que ha cobrado la vida de cientos de mujeres (principalmente como víctimas de dichos conflictos), a través de maneras que se distinguen por el ejercicio de una crueldad que se escribe en sus cuerpos y expresa un mensaje de dominación. Así, es necesario subrayar que la violencia contra las niñas y mujeres en México no solo se da en el ámbito íntimo, sino que alcanza y define la esfera pública convirtiendo el feminicidio en un crimen impersonal en el

que la víctima no necesariamente guarda una relación con su victimario. De acuerdo con el “Mapa del Femicidio” elaborado por la geofísica, María Salguero, tan solo entre el 16 de marzo y 30 de abril de 2020 se contabilizaron 405 casos de feminicidios de los cuales, según la autora, 63% fueron cometidos por el crimen organizado (Infobae, 2020). Y es en esta realidad nacional donde se enmarcan los activismos de mujeres de la periferia urbana en el municipio de Ecatepec, Estado de México, sobre los que aquí se habla.

Ecatepec es una gran mancha urbana que nació, según afirman Manuel Amador y Héctor Domínguez, en la periferia de la Ciudad de México como producto de las migraciones, durante los años ochenta y noventa, de pueblos originarios de los estados del centro del país que comenzaron a llegar a esta zona, como parte del proceso de desmantelamiento de la Reforma Agraria emprendido en los sexenios de Carlos Salinas y Ernesto Zedillo (Amador y Domínguez, 2012:261). El municipio surgió como un espacio de abandono en el que se fraguó una precarización de la vida, que años más tarde se dejaría constatar a través de calles sin pavimentar, ausencia de alumbrado público, escuelas, centros de salud y de los nada alentadores números del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social en México (Coneval), los cuales dan cuenta de que dicha demarcación encabezó la lista de los 15 municipios con mayor número de habitantes en condiciones de pobreza en 2015, con 786 846 personas en esa situación (Fernández, 2018). Es este entorno precario en el que proliferan las violencias contra mujeres y niñas, tal como se confirma en las estadísticas del Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio donde se establece que, entre 2014 y 2017, ocurrieron 1420 asesinatos de mujeres en el Estado de México, siendo Ecatepec el municipio con más crímenes (Rojas, 2018).

Dichas violencias han sido la causa principal de las acciones llevadas a cabo por un grupo de mujeres y hombres llamado Red Denuncia Femicidios Estado de México. La Red es un proyecto surgido en Ecatepec, cuyo enfoque social y político se encamina a evidenciar, desde el arte, las formas de violencia contra las mujeres. De ese modo, la Red ha funcionado como una plataforma para organizar acciones, presentadas como performance en distintos municipios del Estado de México, convocando principalmente a mujeres jóvenes y pobres. Es importante señalar que varias integrantes de la Red han sufrido en carne propia los efectos de las violencias feminicidas en sus comunidades.

Las jóvenes que conforman el colectivo de la Red han “puesto el cuerpo” durante varios años para llevar a cabo un reclamo que les permita ser miradas como vidas que importan, generando imágenes configuradoras de una discursividad que no solo tienen una dimensión simbólica, también sirven como una apertura política

que facilita, como se verá más adelante, la construcción de un entorno narrativo sobre el cual la justicia emerge no como un decreto judicial, sino como una relación intersubjetiva y ética que deriva en la restitución de dignidad y valor a las palabras e historias de las mujeres pobres. Esta restitución será lo que alimente un sentido de comunidad, aludiendo a una relación tú-yo de encuentro, que sirve como base del vivir juntos/as.

La Red ha generado diversas acciones e intervenciones en espacios de la periferia urbana de la Zona Metropolitana del Valle de México, específicamente en sitios en los que se han encontrado cuerpos de mujeres y niñas asesinadas, con la finalidad de construir una memoria colectiva para esas víctimas de una “mala muerte” (véase figura 2). Desde 2011 se han organizado más de 80 acciones y rituales de memoria para construir un duelo y luto colectivo por las asesinadas de la periferia. Una serie de “andanzas” para rememorar a esos cuerpos despojados de vida y dignidad. Estos ejercicios pueden ser pensados como un desacato al control y el silencio que impone la violencia criminal que domina el paisaje social de Ecatepec. De lo que se habla aquí es entonces de una práctica corporal, es decir, de acciones continuadas que nos permiten rastrear esas “grafías” (escrituras visuales), producidas por las mujeres pobres a partir de sus corporalidades, donde se manifiesta una desobediencia al orden impuesto por las violencias feminicidas y la precarización económica que viven dentro de sus colonias. Ello, no sólo representa un acto de resistencia contra la desigualdad y la opresión derivada del binarismo masculino/femenino. También es una forma de encontrar esperanza y hacerse un lugar propio en el mundo, en sus comunidades.



Figura 2. Performance “Mi triste despedida”, realizado en 2019 en el municipio de Ecatepec como parte de la Primera Caravana contra los Feminicidios organizada por la Red, en un descampado donde fueron violadas sexualmente y asesinadas una mujer y su hija. Foto: Manuel Amador (2019).

Una aproximación al problema desde la “colonialidad del ver”

El problema planteado con respecto a las formas de representación que se hacen de las mujeres de la Red, dentro de la exposición “Feminicidio en México” (2017), se aborda desde la “colonialidad del ver”, una categoría propuesta por Joaquín Barriendos. Según el autor, esta se refiere a la construcción de un régimen visual eurocéntrico, mercantil-capitalista y racializador que es constitutivo de la modernidad, remitiendo a formas de observación “antropófagas” de la alteridad, aparecidas en el siglo XVI y que persisten hasta ahora (2011). En este sentido, Barriendos ubica el origen de este régimen visual en el surgimiento de un saber proto-etnográfico, producido a partir de las experiencias y relatos de los colonizadores que intentaron dar cuenta, desde el ojo europeo de ese entonces, sobre la vida de los pueblos que consideraron parte de un “nuevo mundo”. La constitución de estos saberes tejidos a partir del “evento americano” fomentaron, según el autor, “el encubrimiento de una sola episteme: la racionalidad eurocentrada y jerarquizada del sistema mundo moderno/colonial (...) el *ego conquiro* constituye el inconsciente óptico de la modernidad colonial” (Barriendos, 2011: 20). Desde esta perspectiva se configuró una manera de mirar capaz de invisibilizar otros regímenes escópicos alternativos a esta “colonialidad del

ver”. La anotación es importante, puesto que la manera en que percibimos el mundo y por tanto la producción y circulación de conocimiento depende del encuentro entre la percepción encarnada y la mirada, entendida esta última como aquello que le es externo al sujeto y emerge, como ya se ha dicho con Berger (2000) líneas arriba, del cruce entre hábitos, memorias, prácticas sociales, técnicas y deseos “incrustados” en un tiempo histórico que determinan la manera en la que se produce una visibilidad/invisibilidad no tanto de orden empírico, sino político.

La noción propuesta por Barriendos permite pensar las maneras en que el museo, en el marco de la modernidad, es una estructura cuyas prácticas hacen posible rastrear los efectos de la “colonialidad del ver”, tal como lo ilustra el caso de la exposición “Feminicidio en México” (2017), donde lo que expresa el discurso curatorial, a partir de una visibilidad/invisibilidad de las mujeres de la Red, se puede interpretar como un mecanismo que terminó por suprimir las voces de estas mujeres. Tomando en cuenta dichas conceptualizaciones, la estructura de este trabajo se construye con base en los siguientes principios fundamentales cualitativos: 1. Elaborar algunos vínculos analíticos entre las formas en que se exhiben los relatos y modos de autorrepresentación de las activistas de la Red en la exposición “Feminicidio en México” (2017), y la invisibilización del conocimiento producido por las mujeres como un efecto de una tradición epistémica de la modernidad/colonial; 2. Entender la figura del *ММҮТ* como una institución, definida por una “colonialidad del ver”, que termina por producir una mirada asimiladora y, a la vez, excluyente de los conocimientos generados por las mujeres de la Red; 3. Analizar bajo una relación imagen/texto/memoria las fotografías de los activismos de la Red, usadas en la exposición mencionada, como una representación que convierte a las mujeres de la periferia en mero objeto contemplativo sin ninguna voz.

La invisibilización de los saberes de las mujeres (pobres)

Los caminos analíticos bajo los que se plantea abordar los modos de representación de las activistas de la Red en la exposición “Feminicidio en México” (2017) también pueden dar luz sobre la exclusión epistemológica de las mujeres, en general, como sujetas productoras de conocimiento o cuando son invisibilizadas por los sistemas epistemológicos dominantes de corte moderno/colonial. De ese modo, debe entenderse que en las formas de representación y circulación del conocimiento también existe una disputa que es política. Lo político se conceptualiza aquí en el sentido propuesto por Jacques Rancière: no es una circunstancia del Estado y mucho menos

de un sistema económico o ideológico. Es una relación de subjetivación que define lo visto y lo invisto, los que cuentan y los que no cuentan dentro de un marco social: “la democracia no es ni una forma de gobierno ni un estilo social, es el modo de subjetivación por el cual existen sujetos políticos” (Rancière, 2007:9). Las formas de representación son políticas no solo porque organizan y jerarquizan las maneras en que se reconoce y aprehende a los sujetos, sino porque también ordenan y legitiman los conocimientos que llegan a producir.

En ese sentido, las maneras de representación de las integrantes de la Red en el MMYT y la visibilidad/invisibilidad de sus acciones que ahí emerge constituyen un problema epistémico vinculado con las formas de saber y la producción de conocimiento de estas mujeres en torno a las violencias feminicidas en México, pues en los relatos/memorias que derivan de sus performances reside un “conocimiento situado” sobre la situación de las mujeres en la periferia urbana. Donna Haraway (2003) afirma que el conocimiento se construye siempre de acuerdo con las circunstancias específicas y contingentes que atraviesan a los sujetos. Por esa razón, las experiencias y memorias generadas en los activismos de estas mujeres son el núcleo generador de un conocimiento situado en torno a la relación género-neoliberalismo-violencia feminicida-periferia en México. Ellas transmiten conocimiento mediante su testimonio, sus memorias. En ese mismo tenor, Mondragón y Amador al referirse a estos ejercicios performativos de la Red han dicho que las acciones son una propuesta para que las mujeres que participan se vuelvan investigadoras de su propia realidad, pues el énfasis de estos performances “no está puesto en certificar el dominio de determinada metodología, sino en desarrollar capacidades para pensar la propia vida de manera radical” (Mondragón y Amador, 2020: 37).

El reconocimiento y la escucha de las voces/experiencias de las mujeres, en general, y los conocimientos que de ahí surgen están determinados por las maneras en que las mujeres han sido concebidas como sujetos políticos dentro de las democracias liberales, pues a pesar de ser reconocidas como ciudadanas, sigue prevaleciendo, como ha dicho Carole Pateman, una creencia que las piensa como “no aptas” para la vida política, es decir, una especie de “desorden de las mujeres”, el cual, según Pateman, solo se constituye como un problema social y político en la modernidad (1980). Este “desorden” se sostiene a partir de la oposición binaria que elabora la modernidad entre naturaleza *versus* cultura, produciendo una serie de relaciones sociales sexistas en las que las mujeres son vinculadas con la naturaleza, pero también con la emoción, la irracionalidad y la indisciplina. Ello ha desencadenado una forma de mirar el conocimiento que producen a partir, como indica Guillermo Núñez, de una desvalorización de sus actividades cognitivas (2004). En esa misma línea, Rita

Felski asevera que el género no solo afecta el contenido del conocimiento histórico que acumula la humanidad (incluyendo o dejando fuera ciertos conocimientos), sino que también tiene un impacto en las asunciones filosóficas que determinan nuestras interpretaciones de la naturaleza y los procesos sociales (1995).

Las concepciones descritas anteriormente han configurado sistemas de conocimiento androcéntricos sobre los que se finca la ciencia moderna. Es por eso que hay que estar dispuestos, como lo ha señalado Sandra Harding, a tratar de “contemplar estructuras y prácticas intelectuales de la ciencia como artefactos culturales, en vez de como mandamientos sagrados entregados a la humanidad con la ciencia moderna” (1996:36). Las aseveraciones de Harding invitan a pensar cómo el género no solo ha dejado una huella en la ciencia y sus métodos, sino que la modernidad ha consturido una mirada que ha desatado una injusticia epistémica donde las mujeres son forcluidas como sujetos cognoscentes.

En este trabajo se piensan y se entienden las experiencias derivadas de los performances llevados a cabo por mujeres sobre las que aquí se habla, como la materia prima de un conocimiento que se genera en la intuiición de una mirada, sobre la marcha. En el contacto y encuentro entre los cuerpos y su gesto. Por esa razón, este es un conocimiento que no solo es desvalorizado a partir de su firma femenina, sino que también es degradado por el ojo moderno cientificista que rechaza, como dice Emmanuel Levinas:

todo aquello que hay de inmediato, de concreto e irreductible en la percepción directa. Porque el mundo de la percepción se ofrece como relativo, porque remite a una realidad que estaría detrás del mismo, la percepción carece para el naturalismo de valor científico y no sirve más que de punto de partida para un razonamiento que tendrá que construir el mundo real dando cuenta de las apariencias que se ofrecen como carentes de estabilidad y fundamento (2004:43).

La crítica de Levinas al naturalismo enarbolado por la modernidad hace pensar la manera en que a partir de la intuiición que se fabrica en el acto de percibir se produce una forma de conocer la realidad. Por eso, el acercamiento que tienen las mujeres de la Red con una realidad violenta, a través de convertir sus cuerpos en imágenes por medio del performance, las hace mirar y sentir su propio entorno de una forma determinada, produciendo un conocimiento guiado por la intuiición y la impredecibilidad que define sus acciones. Tener presente esto ayudará a dar una posible explicación a la supresión que hace el MMYT de los relatos de las mujeres de la Red: la percepción de estas mujeres sobre sí mismas y su relación con sus entornos

es invisibilizada, pues los conocimientos que producen no son considerados, desde la “colonialidad del ver” que define la mirada curatorial de la exposición, como algo “útil” o que valga la pena mencionar dentro de la expo, puesto que son conocimientos generados en la intuición que resuena en el cuerpo y, por tanto, quedarían fuera del paradigma epistémico hegemónico de la modernidad, fundamentado en la producción de conocimiento desde un ámbito incorpóreo. Lo que queda, entonces, es una operación asimilacionista donde el *ММУТ*, por medio de la figura de la curadora de la exposición “Feminicidio en México” (2017), considera y clasifica como “útiles” las imágenes que las activistas del Estado de México han producido con sus cuerpos, no para darles una presencia interpelladora dentro de la exposición, donde su voz pudo haber sido registrada y compartida a los visitantes del museo, sino para conformar y satisfacer los criterios de una propuesta estética determinada que termina por adaptar dichas representaciones visuales como objetos que “ilustran” las paredes de la exhibición y las páginas del catálogo que la registra. Este ejercicio de silenciamiento de las voces, experiencias y conocimientos de las mujeres activistas de la periferia se convierte en un mecanismo que produce eso que Ramón Grosfoguel, aludiendo a la canadiense Liam Betasamosake, define como “extractivismo epistémico”, el cual refiere la explotación neoliberal desmedida y por despojo de los recursos naturales y cómo esa misma actitud se traslada al dominio del conocimiento: busca extraer ideas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y episteme occidental (Grosfoguel, 2013). Así, es necesario decir que dicha subsunción ocurre mediante el espíritu clasificador de la modernidad que determina una “utilidad” o una “inutilidad” de ciertas ideas y/o conocimientos. Quizá la tarea por hacer no es tanto que los conocimientos producidos por las mujeres sean vistos como “útiles”, sino que su valor se construya fuera de los parámetros de ese enfoque epistemológico naturalista, androcéntrico y moderno que hace visible o invisible; útil o inútil un conocimiento.

La mirada construida por la exposición “Feminicidio en México”

La exposición “Feminicidio en México” (2017) se puede abordar desde varias aristas. La más obvia vincula el carácter informativo y monográfico de la exhibición con la intención de generar una conciencia social sobre la exclusión y violencia que viven las mujeres en México. Así, el visitante lo primero que encontraba al entrar era la definición del término “feminicidio”. En salas posteriores también se podían mirar y leer estadísticas, tablas, recomendaciones, testimonios de las víctimas e instala-

ciones hechas por mujeres artistas que refieren el problema que atraviesa México en este sentido. De hecho, dentro del registro impreso que sirve de memoria a la exposición, Linda Atach Zaga, su curadora, destaca la relevancia y el propósito de su trabajo con las siguientes aseveraciones: “es un homenaje a las víctimas del feminicidio, pero también una fuente de prevención para jóvenes de ambos sexos, el clamor de una sociedad que pide ‘ni una más’. Un urgente llamado a la acción y a la conciencia” (Atach, 2017: 2). En esas mismas páginas se lee lo siguiente bajo la firma de Ana Guezmes, representante en México-ONU mujeres: “buscamos implicar a hombres y a niños como defensores de la igualdad de género (...) las leyes son un paso, pero requerimos un profundo cambio cultural (...) Nuestro llamado es a unir mujeres en un horizonte común por la igualdad de género” (Atach, 2017: 3). Finalmente, las palabras introductorias son cerradas por el Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) del gobierno mexicano: “desde el Instituto se defendió como una prioridad impulsar y acelerar las acciones para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres” (Atach, 2017: 5).

Las aseveraciones anteriores sirven para establecer propósitos loables que animan el discurso curatorial de la exposición en nombre de la “igualdad de género”. Sin embargo, este conjunto de enunciaciones no puede leerse al margen de lo que se concibe como “igualdad de género” en el marco de la modernidad, lo cual se explica, según Anne Phillips, en la manera en que el curso histórico y social de la modernidad estableció la igualdad como ideal, pero las condiciones de este pensamiento estuvieron a la vez marcadas, paradójicamente, por el afianzamiento del colonialismo y la naturalización del género y la raza como categorías de dominación. En ese mismo tenor, Phillips asegura que la “igualdad” como un ideal inherentemente moderno apela más a lo cognitivo que a lo político:

la ‘igualdad’, desde el ojo de la modernidad, es algo fundamentado o justificado por atributos acerca de los sujetos (como cuando decimos todos los humanos tienen una cualidad ‘x’, por lo tanto deben ser tratados como iguales), cuando en realidad, debería ser pensada como algo que se realiza y se reclama (Phillips, 2018: 850).

Tomando en consideración las reflexiones planteadas se puede decir que las palabras de la curadora y de las representantes de ONU-Mujeres e INMUJERES apuntan hacia una concepción de “igualdad de género” que, como sugiere Phillips, se yuxtaponen a un espíritu moderno que es ordenador y jerarquizador de los cuerpos y sus saberes. Todo esto se constata, como ya se adelantó, en las formas de representación que establece la exposición en torno a los activismos de las mujeres de la Red: por un

lado, se usan fotografías en las que se muestra el trabajo que llevan haciendo por años para construir una voz colectiva contra las violencias que padecen; por el otro, ese mismo uso de las imágenes termina por ocultar sus voces, sus memorias. Ahí, en estas fotografías expuestas en las paredes del museo, en las que se muestra y a la vez se oculta a las mujeres de la periferia, es donde toma forma una mirada, un “modo de ver” que jerarquiza y enmarca de una manera concreta las experiencias de las integrantes de la Red. Esta tensión entre visibilidad e invisibilidad de las activistas convertiría dichas fotografías en lo que el mismo Barriendos ha denominado como “imagen-archivo”. Una categoría que hace referencia a la “función de ciertas imágenes formadas por múltiples representaciones, sedimentadas unas sobre otras, a partir de las cuales se conforma una cierta unidad hermenéutica y una unidad icónico-arqueológica” (Barriendos 2008:10). Así, las imágenes usadas dentro de la exposición construyen una representación de la acción colectiva de las mujeres pobres de la periferia urbana ante las violencias feminicidas que sufren, mezclada con sedimentaciones de significados de nulidad de su palabra y experiencia, los cuales emergen no solo por la ausencia de cualquier referencia que haga saber quiénes son esas mujeres, sino que se vinculan a una cultura visual contemporánea masificada en la que se ha concebido lo femenino como ornamento y otredad.

Por las razones recién esgrimidas, se propone entender la figura del *μμγτ*, bajo el marco de la modernidad, como una institución reproductora de un poder (clasificador, asimilador y excluyente) a partir del cual se organizan y se representan una serie de saberes para sus audiencias. Con respecto a esta proximidad entre poder y saber, Michel Foucault notó que ambos elementos

se implican directamente el uno al otro; no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder (...) los procesos y las luchas que atraviesan y constituyen el campo de saber/poder son las que determinan las formas y los dominios posibles del conocimiento (Foucault, 2009: 37).

El *μμγτ*, por medio de la exhibición y el ejercicio curatorial que esta implica (selección, jerarquización y organización de los contenidos), se convierte en un dispositivo de saber/poder capaz de construir una representación sobre las mujeres activistas del Estado de México. Este museo encarna así el espíritu ordenador de la episteme clásica europea del siglo xvii, la cual, según vuelve a decir Foucault, está definida por “la puesta en *orden* por medio de signos que constituye todos los saberes empíricos como saberes de la identidad y la diferencia” (2006: 64). A partir de esto, se pone de



Figura 3. Exposición “Feminicidio en México”. Museo Memoria y Tolerancia. Foto: José Ricardo Gutiérrez (2017)

relieve la importancia de establecer el vínculo entre la representación y las relaciones de saber/poder, pues es en este nexo donde se revela o se oculta, se valida o se deslegitima una voz. La representación, en este caso, no puede ser conceptualizada de otra manera que no sea la de una lucha estético/política, pues en las maneras de representar se constituyen las formas ordenadoras de distinción y desigualdad social que distribuyen valor y reconocimiento entre los sujetos y sus saberes.

De ese modo, el objetivo dentro de este apartado se centra en analizar el tratamiento que hizo la exposición “Feminicidio en México” (2017) de las fotografías que registran los activismos de la Red, bajo una relación imagen/texto/memoria que posibilite entender que dichas imágenes no pueden simplemente concebirse como objetos que al exponerse ilustran y tematizan las violencias contra las mujeres en México; en cambio, deben interpretarse como el producto de un montaje en el que se da un cierto “uso” de las fotografías, produciendo una visibilidad/invisibilidad que emerge como el índice de ese campo de “saber/poder” configurado por la mirada curatorial de la exhibición discutida. Tanto en el libro impreso, que puede conseguirse en la tienda del MMYT, como en la exposición montada, algunas de las fotografías que se usaron, como ya se anticipó, solo estaban ahí para ilustrar los

textos que se exhibían. Varias de las fotografías que se exponían en las paredes de este museo (véanse figuras 2, 3 y 4) solo servían de apéndices visuales de los tópicos que intentaba abordar la exposición de manera escrita: “Tipologías del feminicidio”, “Respuestas legales”, “Recomendaciones”, “Alerta por violencia de género”, etcétera. Lo mismo sucedió con el uso de las imágenes dentro del libro que sirve de registro a la exposición (véanse figuras 6 y 7). Esto más que ayudar a la visibilización de las activistas de la Red, considerando sus voces, memorias y experiencias, solo contribuiría a su ocultamiento y, por tanto, afectaría el reconocimiento de estas mujeres como sujetos cognoscentes de su propia realidad.

Suprimir las voces de las activistas de la Red y solo mostrar las fotografías que registran sus acciones puede interpretarse como un gesto que se inscribe en la tradición de la “colonialidad del ver”, pues las experiencias y los relatos de estas mujeres son asimilados por los parámetros curatoriales que responden, en este caso, al “uso” de la imagen como elemento ilustrativo de otro discurso que no da cuenta sobre lo que la imagen dice. En ese sentido, lo que aquí se discute tiene que ver con lo que teje la mirada curatorial desde la elección y el montaje de las fotografías sin ninguna referencia a las mujeres que ahí salen, más que el nombre de su autor, el fotógrafo Iván Casteneira. En la elección y el montaje se expresa algo a través del “uso” que se da a las fotografías expuestas. El ММҮТ “usa” los discursos producidos por las integrantes de la Red Denuncia para los fines del guion curatorial de la exposición, lo cual termina por construir una mirada sobre ellas. El “uso”, ha dicho Sarah Ahmed, es una técnica para configurar mundos y cuerpos (2019: 12). En el “uso” curatorial de los relatos de las mujeres pobres para exhibirlos en las paredes del ММҮТ, siguiendo esta idea de Ahmed, se contribuye a configurar un mundo en el que se miran de una forma particular los cuerpos y las vidas de las mujeres de la periferia.

Entonces, lo que debe pensarse es lo que el “uso” de estos materiales expresa, pues es en ese “uso” en el que se hace distinguible la invisibilidad que cancela las voces de las mujeres que viven en la periferia. En este “uso” se delata la “colonialidad del ver” ejercida sobre las narraciones de estas mujeres, ya que los conocimientos emanados de sus relatos/voces son suprimidos por la mirada ordenadora y jerarquizadora que guía el ejercicio curatorial. Dicho “uso” de las fotos dejaría sin respuesta algunas preguntas para los espectadores de la exposición que no conocieran el trabajo de la Red: ¿Quiénes eran esas jóvenes a la orilla de un canal de aguas negras cargando flores (véanse figuras 4 y 6) o las que portaban vestidos de basura (véanse figuras 5 y 7)?



Figuras 4 y 5. Exposición “Femicidio en México”. Museo Memoria y Tolerancia. Fotos: José Ricardo Gutiérrez (2017)

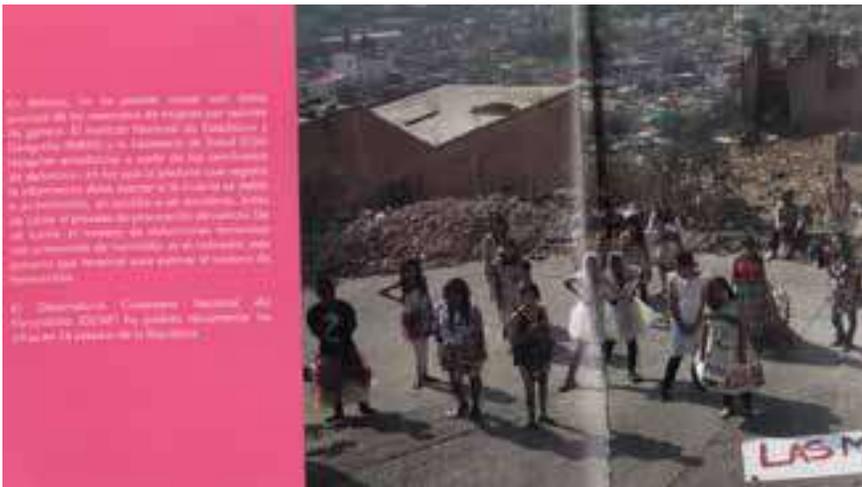


Figura 6 y 7. Fotografías de los performances, “Los feminicidios en Río de los Remedios” (2015) (arriba) y “Las mujeres de la periferia no somos desechables” (2015) (abajo) organizados por la Red Denuncia Feminicidios. Las imágenes fueron usadas para ilustrar el contenido escrito del registro impreso de la exposición “Feminicidio en México” (2017). Imágenes: José Ricardo Gutiérrez (2020).

¿Cómo es que esas mujeres llegaron ahí? ¿Cómo es que ellas se han organizado para realizar dichas acciones? ¿Por qué el único nombre que aparece al hacer referencia a las fotografías mencionadas es el de su autor, Iván Casteneira? Ante todas estas preguntas surgirían otras más, que son consecuencia de las anteriores: ¿Cómo puede esta exposición tomarse como “un homenaje a las víctimas”, en palabras de su curadora, cuando ni siquiera se reconocen los nombres y el trabajo de las mujeres que los espectadores miran en las paredes del museo? ¿Por qué se ponderan (bajo qué criterios) como objeto de exposición las fotografías por encima de los performances y las voces de las activistas?

Al lanzar estas preguntas se podría objetar su relevancia a partir de decir que las fotografías en cuestión son de un autor, y la exposición es diseñada por la curadora. En ese sentido, el objeto que interesa exponer son las fotografías, no los performances de la Red. Sin embargo, aceptar esta postura es un camino para evadir el hecho de que el objeto que se expone (la foto) se constituye y define como tal a partir de cómo se “usa” dentro del montaje de la exposición. Es el montaje, producto de una mirada ordenadora, el que hace aparecer de una u otra manera las fotografías. El montaje del objeto también expresa algo a partir del “uso” que se le da al segundo dentro del primero. Lo que se está discutiendo no es tanto la foto como objeto de la exposición o como una imagen que posibilita la aparición sensible de las activistas, sino la manera en que el objeto es “usado” dentro del discurso curatorial, y, por tanto, lo que ese “uso” expresa y tiene como efecto: la (in)visibilidad de las mujeres de la periferia, a partir de la supresión de sus voces y experiencias en la Red.

Siguiendo la línea anterior, se puede afirmar a partir de lo que expresa el “uso” de las fotografías discutidas, que las intenciones de la narrativa curatorial se centraron en articular un discurso cuyas voces eran las de las expertas, las académicas y las artistas. Las mujeres pobres solo se presentaron ahí, por medio de fotografías, para ilustrar un contenido “experto” y “autorizado”. Su palabra una vez más fue borrada, ya no por obra de la ineptitud de la policía o de cualquier burócrata, sino por la mano de un museo, paradójicamente llamado de la “Memoria y Tolerancia”, que a través de los criterios de una curadora decidió presentar estas fotografías como acciones aisladas, inconexas y, a su vez, articuladas bajo la sombra del discurso monográfico de la exposición. Es claro, como ya se mencionó, que el propósito de mostrar estas imágenes no era recuperar las experiencias de las activistas, sino “usar” las imágenes que estas han producido como el componente que suplementa lo dicho por la “autoridad” (museo, curadora, ONU, INMUJERES). Esta situación nos lleva a un señalamiento importante en torno a las maneras en que las representaciones de las activistas de la Red exigirían un acompañamiento de las voces de estas, de su palabra,

aunque sea de manera diferida. Para que las mujeres de la Red puedan aparecer ante la mirada no solo es necesaria su representación figural en las paredes del museo o en el catálogo de la exposición, sino que es menester cederles esos espacios de enunciación para que puedan hablar con su propia voz. Y es en este sentido que el “espacio de aparición”, como dice Julia Kristeva, guiada por Hannah Arendt, es

en potencia un espacio político de acción e interlocución plurales (...) el espacio de aparición de la polis es tal que le exige a cada uno que demuestre un “coraje original” que consiste en “actuar y hablar”, abandonar el abrigo privado para exponerse a los otros y, con ellos, estar dispuesto a correr el riesgo de la revelación. Esa sería la primera condición de la política de la revelación; manifestar quién soy y no lo que soy (...) el qué se reduce a las apariciones sociales y a los atributos biológicos. Aunque las cualidades, los dones, los talentos, los defectos pueden singularizar al individuo, esas particularidades remiten a un qué, espécimen, que se pierde en el anonimato de la especie (una vida biológica de la que el ser humano debe extraerse para concretar su especificidad). El quién sería precisamente ese desgarramiento, ese daimón de los griegos que aparece tan nítidamente, tan claramente a los otros, pero que sigue oculto para la propia persona (Arendt, 2013: 85, 164).

Bajo estas ideas es necesario aclarar que solo en la posibilidad de narrar es que se delinea el *quién*. En pocas palabras, es entender que la existencia del ser y su aparición subyace en el relato; el poder de la palabra narrada es lo que le daría al sujeto la oportunidad de aparecer ante la mirada ajena, configurando, nos recuerda Kristeva, lo que la misma Arendt llamó el *inter-esse*, ese mundo que se entreteje del “entre-dos” y que como “modelo político no se basa por lo tanto en nada más que en la acción y la palabra, pero nunca una sin la otra” (2013: 77). Estas anotaciones son importantes para el caso que aquí analiza, puesto que la supresión de la palabra de las activistas de la Red es un mecanismo que no solo suprime el *quién*, sino también el “entre-dos” como un espacio, en el que a partir del encuentro adquieren forma el testimonio y la memoria. Lo que suprime la exposición “Femicidio en México” (2017), para el caso de las mujeres de la periferia, es la posibilidad de enunciar las memorias que han fabricado y el conocimiento que en estas habita. En esta operación se consumiría la mirada colonizadora del museo, que transforma el *quién* en un *qué* y, a la vez, convierte la memoria en una lucha que impacta en nuestras formas de producir conocimiento sobre el presente y el futuro. Para poder elaborar cualquier previsión sobre lo que viene es necesario mirar el presente, pero sobre todo el pasado que lo antecede. La rememoración sería entonces conocer los fragmentos del por-

venir. Reconocer la valía epistémica que se condensa en las memorias narradas por las mujeres que han sufrido las violencias feminicidas sería una manera con la que contamos para elaborar una visión sobre un futuro no feminicida.

Las fotografías de la exposición, que hablan de las acciones de la Red, para que realmente lleguen a interpelarnos necesitan una voz que guíe nuestra mirada y la contextualice en la pobreza que prevalece en los municipios donde estas jóvenes viven. Con ello no se afirma que la imagen por sí misma no tenga un potencial comunicativo, que en este caso alude a las fotografías de las activistas como una manera visual que registra la metaforización de la situación violenta que viven las mujeres en el Estado de México; sin embargo, al presentarse las fotografías desprovistas de cualquier contexto, las *quiénes* se difuminan. Por eso, articular imagen y texto no sería para ilustrar uno con el otro, como lo ha hecho la exhibición “Feminicidio en México” (2017), sino para entretrejer relatos y lenguajes que son paralelos, pues sería en ese binomio entre voz y mirada donde fraguarían los indicios de una vida, de un *quién*; una existencia que sufre en carne propia las vejaciones y humillaciones de su familia y su comunidad. De otra manera será imposible captar la pertinencia y relevancia estético/política de aquellas fotografías. Al no existir ningún texto o algo similar que permita enterarnos sobre quiénes son aquellas adolescentes y por qué están paradas con vestidos hechos de basura, teniendo como telón de fondo la pobreza de sus comunidades (véanse figura 5 y 7), se dificultaría la valoración y el reconocimiento, por parte de las audiencias que visitan la exhibición, de las maneras en que las vidas de estas mujeres se encuentran sometidas a la violencia feminicida que predomina en su municipio y en todo México. La narración de las acciones de la Red originada en el encuentro entre imagen y palabra no aludiría simplemente a un conjunto de acciones que se relatan desde una perspectiva, sino que sería más bien una narración actuante, un relato *otro* que ocuparía al museo momentáneamente para participar de otra política, la política de la memoria compartida.

Estas fotografías necesitarían las palabras, aunque fueran diferidas, de quienes ponen el cuerpo contra las violencias feminicidas en la periferia del Estado de México. Ellas son mujeres con nombre y apellido que en las paredes del museo solo aparecen como figuración plástica y no como sujetas. Quizá, en contraste, lo que sí se pondera muy bien dentro de esta exposición son las experiencias de las reconocidas artistas Mayra Martell y Teresa Margolles, quienes son autoras de dos instalaciones dentro de la exhibición: “Cuartos Vacíos” (2017) y “Pesquisas” (2017), respectivamente. No solo porque tenemos sus nombres y apellidos. También porque en la exposición y en el libro que deriva de esta se registran los procesos, motivaciones

y experiencias que rodearon la creación de sus obras. Por ejemplo, Martell explica su obra “Cuartos Vacíos” (2017) como sigue:

Hasta el momento, sigo documentando todo lo que se produce en torno a la desaparición de mujeres de Ciudad Juárez. El lugar se ha convertido en un mapa personal, trazado de posibles trayectos de todas ellas. Las imagino caminando por ahí: no dejo de buscar en las personas rasgos o rostros de algunas de las jóvenes que no han podido volver a sus casas. Siempre pienso donde podrán estar (Martell, 2017: 39).

Se puede afirmar que lo que la exposición discutida elabora es una tematización del problema de los feminicidios en México, sin embargo, para contribuir a hacer justicia a las mujeres necesitamos ir más allá de una tematización y, en cambio, ir descubriendo formas de intervención (respuesta), que solo serán alumbradas en la medida en que antepongamos el *quiénes* sufren al *qué* sufren. Para abrir una alternativa de justicia, dice Estela Fernández, “es necesario contar con el resurgimiento y fortalecimiento del sujeto-el sujeto aplastado, reprimido, pero que, a pesar de todo resiste y todavía grita” (2012: 24). Entonces nos daremos cuenta de que lo hecho por el *МУТ* a través de la curadora y el resto de personas que participaron en el montaje de la exposición citada ha sido dificultar el apareamiento, ante la mirada de sus audiencias, de las sujetas oprimidas. El grito de las mujeres de la periferia ha quedado silenciado una vez más; sin embargo, ellas seguirán ahí gritando lo más fuerte posible.

Todo esto se sostiene a pesar de que en la misma exposición Irinea Buendía, madre de Mariana Lima Buendía, quien fue asesinada por su marido en 2010 en el Estado de México, sí goza de un espacio en el que se cuenta su historia como víctima. De hecho, la fotografía y la palabra de Irinea cierran el libro que sirve de registro a la exhibición, además de ocupar un lugar que era espacialmente preponderante dentro de la sala del museo (véase figura 8). En el contexto mexicano, nombres como el de Irinea Buendía gozan de una notable visibilidad en la lucha contra los feminicidios.¹ Su presencia dentro de esta exhibición debe tomarse como una his-

¹ Irinea Buendía fue reconocida en 2018 con el Premio Nacional de Derechos Humanos, Don Sergio Méndez Arceo, en su xxvi edición, debido a las contribuciones que ha hecho a la promoción y defensa de los derechos humanos de las mujeres. El activismo de Irinea comenzó cuando el 28 de junio de 2010 su hija Mariana Lima Buendía fue asesinada por su esposo, Julio César Ballinas, en el municipio de Ciudad Neza, Estado de México. Asimismo, es importante decir que gracias a su lucha, Irinea logró señalar las irregularidades en la investigación realizada por autoridades del Estado de México.

toria emblemática de la lucha contra las violencias feminicidas; sin embargo, ello no quiere decir que en ese caso se aglutine toda la realidad y complejidad del problema. Existen otras voces oprimidas que sería necesario escuchar y hacerles un lugar en los espacios de divulgación a los que por lo general no tienen acceso y son pocos. Irinea Buendía se ha convertido en uno de los nombres clave para entender la lucha de las madres de víctimas de violencias feminicidas en México. Y a pesar de que la intención no es cuestionar dicha impresión (de hecho, se suscribe la idea de que su lucha es ejemplar), parece que la construcción de empatías no es la misma para todas las oprimidas. La empatía se distribuiría con relación a “usos” particulares de la memoria, es decir, a establecer ciertos tipos de memorializaciones según momentos, necesidades e intenciones. La observación nace del tratamiento comparado que se hace de las historias de las mujeres víctimas en un espacio como el *MMYT*: ¿Cuál es la razón para contar la historia de Irinea con detalle y al mismo tiempo desechar las historias de las mujeres que hacen los performances en Ecatepec y otros municipios del Estado de México? Las ganancias sociales en cada caso son distintas. Mostrar la foto de Irinea al centro de la sala de exhibiciones, junto a un largo testimonio que los asistentes podían leer, sería también una manera de afirmar el discurso de la justicia del derecho del Estado, pues Irinea gracias su activismo consiguió un fallo de la Suprema Corte de Justicia de la Nación que permitió reabrir el caso de su hija Mariana, después de que las autoridades del Estado de México habían dado por cerrada la investigación. Su imagen y su palabra tendrían cabida porque constituyen una historia ejemplar, en algún sentido, dentro de la lógica y el discurso de la “igualdad de género” que abanderó la modernidad, sobre todo desde el campo del derecho; mientras que las historias de las mujeres del Estado de México apenas son los testimonios de jóvenes pobres (anónimas) que no han conseguido ninguna sentencia o incidencia dentro del aparato estatal. Ante ello, la pregunta que surge es si se pueden desarrollar mecanismos de responsabilidad con las otras que sufren sin la necesidad de apropiarse de su dolor y su imagen para cumplir nuestros fines intelectuales.

Ello derivó en una sentencia emitida por la Suprema Corte de Justicia, la cual después de seis años del feminicidio de Mariana ordenó a las autoridades mexiquenses reabrir el caso (CIMAC, 2018).



Figura 8. Fotografía de Irinea Buendía en la Exposición “Feminicidio en México” (2017). Museo Memoria y Tolerancia. Foto: José Ricardo Gutiérrez.

Con lo anterior no se desea dar a entender que quienes no han sufrido las violencias feminicidas no pueden aproximarse con cautela al sufrimiento de las víctimas, pues si bien las experiencias les pertenecen exclusivamente a las mujeres, la comprensión y la valoración de dichas experiencias van más allá de ellas. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que se pueda prescindir de las mujeres para construir esa comprensión y valoración, pues el reconocimiento de su relato es reconocer la actualidad de la injusticia pasada, explicitando al menos dos cosas: 1) la capacidad actuante de las víctimas y 2) la lógica política que las puso en ese lugar de sufrimiento, es decir, el sistema estatal y social que desampara, silencia y maltrata las voces de las mujeres.

La injusticia sufrida por las víctimas de violencias feminicidas en México se gestaría no solo en la injuria infligida sobre sus cuerpos, también en la negación constante que se hace de su palabra. A lo que todo esto contribuiría es a la formación de una especie de “líderes de la memoria”, como advierte José Carlos Agüero en su trabajo *Los rendidos. Sobre el don de perdonar* (2015). Esto no se afirma por Irinea Buendía, al final ella es una víctima que ha decidido emprender una lucha legítima,

alimentada por su dolor y otras motivaciones, que hasta la fecha sigue vigente. Este liderazgo, en general, sería más bien encarnado por la figura del *MMYT*. Y es en ese liderazgo que se distingue el “uso” que hacen de las víctimas, su instrumentalización. La ganancia obtenida sería una suerte de “prestigio moral” que expresa un supuesto compromiso con el respeto a los derechos de las mujeres y la “igualdad de género”.

A manera de cierre

En la última década, como nunca antes, las agendas gubernamentales, sociales, económicas, culturales y mediáticas se han visto copadas de discursos a favor de los derechos de las mujeres y la “igualdad de género”; sin embargo, la deuda con la mitad de la población humana del planeta sigue persistiendo con la prevalencia de brechas salariales, “techos de cristal”, trabajos de cuidado no remunerados y un conjunto de violencias feroces que tan solo en México, según la ONU (2018), le quitan la vida diariamente a un promedio de nueve mujeres. Ante ello, este trabajo ha intentado argumentar que la dificultad a la que nos enfrentamos no radica tanto en la enunciación pública del problema, sino en las maneras en que se ha comprendido y representado. Estos aspectos, junto a las desigualdades económicas, serán los que sigan alimentando la perpetuación de las violencias feminicidas, pues las formas hegemónicas de representación y comprensión que se han elaborado alrededor de dichas violencias han hecho a un lado las voces, experiencias y conocimientos de quienes las padecen: las mujeres. Con ello no se quiere sugerir que el reconocimiento a los relatos producidos por las mujeres vaya a cambiar por decreto la realidad que viven. Aunque la narración cuenta, la acción solidaria, compasiva y reparadora sigue prevaleciendo como clave para hacer justicia, con la condición de que sea, como ya se dijo de la mano de Arendt, una acción narrada. Por esa razón este trabajo se ha enfocado en elaborar una interpretación de la mirada construida por el *MMYT*, mediante la exposición citada, para identificar los mecanismos que posibilitan la visibilidad/invisibilidad de los relatos de las mujeres.

Uno de los puntos principales sobre el que hace énfasis este artículo es la importancia de establecer una relación imagen/texto en el tratamiento mediático de las formas visuales de autorrepresentación de las mujeres víctimas de violencias feminicidas en México, pues de otra manera las formas en que ellas se autorrepresentan terminan por convertirse en la mera ilustración de los discursos legitimados. Para que las imágenes producidas por las víctimas puedan ser captadas en su valía, no bastaría con hacerlas circular en un periódico, un libro, un documental o una expo-

sición. Es necesario también que vayan entrelazadas a la palabra de las víctimas y que esta ocupe un espacio donde pueda quedar manifiesta.

Con relación a este último punto, vale la pena considerar que la propuesta teórico-conceptual de este trabajo, articulada bajo algunos ejes como son la “colonidad del ver” (Joaquín Barriendos), los “usos” (Sarah Ahmed) y los espacios de aparición (Hanna Arendt), esto bajo un marco teórico más amplio que hace referencia al “conocimiento situado” (Donna Haraway) y al vínculo saber/poder (Michel Foucault), permite establecer un abordaje de las visualidades que producen las mujeres de la periferia y la manera en que esas narrativas son sometidas a un proceso de invisibilización y extractivismo epistémico por parte del *ММҮТ*. Lo anterior no solo deriva en un señalamiento sobre la raíz moderno/androcéntrica de la mirada del museo, como se estableció a lo largo del artículo, sino que pone de relieve la necesidad de entender que el tratamiento de las fotografías de las mujeres de la periferia en la exposición discutida problematiza el lugar de la memoria en los procesos de reconocimiento de la palabra y la vida de las mujeres ante las violencias feminicidas en México, no solo como emblema de una causa que aspira a terminar con dicha violencia, también como acción. La memoria, entendida como acción, sería una operación transicional que permite ir construyendo un nuevo suelo en el que podamos encontrarnos, vivir. Es apelar a la memorialización no en su sentido monumentalista, que casi siempre termina por instrumentalizar a las víctimas. Más bien como una suerte de aprendizaje colectivo, inscrito en este caso en la triada memoria/imagen/palabra, que ponga en el centro de sus intereses las experiencias y los relatos de las mujeres (víctimas).

La valía de abordar las narrativas y formas de representación visuales relativas a las violencias feminicidas en México radica en entender el peso y la importancia de dichos relatos en las maneras hegemónicas en que se concibe y, sobre todo, se reconoce la vida de las mujeres. Así, el debate no es si la vida de las mujeres se reconoce como un valor en sí mismo o no, sino la manera en que esas vidas son relatadas desde lo que revela su acción y su palabra. La vida, nos dice Julia Kristeva, recordando a Arendt, solo se realiza plenamente cuando “no cesa de interrogar tanto el sentido como la acción; la facultad de producir relatos a partir de la acción forma la fuente de la que brota el sentido, la inteligibilidad que penetra e ilumina la existencia humana” (Kristeva, 2013:51). De ahí la necesidad de abordar las formas de representación que se hacen de las acciones de las mujeres de la periferia en la exposición “Femicidio en México” (2017) del *ММҮТ*, pues nos permiten rastrear los modos en que las voces, los deseos, las imágenes, experiencias y relatos de estas mujeres son reconocidos a partir de su omisión dentro del museo. La clave para

comenzar a desmontar las violencias feminicidas no está tanto en convencernos de que efectivamente las vidas de las mujeres son valiosas por sí mismas (aunque esto es sin duda un hecho), sino en las posibilidades de reconocer las formas en que las mujeres relatan sus vidas, desplegando un sentido y una realización política de su conocimiento/narración como parte vital de un mundo biosocial. En ese sentido, vale la pena subrayar que las mujeres que participan en los performances de la Red han podido hilvanar, colectivamente, una serie de conocimientos y experiencias en torno a las violencias feminicidas que predominan en el Estado de México, las cuales resultan pertinentes para el resto de la sociedad mexicana, pues la palabra y memoria que alumbran estas jóvenes mediante sus acciones contribuyen a elaborar una comprensión sobre las estructuras de dominación que caracterizan los modos de relacionalidad social y política en el contexto actual de la periferia urbana en México.

Referencias:

Agüero, José Carlos

2015 *Los rendidos: Sobre el don de perdonar*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Ahmed, Sara

2019 *What's the use? On the uses of use*, Estados Unidos, Duke University Press.

Amador, Manuel y Héctor Domínguez

2012 "Violencias y feminicidio en el Estado de México", en Patricia Ravelo y Héctor Domínguez (eds.), *Diálogos interdisciplinarios sobre violencia sexual*, Ciudad de México, CIESAS.

Badiou, Alan

2004 "La idea de justicia", disponible en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/justiciabadiou.htm> [consulta: 15/09/2016].

Barriendos, Joaquín

2008 "Apetitos extremos: la colonialidad del ver y las imágenes-archivo sobre el canibalismo de indias", *Transversal*, pp- 1-12 Consultado en: <http://eipcp.net/transversal/0708/barriendos/es>

Barriendos, Joaquín

2011 "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico", *Nómadas*, 35, pp. 13-29, en: <http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/inicio/14-regimenes-de-visualidad-emanipacion-y-otre>

dad-desde-america-latina-nomadas-35/135-la-colonialidad-del-ver-hacia-un-nuevo-dialogo-visual-interepistemico

Berger, John

2000 *Modos de Ver*, Barcelona, Gustavo Gili.

CIMAC

2018 “Reconocimiento Don Sergio Méndez Arceo a Irinea Buendía”. *CIMAC-Noticias*, disponible en: <https://cimacnoticias.com.mx/noticia/reconocimiento-don-sergio-mendez-arceo-para-irinea-buendia/> [consulta: 19/11/2020].

Felski, Rita

1995 *The gender of modernity*, Massachusetts, Harvard University Press.

Fernández, Estela

2012 “Introducción”, en Estela Fernández y Gustavo Silnik (eds.), *Teología profana y pensamiento crítico*, Buenos Aires, CICCUS/CLACSO, pp. 13-25.

Fernández, Emilio

2018 “Vivir en Ecatepec. Entre inseguridad y pobreza”, *El Universal* (10/10/2018), disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/metropoli/ecatepec-sumido-en-la-pobreza-y-violencia> [consulta: 29/03/2019].

Foucault, Michel

2006 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel

2009 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores.

Fricker, Miranda

2017 *Injusticia epistémica*, Barcelona, Herder.

Grosfoguel, Ramón

2016 “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico”, *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4, pp. 33-45, doi: 10.25058/20112742.60

Harding, Sandra

1996 *Ciencia y feminismo*, Madrid, Ediciones Morata.

Haraway, Donna

2003 “Situated knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en Sandra Harding (ed.), *The Feminist*

Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies, Nueva York, Routledge, pp 81-103, doi: 10.2307/3178066

Infobae

- 2020 “Feminicidios en México: el 63% de los asesinatos de mujeres fueron cometidos por el crimen organizado”. *Infobae*, disponible en: https://www.infobae.com/america/mexico/2020/07/09/feminicidios-en-mexico-el-63-de-los-asesinatos-de-mujeres-fueron-cometidos-por-el-crimen-organizado/?fbclid=IwAR25BGaTr_Apl8RIK-FORN0iwiZ9rL90lkuoNlMGJCO4nVilzEXVkgTfOXM [consulta: 23/11/2020].

Kristeva, Julia

- 2013 *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós.

Levinas, Emmanuel

- 2004 *La Teoría Fenomenológica de la Intuición*, Salamanca, Sígueme.

Mignolo, Walter

- 2017 *El museo en el horizonte colonial de la modernidad*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=4maQRdGIXZs> [consulta: 15/04/2020].

Mondragón, Rafael y Manuel Amador

- 2020 “La construcción de una ciencia popular y plebeya”, en M. Amador y R. Mondragón (eds.), *Vida que resurge en las orillas. Experiencias del Taller Mujeres, Arte y Política en Ecatepec*, Ciudad de México, Heredad.

Museo Memoria y Tolerancia

- 2017 *Feminicidio en México ¡Ya Basta!*, México, Museo Memoria y Tolerancia.

Núñez, Guillermo

- 2004 “Los hombres y el conocimiento. Reflexiones epistemológicas para el estudio de los hombres como sujetos genéricos”, *Desacatos*, 15-16, pp. 13-32, doi: 10.29340/16.1069

Organización de las Naciones Unidas (ONU) Mujeres-México

- 2018 *La violencia contra las mujeres no es normal ni tolerable. Garantizar los derechos humanos de las mujeres y las niñas es trabajo de todas y de todos*, México, Organización de las Naciones Unidas.

Pateman, Carole

- 1980 “The Disorder of Women: Women, Love, and the Sense of Justice”, *Ethics*, 91(1), pp. 20-34, doi: 10.1086/292200

Phillips, Anne

- 2018 “Gender and Modernity”, *Political Theory*, 46(6), pp. 837-860, doi: 10.1177/0090591718757457

Rancière, Jacques

2007 *El viraje ético de la estética y la política*, Santiago, Palinodia.

Rosaldo, Michelle

1980 "The uses and abuses of Anthropology: reflections of feminism and cross-cultural understanding", *Signs*, 5 (3), pp. 389-417, doi: 10.1086/493727

Rojas, Ana

2018 "Monstruo de Ecatepec: ¿Por qué este municipio de México es el más peligroso para ser mujer?", *BBC mundo*, disponible en: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45821520> [consulta: 01/04/2019].

Segato, Rita

2007 *La Nación y sus Otros*, Buenos Aires, Prometeo.

Segato, Rita

2016 *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Vázquez, Rolando

2018 "El museo, decolonialidad y el fin de la contemporaneidad", *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 9, pp. 46-61, consultado en: http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0009/5_2018_Vazquez_II.pdf

JOSÉ RICARDO GUTIÉRREZ VARGAS

.....

Investigador asociado C de tiempo completo en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), de la Universidad Nacional Autónoma de México, en los programas "Equidad y género" y "Cultura, política y diversidad". Doctor en Humanidades por el King's College London (University of London) con una investigación sobre el cruce epistémico entre imagen, memoria, justicia y género en los discursos visuales del feminicidio en México. Sus líneas de investigación son: cultura visual y género; vínculo memoria social/justicia/performance; fundamentos sociales, antropológicos y filosóficos del debate feminista contemporáneo; estrategias políticas y pedagógicas contra las violencias feminicidas en América Latina. Ha sido docente en universidades como la University of London, Universidad Autónoma de la Ciudad de México y el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey. Cuenta con varias publicaciones en revistas especializadas y ha participado en diversos seminarios, conferencias y congresos en Europa, Canadá y América Latina enfocados en los debates actuales de género, violencia, imagen, memoria y performance.

Citar como: José Ricardo Gutiérrez Vargas (2022), “Género y mirada: la invisibilización del conocimiento producido por las mujeres en México”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 157-188. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

Percepción de la violencia de género de las mujeres Sordas mexicanas

Perception of gender violence of Deaf Mexican women

Benito Estrada Aranda

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México
benito.estrada@uaslp.mx
<https://orcid.org/0000-0001-7811-8525>
(salud mental y sordera)

Silvia Romero Contreras

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México
silvia.romero@uaslp.mx
<https://orcid.org/0000-0002-7726-6195>
(inclusión, comunicación)

Carmen Delgado Álvarez

Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España
cdelgado@upsa.es
<https://orcid.org/0000-0002-6757-6317>
(perspectiva de género, discapacidad)

Nicholas T. Kaufmann

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México
nicholas.kaufman@uaslp.mx
<https://orcid.org/0000-0001-6773-6459>
(interseccionalidad)

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/aot2/estradaarandab/romerocontreras>

Resumen

Se cuenta con poca información sobre las experiencias de violencia de género de las mujeres Sordas en México. Este estudio cualitativo explora las percepciones acerca de tales experiencias en este grupo de población y ofrece una descripción general de los factores que intervienen en esa clase de conducta. Los resultados sugieren que las barreras de comunicación, la discriminación, la vulnerabilidad legal y el aislamiento social son prácticamente desconocidas en la sociedad mexicana, incluso dentro de las instituciones que trabajan para erradicar la violencia de género en la población en general. Además, este estudio identificó factores que directa o indirectamente llevan a las mujeres Sordas a experimentar violencia, incluido el abuso de sustancias, las relaciones interpersonales negativas y la sobreprotección dentro de los entornos familiar, educativo, laboral y social. Se discuten los resultados para promover el desarrollo de intervenciones dirigidas a las mujeres Sordas en México.

Palabras clave: discriminación, discapacidad, lengua de señas, grupos vulnerables, inclusión.

Abstract

Little information is known about Deaf Women's experiences of gender violence in Mexico. This qualitative study explores perceptions of gender violence among this population group and offers a general description of factors that intervene in gender violence against Deaf women. Results suggest that communication barriers, discrimination, legal vulnerability and social isolation, are virtually unknown throughout Mexican society, even within institutions working to eradicate gender violence and in the general population. In addition, this study identified factors that directly or indirectly lead Deaf women to experience violence, including substance abuse, negative interpersonal relationships and overprotection within family, educational, work and social environments. Results are discussed to further the development of interventions targeting Deaf women in Mexico.

Key words: discrimination, disability, sign language, vulnerable groups, inclusion.



IZTAPALAPA

Agua sobre lasjas

FECHA DE RECEPCIÓN 10/01/21, FECHA DE ACEPTACIÓN 25/07/21, FECHA DE PUBLICACIÓN: 30/12/21, MÉXICO

IZTAPALAPA REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

NÚM. 92 • AÑO 43 • ENERO-JUNIO DE 2022 • PP. 189-220

Introducción¹

Para las mujeres con discapacidad que sufren violencia de género, el acceso a los recursos sociales sigue siendo una asignatura pendiente, lo que facilita la vulneración de sus derechos humanos (Estrada, 2008). En el caso de las mujeres Sordas,² objeto de este estudio, el informe sobre su situación ante la violencia de género, elaborado por la Confederación Estatal de Personas Sordas en España (CNSE, 2009a), pone de relieve la doble discriminación e invisibilidad que padecen cuando son víctimas de malos tratos; como señala dicho informe, mientras las leyes garantizan su igualdad en el acceso a los recursos, la sociedad mantiene la discriminación al ofrecer recursos a los que no pueden acceder.

En países como México esta invisibilidad llega incluso a ignorarlas en las principales encuestas realizadas sobre violencia de género. Tal es el caso de la Encuesta Nacional sobre Violencia contra las Mujeres (Instituto Nacional de Salud Pública [INSP], 2003) y la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2004; 2007; 2016), que excluyeron de sus muestras a mujeres con discapacidad, al contemplar como criterio de exclusión a aquellas que tuvieran alguna limitación para contestar por sí solas la encuesta. El estudio *Mujeres y discapacidad en México* realizado por el Instituto Nacional de las Mujeres (INM, 2002), es de los pocos en México que sí han incorporado en su muestra a mujeres Sordas.

¹ Los autores expresan su agradecimiento a las alumnas de la Maestría en Psicología (Facultad de Psicología, UASLP) Nayeli Aréchiga Cervantes, María Alina Esparza Herrera, Mariana Castañeda Trejo y Maribel Candelaria Martínez, quienes colaboraron en el trabajo de campo y en la elaboración de la matriz de datos.

² En este trabajo escribiremos mujer Sorda con “S” mayúscula para hacer referencia a las mujeres que tienen sordera profunda y que usan la lengua de señas para comunicarse. Mientras que las mujeres sordas con “s” minúscula serán aquellas que aun siendo sordas no usan la lengua de señas y no están inmersas en la cultura y comunidad sorda.

Múltiples acciones y campañas sociales de organismos y asociaciones contra la violencia de género han planteado como objetivo “romper el silencio” que sufren las mujeres maltratadas. Estos programas y proyectos no alcanzan con igual eficiencia a grupos como las mujeres Sordas, por múltiples razones. En primer lugar, ellas no reciben la información transmitida por televisión o radio. Y en segundo, la información escrita publicada en prensa y las guías editadas por los organismos que promueven la equidad, por su alto contenido verbal, no está adaptada a las necesidades comunicativas de estas mujeres. Tales dificultades de acceso a la información son otro obstáculo para modificar las falsas creencias o “mitos” sobre la violencia de género, y producir el “cambio de mentalidad” necesario para “romper el silencio” sobre este problema. Las mujeres Sordas están más expuestas a las diversas formas de violencia ya que, en comparación con las demás, tienen mayor dependencia hacia su pareja, menor conciencia del abuso y menores índices de escolaridad (Ibarra y Muñoz, 2011).

Este trabajo es una primera aproximación al tema entre mujeres Sordas mexicanas.³ Se convocó a grupos de mujeres Sordas en los estados de Zacatecas, San Luis Potosí y en la Ciudad de México para conversar con ellas en forma individual y grupal sobre su percepción acerca de la violencia de género. A partir del análisis de sus testimonios, identificamos factores de riesgo y de protección respecto de la violencia de género en los ámbitos social, educativo, laboral y familiar.

Antecedentes

En México, según datos del INEGI (2010), hay cerca de medio millón de personas con discapacidad auditiva, de las cuales 54% son hombres y 46% mujeres. Ser persona Sorda significa pertenecer a una subcultura, ser miembro de un grupo que comparte una lengua común y que experimenta la discriminación a la que deben hacer frente los miembros de esa subcultura (Minguet Soto, 2000; Pino López, 2007). A la exclusión social hay que añadir además la dificultad que supone establecer redes dentro de la propia comunidad Sorda, debido a la diversidad de sus características respecto al problema que los identifica como parte de ese grupo. El informe de la Comisión de la Mujer de la CNSE (CNSE, 2009b) puso de manifiesto cómo en España

³ La realización de esta investigación ha sido posible gracias al financiamiento otorgado al primer autor por el Programa para el desarrollo profesional docente de la Secretaría de Educación Pública (PRODEP-SEP).

esta diversidad debilita el establecimiento de redes entre las mujeres Sordas, por lo que “una mujer con discapacidad tiene mayor probabilidad de sufrir violencia de género que una mujer que no la tenga” (2009b: 40). Además, las dificultades de comunicación que sufren las mujeres Sordas, unidas a la falta de credibilidad que se otorga a quienes utilizan una lengua diferente y minoritaria y el propio desconocimiento de sus derechos las convierte en un grupo con un alto riesgo de sufrir algún tipo de maltrato dentro y fuera de la comunidad Sorda (CNSE, 2009a).

De la Rosa Prieto (2013), desde un análisis interseccional (Raj, 2002), afirma que la suma de la discriminación por género, más la propiciada por motivos de discapacidad y la generada por las distintas barreras sociales coloca a las mujeres con discapacidad en una situación de mayor vulnerabilidad con respecto a los hombres con discapacidad e incluso a las mujeres sin discapacidad. Diferentes estudios (Obinna et al., 2006; López González, 2007; Wojcik et al., 2021; Mason, 2010) muestran que las mujeres con discapacidad y, en especial, las mujeres Sordas, se mantienen en relaciones de malos tratos más tiempo debido a las barreras de comunicación y al menor número de servicios disponibles para resolver su situación. De acuerdo con Rems-Smario (2007: 17), “la violencia sexual y doméstica hacia la mujer Sorda continúa siendo invisible o incomprensible”.

Existen diferentes tipos de violencia de género de la cual las mujeres en general suelen ser víctimas. Varios estudios han evidenciado la violencia física, verbal, sexual, emocional y/o económica que se ejerce contra mujeres (Casique y Castro, 2012), y particularmente contra mujeres Sordas (Watson, 2014). En México, según la Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2015), la violencia de género se manifiesta en los ámbitos familiar, laboral, escolar, institucional y comunitario.

De acuerdo con las teorías feministas, la violencia de género contra las mujeres implica la supremacía de lo masculino sobre la mujer al generarle algún tipo de daño que se realice en contra de su voluntad (Frías, 2017). En efecto, existe suficiente evidencia que demuestra una correlación positiva entre las actitudes y creencias sexistas que reportan los hombres y la violencia que ejercen contra mujeres (McCarthy, Mehta y Haberland, 2018), incluyendo mujeres Sordas (Ibarra y Muñoz, 2011).

No obstante, el ciclo de violencia (un fenómeno por el cual la victimización y la perpetuación aparecen inexorablemente vinculadas entre sí) también ha sido ampliamente documentado desde una perspectiva de desarrollo centrada en las distintas etapas de la vida (Frías, 2017; Wright et al., 2016). Por lo tanto, la explicación de la violencia de género descansa en la consideración de la interrelación de la violencia

durante la infancia por la familia de origen con la que se da durante la vida adulta en ámbitos tales como relaciones de pareja o laborales.

Documentos como el elaborado por la Red Internacional de Mujeres con Discapacidad (International Network of Women with Disability, [INWWD], 2010) y el estudio de Shum, Conde Rodríguez y Portillo Mallorca (2006) coinciden en que las personas con discapacidad son víctimas de maltrato y abuso en mayor medida que las personas sin discapacidad, y dentro de esta población, la violencia afecta a más a mujeres que a hombres. Dicho informe añade un elemento que agrava aún más la situación de este colectivo: las situaciones de maltrato tienden a ser más difícilmente reconocidas y atajables debido, entre otros motivos, al estigma asociado con la discapacidad y a los prejuicios sociales contra las mujeres con discapacidad en particular.

En México aún no existen datos oficiales sobre violencia de género y discapacidad, especialmente en el caso de las mujeres Sordas que, como vimos, suelen ser excluidas de las encuestas oficiales sobre violencia y dinámicas familiares. En países como España la violencia de género contra mujeres con discapacidad es significativamente mayor que la ejercida en mujeres sin discapacidad: 18.8% en las primeras frente a 10.3% en las segundas en 2011 (Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad [MSSSI], 2012), en tanto que en 2015 el porcentaje de mujeres con discapacidad que sufrió violencia de género llegó a 31% (MSSSI, 2015).

Metodología

Dada la ausencia de estudios específicos sobre el tema en México, emprendimos un primer acercamiento, con base en una metodología cualitativa, con el objetivo de conocer la percepción que tienen mujeres Sordas en México sobre la violencia de género recopilando sus opiniones y experiencias sobre el tema, lo que nos permitiría otorgar el principal protagonismo a las implicadas. En el diseño seguimos algunos de los lineamientos del estudio realizado por el CNSE (2009a) con mujeres Sordas en España.

Se trabajó en tres ciudades mexicanas en las que había facilidades de acceso a la población meta: San Luis Potosí, Zacatecas y la Ciudad de México. En San Luis Potosí se contactó a la Asociación de Sordos de San Luis Potosí y la Fundación Abres mi Luz. En Zacatecas se estableció contacto con una intérprete de Lengua de Señas Mexicana, quien se encargó de convocar y citar a las participantes. En la Ciudad de México se realizaron gestiones con el Instituto Pedagógico para Pro-

blemas del Lenguaje (IPPLIAP) para que convocara a un grupo de mujeres sordas vinculadas al Instituto.

Se utilizaron dos técnicas cualitativas: grupos focales o de discusión (Bloor et al., 2001; Morgan, 1997) y entrevistas individuales (CNSE, 2009a). Se realizaron tres grupos de discusión, uno en cada ciudad, integrados por mujeres Sordas y ocho entrevistas a mujeres que fueron víctimas o testigos de la violencia de género en San Luis Potosí.

Los grupos focales se llevaron a cabo por el primer autor de este estudio. En ellos se abordaron temáticas relacionadas con la percepción que tenían las participantes sobre la violencia desde su significado hasta experiencias cercanas de situaciones de violencia, sobre cómo viven la violencia las mujeres Sordas, qué hacen cuándo la sufren, a quién recurren para pedir ayuda, qué formas de violencia conocen, o qué diferencias perciben entre la violencia hacia mujeres sordas y hacia mujeres oyentes.

Para las entrevistas se siguió el protocolo de estudio de CNSE (2009a) que aborda cuestiones de información sociodemográfica, contexto personal y familiar y experiencias de violencia de género. La duración promedio de los grupos focales fue de 62 minutos y las entrevistas de 36 minutos, en total se obtuvieron 7.5 horas de material cuya transcripción arrojó 100 páginas. Durante el trabajo de campo se contó con el apoyo de tres mujeres intérpretes de LSM con más de 10 años de experiencia y reconocidas por la comunidad sorda como intérpretes de calidad⁴ y se realizó registro en video, previo consentimiento informado de las participantes. Para la traducción y transcripción de las entrevistas se contó con el apoyo de una mujer con hipoacusia que conoce la LSM.

Las participantes recibieron una carta de consentimiento informado que la intérprete les tradujo a la LSM en la que se aseguraba la confidencialidad absoluta de los datos generados por su participación, omitiendo su nombre en las publicaciones derivadas del proyecto.

⁴ La selección de las intérpretes se basó en recomendaciones de la misma comunidad Sorda, dado que hay muy pocos profesionales en este ramo y no existe un padrón de intérpretes oficial. En 2009 el Consejo Nacional de Normalización y Certificación de Competencias Laborales (CONOCER) emitió la norma para el servicio profesional de interpretación de LSM al español y viceversa (NUIPDOOI.01, *Diario Oficial de la Federación* [DOF]) 2009) cuya observancia es limitada y no ha sido actualizada. Además, el CONOCER, órgano responsable de la certificación de intérpretes de LSM, ha dejado de cumplir con ese proceso aduciendo falta de interés (Godoy, 2015). Según el portal de noticias SIPSE.com (1-octubre-2016) en México hay apenas 40 intérpretes de señas certificados de los cuales la cuarta parte está en la Ciudad de México.

Participantes

Se entrevistó individualmente a ocho mujeres de San Luis Potosí y en los grupos focales participaron un total 28 mujeres. Como se observa en el cuadro 1, el rango de edad de las participantes fue similar para SLP y Zacatecas (19 a 48 años) en tanto que en Ciudad de México el rango se extiende hasta los 71 años. Un poco más de la mitad de las participantes son solteras y un tercio son casadas. Mientras que las participantes de SLP y Zacatecas cuentan con años de escolaridad promedio de entre 7 y 11 años, para las de Ciudad de México el promedio es de 13 años. En cuanto a ocupación, predominan la dedicación al hogar, ser estudiante y el autoempleo. Respecto de sus relaciones, un poco más de la mitad de las participantes declaró tener una pareja sorda y todos los hijos de las participantes son oyentes.

Las características generales de vida de las mujeres Sordas que participaron en este estudio pueden analizarse en función de las diversas capas de vulnerabilidad que implican ante la violencia de género. Identificamos que además de ser mujeres y sordas, las participantes presentan otras varias características o capas de vulnerabilidad (véase cuadro 1) tales como: ser madre soltera, tener hijos oyentes, tener una pareja oyente, contar solo con escolaridad básica, no contar con un ingreso personal por dedicarse al hogar, tener trabajos de medio tiempo o ser autoempleada con lo fluctuante que esto puede resultar, y vivir en provincia, en oposición a vivir en la capital del país, donde hay mayores desventajas en cuanto a accesibilidad, inclusión y oportunidades. Al identificar estas características intentamos dar cuenta, tal y como lo plantea con perspectiva interseccional De la Rosa (2013), acerca de la conformación de procesos de discriminación multinivel por la suma de estas capas de vulnerabilidad.

CUADRO 1.
Características sociodemográficas de las participantes

	SLP Entrevistas <i>n</i> = 8	SLP GPOF1 <i>n</i> = 13	ZAC GPOF2 <i>n</i> = 6	CDMX GPOF3 <i>n</i> = 9	Totales <i>N</i> = 36
Rango de edad	21-48	19-46	28-45	20-71	19-71
Edad media	32	25.4	35	40.2	--
Estado civil:					
Casada	5	1	4	3	13
Soltera	3	12	2	2	19
Separada				2	2

	SLP Entrevistas <i>n</i> = 8	SLP GPOFI <i>n</i> = 13	ZAC GPOF2 <i>n</i> = 6	CDMX GPOF3 <i>n</i> = 9	Totales <i>N</i> = 36
Divorciada				1	1
Unión libre				1	1
Escolaridad:					
Sin estudios	2	2		1	5
Primaria	2		4		6
Secundaria		6		3	9
Preparatoria	1		1	3	5
Carrera técnica	1	2			3
Licenciatura		1	1	2	4
Desconocido	2	2			4
Educación predominante moda	Sin estudios Primaria	Secundaria	Primaria	Secundaria Preparatoria	--
Media en años	7	11	9.5	13	--
Ocupación:					
Hogar	5	1	2	3	11
Auto-empleada	1	2	3	2	8
Empleada de medio tiempo	2		1		3
Estudiante		10			10
Profesionista				4	4
Pareja sorda	4	8	4	3	19
Hijo/a (s) oyentes	2	1	1	6	10

Enfoque analítico

La construcción de las categorías se realizó mediante la revisión iterativa de los datos, siguiendo la metodología de la teoría fundamentada (Strauss y Corbin, 2002) de codificación abierta, axial y selectiva. Inicialmente, la discusión de los datos tuvo

lugar en una comunidad interpretativa (CI) integrada por cuatro maestrantes⁵ y dos asesores,⁶ quienes asistían a las sesiones presenciales y realizaban revisiones de memorandos analíticos.

Para la codificación, cada integrante de la CI categorizó los datos de forma inductiva. Este primer análisis se trianguló entre los participantes con la finalidad de verificar la concordancia. La categorización implicó la búsqueda de patrones recurrentes en el discurso a través de la lectura repetida los textos (codificación abierta); después, a cada argumento se le asignó una etiqueta general, categoría madre; posteriormente se realizaron subdivisiones de las categorías (codificación axial). Al final de este proceso quedaron nueve categorías madre con sus categorías hijas (más específicas).

Una vez definido el sistema de categorías (en dos niveles: madres e hijas) se realizó la codificación selectiva a partir de la categoría de violencia, que constituye el tema central de este estudio, utilizando el modelo de diagramación. Se realizaron varios diagramas de las relaciones entre la categoría central y las demás categorías para explicar las relaciones y los procesos que la explican y le dan origen. La construcción de los diagramas fue guiada por la pregunta: ¿Cómo se presenta la violencia de género en mujeres Sordas?

En este proceso, que es similar al rastreo de una senda propuesto por Strauss y Corbin (2002), identificamos varios circuitos, que luego corroboramos en los datos, identificando su presencia en una o más participantes. Los circuitos más productivos, es decir, aquellos que se corroboraron en un mayor número de casos, se consideraron circuitos explicativos del fenómeno de violencia en las mujeres Sordas. En la sección de resultados se presentan las categorías y los circuitos identificados.

En total se realizaron cuatro diagramas. El primero fue interpretativo y general. El segundo, también interpretativo, se dividió en factores protectores y de riesgo. El tercer diagrama resumió los diagramas anteriores. El último diagrama, que es el que se presenta en los resultados de este trabajo, tomó como principal criterio la productividad de las categorías y su interpretación.

⁵ El trabajo de la comunidad interpretativa fue fundamental para el desarrollo del análisis; no obstante, esta comunidad no pudo continuar, por lo que las conclusiones de esta se revisaron por los autores y, en muchos casos se hicieron cambios de fondo. Los autores agradecen a Nayeli Aréchiga Cervantes, María Alina Esparza Herrera, Mariana Castañeda Trejo y Maribel Candelaria Martínez su contribución en el proceso analítico.

⁶ El primer autor y la segunda autora coordinaron y asesoraron los trabajos de la comunidad interpretativa como parte de un proceso formativo.

La revisión de categorías y de la diagramación fue iterativo, es decir, los productos fueron cambiando a partir de las revisiones de la comunidad, tomando como criterio principal la productividad de las categorías y la revisión reiterativa de los datos. Tanto durante la elaboración de las categorías como durante el proceso de diagramación, cuando se encontraron discrepancias entre los miembros de la comunidad interpretativa se realizaron revisiones y modificaciones, hasta que todos estuviesen de acuerdo con los productos generados. En total la comunidad interpretativa se reunió aproximadamente 15 veces para la revisión exhaustiva de los datos. A lo largo del proceso, los asesores ofrecieron apoyo para ir afinando el análisis de datos, aportar nuevas perspectivas, enriquecer el análisis y generar debates y nuevas hipótesis entre los maestrantes.

Después de la codificación inicial realizada por la CI y para darle mayor solidez a los datos, se realizó una codificación inter-jueces para determinar la confiabilidad de las categorías. Se eligieron aleatoriamente dos textos: una entrevista de seis páginas de San Luis Potosí (texto 1) y el grupo focal de Zacatecas de 15 páginas (texto 2), lo que representa 20% del material transcrito. Se entrenó a 11 jueces, maestrantes en psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí con experiencia en análisis cualitativo, en el manejo de las categorías y el procedimiento de codificación, y se les pidió que codificaran segmentos previamente seleccionados y que cuando no estuvieran seguros del código dejaran el segmento sin codificar. Cada juez codificó solo un texto.

Se analizaron las coincidencias entre jueces de cada segmento y se obtuvo un porcentaje de coincidencia con base en el número de jueces que evaluó cada segmento. Así, si había cuatro coincidencias y seis jueces se registró un porcentaje de coincidencia de 67% para ese segmento. En el cuadro 2 se presenta el resumen de análisis por cada texto.

CUADRO 2.
Resultados del análisis inter-jueces de las categorías madre e hija

Texto	No. de segmentos	No. de jueces		Coincidencia			
		Total	Evaluó	100%	80%	67-70%	50%
			≤ 80% de los segmentos				
1. Entrevista SLP	29	6	6	31%	62%	79%	100%
2. Grupo enfoque ZAC	34	5	3	23%	29%	53%	94%

El análisis de confiabilidad muestra que las coincidencias unánimes, es decir, de todos los jueces, son de 30% o menos; sin embargo, las coincidencias parciales se incrementan considerablemente. Cabe señalar que el número de jueces fue de cinco a seis —alto— para cada muestra, por lo que obtener coincidencias unánimes en una clasificación cualitativa resulta poco probable. Es importante señalar que en este registro solo se tomaron en cuenta coincidencias exactas de la codificación, y no se ponderaron las parciales (misma categoría madre con diferente categoría hija) o similares. Por otra parte, los datos del texto 1, derivados de una entrevista individual, fueron mucho más claros y precisos para los jueces, en tanto que los del texto 2, proveniente de un grupo focal, resultaron menos claros para su codificación.

Resultados

En esta sección se presentan las categorías desarrolladas y empleadas en el análisis, con ejemplos extraídos de los datos recabados (cuadro 3). Posteriormente, se presentan, describen y ejemplifican las relaciones entre las categorías identificadas en los textos (cuadro 4), a las que hemos denominado circuitos. Por último, se integran los hallazgos en un diagrama final.

Las categorías que aparecen en el cuadro 3 dan cuenta de tipos de violencia de género, factores protectores, factores de riesgo, así como la percepción de algunas de las participantes sobre sí mismas y su papel en la sociedad. En los párrafos siguientes hacemos algunas consideraciones generales respecto de las categorías identificadas. Al referirnos a ellas las indicamos en cursivas.

Las participantes, al manifestar su percepción acerca de la *violencia de género*, hicieron referencia a distintos tipos, *física, psicológica, sexual y económica*. Además de la violencia, como tal, también hicieron mención de actos de *discriminación y sobreprotección* por la discapacidad que, desde cierto punto de vista, pueden considerarse una forma de violencia; sin embargo, éstas se separaron en otra categoría para facilitar el análisis y la comprensión del fenómeno.

En las conversaciones emergieron factores de riesgo hacia la violencia como el *abuso de sustancias en la familia, las relaciones familiares negativas y distantes* y la falta de *estrategias de comunicación*. También surgieron algunos factores protectores, entre los que destacan las *relaciones familiares cercanas y positivas, el apoyo social* por parte de *amigos, familiares e instituciones* y el desarrollo de *estrategias de comunicación* diversas y semejantes a las de la comunidad oyente. Algunas participantes hicieron comentarios sobre sus *expectativas a futuro*, las cuales, por lo general fueron positivas.

Las participantes también se refirieron a su *autopercepción* y a cómo entienden que la sociedad percibe a las personas con sordera (*sociopercepción*). En términos generales, los testimonios muestran que la percepción propia y de otros las pone en desventaja en relación con la población oyente.

CUADRO 3.
Categorías madre e hija con ejemplos⁷

<i>Categorías madre/ hijas</i>	<i>Ejemplo</i>
1. Violencia de Género	
1.1. Violencia física.	Un poco de violencia, jaloneos sí, pero ella le pone sus límites y no se deja... (M, SLP, 29).HR
1.2. Violencia psicológica. Refiere insultos, humillaciones, amenazas, chantajes, abandono, exclusión.	No me querían mandar a la escuela porque creían que no iba a aprender (H, SLP, 45).
1.3. Violencia sexual. Refiere coacción con el objeto de una determinada conducta sexual, insinuaciones sexuales.	Ella no quería tener relaciones pero el novio la forzó... (M, SLP, 29) HR.
1.4. Violencia económica. Refiere coacción basado en el apoyo económico condicionado.	No me dice nada, me da poco dinero, a veces tenemos conflictos, yo le digo por qué te vas a vender, o sea te vas tanto tiempo a vender y sigues trayendo lo mismo para comer, ay si yo se que te va bien cuando cobras, (J, SLP, 48). [refiriéndose a su pareja]
2. Discriminación/ sobreprotección por discapacidad.	
2.1. Discriminación laboral.	En el trabajo muchos problemas, discriminación por ser mujer sorda, se peleaba con sus compañeros, por los problemas con sus compañeros renuncio, porque no sabía que tenía derechos... (M, SLP, 29) HR

⁷ En los ejemplos, se emplean las siguientes abreviaturas para indicar la fuente del testimonio: GF = Grupo focal; SLP = San Luis Potosí; ZAC = Zacatecas; CM = Ciudad de México. Para los casos de entrevista se proporciona, además de la ciudad, la inicial con la que se identifica a la participante y su edad. Al final de la identificación de la informante se indica HR cuando se trata de habla reportada, es decir, cuando la intérprete no dio el testimonio de manera literal, sino como reporte de lo dicho.

<i>Categorías madre/ hijas</i>	<i>Ejemplo</i>
2.2. Discriminación familiar.	Si se ha sentido discriminada con la familia por los problemas de comunicación y de que luego pide que le expliquen una palabra o le digan algo y le dicen ¡espérate!... (M, SLP, 29) HR.
2.3. Discriminación social.	La gente te humilla te dice ignorante, que estás mal, o sea aquí es eso (C, SLP, 28).
2.4. Discriminación en la escuela.	Los maestros no me tenían paciencia y me salí (H, SLP, 45).
2.5. Sobreprotección familiar, por prejuicio negativo asociado a la sordera.	No me gusta que antes mi papá me sobreproteja más que al resto de mis hermanos (H, SLP, 45).
3. Abuso de sustancias en la familia.	A veces me gustaría quedarme en mi casa tranquila pero mi papá todo el tiempo toma (GF, SLP).
4. Relaciones familiares.	
4.1. Conflictos repetitivos entre los padres.	Ella cuando estaba niña siempre los vio peleándose, siempre, ella recuerda (GF, ZAC) HR
4.2. Relación cercana, positiva con la madre.	Su mamá vive en el mismo lugar es muy buena, a ella le gusta mucho pasar tiempo con su mamá. (GF, ZAC) HR
4.3. Relación distante, negativa con la madre.	La relación era muy conflictiva, había rivalidad entre ellas. Cuando la regañaba le pegaba, pero más a ella que a su hermano... (M,SLP,29) HR
4.4. Relación cercana, positiva con el padre.	La relación con su papá siempre fue mejor, considera que gracias a él aprendió a leer y escribir y que tiene un conocimiento más amplio gracias a su papá (M,SLP,32) HR
4.5. Relación distante, negativa con el padre.	Pues en lengua de señas no hay, no hay comunicación, si no sabe pues no hay, no hay (J,SLP,48) [refiriéndose a que su padre no sabe lengua de señas].
4.6. Relación cercana, positiva con los hermanos.	Los hermanos si la querían, la cuidaban, tenían problemas pero si se ayudaban entre ellos... (M,SLP,29). HR

<i>Categorías madre/ hijas</i>	<i>Ejemplo</i>
4.7. Relación distante, negativa con los hermanos.	Muy poco, en realidad muy poco, con ellos tres si me llevaba más, entonces yo les enseñaba señas y ellos me interpretaban y ellos hablaban y le interpretaban como interpretes ¿no? nada más. (J,SLP,48).
4.8. Relación cercana, positiva con los hij@s .	Mi hijo el mayor es el que me da y me sorprende ¿no? yo lo quiero mucho, yo lo amo, porque él me trata muy bien, él es bueno, yo le agradezco, y gracias a él, para comer bien y cada mes cada mes cada mes (J,SLP,48).
4.9. Relación cercana, positiva con la pareja.	Me atiende, siempre está al pendiente, me ayuda a lo que sea, lo que necesite siempre me ayuda (A,SLP,24) [haciendo referencia a la pareja].
4.10. Relación distante, negativa con la pareja .	El último novio que tuvo fue oyente, terminó la relación por que se sentía discriminada y los problemas de comunicación (M,SLP,32). HR
5. Apoyo social recibido	
5.1. Amigos.	Sus amigas le han ayudado y le han explicado que pos no pasa nada, que debe de hacerse fuerte, que tenga confianza, que nada se sentimentalismos, que se haga fuerte, y ya que esté tranquila (GF, ZAC) HR
5.2. Familiares	La relación con su papá siempre fue mejor, considera que gracias a él aprendió a leer y escribir y que tiene un conocimiento más amplio gracias a su papá... (M, SLP, 32) HR.
5.3. Instituciones.	Estuve yendo a una asociación de sordos (H,SLP,45).
6. Estrategias de comunicación empleadas.	
6.1. Lengua de señas.	Me comunico más con lengua de señas (H, SLP, 45).
6.2. Mímica o teatro.	Ella [persona de su familia] trataba como actuando la situación, explicarme que era lo que pasaba, usaba mucho la cosa teatrera para explicarme (H, SLP, 32).
6.3. Lectura de labios.	Pero también uso lectura labial (H, SLP, 45).

<i>Categorías madre/ hijas</i>	<i>Ejemplo</i>
6.4. Lenguaje oral vía oralización.	... y algo de comunicación oral (H, SLP, 45).
6.5. Lectura.	Su comprensión de lectura y escritura es muy buena porque su papá le enseñó (M, SLP, 32). HR
6.6. Escritura.	Su comprensión de lectura y escritura es muy buena porque su papá le enseñó (M, SLP, 32). HR
7. Autopercepción.	Yo creo que los sordos y los oyentes no creo que seamos exactamente iguales, yo creo que los sordos tienen un poco, no sé cómo decirlo no sé, más como inocencia, los oyentes saben muchísimas cosas de lo que escuchan pero el sordo no, no, no tiene una manera de cómo te entre todo eso como te ayuden (GF, SLP).
8. Socio-percepción	
8.1. Socio-Percepción de la comunidad sorda.	No, los sordos viven más tiempo en casa de sus papás porque no tienen dinero, entonces no se quieren casar pronto. Sólo buscan juntarse, no tienen dinero y quieren que vivamos en casa de sus papas. Y los oyentes sí tienen dinero y se quieren casar pronto (H, SLP, 45).
8.2. Socio-Percepción de la comunidad oyente .	Los oyentes tienen un vocabulario más amplio, saben mucho (H, SLP, 45)
8.3. Socio-Percepción de roles de género. Normas sociales y comportamentales percibidas como propias del género	¡Ay mira! yo soy hombre y sé lenguaje de señas muy bien y tú eres mujer y no sabes bien]. Tiene que ver cómo esta lucha de poderes de yo soy mejor, yo sí sé, tú no sabes (GF, CM)[recreando un diálogo dicho por un varón]
9. Expectativas a futuro.	Le gustaría trabajar en lenguaje de señas para niños, como maestra de lenguaje de señas (M, SLP, 32). HR

Derivado del análisis de cómo se relacionan las categorías se identificaron siete circuitos que explican los factores de riesgo asociados con la violencia, así como los factores protectores. En el cuadro 4 se presentan los circuitos y el código del informante en el cual se encontró el circuito. Como se puede observar, hubo algunos circuitos más productivos, es decir, que se presentaron hasta en seis informantes o grupos, en tanto que otros fueron poco productivos, en solo dos informantes o grupos.

Cuadro 4. Productividad de los circuitos.

TIPO DE FACTOR	CIRCUITO	INFORMANTES		
DE RIESGO	Discriminación /sobrepotección – Violencia	GF, ZAC	M, SLP, 29	J, SLP, 48
		M, SLP, 21	GF, SLP	GF, CM
	Relación familiar negativa-discriminación-violencia	GF, SLP	M, SLP, 29	J, SLP, 48
		A, SLP, 24	M, SLP, 21	M, SLP, 32
	Discriminación – Autopercepción	M, SLP, 29	M, SLP, 32	J, SLP, 48
Socio percepción – Discriminación	A, SLP, 24	GF, CM		
PROTECTOR	Abuso de sustancias – violencia	GF, SLP	GF, ZAC	
	Apoyo social- Estrategias de comunicación	H, SLP, 32	GF, ZAC	
		GF, SLP	M, SLP, 32	
Estrategias de comunicación –Autopercepción	GF, SLP	GF, DF		

Descripción de los circuitos

Discriminación/sobrepotección-violencia

En los relatos de las mujeres Sordas la discriminación y la sobrepotección aparecen de manera conjunta, particularmente dentro de la dinámica familiar. Así, en un intento por no exponer a las participantes a peligros o a situaciones inconvenientes o que suponen que no pueden enfrentar, les restringen sus libertades y solo les permiten funcionar en ciertos entornos y para realizar ciertas actividades, con lo que las sobrepotejen y al mismo tiempo las discriminan, pues el trato que les dan es distinto al que reciben otros miembros no sordos o no mujeres de la familia. Además, la sociedad en general ejerce discriminación hacia las mujeres Sordas especialmente por su condición de sordera y su dificultad para comunicarse. Tanto la discriminación como la sobrepotección son factores de riesgo que derivan en violencia, como se muestra en los siguientes ejemplos.

J, SLP, 48, comentó respecto de su padre lo siguiente: “Me encerraba, yo no podía salir, mi papá decía que era porque tenía miedo a que me pasara algo...”. También mencionó que no la dejaban ir a la escuela:

no tú no vas a ir a la escuela; y yo ni siquiera con señas o algo que me explicara por qué yo no podía ir a la escuela, y luego me encontraban y me decían: ¿tú por qué no estás bordando? ¿por qué no estás cosiendo? Hubo una discusión, una clase de discusión y estaban hablando entre los dos [madre y padre], estaban discutiendo, y entonces me empezaron a decir: no, es que ¡tú eres burra! ¡Tú eres burra!

En este ejemplo puede observarse que el temor del padre de que le sucediera algo a su hija lo llevó a actuar de forma sobreprotectora, con violencia psicológica, encerrándola en casa, impidiéndole el contacto social con otras personas y, por consecuencia, el desarrollo de habilidades sociales.

En el grupo focal realizado en San Luis Potosí (GF, SLP) surgió el siguiente relato:

trataba de hablar con los oyentes, pero de todas maneras, aunque lo intentaba no podía encajar y se burlaban de mí, por ejemplo, mi hermana mayor se burlaba mucho; todos me decían groserías cuando no había alguien que me defendiera o que me cuidara era pues todo un sufrimiento ¿no?, y si no era estar encerrada en la casa ahí noche y día.

También en el mismo grupo focal (GF, SLP), otra participante relata:

en la escuela, hay maestro muy grosero que no le gustaba la lengua de señas y nos daba de manazos y nos decía, ¡habla, habla! - nos pegaba en las manos, no nos dejaba hacer señas, nos jalaba de las orejas, a todas, a todas las compañeras ...; mi mamá mejor me sacó de esa escuela y me mandó a una escuela de oyentes porque cómo iba a estar conviviendo con esas personas [compañeras Sordas que signaban].

En estos casos, observamos que las participantes eran discriminadas cuando trataban de comunicarse: una por usar lenguaje oral, otra por usar LSM. Esta discriminación causó que fueran víctimas de violencia psicológica y física. Estos dos relatos evidencian la complejidad de las personas sordas, quienes frecuentemente han carecido de formas de comunicación efectiva o aceptable en su medio más inmediato: casa y escuela.

Relación familiar distante o negativa-discriminación-violencia

La categoría de relación familiar fue subdividida en relación familiar distante o negativa y relación familiar cercana. En este circuito se presenta una asociación entre relación familiar distante o negativa y la discriminación y/o la violencia. En los discursos es frecuente encontrar que cuando las participantes percibieron este tipo de relación con los miembros de su familia también reportan situaciones de discriminación y de franca violencia, como se muestra en los siguientes ejemplos.

Algunos de los datos de relaciones familiares distantes o negativas que emergieron en los discursos de las participantes se vinculan con procesos de discriminación, particularmente en razón de su poca capacidad de comunicación con los miembros oyentes de la familia, como se muestra en los siguientes ejemplos. Cabe señalar que la abrumadora mayoría de las personas con sordera nacen en hogares oyentes (Mitchell y Karchmer, 2004; Muñoz, 2007).

M, SLP, 32 comentó a través de la intérprete:

Su papá siempre le pegaba por traviesa, pero solo por traviesa, pero nunca por otra cosa...la mamá únicamente regaños, regaños ... dice que es discriminada, la única [sorda] en su familia. Sí se sentía discriminada porque es la única en su familia y su familia en sí, entonces el problema de comunicación y cómo sentirse parte de una familia oyente, se sentía triste... por ser mujer sorda, su principal problema, la depresión que ella siente.

Por otra parte, como se aprecia en los ejemplos siguientes, las relaciones con distintos miembros de la familia generan desde violencia psicológica, como es el control, hasta violencia física

M, SLP, 21 expuso:

pero con mi hermano, chocamos y chocamos y chocamos muchísimo porque él trata de decirme cómo me debo de comportar, cómo debo de ser, quiere enseñarme a ser como supuestamente muy madura, no me deja, me controla, así siempre es mi hermano, yo sé que es mi hermano y tenemos choques frecuentes.

M, SLP, 29, relata la relación con su madre: “la relación era muy conflictiva, había rivalidad entre nosotras. Cuando me regañaba me pegaba, pero más a mí que a mi hermano”.

Apoyo social-estrategias de comunicación

Los datos indican que el desarrollo de estrategias de comunicación se ve favorecido por el apoyo, ya sea al interior de la familia o en otros círculos sociales o institucionales. En el primer ejemplo, la participante hace referencia a la convivencia en la comunidad Sorda como central en su conocimiento de la LSM. En el siguiente, explica el papel que tuvo un integrante de su familia en el desarrollo de sus habilidades comunicativas.

Grupo focal de Zacatecas (GF, ZAC): “cuando empecé a conocer a los sordos y sus esposas empecé a tener un trato mejor, y empecé también a aprender más el lenguaje [de señas], se nos abre la mente y me puedo expresar más porque empiezo a aprender más el lenguaje”.

M, SLP, 32, comenta, vía el relato de la intérprete: “solo estudió la primaria su comprensión de lectura y escritura son muy buenas porque su papá [quien es maestro de secundaria] le enseñó, considera que gracias a él aprendió a leer y escribir y que tiene un conocimiento más amplio”

Discriminación-autopercepción

Las situaciones de discriminación, al paso del tiempo, pueden moldear el sentido de autopercepción de tal forma que la persona sorda se perciba inferior. El discurso de la siguiente participante ilustra lo anterior al señalar que la constante discriminación por parte de su esposo le provoca una sensación de inferioridad.

J, SLP, 48 comenta: “yo le he dicho a mi esposo ¿no? A ver, ¿por qué no me ayudas? No me ayudas a aprender Internet, no me ayudas a aprender los mensajes de texto, ¿yo cómo le voy a enseñar a mis hijos, no? ¿Eso es mala onda, no? Y yo me he quedado todo el tiempo abajo, abajo, abajo, fracasada...”

Sociopercepción-discriminación-violencia

La forma en la que la sociedad percibe a la comunidad sorda y en la que la comunidad sorda percibe a la oyente, así como la sociopercepción de otros factores, tales como los roles de género, se relacionan con distintas formas de discriminación.

En este fragmento del grupo focal de la Ciudad de México se aprecia cómo las formas negativas de entender el fenómeno de la sordera a nivel social permean las relaciones familiares de tal manera que generan discriminación y violencia.

Grupo Focal CM:

No sé, por ejemplo, que una mujer, que una mujer oyente se te quede viendo porque eres sorda y entonces eso te molesta: —¡Ay!, tú eres sorda, tú no sabes, tú eres ignorante. Entonces eso te causa muchísimo enojo y empieza la violencia; por ejemplo, en la familia: —¡Ay, mira!, mijito tan obediente, tan lindo... ¡Ay! El sordo, que se vaya el sordo, no lo quiero. Entonces eso te va causando violencia; o también, por ejemplo, si estamos haciendo referencia a los hombres sordos: —¡Ay, mira!, yo soy hombre y sé lenguaje de señas muy bien y tú eres mujer y no sabes bien. Tiene que ver como esta lucha de poderes de yo soy mejor, yo sí sé, tú no sabes.

Estrategias de comunicación-autopercepción

Una de las formas en las que se construye la autopercepción es a partir de las propias capacidades para resolver problemas, lo que está determinado por la comunicación. Las mujeres Sordas reconocen que comunicarse mejor las hace sentir mejor. En el siguiente ejemplo, una integrante del Grupo Focal de SLP reconoce que mientras solo usaba el lenguaje oral con un nivel muy básico se sentía muy poco capaz.

Grupo focal SLP:

yo no sabía cómo defenderme, yo no sabía cómo yo andaba por la vida ahí de borrego, pero hace no mucho que las conocí a todas ellas [participantes del GF]; yo estaba en oralización [ahora se comunica con LSM] y yo hablaba, trataba de hablar con los oyentes; pero, de todas maneras, aunque lo intentaba, este, no podía encajar

Como se muestra en el ejemplo anterior, el manejo de la LSM parece una mejor opción que el limitado acceso al lenguaje oral que, en muchos casos, suele ofrecer la oralización. No obstante, como se evidencia en el siguiente testimonio extraído del Grupo Focal CM, contar con varias estrategias de comunicación tiene efectos aún más benéficos en la autopercepción y la agencia para resolver problemas.

Grupo Focal CM: [respecto de una experiencia en un lugar público]

yo estuve ahí viendo lo que estaba ocurriendo, cómo discutían, cuando el esposo [de una mujer sorda] me ve como que ya no sabía qué hacer y les avisa a los demás. Les decía: ¡cállense, cállense!, nos están viendo. Yo fui y les dije —Tú, ustedes tres [el esposo y otras dos personas] contra un sordo [mujer], no, no, no. A ver, a ver conmigo, a ver conmigo, yo también entiendo lenguaje oral, yo les leo los labios,

ella no les entiende, si ustedes dos [el esposo y la mujer sorda] tienen un problema, ustedes dos enfréntenlo...

Abuso de sustancias-violencia

Un factor de riesgo común para la violencia es el abuso de sustancias. En este sentido, las mujeres Sordas no son la excepción. En los testimonios encontramos referencia a este fenómeno, como se aprecia en los siguientes ejemplos de dos participantes del grupo focal de San Luis Potosí y una del grupo focal de Zacatecas.

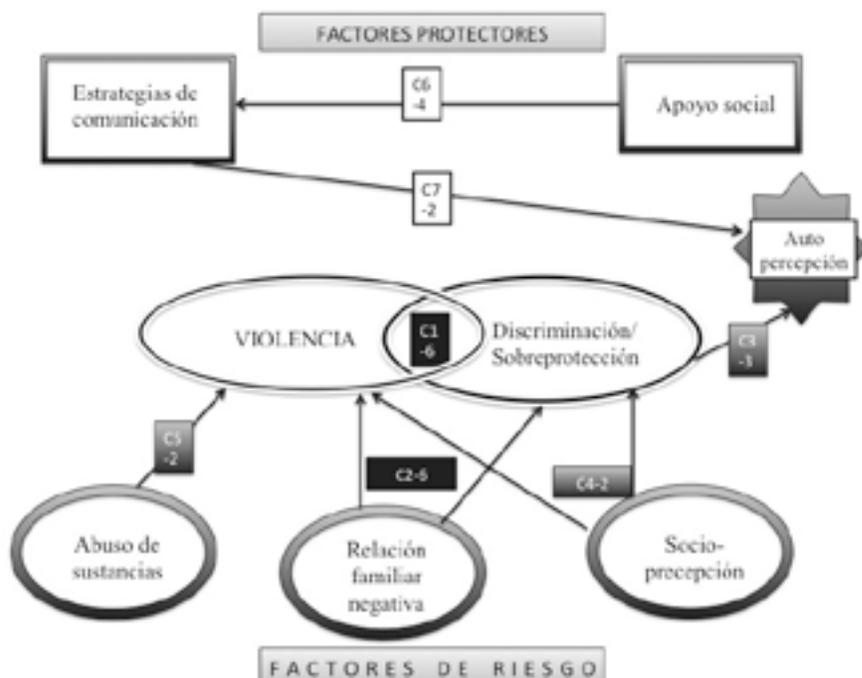
GF, SLP1: “Mi papá tomaba todos los días, todos los días, le decíamos que no, que no. Y no le importaba, no. Le valía. Entonces se ponía agresiva la cosa, mi hermano me defendía, era lo que hacía”.

GF, SLP2: “hace mucho tiempo mi papá tomaba, era una situación tortuosa, muy violenta y varias veces llegaba y nos torturaba a todos. Me jaloneaba y me decía ven, y yo ¿para qué?, ¿para qué?; y a mí no me gustaba cuando estaba así y yo lo que hacía era irme”.

GF, ZAC, vía la intérprete: “Era muy borracho [un hombre que conoció], tomador, la dejó embarazada, no le gusta acordarse... Era oyente... era una persona borracha y fue violada y ella no sabía, hasta después ya se dio cuenta de que estaba embarazada, por eso dice que le da vergüenza”.

El siguiente diagrama (figura 1) es el resultado de un proceso iterativo y, al mismo tiempo, una síntesis de los circuitos identificados que busca representar las relaciones entre las categorías considerando la pregunta analítica ¿Cómo se presenta la violencia de género en mujeres Sordas? En el diagrama se representa la interacción entre las categorías madre y el fenómeno estudiado, la *violencia*, que está entrelazado con la *discriminación-sobreprotección*. En la parte superior se ubican los factores protectores: *apoyo social* y *estrategias de comunicación*, que atenúan o previenen la violencia, e influyen en forma positiva en la *autopercepción* de las mujeres. Los factores de riesgo: *abuso de sustancias*, *relaciones familiares negativas* y *socio-percepción* conducen en forma directa a la *violencia* y con frecuencia también a la *discriminación* y *sobreprotección* que afectan negativamente la autopercepción de las mujeres Sordas. En los trayectos entre las categorías se marca el número del circuito (C1, C2, etc.) seguido del número de informantes (grupales o individuales) en el que se identificó.

FIGURA I.
Factores de riesgo y factores protectores de la violencia en una muestra de mujeres Sordas en México



Este trabajo pone de manifiesto, como se revela en el diagrama, que las mujeres Sordas están expuestas a riesgos de violencia desde su nacimiento y dentro de su casa. Sus familias, regularmente conformadas por personas oyentes, suelen carecer de recursos comunicativos (la mayoría no aprende Lengua de Señas, solo lenguajes manuales "caseros"), psicoeducativos y psicosociales con respecto a la sordera para relacionarse adecuadamente con ellas y las violentan o las discriminan. Las familias, por su parte, están inmersas en una sociedad que regularmente no responde de manera empática a la discapacidad en general y a la sordera en particular. La socioprecepción hacia las mujeres Sordas alimenta y refuerza las predisposiciones de la familia. Las mujeres Sordas reciben su carga, muy probablemente con mayor intensidad, de los fenómenos generalizados en la sociedad como violencia intra-familiar y violencia de género, que se asocian al abuso de sustancias. Si bien esto no tendría por qué sorprendernos, sí nos debe alertar. En el trabajo también se identifican los factores protectores: *apoyo social* y diversidad en las *estrategias de*

comunicación. Las instituciones gubernamentales, no gubernamentales y el sistema educativo juegan un papel decisivo en la prevención de la violencia y la discriminación hacia las mujeres Sordas. Los testimonios de las participantes ofrecen evidencia de que cuando hay apoyos adecuados y cuando ellas logran, a través del esfuerzo compartido con familiares o agentes extra familiares, contar con varios recursos comunicativos, la vida les cambia. Cambia primeramente la visión de sí mismas, su autopercepción, lo que las hace conscientes de sus derechos, sus posibilidades de desarrollo, e incluso su potencial para apoyar a otras mujeres Sordas.

Discusión

El objetivo de nuestro estudio fue el de conocer la percepción de la violencia de género en mujeres Sordas y describir la visión global de los factores que intervienen en la violencia de género hacia las mujeres Sordas en México. La figura 1 resume esta visión, la cual se desprende del análisis cualitativo del discurso de las participantes, ya sea a través de entrevistas o de grupos focales.

En este sentido, las mujeres Sordas que participaron en este estudio destacan el papel del apoyo social y las estrategias de comunicación como factores protectores, como ha sido descrito en la literatura reciente (Morales-Acosta y Aguilar-Caro, 2018). El uso de la lengua de señas con otras personas Sordas y el apoyo derivado de quien comparte una misma lengua y una cultura reducen la posibilidad de sufrir violencia y aumentan las posibilidades de construir un autoconcepto y una autoestima positivos.

No obstante, los principales factores que conducen directa o indirectamente a las mujeres Sordas a sufrir violencia son el abuso de sustancias (Anderson, 2010; Anderson y Leigh, 2011), las relaciones familiares negativas y de sobreprotección. Todos estos factores se producen en la familia de las mujeres Sordas o bien en su entorno laboral, educativo o social, por lo que, según nuestras observaciones, el autoconcepto y la autopercepción se ven dañadas en detrimento de su autoestima y les generan una idea de minusvalía e indefensión hacia sí mismas.

Finalmente, la sociopercepción de los roles de género de las mujeres Sordas, tanto desde dentro como desde fuera de la comunidad sorda y la discriminación múltiple (Makkonen, 2002) que percibieron las mujeres de nuestro estudio, constituyeron factores de riesgo que afectan negativamente la autopercepción y conllevan a la violencia, que a su vez refuerza la sociopercepción negativa y la discriminación hacia las mujeres Sordas, y todo ello genera un circuito negativo de exclusión. Recientemente

el estudio cualitativo de Al-Makhamreh (2016) documentó en población sorda en Jordania resultados similares a los nuestros y coincide en que la escuela y la familia son los entornos predominantes de exclusión social para este grupo de la población.

Como podemos observar, la percepción de la violencia de las mujeres Sordas coincide con la teoría interseccional (Raj, 2002) con la cual analizamos la convergencia de múltiples discriminaciones que contribuyen directa o indirectamente a generar desigualdad social, exclusión social y violencia sistemática. En efecto, la suma de la discriminación reportada por ser mujer, más la propiciada por motivos de tener una discapacidad auditiva, más la generada por las distintas barreras sociales reportadas colocan a las participantes en una situación de enorme desventaja social. En el mismo tenor, la teoría interseccional permite identificar la convergencia de múltiples discriminaciones *dentro* de la muestra o *entre* las mismas mujeres Sordas. Las tasas de mayor o menor exclusión social y violencia sistemática reportada entre las mujeres Sordas con respecto a sus homólogas oyentes podrían depender de factores tales como: estado civil, nivel educativo, situación familiar, laboral y geolocalización, tales como: al ser madre soltera con escolaridad básica con la que solo se pueden obtener trabajos pobremente remunerados y/o con ocupación sin remuneración y/o con baja compatibilidad con la pareja por tratarse de un hombre oyente. Resulta evidente que, aunque las mujeres sordas pueden diferenciarse en cuanto a sus posiciones sociales, el tipo de control social ejercido sobre ellas y de su agencia en el ámbito del complejo sistema social en que se incluyen, la mayoría presentan varios niveles de vulnerabilidad que las predispone a ser víctimas de violencia de género (Couto et al., 2019).

La situación de vulnerabilidad de las mujeres sordas se agudiza por la falta de políticas públicas con perspectiva de discapacidad y género (De la Rosa, 2013). En otras palabras, la falta de acceso a servicios públicos en general atenta contra los derechos humanos de la población sorda (Estrada, 2008), y más particularmente contra su derecho a la salud mental, pues al no poder comunicarse para gestionar servicios básicos de salud, educación, protección legal, etc. y dada la falta de profesionales que usen la lengua de señas mexicana para comunicarse o de intérpretes efectivos, se genera incomunicación, desconfianza y estrés e incluso conflictos mayores entre los presentadores de servicios y los usuarios sordos.

Los resultados de este estudio coinciden con los reportados de España sobre la situación de las mujeres Sordas ante la violencia de género (CNSE, 2009a). No obstante, la situación mexicana es aún más grave, pues la realidad en México para las personas Sordas es de mayor desventaja. Por una parte, las leyes y reglamentaciones españolas tienen un enfoque más claramente inclusivo; por la otra, la sociedad

Sorda española se encuentra más organizada que la mexicana en asociaciones que promueven la inclusión y los derechos humanos.

Realizar investigación con la población Sorda presenta diversos desafíos. A lo largo de este trabajo identificamos varias limitaciones que logramos sortear y otras que nos fue imposible remediar y de las que damos cuenta para ser consideradas en la valoración del trabajo, así como para futuras investigaciones:

La persona con hipoacusia que colaboró en las cuatro primeras entrevistas en San Luis Potosí, a pesar de ser reconocida por la comunidad como intérprete, no logró hacer una buena traducción e interpretación del material, lo que causó que se perdiera alguna información. Ella hablaba (traducía) en tercera persona (habla reportada) y realizaban preguntas desde su criterio sin tomar en cuenta la guía o al entrevistador. Habría sido deseable contar con intérpretes de LSM certificados, no solo reconocidos; sin embargo, las personas con ese perfil son muy escasas en nuestro país y particularmente en SLP, pues, aunque no se cuenta con información sobre los intérpretes de LSM en los estados, sí se sabe que de los 40 certificados en el país, la cuarta parte radica en la Ciudad de México (Godoy, 2015).

En la recolección de datos, si bien tuvimos especial cuidado en contar con equipo semi-profesional, los mismos investigadores y algunos voluntarios realizamos el montaje para las filmaciones. Esto ocasionó que en algunas videograbaciones la cámara no enfocara apropiadamente a los participantes y se perdía su lenguaje corporal. Con base en esta experiencia y a pesar del costo económico que representa, consideramos que en trabajos con LSM es indispensable contar con apoyo técnico profesional.

Nuestro grupo de trabajo está formado por un equipo interdisciplinario de investigadores consolidados e investigadores en formación; no obstante, ninguno forma parte de la comunidad Sorda, lo que en ocasiones limitó el acceso a informantes y otros aspectos del proceso. Nuestro abordaje seguramente habría sido más acertado si dentro del equipo hubiéramos contado con algún participante Sordo. La participación de la comunidad Sorda en estudios de este tipo es de gran relevancia para alcanzar una mayor "solidez cultural". En estudios futuros similares consideramos que se debe incorporar a una mujer Sorda al equipo de investigadores.

Para futuros estudios cualitativos con la comunidad Sorda en México se recomienda contar con intérpretes certificados en LSM, así como apoyo técnico profesional para asegurar una adecuada recolección e interpretación de datos cualitativos. Por último, pero no menos importante, el conocimiento generado por este tipo de estudio será de una mayor relevancia cultural si personas de la comunidad Sorda participan en todas las etapas de investigación.

Referencias

Al-Makhamreh, Sahar

- 2016 “Hearing the voices of young deaf people: Implications for social work practice in Jordan”, *International Social Work*, 59(1), pp. 47-59, doi: 10.1177/0020872813499057

Anderson, Melissa Lee

- 2010 *Prevalence and predictors of intimate partner violence victimization in the deaf community*, Gallaudet University.

Anderson, Melissa Lee e Irene W. Leigh

- 2011 “Intimate partner violence against deaf female college students”, *Violence Against Women*, 17(7), pp. 822-834, doi: 10.1177/1077801211412544

Bloor, Michael, Jane Frankland, Michelle Thomas y Kate Robson (eds.)

- 2001 *Focus groups in social research*, SAGE Publications.

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión

- 2015 *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/209278/Ley_General_de_Acceso_de_las_Mujeres_a_una_Vida_Libre_de_Violencia.pdf

Casique, Irene y Roberto Castro

- 2012 “Retratos de la violencia contra las mujeres en México: Análisis de resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2011”, *Cuadernos de Trabajo* 35, Instituto Nacional de la Mujeres/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.

Confederación Estatal de Personas Sordas [CNSE]

- 2009a *Situación de las mujeres sordas ante la violencia de género*, Madrid, Confederación Estatal de Personas Sordas.

Confederación Estatal de Personas Sordas [CNSE]

- 2009b *Mujeres sordas ante la violencia de género. Informe con propuestas de accesibilidad*, Madrid, Confederación Estatal de Personas Sordas.

Couto, Marcia Teresa; Elda de Oliveira, Marco Antonio Separavich Alves y Olinda do Carmo Luiz

- 2019 “La perspectiva feminista de la interseccionalidad en el campo de la salud pública: revisión narrativa de las producciones teórico-metodológicas”, *Salud Colectiva*, 15e, pp. 1-14, doi: 10.18294/sc.2019.1994

De la Rosa Prieto, Alejandra

- 2013 “Discriminación múltiple: mujeres con discapacidad en México”, *Género y Salud en cifras*, 11(2), pp. 21-30.

Diario Oficial de la Federación [DOF]

- 2009 Acuerdo 50/I-09/02-S http://dof.gob.mx/nota_detalle_popup.php?codigo=5093812

Estrada Aranda, Benito

- 2008 “La vulneración de los derechos humanos de las personas Sordas en México”, *Derechos Humanos México. Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, 3(8), pp. 105-127.

Frías, Sonia, M

- 2017 “25 años de investigación cuantitativa y cualitativa sobre violencia en contra de las mujeres en México”, *Realidad, Datos y Espacio: Revista Internacional de Estadística y Geografía*, 8(2), pp. 5-57.

Godoy, Emilio

- 2015 *Los intérpretes de lengua de señas mexicana intentan afrontar la discriminación por discapacidad*, Equal Times (www.equaltimes.org), https://www.equaltimes.org/los-interpretes-de-lengua-de-senas#.YH4x_kjolQM [consulta: 13/03/2015].

Ibarra, Lorena y Nancy Muñoz Espinosa

- 2011 “Abuse, violence and deaf women”, en: Benito Estrada Aranda (ed.), *Mental Health and some sociocultural issues in deaf people*, Nueva York, Nova Publisher, pp. 21-50.

Instituto Nacional de las Mujeres [INM]

- 2002 *Mujeres y discapacidad en México*, México, Instituto Nacional de las Mujeres, http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100860.pdf

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]

- 2004 *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2003*, ENDIREH, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]

- 2007 *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2006*, ENDIREH, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]

- 2016 *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2016*, ENDIREH, México, INEGI

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]
2010 XIII Censo general de población y vivienda 2010.
- Instituto Nacional de Salud Pública [INSP]
2003 *Encuesta Nacional sobre Violencia contra las Mujeres*, México, INSP.
- López González, María
2007 “Discapacidad y Género: estudio etnográfico sobre mujeres discapacitadas”, *Educación y diversidad = Education and diversity: Revista inter-universitaria de investigación sobre discapacidad e interculturalidad*, 1, pp. 137-172
- Makkonen, Timo
2002 *Multiple, compound and intersectional discrimination: Bringing the experiences of the most marginalized to the fore*, Institute for Human Rights, Åbo Akademi University.
- Mason, Teresa Crowe
2010 “Does knowledge of dating violence keep deaf college students at Gallaudet University out of abusive relationships?”, *Journal of the American Deafness & Rehabilitation Association*, 43(2), pp. 74-91.
- McCarthy Katherine, J.; Mehta, Ruchi; & Haberland, Nichole A
2018 “Gender, power, and violence: A systematic review of measures and their association with male perpetration of IPV”, *PLOS ONE*, 13(11), pp. 1-27, doi: 10.1371/journal.pone.0207091
- Mitchell, Ross E. y Michael A. Karchmer
2004 “Chasing the mythical ten percent: Parental hearing status of deaf and hard of hearing students in the United States”, *Sign Language Studies*, 4(2), pp. 138-163, doi: 10.1353/sls.2004.0005
- Minguet Soto, Amparo
2000 *Rasgos sociológicos y culturales de las personas sordas*, Valencia, Fundación FESORD C.V [Federación de Sordos de la Comunidad de Valencia]
- Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad [MSSSI]
2012 *Macroencuesta de Violencia de Género 2011: principales resultados*, https://igualdad.uniovi.es/c/document_library/get_file?uuid=5b422918-d143-44ae-b880-1d3858bfeffc&groupId=336079
- Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad [MSSSI]
2015 *Macroencuesta de Violencia contra la mujer 2015*, https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/estudios/colecciones/pdf/Libro_22_Macroencuesta2015.pdf

- Morales-Acosta, Gina V. y Aura I. Aguilar-Caro
2018 “Diversidad sorda y violencia de género: restricción comunicativa en el uso de la lengua de señas en salud”, *FEM: Revista de la Fundación Educación Médica*, 21(6), pp. 309-313.
- Morgan, David. L.
1997 *Focus groups as qualitative research*, SAGE Publications, doi: 10.4135/9781412984287
- Muñoz Bravo, Javier
2007 “Sordera y Salud mental: la psicología frente a la deficiencia auditiva”, *Infocoponline Revista de Psicología*, http://www.infocop.es/view_article.asp?cat=57&id=879
- Obinna, Jennifer; Sarah Krueger, Constance Osterbaan, Jane M. Sadusky y Wendy deVore
2006 *Understanding the needs of the victims of sexual assault in the deaf community*. Final report submitted to the National Institute of Justice, Washington, DC. (NCJ 212867), www.ncjrs.gov/pdffiles1/nij/grants/212867.pdf
- Pino López, Felisa R
2007 *La cultura de las personas sordas*, <https://epclaudiagv.files.wordpress.com/2014/11/laculturadelaspersonassordasfelisar.pdf>
- Raj, Rita
2002 *Women at the intersection: Indivisible rights, identities, and oppressions*, EUA, Centre for Women’s Global Leadership, Rutgers, the State University of New Jersey.
- Red Internacional de Mujeres con Discapacidad [International Network of Women with Disability, INWWD]
2010 *Violencia contra Mujeres con Discapacidad*, https://inwwd.files.wordpress.com/2010/11/final2010inwwd-violenciacontramujerescondiscapacidad_esp.doc
- Rems-Smario, Julie
2007 “Domestic violence: We can’t ignore it anymore”, *NADmag*, marzo-abril, pp. 16-18, https://issuu.com/nad1880/docs/2007_vol7_no2
- SIPSE.COM
2016 *En México se hacen ciegos ante los sordos*, <https://sipse.com/mexico/sordos-discapacidad-gobierno-mexico-224324.html>

- Shum, Grace Mun Man; Ángeles Conde Rodríguez e Inés Portillo Mallorca
 2006 *Mujer, discapacidad y violencia. El rostro oculto de la desigualdad*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Strauss, Anselm L. y Juliet Corbin
 2002 *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Medellín, Universidad de Antioquia.
- Waston, Cherire
 2014 Violence in deaf culture: My story, my voice. *Dissenting Voices*, 3(1), pp. 81-98, <http://digitalcommons.brockport.edu/dissentingvoices/vol3/iss1/9>
- Wojcik, Michelle L.T., Batya Y. Rubenstein, Amber. A. Petkus, Maria Racadio, Valerie R. Anderson, Bonnie S. Fisher, Pamela Wilcox y Amy Bleser
 2021 "Coming Together in the Fight Against Intimate Partner Violence: Lessons Learned From a Researcher-Practitioner Collaboration Evaluating Cincinnati's Domestic Violence Enhanced Response Team (DVERT)", *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 37(2), pp. 221-243, doi. 10.1177/1043986221999861
- Wright, Kevin, Jillian J. Turanovic, Eryn N. O'Neal, Stephanie J. Morse y Evan T. Booth
 2016 "The cycle of violence revisited: Childhood victimization, resilience, and future violence", *Journal of Interpersonal Violence*. 34, pp. 1-26 doi: 10.1177/0886260516651090

BENITO DANIEL ESTRADA ARANDA

.....

Profesor-investigador adscrito a la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Cuenta con un doctorado en Psicología y maestría en Terapia Sistémica. Ejerce como psicoterapeuta en práctica privada. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 2007, Nivel I. Participa como miembro del núcleo básico y titular de la coordinación académica en el Doctorado en Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Además, es líder del Cuerpo Académico en Psicología de la Salud y Psicoterapia. Sus principales líneas de investigación son psicología de la salud, salud mental y sordera, y psicoterapia.

SILVIA ROMERO CONTRERAS
.....

Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí adscrita en la Facultad de Psicología. Cuenta con doctorado en Educación por la Universidad de Harvard y con la distinción de Investigadora Nacional Nivel II (Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología). Fue receptora de la beca Fullbright-García Robles. Participa como miembro del núcleo básico del Posgrado Multidisciplinario en Ciencias Ambientales y el Doctorado en Psicología de la UASLP. Es líder del Cuerpo Académico consolidado UASLP-196: Evaluación e intervención en psicología y educación. Sus principales líneas de investigación son educación especial e inclusiva, formación docente y educación comunitaria-inclusiva, temáticas que aborda con métodos mixtos, cuantitativo-cualitativos.

CARMEN DELGADO ÁLVAREZ
.....

Catedrática de la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA), licenciada y doctora en Psicología en el área de Metodología de la Investigación, y profesora titular de Psicometría y Estadística Multivariante, así como directora del posgrado de Intervención Multidisciplinar en Violencia de Género, disciplina en la que está reconocida como una de las grandes especialistas e investigadoras de España. Decana de la Facultad de Psicología de la Universidad Pontificia de Salamanca en 2009, y Secretaria General de dicha universidad.

NICHOLAS TIMOTHY KAUFMANN
.....

Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, adscrito a la Facultad de Psicología. Es candidato al Sistema Nacional de Investigadores y miembro del núcleo básico de la Maestría en Derechos Humanos de la UASLP. Tiene un doctorado en Psicología Social-Comunitaria por la Universidad de Illinois en Chicago. Perteneció al Cuerpo Académico consolidado UASLP-196: Evaluación e intervención en psicología y educación. Sus principales líneas de investigación son: diseño, implementación y evaluación de intervenciones preventivo-promocionales en salud integral con perspectiva de género.

Citar como: Benito Estrada Aranda, Silvia Romero Contreras, Carmen Delgado Álvarez, Nicholas T. Kaufmann (2022), "Percepción de la violencia de género de las mujeres sordas mexicanas", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 189-220. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

Sobre la prohibición del asesinato y el castigo penal

On the prohibition of murder and the criminal punishment

Martina Lassalle

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

lassallemartina@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8022-7007>

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/aot3/lalallem>

Resumen

El presente trabajo propone una reflexión sociológica en torno al problema de la prohibición del asesinato y su castigo penal. Sostendremos que el castigo penal del asesinato cumple una función simbólica vinculada a la producción, reproducción y comunicación de los sentidos y valores sociales dominantes de las sociedades contemporáneas. Es por eso que buscaremos describir las principales características de esta función, frecuentemente invisibilizada en los análisis instrumentalistas sobre el castigo. En particular, intentaremos mostrar el modo en que la vida individual es producida como valor hegemónico a partir de prácticas jurídicas de penalización diferencial. Prácticas que muestran que el castigo penal es siempre, a la vez, universalizante y diferencial o selectivo. Veremos, en definitiva, que el campo penal es un campo de disputas por la producción de valores y sentidos sociales fundamentales. Esto es, un campo de lucha por la producción de hegemonía. **Palabras clave:** sistema penal, prohibición de matar, vida individual, castigo penal, hegemonía

Abstract

This article proposes a sociological reflection on the problem of the prohibition of murder and its penal punishment. We will argue that the penal punishment of murder has a symbolic function related to the production, reproduction and communication of dominant social meanings and values of contemporary societies. For that reason, we will seek to describe the main characteristics of this function, which often remains unexplored in instrumentalist analyses of punishment. In particular, we will try to show the manner in which individual life is produced as a hegemonic social value through differential penalization practices. These practices show that penal punishment is always, at the same time, universalizing and differential or selective. We will ultimately see that the penal field is a field of disputes for the production of fundamental social values and meanings. That is, a field of struggle for the production of hegemony.

Keywords: criminal system, prohibition of murder, individual life, penal punishment, hegemony



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

A modo de introducción: la prohibición del asesinato y la sacralidad de la vida individual en las sociedades contemporáneas

El presente trabajo propone una reflexión sociológica en torno al problema de la prohibición del asesinato y su castigo penal. Tal como aquí sostendremos, el castigo penal del asesinato cumple una función simbólica vinculada a la producción, reproducción y comunicación de los sentidos y valores sociales dominantes en las sociedades contemporáneas. Es por ello que buscaremos describir las principales características de esta función, la cual permanece frecuentemente invisibilizada en los análisis instrumentalistas sobre el castigo. En particular, nos propondremos mostrar el modo en que la vida individual es producida como valor hegemónico a partir de prácticas jurídicas de penalización; prácticas que muestran que la pena es siempre, y a la vez, universalizante y diferencial o selectiva. Así, veremos que el campo penal es un espacio de disputas por la producción de valores y sentidos sociales fundamentales. Es decir, de lucha por la producción de hegemonía.

Dos rasgos principales parecerían caracterizar la prohibición de matar en las sociedades contemporáneas. En primer lugar, su supremacía por sobre otras prohibiciones. La prohibición del asesinato sería la más importante de todas dado que no habría nada más atroz que matar a una persona. En segundo lugar, se tiende con frecuencia a suponer su carácter eterno y universal: matar siempre ha estado prohibido en todas las sociedades. En contraste, ya a finales del siglo XIX, Tarde afirmaba que, aun cuando los asesinatos y los robos habían sido repudiados en toda sociedad, no todas las muertes eran consideradas criminales. Por ejemplo, en tiempos prehistóricos, solo el fratricidio era criminal y, en la Antigüedad, la muerte de un griego en manos de un griego de otra ciudad no provocaba mayor escándalo (Tarde, 2019a: 113). De manera similar, Durkheim ha sostenido que, aunque el asesinato ha estado siempre prohibido (para una cierta categoría de individuos), no hay pruebas de que haya constituido el mal social mayor. En su opinión, “una crisis económica, una jugada de bolsa, una quiebra, pueden incluso desorganizar mucho más gravemente el cuerpo social que un homicidio aislado” (1985: 86). Asimismo, ha

afirmado que, antes de la modernidad, los actos criminales eran aquellos cometidos contra el orden religioso, y no contra el individuo (Durkheim, 1900; 1990). En otras palabras, mientras que la herejía era un acto criminal, matar otra persona no lo era.

El carácter sociohistórico de la prohibición de matar se ve entonces con claridad en estos autores clásicos. Pero aún más importante es que en ellos también resulta claro que la acción de matar a un ser humano no tiene nada intrínsecamente criminal. Tanto Tarde como Durkheim se niegan a considerar que las acciones puedan tener un contenido esencialmente criminal. En cambio, entienden que un crimen es aquello que ofende, o ataca sentimientos y creencias colectivos intensos, expresados en los códigos legales. Retomando la canónica afirmación de Durkheim, podemos decir que lo que verdaderamente define lo que es un crimen es que desencadena una reacción colectiva pasional que se denomina pena. Se trata de una indignación moral que constituye algo así como “una náusea social”, dirá Tarde (2019b).¹

Sin embargo, aceptar que la interdicción del asesinato no es ahistórica, y que no hay nada esencialmente criminal en el acto de matar a un ser humano, no significa negar su estatus fundamental en las sociedades contemporáneas. En sus análisis sobre el pasaje de lo que llamó “criminalidad religiosa” a lo que denominó “criminalidad humana”, Durkheim ha mostrado que la vida individual adquiere efectivamente un carácter sagrado en la modernidad; esto es, se transforma en “objeto de respeto religioso” (1990: 109). Y esto a la vez supone que se encuentra protegida por una prohibición de tipo fundamental. De manera que fue necesario un largo proceso sociohistórico para establecer lo que en las sociedades contemporáneas resulta autoevidente: la vida individual como valor colectivo supremo y trascendental, y la prohibición fundamental del asesinato. Y sería tal vez más preciso señalar que lo que este proceso sociohistórico en realidad muestra es la creación y la sacralización del individuo. Los valores sagrados de las sociedades modernas son valores estrictamente individuales. La vida, pero también la propiedad privada que para Durkheim aparece como fundamentalmente inviolable en las sociedades modernas, es la vida y la propiedad del individuo, y no de la comunidad, por ejemplo. De ahí que este autor pueda afirmar que “cuando se dice que la propiedad individual es cosa sagrada, no se hace sino enunciar, pues, en forma simbólica, un axioma moral indiscutible, pues la propiedad individual es la condición material del culto del individuo” (1990:

¹ Cabe remarcar que, a pesar de estas concordancias, existen importantes diferencias entre la sociología criminal de Durkheim y la de Tarde. Al respecto, se sugiere ver el debate entre Durkheim (2019) y Tarde (2019b). Para un comentario sobre estas diferencias, véase Lukes (1984) y Tonkonoff (2018a).

161). En este sentido deberíamos entonces decir que el individuo no es solo el gran invento moderno —para tomar a Foucault (2012)—, sino el gran objeto de respeto religioso de la modernidad.

¿Pero qué implica afirmar que un valor es sagrado y que una prohibición es fundamental? En la reformulación posestructuralista propuesta por Tonkonoff (2019a: 20),² las prohibiciones fundamentales se definen como mandatos míticos cuya principal función es la de delimitar “la última frontera” de un orden socio-simbólico. Se trata de proscripciones morales que suturan imaginariamente los contornos de un conjunto social, “devolviéndole la visión de una totalidad inteligible y consistente, de una sociedad, de un nosotros” (2019a: 22) —algo que de otro modo no lo tendría. Estas interdicciones sirven como estructuras cognitivas y valorativas para los sujetos, quienes se pueden reconocer como pertenecientes a un grupo o cultura en oposición a un exterior radical que es, a la vez, producido por la prohibición. De modo que su carácter ‘fundamental’ remite a la posición estructurante de límite final de una cultura, más que a su contenido específico.

Y agreguemos que, junto con señalar lo que será fundamentalmente rechazado, estos interdictos indican, al mismo tiempo, lo que se valorará positivamente. De esta manera, donde rige la prohibición del asesinato, la vida individual aparece como un valor fundamentalmente protegido. O, mejor, se encuentra sacralizada. Y lo mismo vale para la prohibición de robar, si se asume, como quiere Durkheim, que tiene un carácter fundamental: aquí es la propiedad privada el valor que se protege y se sacraliza. Como ha sostenido Durkheim, y luego Caillois (2006) y Bataille (2007; 2008), si determinados valores morales, ciertos objetos, seres o lugares poseen un carácter sagrado son entonces socialmente trascendentales, y tienen un prestigio único entre los miembros del grupo. Lo sagrado es, desde esta perspectiva, una propiedad o una fuerza que invade determinados objetos y seres, y que los vuelve parte de un mundo otro, heterogéneo, respecto del mundo de la vida cotidiana y el trabajo —del ámbito de la homogeneidad social, como diría Bataille (2008: 139). No obstante, la relación de lo sagrado con este último es estrecha e indisoluble: por un

² Estos desarrollos se apoyan en las conceptualizaciones de Freud, Bataille y Lacan. Sin embargo, Tonkonoff se aleja de la mirada antropológica sobre las prohibiciones que proponen estos autores. Según ellos, estas marcarían el paso de la naturaleza a la cultura, por lo que habría dos interdicciones fundamentales universales: la prohibición del incesto y la prohibición de matar —aunque Bataille agrega también el canibalismo—. Sobre el corrimiento que propone Tonkonoff, se recomienda ver Tonkonoff (2019b). Para una reflexión y comparación entre una visión historicista y otra antropológica sobre la prohibición de matar se sugiere ver Lassalle (2017).

lado, porque permite la cohesión del orden social, pero, por otro, porque lo amenaza con su disolución. Y es que lo sagrado tiene, para estos autores, dos polos: uno puro y otro impuro. Según Caillois, de un lado se unen y se ligan todas las potencias positivas, que le otorgan un orden y un ritmo al mundo (que de otro modo no lo tendría), que inspiran veneración, atracción y confianza. En el otro extremo, se reúnen fuerzas de muerte y de destrucción, las fuentes de enfermedad, desorden y crímenes, “todo lo que debilita, amengua, corrompe y descomponen” (2006: 37).³ La polaridad de lo sagrado muestra pues su carácter ambivalente, aunque lo cierto es que esta ambivalencia habita también al interior de lo sagrado puro y de lo sagrado impuro. Es decir que el polo de la pureza en alguna medida también genera miedo y rechazo, de igual modo que el polo de lo nefasto produce, a su vez, atracción —y de ahí su carácter también reversible—. Se comprenderá, entonces, la importancia de las interdicciones de contacto (o prohibiciones fundamentales) que pesan sobre estos seres y objetos sagrados. Desde esta perspectiva, toda sociedad necesita mantenerlos “separados” del ámbito de la homogeneidad social pues su contacto no regulado implica un peligro de disolución tanto para la configuración subjetiva como para la social. El reino de lo sagrado es entonces el reino de lo prohibido.

De manera que afirmar que la vida individual es un sagrado puro para determinado grupo significa decir que es “objeto de respeto religioso” (Durkheim, 1990), que es un valor trascendental e inviolable (al menos sin consecuencias). Es por eso que quienes violen el mandato del *no matarás* serán vistos como transgresores míticos —como monstruos, como salvajes, y así podríamos seguir—. Retomando la tradición de la sociología francesa, Alexander (1993) se referirá a ellos como “seres impuros” con estatus marginal. Puesto que han atacado un valor que se encuentra profundamente arraigado en las creencias y los deseos colectivos, estos seres serán tenidos como los representantes mismos del mal, de la suciedad y de lo indeseable. Seres abyectos, o violentos, cuyos actos producen repugnancia, escozor y hasta cierto desconcierto por la dislocación afectiva y cognitiva que comportan. Definidos como alteridades radicales de un grupo —o como seres completamente otros, dirá Bataille (2007)—, aparecen como la “antítesis moral, cognitiva y afectiva” de un determinado grupo (Alexander, 1993: 302). Pero agreguemos que, a diferencia de lo que sostiene Alexander, estos seres son también sagrados, aunque impuros o nefastos, y no pertenecen por tanto al ámbito de lo profano.⁴

³ Para un comentario sobre el problema de lo sagrado impuro en estos autores, y en Robert Hertz, véase Attias Basso (2020).

⁴ Alexander ubica “la imagen del mal” (2000: XIII) en el ámbito de lo profano, el cual

La idea de que el capitalismo contemporáneo ha avanzado sobre todo tipo de sacralidad, secularizando así todos los ámbitos de la vida social, no parece compatible con lo que hasta aquí hemos planteado. En contraste, en nuestra hipótesis ninguna sociedad puede prescindir completamente de determinadas interdicciones que se postulan como fundamentales ni, por tanto, de ciertos valores que son tenidos como sagrados (o, como veremos, hegemónicos), y que estructuran las configuraciones subjetivas y sociales.⁵ Es en este marco que, en lo que sigue, problematizaremos las formas en que frecuentemente se ha pensado el sistema penal, y sus operaciones más importantes, atendiendo particularmente a los modos en que procesa las transgresiones a la prohibición de matar.

Repensar la función del sistema penal

Si lo anterior es correcto, el sistema penal en general, y la justicia penal en particular, deben entonces trabajar con estos interdictos culturales y con los valores míticos que estos protegen, procesando sus transgresiones a través del castigo penal. Aun cuando la interdicción del asesinato y del robo hayan sufrido un proceso de formalización y de codificación en la modernidad, aunque hayan sufrido un proceso de juridización (Prodi, 2008), no se trata solo de reglas jurídicas. Son, antes bien, reglas morales que condensan sentidos y afectos colectivos nodales en una determinada cultura. Es decir, se trata de reglas religiosas, tal como las han entendido Durkheim (2014) y Mauss (1979). De manera que, si la prohibición de matar y la prohibición de robar están presentes en todos los códigos modernos y, además, ocupan en ellos un lugar de gran centralidad, el derecho penal pareciera ser entonces mucho más que un sistema de reglas jurídicas formales, lógica y racionalmente ordenadas. Como ha afirmado Turner (2006: 453), derecho y religión nunca están completamente

describe como la “esfera de la contaminación” (2000: 13), de la amenaza. Esta caracterización de lo profano, en oposición a lo sagrado, asociado con lo sublime y con el bien, omite una característica central del mundo sagrado que había sido señalada por el mismo Durkheim: su polaridad. Esta omisión lleva a Alexander a confundir lo sagrado impuro, o nefasto, con lo profano, cuando en realidad este último no es más que el ámbito del despliegue de la vida cotidiana.

⁵ Se trata de una concepción religiosa de sociedad. Religiosa en el sentido en que lo ha entendido la sociología francesa de las religiones (incluyendo a Bataille), y con la que trabajan Alexander (1993; 2000) y Tonkonoff (2013; 2019; 2019b), por nombrar solo algunas referencias fundamentales de nuestro trabajo.

separados, tampoco en las sociedades pretendidamente secularizadas. Los sistemas jurídicos modernos y tardo-modernos comportan un grado de hibridación en este sentido puesto que muchas de sus reglas, aunque formalizadas, no son más que los preceptos morales más fundantes de una sociedad.

En consecuencia, el sistema penal no puede ser entendido como un mero aparato burocrático, caracterizado por altos grados de racionalidad, y, además, solo destinado a gestionar coercitivamente conductas ilegales por poseer el monopolio legítimo del uso de la fuerza (junto con las fuerzas armadas). Esta afirmación se sustenta, de manera más general, en la concepción clásica (y del sentido común) del derecho positivo moderno como un sistema lógico, deductivo y racional, ajeno a intereses y valoraciones. Aquí cualquier componente de arbitrariedad o de discrecionalidad permanece como una consecuencia “no deseada”, como un accidente o una “desviación” del sistema. En el campo de la sociología, Max Weber ha sido un fiel representante de esta forma de concebir el derecho como garante del principio de legalidad burgués y como un instrumento clave en el sostenimiento de la dominación racional-burocrática propia de las sociedades modernas (2014: 1167).

De modo similar, aunque con un tono radicalmente crítico que pone el énfasis sobre el conflicto más que sobre el consenso, la tradición marxista ha pensado el derecho penal, y el derecho en general, como un instrumento central en la reproducción de las relaciones desiguales de producción. Más allá de los matices que puedan hallarse en el propio Marx y en los diversos autores que tomaron sus trabajos como base para sus propios desarrollos, lo cierto es que el sistema penal permanece en ellos como un instrumento estrictamente represivo destinado a sostener la dominación capitalista. Esto puede verse incluso en autores como Gramsci (2000a), Althusser (1988) y Poulantzas (2005), quienes se han esforzado por darle mayor peso a las funciones del Estado vinculadas al consenso, para exceder de este modo el carácter coercitivo con el que frecuentemente es concebido. Aun así, si el derecho burgués comporta un componente vinculado al consenso o la hegemonía, no es el ámbito del derecho penal donde este deba buscarse para estos autores.⁶

Por su parte, Foucault (2012) ha realizado una importante contribución para desligar al sistema penal de una función estrictamente represiva y subrayar, en cambio, su carácter productivo. Sin embargo, su visión sobre el sistema penal continúa siendo de tipo instrumental. Se trata de un instrumento nodal en la reproducción de las relaciones de poder vigentes. Foucault ha señalado que en las sociedades

⁶ Para una lectura crítica sobre el problema del derecho y la hegemonía en Gramsci, ver Lassalle (en prensa).

modernas el sistema penal (los diversos dispositivos que lo forman: policía, prisión, poder judicial) forma parte de un diagrama de poder disciplinario que, de manera general, fabrica cuerpos útiles y dóciles, a la vez que produce normalización. Pero además Foucault ha contribuido a iluminar uno de los mecanismos más importantes mediante el cual esto se produce: aquello que ha denominado “administración diferencial de los ilegalismos” (2012: 317). Según este autor, de entre todas las conductas ilegales, las agencias penales seleccionan y cercan solo algunas de ellas (las de las clases populares específicamente), produciéndolas como delincuencia y dejando el resto fuera de la visibilidad social. Esto a la vez implica que determinados sujetos sean señalados como delincuentes (y no como meros infractores a la ley penal), y clasificados según los distintos grados de peligrosidad que comportan —para ello, el sistema penal toma diferentes indicadores, tales como su reincidencia, su clase social, su nivel educativo, estabilidad laboral, posibles adicciones, etc.— (Foucault, 2000).

La criminología crítica, fundamentalmente Baratta (1993) y Pavarini (2013), han hecho propios estos desarrollos y han empleado la categoría de criminalización secundaria para referirse al funcionamiento selectivo y diferencial de las agencias penales. La han utilizado, además, para diferenciarla de otro tipo de criminalización que sería primaria, y que correspondería al proceso de codificación jurídica, esto es, a lo que expresa el “derecho en abstracto”, para decirlo en términos de Baratta (1993). Según estos autores en este nivel ya hay un claro proceso de selectividad en el que se definen y se separan aquellas conductas que serán señaladas como delitos y las que no lo serán. Desde su perspectiva, tanto la criminalización primaria como la secundaria son instrumentos claves para la reproducción de las relaciones de propiedad y poder vigentes y, por lo mismo, están permeadas por estas relaciones.

Aun sin negar la crucial importancia de los aportes realizados por la tradición marxista, y por Foucault y la criminología crítica, los cuales han mostrado que las prácticas penales están atravesadas por intereses y no son neutrales, lo cierto es que estas visiones instrumentalistas no permiten dar cuenta de una función central, tal vez la más relevante, que tiene el sistema penal desde nuestro punto de vista. Si, como dijimos antes, ‘procesa’ las transgresiones a las prohibiciones primarias, entonces está íntimamente comprometido en la producción, re-producción y comunicación de los valores fundantes, trascendentes, de una cultura —procesos que están indudablemente inmersos en una red de relaciones desiguales de género, poder y propiedad—. Y si tales valores sagrados (e interdicciones) son míticos, como se ha mencionado más arriba, el sistema penal no puede no estar entonces inmerso en esa lógica mítica. Esto es, su funcionamiento no puede responder por completo a una lógica formal-racional, totalmente secularizada, pero tampoco a una lógica

completamente instrumental en términos de relaciones de poder y propiedad. Y esto porque trabaja con los seres y objetos más altos de una cultura (sus sagrados puros, dirá Bataille) a la vez que con sus anversos (o sagrados impuros); trabaja con la vida y con la muerte; con la propiedad y con el robo, y con los criminales que encarnan lo más repulsivo o despreciable, o directamente el mal en sí mismo. De manera que debemos decir que las prácticas penales no están solo atravesadas por intereses y relaciones de poder y propiedad, sino también por los valores ideológicos que constituyen el núcleo de la cultura.

Se comprenderá, entonces, por qué desde nuestro punto de vista la sociología del castigo no puede solo contemplar el estudio de los delitos y los castigos, sino que debe incluir, además, el problema de la prohibición —lo cual permanece, en general, desatendido por los enfoques antes mencionados—. Y esto ya que, como señalamos, el sistema penal trabaja, procesa (de manera selectiva, diferencial, como veremos más adelante), las transgresiones a estos mandatos míticos o, lo que es lo mismo, a los valores ideológicos fundamentales de una cultura. De modo que tales prohibiciones no pueden quedar en la sombra del análisis dado que son un elemento central de la cuestión. Una sociología del castigo debe pues atender a las complejas relaciones que se establecen entre la prohibición, la transgresión y la pena.

Hacia una sociología del castigo penal

El carácter simbólico de la pena

Aceptar lo anterior nos conduce necesariamente a una reformulación de lo que es el castigo penal pues, como dijimos, no puede ser solo considerado como un instrumento coercitivo. Esto nos permitirá, a su vez, mostrar que las prohibiciones no están dadas de una vez y para siempre, y que son motivo de disputa. Asimismo, podremos ver que no todas las transgresiones a las interdicciones primarias comportan los mismos niveles de indignación y repudio, y que algunas de ellas no son crímenes.

Tal como lo entendemos aquí, el castigo penal es un operador clave para producir y reafirmar las prohibiciones fundamentales que defienden los sentidos y valores últimos de una cultura, así como para transformar algunas violencias en crímenes. Y es que, como quería Durkheim, la pena es una reacción colectiva pasional, violenta y siempre desmesurada que pone de manifiesto una reprobación e impugnación enérgica hacia determinadas acciones de individuos y grupos. Ella comporta un “acto colectivo de excreción destinado a establecer la alteridad contra la cual los

sujetos de un ensamble social pueden reconocerse como parte de un orden moral” (Tonkonoff, 2019a: 44), permitiendo así cohesión social y unificación afectiva y axiológica entre ellos. Garland (1990: 252) dirá que “el castigo actúa como un mecanismo de regulación social de dos formas distintas: regula el comportamiento de forma directa al establecer los cursos de acción social pero también regula el significado, el pensamiento, la actitud y con ello el comportamiento a través del significado”. Y esto por cuanto la pena siempre comunica sentidos sociales, indicando aquello que será rechazado (el asesinato, el robo) por poseer un carácter criminal. Pero, para que esto sea posible, el castigo penal debe hablar un lenguaje mítico que interpele las pasiones y la imaginación colectivas que desatan las transgresiones a las prohibiciones fundamentales. Y es por eso que esta interpelación es siempre espectacular, a la vez que aleccionadora.

De modo que lo que aquí estamos señalando es que la pena tiene siempre un carácter simbólico, aun cuando esté inmersa en una red capitalista de relaciones de biopoder donde los grandes suplicios ya no existan. Esto sugiere que, a diferencia de lo que había afirmado Foucault sobre las sociedades modernas, en el núcleo del castigo penal seguimos encontrando un intento por simbolizar; esto es, una reafirmación y comunicación de ciertos sentidos y valores que permiten, por lo mismo, estrechar lazos de solidaridad social⁷ en contraposición a un otro que es definido como violento o criminal. Respecto de la relación del sistema penal con la vida, esto último tiene implicaciones fundamentales.

Diversos autores han tomado los desarrollos de Foucault para pensar las llamadas sociedades de control (Deleuze, 1992), posmodernas (Lyotard, 1993), globales (Hardt y Negri, 2000) o noopolíticas (Lazzarato, 2006), señalando, entre muchos otros aspectos, una mutación general en el ejercicio del poder. Si bien Foucault (2014) había afirmado que lo propiamente moderno era el ejercicio del biopoder, entendido como el poder que toma a cargo la vida en dos dimensiones fundamentales: en tanto cuerpo-máquina (anatomo-política) y en tanto cuerpo-especie (biopolítica), puede verse que las sociedades modernas mostraban cierta prevalencia de la anatomo-política, o disciplina, por sobre la biopolítica. Ahora bien, hacia mediados de los años setenta, estos autores señalan que, en términos generales, el ejercicio del poder pasa a ser predominantemente biopolítico (Hardt y Negri) o noopolítico (Lazzarato), y que el control reemplaza a la disciplina (Deleuze). Así, el

⁷ Para profundizar sobre esta cuestión, se sugiere ver el trabajo de Tonkonoff (2012) que presenta una comparación entre las posiciones de Durkheim y Foucault en torno a la cuestión criminal.

objeto de poder-saber ya no es el cuerpo del individuo, sino los grupos, entendidos tanto desde el punto de vista de sus procesos biológicos como en su dimensión de público, es decir, desde el punto de vista de sus deseos, creencias, maneras de ser y de hacer, y de sus hábitos. Las relaciones de poder buscan, en forma predominante, la regulación de los grupos, la gestión de las poblaciones (como diría Foucault en el curso “Seguridad, Territorio y Población”, el cual es tomado por estos autores como referencia fundamental), más que la fabricación de cuerpo útiles y dóciles. Esto no implica que los dispositivos disciplinarios desaparezcan; antes bien, ocurre ahora que se encuentran inmersos en otro diagrama de poder (biopolítico, de control), que tiene otra direccionalidad estratégica.

Estos desarrollos tuvieron un eco importante en el campo de estudios sobre la penalidad. La prisión había sido estudiada por Foucault por ser uno de los dispositivos disciplinarios por excelencia, y es por eso que, luego de esta mutación en la forma de ejercicio del poder, fue preciso repensar su función, y la del castigo penal de manera más general. Así, autores como Feeley y Simon (1992), O'Malley (1992) y Christie (1993) señalaron que la lógica de funcionamiento penal se desliga tendencialmente de una función welfarista o terapéutica, que predominantemente la había caracterizado durante las sociedades de bienestar, y tiende a estar cada vez más ligada a la gestión del riesgo y la prevención del delito. En este sentido, con el ascenso del neoliberalismo, el sistema penal ya no tiene en frente un individuo peligroso, un *homo criminalis*, al que se debe resocializar, sino que se topa con grupos considerados riesgosos, a los que debe gestionar. Y esta gestión o administración del riesgo tiene como finalidad última (y primera) no la eliminación de todas las prácticas criminales, sino su inscripción dentro de ciertos límites de tolerancia. Esto tiene que ver fundamentalmente con que, según estos autores, el sistema penal se ve colonizado, y comienza a estar regido, por una lógica de tipo racional-instrumental que evalúa costos y beneficios, y frente a la cual la supresión absoluta del crimen resulta costosa e inútil desde todo punto de vista. En este marco, el campo de la penalidad ve emerger y proliferar una multiplicidad de técnicas de control (probations, vigilancia electrónica, arrestos domiciliarios), que van mucho más allá del encierro en una penitenciaría. Y cabe además remarcar que, aun cuando la prisión no desaparezca como técnica de castigo, adquiere sin embargo una nueva direccionalidad estratégica, para usar una categoría de Foucault (2012). Dado que participa de un dispositivo ya no disciplinario sino biopolítico, es un instrumento (entre otros) para la gestión del riesgo antes que un medio de normalización de sujetos desviados y peligrosos.

Ahora bien, lo que estos desarrollos posteriores a Foucault reafirman es el carácter netamente instrumental del castigo penal, aun cuando, por estar inmerso en una red de relaciones de poder que son ahora predominantemente biopolíticas, tenga objetivos y efectos disímiles a los de las sociedades disciplinadas. Y es que, a través de las prácticas de castigo, el sistema penal participa del gobierno de la vida de los grupos (en su dimensión biológica tanto como espiritual), en particular gestionando el riesgo que estos potencialmente significan.

Siguiendo nuestra línea argumental, aquí sostendremos que, incluso en aquellas sociedades en las que los sistemas penales parezcan estar casi completamente colonizados por lógicas actuariales (o de gestión del riesgo), el castigo penal nunca asume un carácter totalmente instrumental. De hecho, como dijimos, su núcleo más fundamental es simbólico. Autores como Garland (2005) y Hallsworth (2016), también interesados en el estudio de la penalidad luego de la caída del Estado de bienestar, han sostenido que la generalización de una lógica racional-instrumental que apunta a la gestión del riesgo no permite explicar completamente uno de los rasgos más salientes de los sistemas penales contemporáneos: el llamado giro punitivo. Según Garland, las criminologías de la vida cotidiana (o actuariales, o de gestión del riesgo) conviven con lo que él denomina una criminología del otro, la cual pone de manifiesto una lógica de funcionamiento del sistema penal muy distinta, que exhibe el carácter desmesurado, irracional y pasional que comporta la pena. La coexistencia (conflictiva y hasta contradictoria) de ambas lógicas en los sistemas penales contemporáneos es, para Garland, producto de un conflicto en el corazón de la política penal (generado por dos formas opuestas de concebir y controlar la criminalidad), donde la ambivalencia y la contradicción primarían por encima de la racionalidad. Independientemente de este diagnóstico, lo que aquí intentamos retener es la idea de que, según este autor, el castigo penal conserva un aspecto no instrumental, vinculado a la simbolización y a la comunicación de sentidos culturales en las sociedades contemporáneas.

En esa misma línea, Hallsworth sostuvo que lo que la criminología del otro muestra es que ese “otro” sobre el cual recae la pena es tenido como un otro esencialmente monstruoso y malvado más que como un infractor racional. Asimismo, retomando a Bataille, subrayó que las prácticas penales de la modernidad tardía no parecen estar guiadas por un cálculo racional-instrumental, sino por una economía general del exceso y la desmesura, del gasto improductivo, que “ha relocalizado los manejos del castigo en el mundo de lo heterogéneo” (Hallsworth, 2016: 70). Y decir esto implica afirmar que la pena conserva entonces su núcleo violento, expresivo e irracional que parecía privativo de las llamadas sociedades de la soberanía.

Es por todo lo anterior que consideramos que la categoría de biopolítica no resulta suficiente para dar cuenta de la relación entre el sistema penal y la vida. Aun cuando los sistemas penales del capitalismo tardío puedan tener orientaciones actuariales, o de gestión del riesgo, la función primordial de la pena continúa siendo de tipo simbólica. Es por eso que una sociología del castigo no debería pensar el castigo penal solo desde un punto de vista instrumental. Y es que lo que hace fundamentalmente el castigo penal, además contribuir a gobernar la vida de los individuos y los grupos, es producir la vida individual como valor sagrado o hegemónico, y comunicarlo socialmente. En lo que sigue veremos de qué manera esto se realiza, pero por ahora basta con remarcar que la operación penal tiene un carácter pasional, excesivo y violento y nunca es plenamente instrumentalizable. Es por este motivo que, como dice Hallsworth retomando a Bataille, el castigo penal pertenece al mundo de lo heterogéneo. Y tal vez, para decirlo de manera más precisa, deberíamos afirmar que la pena hace de bisagra, de límite, entre lo heterogéneo y lo homogéneo. Esto es, trabaja y procesa lo heterogéneo, lo abyecto, en un intento por producir las simbolizaciones que rigen y ordenan el reino de la homogeneidad social. De este modo, para producir la vida individual como un sagrado, toma contacto y procesa los asesinatos y las muertes. A todo lo anterior debemos ahora agregar que, por muy necesarias que sean estas simbolizaciones para la vida social, lo cierto es que ellas son siempre móviles e inestables, ya que están en constante disputa. Es por eso que, como veremos en lo que sigue, el campo penal no es para nosotros otra cosa que un espacio de lucha política por la producción de estas simbolizaciones.

El carácter selectivo y diferencial de la pena

Una vez señalado el núcleo simbólico que tiene la pena, aun en las sociedades contemporáneas pretendidamente seculares, debemos agregar otro rasgo de gran importancia: su carácter selectivo y diferencial. Esto significa que, a diferencia de lo que afirmaba Durkheim, no toda transgresión a una prohibición fundamental desencadena, automáticamente, una respuesta penal. En cambio, aquí sostendremos que la pena procesa selectiva y diferencialmente las transgresiones, transformando solo algunas de ellas en crímenes. Administración diferencial entonces, pero ya no solamente de ilegalismos, como quería Foucault, sino también de transgresiones a las prohibiciones fundamentales.

Como se habrá podido observar, para referirnos a la transgresión a la interdicción de matar optamos aquí por no hablar de homicidios, sino de asesinatos. Y esto por cuanto, como intentaremos mostrar, la noción de homicidio implica ya un

proceso de selección por parte del sistema penal. Es decir, implica ya un recorte, una diferenciación, entre algunos asesinatos que serán criminalizados y otros que no lo serán. En este sentido, emplear el lenguaje propio del derecho vigente, y no un metalenguaje sociológico, nos impediría observar esta operación que es por demás política, y que permanece frecuentemente invisibilizada.

Esta invisibilización se debe en gran medida a la escasa o nula atención que, desde la sociología del castigo, se le suele dar al estudio de la prohibición y la codificación jurídica. En respuesta a las posiciones formalistas en torno a ley, se ha puesto el acento (casi de manera exclusiva) en el análisis de las prácticas de castigo efectivas, descuidado muchas veces eso que Baratta (1993) llamó “derecho en abstracto”. La importancia de considerar y no minimizar el derecho en abstracto se debe, al menos, a dos cuestiones. En primer lugar, a que, como ha sostenido Bourdieu (2010: 205), la eficacia específica que ejerce el derecho como tal es particularmente imputable a este trabajo de codificación, de puesta en forma y fórmula, de neutralización y de sistematización, sobre todo cuando la regla jurídica está asociada a sanciones. Pero, además, se debe a que el derecho en abstracto exhibe la cristalización de múltiples procesos de criminalización primaria (Bergalli, 1996; Pavarini, 2013), que son ellos mismos procesos de selección y diferenciación de conductas prohibidas y permitidas, criminales y no criminales. De entre las diversas conductas que podrían ser castigadas, se seleccionan solo algunas de ellas y se definen como ‘delitos’ en el código penal. Se trata, por tanto, de un campo de disputa política del cual surgen estas definiciones que son, indudablemente, puestas en movimiento, también de forma selectiva y diferencial, en las prácticas de castigo efectivas.

Lo anterior puede verse con claridad respecto del asesinato. En las sociedades occidentales contemporáneas está prohibido matar, y la transgresión a esta regla es definida como homicidio y penalizada en el código jurídico. Ahora bien, al mismo tiempo, matar en legítima defensa (lo cual contempla la defensa de la propia integridad, pero también de la propiedad privada individual en medio de un robo) no es un crimen para el sistema penal, y está permitido por el mismo código.⁸ De manera que los procesos de criminalización primaria ya muestran una selección de las transgresiones a la prohibición de matar que serán definidas como homicidios y entonces castigadas. Esta primera selección, que deja ver que no todo asesinato es criminal, se pone en movimiento en las prácticas efectivas de castigo de jueces y fiscales. La aplicación selectiva y diferencial de la pena termina de producir esta

⁸ Para un ensayo sociológico sobre el uso de la legítima defensa en Argentina, ver Lassalle (2021b).

distinción entre asesinatos criminales y no criminales. En este sentido, podríamos agregar que el castigo penal produce simbolizaciones tanto cuando se aplica como cuando se suspende (o está ausente). Es decir, la justicia penal produce la vida individual como valor sagrado no solo cuando define determinados asesinatos como homicidios y los castiga penalmente, sino también cuando suspende el castigo de algunos otros (afirmando, por ejemplo, que se trata de actos en legítima defensa).

El castigo penal es entonces un campo de lucha política por estas definiciones, donde “política” remite a las disputas por el establecimiento de sentidos, visiones del mundo y valores hegemónicos y, por tanto, a su encantamiento o sacralización (Tonkonoff, 2019a: 21). Definiciones que ponen en juego, y en conflicto, valores ideológicos primeros —como son, por ejemplo, la vida individual y la propiedad privada—, y que, a su vez, involucran la producción de un otro criminal. Como sugerimos al comienzo de este trabajo, producir lo sagrado puro implica, al mismo tiempo, producir sus contrarios: la impureza, el mal, lo indeseable. Según Alexander (2001: 158), los valores positivos solo pueden cristalizarse en relación con otros valores que son considerados repugnantes —o, lo que es lo mismo, a cada valor le corresponde un antivalor—. Y es que, desde este enfoque, el mal, la producción del mal, está profundamente implicada en la formulación y el mantenimiento simbólico del bien. Y, dado que tanto lo puro como lo impuro deben construirse de manera “igualmente realista” (2001: 156), es preciso que estén encarnados en determinados grupos e individuos. Alexander sostuvo que la pena es precisamente ese médium social que permite relacionar, atar, directamente el mal, lo impuro, con ciertas prácticas y grupos, haciendo que emerja directamente de estos últimos, y volviéndolos esencialmente malvados. O, como diría Tonkonoff, el castigo penal “permite la encarnación del mito del delincuente en una figura específica” (2018b: 162).

De manera que para que la vida individual pueda ser un valor sagrado es preciso que existan, al mismo tiempo, determinados seres (con características bien definidas) que, en la imaginación colectiva, estén esencialmente dispuestos a atacarla (de formas también muy definidas). En las sociedades contemporáneas, estos criminales fabulosos y espectaculares son generalmente varones jóvenes de sectores populares que transgreden la prohibición del asesinato en medio de robos a mano armada. La aplicación diferencial de la pena contribuye a fijar el mal, el peligro, en estos seres y en este tipo de asesinatos, y no en otros (como asesinatos en legítima defensa cometidos por individuos de clases medias, por ejemplo). Son procesos muy eficaces de etiquetamiento y estigmatización que permiten construir a un otro como esencialmente criminal, produciéndolo así como el reverso (necesario y constitutivo) de los valores más altos de una cultura.

Ahora bien, hasta aquí hemos mencionado un primer aspecto del funcionamiento selectivo y diferencial de la pena; como dijimos, no todas las muertes violentas son transformadas en crímenes. Debemos ahora agregar que, incluso entre esas transgresiones que son definidas como criminales, la pena establece también gradaciones. Es decir que la operación penal, los procesos de selectividad penal primaria y secundaria, no solo funcionan de manera binaria, distinguiendo lo criminal de lo no criminal, sino que también imprimen grados dentro de esas mismas distinciones. A la afirmación de que un asesinato no es necesariamente un crimen, puesto que la penalización no es una respuesta automática a la transgresión de una prohibición sino un campo de lucha política, debemos ahora agregar que existen asesinatos más criminales que otros. Así, para el sistema penal, matar a un hijo es decididamente más grave e incomprensible que matar a un desconocido en medio de una pelea callejera. Pero, a su vez, resulta aún más atroz que sea la madre quien lo mate, y no el padre. Algo similar podríamos afirmar en relación con los asesinatos de mujeres, muchos de los cuales no eran ni siquiera criminales hasta hace no muchos años (basta revisar las múltiples sentencias absolutorias de hombres que habían matado a sus esposas). Gracias a las luchas de los diversos movimientos feministas, las muertes de mujeres por su condición de género están lentamente comenzando a concebirse como mucho más repudiables que el asesinato de cualquier hombre en manos de un vecino, por ejemplo.⁹ De igual modo, podemos ver que matar a un joven menor de 30 años no tiene las mismas implicaciones que asesinar a un adulto. Tampoco parecería significar lo mismo la muerte de un joven de clase media que la de un joven de un barrio popular.¹⁰

De este modo, si antes dijimos que el castigo penal administra diferencialmente las transgresiones a las prohibiciones fundamentales (transformando algunas de ellas en crímenes), ahora debemos agregar que también exhibe una administración diferencial de los crímenes. El monto de los castigos penales es tal vez el indicador más claro de las diferenciaciones producidas. No obstante, esto puede también identificarse en los diversos grados de concentración afectiva que se observan en

⁹ Esto se verifica en diversos países de la región latinoamericana. Por ejemplo, en Argentina se incorporó, en 2012, el feminicidio como agravante específico del homicidio doloso en el artículo 80 del Código Penal, y en 2015 se observan las primeras sentencias condenatorias que emplean esta figura.

¹⁰ Para un análisis sociológico sobre los modos en que se producen estas distinciones significantes entre asesinatos en las prácticas penales argentinas, ver Lassalle (2020a, 2020b, 2021a).

el discurso jurídico, fundamentalmente en las sentencias condenatorias y en las declaraciones de jueces y fiscales, por ejemplo.

Desde nuestro punto de vista, una tarea fundamental de la sociología del castigo es captar los valores y sentidos sociales hegemónicos que están en juego (y se producen) en las prácticas penales diferenciales y selectivas. Diferenciaciones, selectividades y definiciones, siempre históricas, contingentes y móviles, que son motivo de disputa constante pues en ellas se juega lo que es la vida, la muerte, la propiedad y el honor, pero también lo que es una mujer, un hombre, un joven, un pobre, un rico y una familia para un determinado sistema penal que, además, comunica socialmente esos significados.

La simbolización penal como hegemonía

Afirmar que no toda transgresión a una interdicción primaria constituye necesariamente un crimen, dado que esto último se define en el campo conflictivo de la pena, no implica desde esta perspectiva poner en duda la vigencia de la prohibición en un determinado orden social. Esto es: decir que no todo asesinato es criminal no implica decir que entonces la prohibición de matar no reviste un carácter fundamental ni que la vida no sea un valor sagrado en las sociedades contemporáneas. Tampoco significa, como sostuvo Bergalli (1993: 15), que existiría un falso universalismo de los valores jurídicos protegidos por el derecho penal. Esta idea de falso universalismo se sustenta en la concepción de la ideología en general, y del derecho en particular, como falsa conciencia, propia del marxismo más tradicional.¹¹

En contraste, a nuestro entender, lo que la operación penal pone de manifiesto es la forma peculiar en que toda prohibición funciona. En tanto mandato mítico, la prohibición se enuncia de forma abstracta y universal, apareciendo así válida para todos, en toda circunstancia. No obstante, la pena, su carácter selectivo y diferencial, muestra que la prohibición funciona siempre particularizada: no se aplica en todos los casos de igual modo (y en algunos casos pareciera incluso no aplicarse). Y es que todo asesinato es el asesinato de un sujeto concreto, que pertenece a una determinada clase social, que tiene una edad y un género, y que está inmerso en un entramado de relaciones de poder, género y propiedad, y no en otras. Pero además

¹¹ Bergalli lo afirma explícitamente: “La conciencia expresada por los ‘valores’ occidentales —respecto de la vida humana, propiedad, honor, justicia, derecho, derechos del hombre y del ciudadano—, transferidos al derecho penal como bienes jurídicos dignos de protección, han podido transformarse en falsa conciencia” (1993: 15).

todo asesinato ocurre en circunstancias particulares en las que hay otros sentidos sociales también en juego (además de la muerte). La dinámica de la penalización exhibe entonces la compleja e inerradicable relación entre lo universal y lo particular que entraña toda operación hegemónica.

Gramsci (2000b) sostuvo que la hegemonía es la operación mediante la cual una concepción del mundo (en el sentido más amplio del término) se impregna, se propaga y se reproduce —apelando al consenso antes que a la coerción—. De ahí que entonces podamos afirmar que la pena, tal como aquí la entendemos, produce hegemonía. Y esto por cuanto, como mencionamos, la pena no es mera coerción, o fuerza, sino una forma muy eficaz de producir, reafirmar y comunicar los sentidos y valores sociales más fundamentales o hegemónicos de una cultura. La reformulación que lleva a cabo Laclau de la teoría gramsciana de la hegemonía muestra con claridad algo clave que se observa en la operación penal: que toda dimensión de universalidad es relativa (1996: 100). Esto es, que no hay universales absolutos. La hegemonía es para Laclau precisamente el momento articulador de totalización o universalización de la comunidad —el momento de su plenitud—, que es por definición imposible y que por eso solo puede ser representado, parcial y temporalmente, por un particular (1996: 101) que funciona como significante amo o punto nodal. La imposibilidad de que este momento de “unificación conceptual”, de “unidad comunitaria”, sea absoluta radica en que, según Laclau, todo conjunto se ve siempre subvertido, amenazado, por un exterior que le es, sin embargo, constitutivo y fundante. Se trata del lugar de la pura amenaza, de la pura negatividad, del antagonismo, que funciona como límite de lo social (Laclau y Mouffe, 2015: 169), y frente al cual, paradójicamente, la unidad es posible. La relación hegemónica no se define entonces a partir de un rasgo positivo compartido sino a partir de la oposición a un enemigo común (Laclau, 1996: 79), y por ello es siempre inestable y móvil, o de final abierto, como diría Butler (2011: 47).

Pero a este esquema laclausiano debemos agregarle un elemento fundamental, que tampoco está en los desarrollos de Gramsci; a saber, que los procesos penales son fundamentales en la producción de esa exterioridad radical que funciona como límite de cualquier conjunto social. Es decir que, como sugiere Tonkonoff (2019a), no hay hegemonía sin penalización. Es precisamente la operación penal la que contribuye a reafirmar, de un modo colectivo, mítico, espectacular y pasional, mandatos y valores que se quieren hegemónicos, y por tanto universales para una cultura, rechazando a su vez a un otro (criminal) que ocupará el lugar de la pura amenaza, de la pura negatividad, a la que Laclau hace alusión. Es por eso que aquí sostendremos que la pena produce hegemonía o, más bien, que la pena es un campo de lucha política por su producción.

El lugar de la universalidad es entonces un lugar vacío que, no obstante, debe ser colmado, llenado, por un particular que asume la función de totalización y se presenta así como hegemónico. Se comprenderá por qué hay, según Laclau, “una paradoja implícita en la formulación de principios universales, que es que todos ellos tienen que presentarse a sí mismos como siendo válidos sin excepción” (1996: 103). Todos los valores sagrados —ahora podemos decir hegemónicos— de una cultura cumplen esta condición. Cuando se afirma que el asesinato está fundamentalmente prohibido y que la vida individual es un valor sagrado, no se hace más que presentarlo como un valor universal. Y lo mismo ocurre cuando se sostiene que la interdicción de robar tiene un carácter fundamental y que la propiedad privada es un valor ideológico primero.

Ahora bien, como vimos, la forma en que la operación penal produce y reafirma esos valores como universales, “como ilimitados en su validez” (Laclau, 1996: 105), es siempre diferencial y selectiva: no todos los asesinatos son criminales en igual grado, e incluso algunos de ellos no son crímenes —o, lo que es lo mismo, no todas las vidas parecen valer igual para el sistema penal, e incluso algunas no parecen en absoluto valiosas—. Y esto no es una contradicción, tal como parece sugerir Fassin (2018: 18) cuando sostiene que, por un lado, se reconoce la vida como bien supremo (lo que él denomina la existencia de una biolegitimidad en el *ethos* de las sociedades occidentales) y que, por otro, las vidas, en plural, tienen valores diferentes. Tampoco es una mentira o un falso universalismo que oculte lo que ocurre en la realidad (Bergalli, 1993). Se trata, en cambio, de la especificidad propia del mecanismo de producción de un valor como hegemónico.

Este mecanismo bien puede leerse en línea con los desarrollos de Roland Barthes (2008) en torno al mito. Decir que la vida individual es sagrada, que es un valor hegemónico, es afirmar que funciona como un mito. Según Barthes, los mitos son un “habla despolitizada” (2008: 238) que instala una pseudonaturaleza que eterniza todo aquello que toca, que lo priva de su historia. Eliade (1968: 18) se referirá a ellos como narraciones, o relatos, de carácter sagrado para la sociedad en la que están vigentes. El caso de la vida es un caso paradigmático en este punto. El mito de la sacralidad de la vida individual se presenta como incuestionablemente válido, y sagrado, en todo tiempo y lugar, y no como un producto de un proceso sociohistórico, es decir, político. Pero, además, lo específico del mito es la operación connotativa que produce. Esta operación de significación, o de sobresignificación, muestra una deformación, una alienación, de sentido según Barthes. Así, cuando el discurso jurídico sostiene que la vida de todos es igual de valiosa, y esta afirmación se presenta como universal, lo cierto es que, como vimos, toda práctica de penalización es diferencial, por lo

que no todas las vidas parecen valer igual para el sistema penal. El mito mismo se sostiene sobre estas prácticas de diferenciación. Pero, además, aunque el mito de la vida individual se enuncie a partir de un individuo universal, libre y racional, lo cierto es que su figura es la de un varón consumidor, blanco, heterosexual, cuyas libertades son sobre todo libertades formales. Agreguemos, asimismo, la contracara impura de esta operación: el mito proclama que criminal es quien viola la prohibición de matar. No obstante, ese criminal tiene características bien definidas: como señalamos antes, es la figura de un varón joven de sectores populares, que comete asesinatos en medio de robos.¹²

La operación mítica se sostiene, pues, en esa relación compleja entre lo universal y lo particular que antes mencionábamos. El mito se enuncia siempre de manera universal, pero las figuras que él evoca son siempre particulares que asumen ese lugar de universalidad. Como intentamos señalar, este mecanismo es propio de la operación de producción de un valor como hegemónico, operación en la que, desde nuestro punto de vista, el castigo penal ocupa un rol ciertamente clave.

Conclusiones

A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado proponer algunos lineamientos teóricos para pensar el castigo penal y, en particular, para restituirle la muchas veces olvidada función de simbolización que comporta, incluso en las sociedades contemporáneas que se piensan como completamente seculares. En otras palabras, hemos intentado subrayar el rol central que ocupa la pena en la producción, reproducción y comunicación de los sentidos y valores sociales más fundamentales o hegemónicos de una cultura. Pero, asimismo, hemos sugerido la importancia de pensar el campo penal como un espacio de disputa política por la definición de esos valores y sentidos, es decir, como un campo de lucha por la producción de hegemonía —siempre atravesado por relaciones desiguales de género, poder y propiedad—.

Si bien aquí nos hemos centrado en la penalización del asesinato, y en el modo en que el sistema penal produce la vida individual como valor hegemónico, consideramos que las coordenadas teóricas propuestas para pensar el castigo penal pueden ser muy útiles para reflexionar sobre otros valores hegemónicos de las sociedades

¹² Hace algunos años vemos también generalizarse otra figura mítica que es la del feminicida: un varón (ya sin edad ni clase social definida) que asesina a una mujer que es, la gran mayoría de las veces, su pareja o expareja.

contemporáneas. Y esto por cuanto las prácticas penales muestran que la producción mítica de la vida individual como valor hegemónico o sagrado siempre se articula, a su vez, con otros valores (la propiedad, la libertad, la maternidad, la juventud, el honor) en un juego de modulaciones y legitimaciones recíprocas. De modo que estas coordenadas teóricas pueden ser herramientas muy productivas para llevar a cabo investigaciones empíricas que se aboquen a analizar de qué manera los sistemas penales concretos producen y legitiman los sentidos y valores sociales dominantes (y sus anversos criminales) en cada sociedad y momento sociohistórico particular.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey

- 1993 “Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society”, en: M. Fournier y M. Lamont (eds.), *Where Culture Talks: Exclusion and the Making of Society*, Chicago, Chicago University Press, pp. 289-308.

Alexander, Jeffrey

- 2000 *Sociología cultural*, Barcelona, Anthropos Editorial.

Alexander, Jeffrey

- 2001 “Toward a Sociology of Evil: Getting Beyond Modernist Common Sense and the Alternative to “The Good””, en M. Lara (ed.), *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, pp. 153-172.

Althusser, Louis

- 1988 *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Attias Basso, Aarón

- 2020 “Estudio Preliminar: Lo siniestro, pecaminoso y en descomposición. La sociología de R. Hertz”, en Robert Hertz, *La preeminencia de la mano derecha y otros ensayos*, Buenos Aires, Pluriverso Ediciones, pp. 9-19.

Baratta, Alessandro

- 1993 *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, México, Siglo XXI Editores.

Barthes, Roland

- 2008 “El mito hoy”, en *Mitologías*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, pp. 199-256.

- Bataille, Georges
2007 *El Erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- Bataille, Georges
2008 *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Bergalli, Roberto
1993 "Protagonismo judicial y cultural de los jueces", *Jueces para la Democracia*, 19, pp. 14-18.
- Bergalli, Roberto
1996 "Control social y sistema penal", en Roberto Bergalli et al., *Control social punitivo. Sistema penal e instancias de aplicación (policía, jurisdicción y cárcel)*, Barcelona, Editorial María Jesús.
- Bourdieu, Pierre
2010 "La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico", en *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Editorial Desclee.
- Butler, Judith
2011 "Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía y universalidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Caillois, Roger
2006 *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, Émile
1900). "Deux lois de l'évolution pénale", *Année Sociologique*, vol. IV, 1899-1900, pp. 65-95.
- Durkheim, Émile
1985 *La división del trabajo social*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini.
- Durkheim, Émile
1990 *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, México, Ediciones Quinto Sol.
- Durkheim, Émile
2014 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.
- Durkheim, Émile
2019 "Criminalidad y salud social", en AAVV, *Crimen, Castigo y Sociedad*, Buenos Aires, Pluriverso Ediciones, pp. 69-76.
- Christie, Nils
1993 *La Industria del Control del delito*, Buenos Aires, Editores del Puerto.

Deleuze, Gilles

1992 "Postscript on the Societies of Control", *The MIT Press*, vol. 59, pp. 3-7.

Eliade, Mircea

1968 *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama.

Fassin, Didier

2018 *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Feeley, Malcolm y Jonathan Simon

1992 "The New Penology: Notes on the emerging strategy of corrections and its implications", *Criminology*, 30(4), pp. 449-474, doi: 10.1111/j.1745-9125.1992.tb01112.x

Foucault, Michel

2000 *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel

2012 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel

2014 *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Freud, Sigmund

1986 "El malestar en la cultura", en *Obras Completas* (volumen 21), Buenos Aires, Amorrortu Ediciones.

Garland, David

1990 *Punishment and Modern Society*, Oxford, Clarendon Press.

Garland, David

1996 "The limits of the sovereign state: strategies of crime control in contemporary society", *British Journal of Criminology*, 36(4), pp. 445-471, doi: 10.1093/oxfordjournals.bjc.a014105

Garland, David

2005 *La cultura del control*, Barcelona, Gedisa.

Gramsci, Antonio

2000a "Las costumbres y las leyes", en *Cuadernos de la Cárcel* [ed. crít. de Valentino Gerratana], t. 3, México, ERA.

Gramsci, Antonio

2000b "Cuestión del hombre colectivo o del conformismo social", en *Cuadernos de la Cárcel* [ed. crít. de Valentino Gerratana], t. 5, México, ERA.

Hallsworth, Simon

- 2016 “Repensando el giro. Economía del exceso y criminología del otro”, *Revista Delito y Sociedad*, 1(22), pp. 57-74, doi: 10.14409/dys.vii22.5344

Hardt, Michael y Antonio Negri

- 2000 *Empire*, Cambridge, Harvard University Press.

Laclau, Ernesto

- 1996 *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe

- 2015 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lassalle, Martina

- 2017 “Muerte, violencia y prohibición”, en: Sergio Tonkonoff (ed.), *La pregunta por la violencia*, Buenos Aires, Clacso y Pluriverso Ediciones, pp. 179-203.

Lassalle, Martina

- 2020a “Differential penalization of murder. A sociological examination of the Argentinean case”, *Revista Espacio Abierto*, 29(3), pp. 184-200.

Lassalle, Martina.

- 2020b “¿Cómo se castiga a las mujeres cuando matan? Un estudio sobre el sistema penal argentino”, *InterNaciones*, (20), pp. 37-60, doi: 10.32870/in.vi20.7163

Lassalle, Martina.

- 2021a “Vida y propiedad privada. Una mirada sociológica sobre el funcionamiento del sistema penal argentino”, *Dilemas: Revista de Estudios de Conflicto e Controle Social*, 14(3), pp. 731-757, doi: 10.4322/dilemas.v14n3.34275

Lassalle, Martina.

- 2021b “Non-criminal murders: A sociological essay about the use of self-defence in Argentina”, *Oñati Socio-Legal Series*, En Prensa, doi: 10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1224

Lassalle, Martina

- En Prensa “Gramsci y el problema del derecho. Una aproximación crítica”, *Athenea Digital*, En Prensa.

Lazzarato, Maurizio

- 2006 “Los conceptos de vida y de vivo en las sociedades de control”, en *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Lukes, Steven

- 1984 *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI Editores.

Lyotard, Jean-François

- 1993 *La condición posmoderna*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini.

Mauss, Marcel

- 1979 *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.

O'Malley, Pat

- 1992 "Risk, Power and Crime Prevention", *Economy and Society*, 21, pp. 252-275, doi: 10.1080/03085149200000013

Prodi, Paolo

- 2008 "La norma: la moral del derecho", en *Una historia de la justicia: De la pluralidad de los fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires, Katz Editores, pp. 359-415.

Pavarini, Massimo

- 2013 *Control y dominación*, México, Siglo XXI Editores.

Poulantzas, Nicos

- 2005 *Estado, Poder y Socialismo*, España, Siglo XXI Editores.

Tarde, Gabriel

- 2019a "¿Qué es el crimen?", en AAVV, *Crimen, Castigo y Sociedad*, Buenos Aires, Pluriverso Ediciones, pp. 95-116.

Tarde, Gabriel

- 2019b "Criminalidad y salud social", en AAVV, *Crimen, Castigo y Sociedad*, Buenos Aires, Pluriverso Ediciones, pp. 77-94.

Tonkonoff, Sergio

- 2012 "Las funciones sociales del crimen y el castigo. Una comparación entre las perspectivas de Durkheim y Foucault", *Sociológica*, 27(77), pp. 109-142.

Tonkonoff, Sergio

- 2013 "The Dark Glory of Criminals. Notes on the Iconic Imagination of the Multitudes", *Law and Critique*, 24(2), pp. 153-167, doi: 10.1007/s10978-013-9120-6

Tonkonoff, Sergio

- 2018a "El Crimen como Normalidad Paradójica. Durkheim versus Tarde (y los demás)", en I. González Sánchez (ed.), *Durkheim y la Criminología*, España, Universidad de Gerona, pp. 143-162.

Tonkonoff, Sergio

2018b “Cultura de consumo, juventud y delincuencia (acerca de los pibes chorros y otros fantasmas)”, *Cuestiones Criminales*, 1(1), pp. 156-170.

Tonkonoff, Sergio

2019a *La oscuridad y los espejos. Ensayos sobre la cuestión criminal*, Buenos Aires, Pluriverso Ediciones.

Tonkonoff, Sergio

2019b “¿Qué son las Prohibiciones fundamentales? Un abordaje postestructuralista de la cuestión criminal”, *Revista Pilquen*, 22(4), pp. 36-49.

Turner, Bryan

2006 “Law and religion”, *Theory, Culture and Society*, 23, pp. 452-454, doi: 10.1177/026327640602300284

Weber, Max

2014 *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

MARTINA LASSALLE

.....

Licenciada en Sociología y en proceso de titulación del Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como profesora en la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y es parte de un equipo de investigación del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Sus principales líneas de trabajo son la sociología de la violencia y del castigo y la teoría social.

Citar como: Martina Lassalle (2022), “Sobre la prohibición del asesinato y el castigo penal”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 221-246. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

Enojo y elecciones

Anger and elections

Anna María Fernández Poncela

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Ciudad de México, México

fpam1721@correo.xoc.uam.mx

<https://orcid.org/0000-0003-3080-212X>

ISSN-0185-4259; E- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/aot4/fernandezponcelaa>

Resumen

¿Qué papel juega el enojo a la hora del voto? Esta es la pregunta central que guía este texto. Se revisa la definición del enojo, la ira y la indignación en psicología, ciencias sociales y política, así como los datos de una encuesta sobre emociones y sufragio en las elecciones presidenciales de México 2018, acompañada de algunas entrevistas. Se persigue un doble objetivo: demostrar a través de una encuesta la importancia del enojo en la orientación del voto, y reflexionar sobre esta emoción en la vida y especialmente en la arena política según la literatura especializada. Como resultado es posible exponer el importante rol del enojo en la elección estudiada, y su papel en general en el mundo político.

Palabras clave: política, voto, candidatos, emociones, México.

Abstract

What role does anger play in voting? This is the central question that guides this text. This is worked through the revision of the definition of anger and indignation in psychology, social sciences and politics. As well as, from the data of a survey on emotions and suffrage in the 2018 Mexican presidential elections, accompanied by some interviews. So there is a double objective, to demonstrate the importance of anger in the orientation of the vote through a survey, and to reflect on this emotion in life and especially in the political according to specialized literature. As a result, it is possible to show the important role of anger in the election studied, and its role in general in the political world.

Keywords: political, vote, candidates, emotions, Mexico.



IZTAPALAPA

Agua sobre las

Introducción

Este texto es un acercamiento a la ira y a la indignación, conceptos de emociones y sentimientos sociales y colectivos que se manejan en la política y, en consecuencia, en el análisis social y político, y que pertenecen a la emoción básica de enojo en diferentes grados y combinaciones. Es también una aproximación al papel del enojo precisamente como sentimiento a la hora de ejercer el derecho al sufragio. Esto último se observa en los resultados de una encuesta preelectoral que interroga en cuanto al sentir de las personas votantes acerca de si ganaría o no alguno de los cuatro candidatos a la Presidencia de la República que se presentaron a la elección en 2018 en México. Así que, tras exponer los datos de una forma descriptiva y constatar el peso de dicha emoción en la dirección del voto, y ante la imposibilidad de dilucidar en forma profunda y fehaciente su significado, se decide repasar la literatura existente sobre el enojo desde lo individual a lo colectivo, los conceptos afines, las funciones como sentimiento y las necesidades que cubre, las acciones que orienta, a través de obras y autores/as recientes sobre el tema, tanto desde la psicología como desde las ciencias sociales en general y la política en particular.

Se parte de la concepción construccionista y social de las emociones, lo cual no significa que se niegue su origen biológico ni otras formas de acercamiento: evolucionista, fisiológico y cognitivo (André y Lelord, 2012), por supuesto, pero sí se hace énfasis en su configuración en determinadas coordenadas espacio-temporales (Feldman, 2019) y en su característica de circulación social (Ahmed, 2012).

También es importante aclarar que, si bien se habla habitualmente de emociones, en realidad se van a abordar sentimientos, en el entendido de que la emoción es la reacción inmediata, intensa y breve a un estímulo, mientras que el sentimiento se nombra, dura en el tiempo e incluso se es consciente de él y es posible reflexionar al respecto (Damasio, 2006). No obstante, tanto en la literatura especializada como en la vida parecen utilizarse ambos conceptos prácticamente como equivalentes.

Decir que las emociones no son positivas ni negativas depende de su contexto, necesidad y función, entre otros factores. Sin embargo, también en el lenguaje colo-

quial e incluso académico así las denominan, ya sea porque comúnmente se consideran así, o porque duelen o surgen de forma desproporcionada o disfuncional, es decir, cubriendo necesidades falsas o desadaptadas (Fernández, 2011).

Si bien ha tenido lugar una aparente exclusión de las emociones en la teoría política moderna en favor de la sobrecarga de la idea de razón o hiperracionalidad —con algunas excepciones—, favoreciendo una concepción de “un conocimiento puro, ‘objetivo’, consensual, carente de contradicciones y desapasionado, propietario en exclusiva de todas y cada una de las dimensiones cognitivas, evaluativas y motivacionales” (Máiz, 2010: 18), no es menos cierto que las emociones siempre han estado ahí, en la política, de forma clara y visible, y en su estudio, de manera diluida o semiculta. Por si las dudas, ahí está la obra de Aristóteles.

Hoy, por el contrario, las emociones parecen remarcar desde la neurociencia (Maneiro, 2017) y la neuropolítica (García-Marzá, 2013; Bermejo, 2015), exaltarse en el mercadeo político (Gutiérrez-Rubí, 2019), y también se aconseja cultivarlas desde la misma filosofía política (Nussbaum, 2012). En todo caso, es cierto que en la actualidad se conoce el poder del inconsciente en las decisiones y acciones humanas y su papel fundamental en el comportamiento social y político, fruto, entre otras cosas, del reconocimiento del cerebro emocional (LeDoux, 1999; Westen, 2002)

De hecho, varios autores reintroducen de forma sistemática las emociones políticas; por ejemplo, Bodei (1995) subraya la importancia de las emociones en la elaboración de significados, además de su cuestionamiento sobre la separación de emoción y razón; mientras, Nussbaum (2012) aboga por su cultivo como parte de la ética y la democracia deliberativa, como proyecto político, solo por mencionar un par de ejemplos.

Hay quien considera que de negar, ocultar o ignorar las emociones en la política se ha pasado a venerarlas y sobrevalorarlas, proceso seguramente de avanzar en el nombrar y poner las cosas en su lugar, en el sentido de llegar a cierto equilibrio y tener en cuenta tanto la razón como la emoción en su justa medida, para no caer en una “democracia sentimental” (Arias, 2016) o un “ciudadano sentimental” (Marcus, 2002) y establecer un “gobierno de las emociones” de forma equilibrada y satisfactoria (Camps, 2012).

En este artículo presentaremos en primer lugar un acercamiento teórico y conceptual a la emoción de enojo en general y en particular en la arena política, para después exponer datos de una encuesta y entrevistas sobre el rol de dicha emoción o sentimiento en la elección presidencial del primero de julio de 2018 en México.

El enojo, la indignación y la ira: un poco de teoría

Muchos autores consideran que el enojo es una emoción primaria. Se define en el diccionario de la RAE como “Movimiento del ánimo que suscita ira contra alguien. Molestia, pesar, trabajo... agravio” (RAE, 2019). Esto es, aparece la palabra ira y dirigida a alguien, así como el agravio, que más adelante descubriremos con el matiz de indignación que emplean varios/as estudiosos/as desde las ciencias sociales.

Y es que hablamos de enojo porque reúne varios sentimientos alrededor, más adecuados en su nomenclatura y uso en ciencias sociales, como más adelante se mostrará, pero que definitivamente se encuentran en la órbita del enojo en su aspecto de emoción básica y primaria, como ya se expresó.

Desde la psicología, un acercamiento básico al enojo y a la ira¹

Para empezar, cabe decir que el enojo tiene como función principal iluminar la necesidad de defensa y de poner límites, e invitar a la justa acción para ello. Claro que no siempre es funcional o satisfactorio si no se siente o si su sentir es exagerado, esto desde un enfoque humanista de las emociones (Muñoz, 2009), ya que no hay defensa ni límites, o puede llegar a ser agresivo y violento. Como se dijo, la indignación, la cólera, la rabia, la furia, el coraje y la ira son niveles de intensidad, además de direccionalidad, del enojo, e incluso combinación de emociones; por ejemplo, la rabia se siente y se queda en el cuerpo, mientras que la furia intenta hacer un movimiento hacia el exterior, el coraje como que da valentía y fuerza, y la indignación tiene tonos de dignidad y respeto social, actuando como prevención o defensa o justicia, según el caso. Se dice que “La cólera surge cuando se violan nuestros derechos, cuando alguien nos hiere, y nos da la energía necesaria para combatir” (Hahusseau, 2010: 133), esto es, aparece cuando han invadido el territorio, abusan o agreden, y permite tener conciencia con objeto de restablecer los derechos no respetados; en su versión de indignación da energía para luchar contra las injusticias. Desarrolla una acción correctiva en una situación determinada que es o se percibe como dañina o errónea, si bien puede llegar a ser incontrolada, por ejemplo, los ataques de ira. La cólera dispone para la lucha o intimida al otro y lo bloquea, lo cual es importante para

¹ Como ya se dijo aquí, se hace referencia a la ira como sentimiento, ya que como emoción es breve, tiene cierta intensidad y aumenta el ritmo cardíaco, la presión sanguínea y los niveles de adrenalina; se trata de una reacción de defensa que puede significar atacar, huir o quedarse paralizado en el sentido biológico y ante un peligro real.

evitar la primera; su utilidad es permitir que no nos tomen el pelo, si bien puede desencadenar una pérdida de autocontrol y en dicho caso prepara y conduce hacia la violencia (André y Lelord, 2012). También se considera que “nos enojamos con el pedido que el otro nos hace cuando consideramos que es inadecuado, o que para nosotros está fuera de lugar” (Levy, 2006: 137).

Suele hablarse de dos tipos de enojo, uno que está en la órbita de la autoafirmación y la defensa, y promueve la asertividad y la acción medida y eficaz (Greenberg y Paivio, 2007); conduce a la defensa del respeto y los derechos, por lo que tiene como objetivo armonizar relaciones sociales (Filliozat, 2007). Hay quien considera que incluso en su agresividad se establece una suerte de defensiva benigna, de adaptación, y favorable al desarrollo de la vida (Fromm, 1979). No obstante, todo lo anterior en la línea funcional y de desarrollo (Muñoz, 2009) también puede desencadenar agresión, violencia y destrucción (White, 1990; Rosaldo, 1991) en su versión maligna, según la definición de Fromm (1979). Regresemos a Greenberg y Paivio cuando afirman:

El enfado o la indignación pueden promover la asertividad y la acción eficaz; la pérdida de la propia moderación y la rabia puede colocarnos en desventaja... Los problemas surgen cuando las personas son incapaces de regular la intensidad de las emociones y son arrolladas por ellas, en contra de su voluntad, de modo que se sienten fuera de control (Greenberg y Paivio, 2007: 56).

Por su parte, Filliozat señala:

es una reacción a la frustración y la injusticia. Ofrece la energía de la afirmación de uno mismo. Sirve para mantener nuestras fronteras corporales, psicológicas y sociales y para defender nuestros derechos. El hecho de que surja ante la menor falta de respeto hacia nuestra integridad, nos alerta de nuestras necesidades tanto físicas como psíquicas y nos permite armonizar nuestras relaciones con los demás... Es importante no confundir la cólera con la violencia y el ejercicio de poder sobre el otro (Filliozat, 2007: 33).

En cuanto a la rabia, es una emoción compleja, pues vigoriza y embriaga.

Uno se siente fuerte, y dominar a otros puede producir cierto placer. Cuando se está en condiciones de ejercer poder, resulta fácil deslizarse hacia la violencia. La furia

acumulada desde la infancia finalmente puede exteriorizarse... El violento se niega a ver que su rabia procede de sí mismo (Filliozat, 2007: 160).

Aquí se trata ya de un tipo de enojo tóxico y en la línea del deterioro, que violenta y daña al otro/a, y a una/o misma/o, no resuelve y se inicia un ciclo de agresión o autoagresión.

Otros autores consideran que la rabia es la emoción que peor se domina, por ser la más seductora de las nombradas como negativas, ya que retroalimenta la mente con argumentos convincentes para la furia, y sobre todo da energía y tonifica (Goleman, 2000). Es esa furia que aparece ante la sensación de presentir, imaginar o encontrarse ante un peligro real o no, así como el ser tratado de forma injusta y sentir frustración, con lo que sobreviene una inyección de energía que lleva a la acción a veces excesivamente vigorosa y no siempre funcional.

Sin compartir en su generalidad la propuesta de Plutchik (2003), es interesante retomar la intensidad de las emociones en el caso del enojo, que es la que aquí nos convoca, y desde su mirada evolucionista y adaptativa considerar que el enojo propiamente dicho sería lo leve; la ira equivaldría a la emoción básica, y la furia, la intensa. Otras autoras (Hahusseau, 2010) apuntan a diferentes grados también del enojo o la cólera: contrariedad, irritación, hostilidad, frustración, amargura, acritud, aversión, enervamiento, exasperación, odio, rabia, furor, rencor. Claro que la emoción o el sentimiento puro no existen. Las emociones van y vienen, se superponen, e incluso en combinación crean otras emociones; de ahí la importancia a la hora de entendernos —y para efectos de la encuesta aquí abordada se ha tomado en cuenta—, de mencionar la emoción considerada básica, conocida pero no dirigida en una dirección —valga la redundancia— hacia afuera —furia— o hacia adentro —rabia—, ni en la intensidad, por un lado, y por otro en el entrecruzamiento o la combinación de otras emociones.

Por ejemplo, Marina y López (2007) afirman que si la furia no se desahoga, la ira se encona y la impotencia se convierte en rabia; si la ira envejece se torna rencor, y la ira rancia deviene resentimiento que se relaciona con el odio; toda una familia emocional de conceptos afines relacionada y concatenada, más que compleja y empeñada en nombrar y diferenciar intensidad y dirección del sentimiento en cuestión. Otro listado de sentimientos afines es el de Muñoz (2009), eso sí, diferenciado según se trate de un enojo en la línea del desarrollo humano: enfado, firmeza, disgusto, agravio, fortaleza, seguridad, molestia, frustración, furia, agresión, incompatibilidad, inconformidad, fastidio; y si se trata del deterioro: abuso, ira, odio, injusticia, desprecio, omnipotencia, intolerancia, hostilidad, rencor, cólera, resentimiento, venganza.

Por supuesto, el enojo se puede cubrir con la tristeza o el miedo, o viceversa, ya que esa es otra de las características de las emociones: además de acompañarse, encubrirse. De hecho, en cuanto a la intensidad de la emoción aquí se considera que el enojo va de la molestia o irritación hasta el rencor y el resentimiento, pasando por la indignación, el coraje, la ira, la cólera, la furia y la rabia. Y es que el enojo aparece ante una frustración que puede ser de algo aparentemente insignificante hasta algo que sea una amenaza a la integridad física y a la vida misma (Levi, 2009). La ira también se origina en la frustración (Levy, 2009) y hay quien considera que, más que nada, surge de la creencia en que alguien está agrediendo (Marina, 2006).

Y del plano individual y personal al colectivo y social, por supuesto, en la vida real se encadenan y entretienen de forma complementaria e inevitable.

Sobre la indignación y la ira desde la sociología y la ciencia política

En las ciencias sociales no se habla de enfado o enojo, como ya se mencionó, sino básicamente de ira, coraje, cólera o indignación, siendo las palabras más empleadas por la bibliografía general y especializada en la materia. Para acortar la exposición mencionaremos a Aristóteles y luego nos centraremos en especialistas recientes y en concreto en la indignación y la ira, como una parte nítida de la función defensiva del enojo, y también su disfunción violenta.

El filósofo griego alude a la indignación como un término medio entre la envidia y la malignidad, y tiene que ver con “el dolor y el placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos. El que se indigna se aflige por los que prosperan inmerecidamente” (Aristóteles, 2008: 58); según él “resultan ser más injustos los que actúan a traición; pero el colérico o el hombre airado no incurre en traiciones sino que actúa francamente, porque la ira no es cosa oculta” (2008: 182); “quien actúa con ira actúa movido por el dolor” (2008: 183); “si aquellas cosas más injustas son las que provocan la ira justa... porque en la ira no existe el ultraje ni el deleite” (2008: 183). Enfoque que parecía arraigado hasta la invención de lo políticamente correcto en nuestra sociedad.²

Subrayamos el asunto de la indignación ante el agravio, sobre el cual destacan algunos autores como Barrington Moore Jr., un clásico al abordar la indignación que es la respuesta de coraje a la percepción y al sentimiento de agravio moral e injusticia social. Como afirma en su obra “hay una reacción directa de dolor y enojo contra

² Más en concreto se trata de “las desgracias inmerecidas” frente a “quien aparece disfrutando de un éxito inmerecido” (Aristóteles, 1999: 360).

los golpes que inflige el medio ambiente físico y social” (1996: 434) y prosigue en otro párrafo: “cómo los seres humanos se despiertan de la anestesia, cómo vencen el sentimiento de inevitabilidad y cómo puede tomar su lugar un sentimiento de injusticia” (1996: 435), y es que “Sin los fuertes sentimientos morales de indignación, los seres humanos no actuarían contra el orden social” (1996: 443). De hecho, hacia el final de su libro lanza la afirmación: “El coraje por el fracaso de la autoridad para cumplir con sus obligaciones y con su palabra para con sus súbditos, puede ser una de las emociones humanas más potentes, y puede derribar tronos” (1996: 480).

Un poco en esta línea de pensamiento de la indignación se situaría Axel Honneth, quien la considera una respuesta a la falta de reconocimiento y dignidad, “elemento esencial de nuestro concepto de justicia” (2010: 12), y también Fraser (2008), quien habla de “lucha por el reconocimiento” haciendo énfasis en la justicia, aunando redistribución y reconocimiento. O incluso Jasper (2012), un autor actual que apunta a la indignación como emoción reflexiva y sobre todo moral con el sentimiento de desaprobación, que tiene que ver con la actitud de la gente, las orientaciones afectivas y las lealtades, así como apegos y aversiones, dentro de una valoración cognitiva y desde una perspectiva cultural de las emociones que él en particular utiliza en el estudio de la acción colectiva y la protesta social aplicada a los movimientos sociales. El enojo es también sentimiento moral de rechazo a quienes son responsables y causantes de la indignación; “la habilidad para expresar la ira es también un medio para desafiar las injusticias” (Jasper, 2012: 57). Así, se trata de una emoción reflexiva toda vez que es un sentimiento moral. Incluso este autor señala cómo los participantes declaran sentir orgullo de pertenecer a los movimientos, se identifican con sus causas, se solidarizan con los afectados —cuando no son ellos mismos—, desean producir un efecto sobre el mundo y consideran que cumplen con un deber, e incluso dicen estar “haciendo historia”.

Stéphane Hessell (2011), hace unos años lanzó el manifiesto dedicado a la juventud titulado *Indignaos!*; por cierto, éxito de ventas en su país, Francia. Se trata de un llamado a la indignación pacífica y el compromiso social ante la situación actual, el poder del dinero, el control de los medios, el consumo voraz, la pobreza, los derechos humanos y la necesaria preocupación por la justicia, la estabilidad duradera y la ética.

Manuel Castells también aboga por la indignación en el sentido de que “La ira aumenta la percepción de una acción injusta” (2012: 210); “la caldera de la indignación social y política llega a su punto de ebullición” (2012: 211); moviliza contra la injusticia flagrante hacia la posibilidad de un cambio. En este caso subraya el papel de las redes e internet en la revuelta, y los movimientos sociales surgen o se originan por una chispa de indignación por un acontecimiento concreto, cuando no “porque

han llegado al límite de repugnancia ante el comportamiento de los gobernantes” (2012: 214).

En esta revisión de significados del concepto de *indignación* llegamos a Martha Nussbaum (2018), quien, por ejemplo, menciona la “ira de transición” o “ira noble” en el sentido de su utilidad limitada como indicador de que se ha cometido una falta, que protege la dignidad, el respeto y el combate de la injusticia con utilidad instrumental; y toda vez que da cuenta de la injusticia, motiva a buscar la justicia, pero señala que no es indispensable para dicha búsqueda y que más bien puede resultar un impedimento, así que propone desterrar la ira y apunta al camino del perdón. Su mirada desde la teoría cognitivista y moral de las emociones denomina a veces a la indignación como juicio moral (2014). Más adelante se ahondará sobre su obra.

Finalizamos este apartado con cuatro autoras disímiles que se refieren a las emociones en sus análisis sociales y políticos; entre ellas hay desde quien aboga por abolirlas, hasta quien propone cultivarlas, pasando por la que apoya su introducción necesaria como motivación de la acción política. Además, dirigen su atención a la dimensión ética de la emoción, y también estudian la ira y la indignación destacando y favoreciendo sus versiones propositivas y alertando también sobre sus tendencias destructivas.

En primer lugar, Hannah Arendt considera que los sentimientos no deberían influir en la política, y de hecho, advierte sobre el peligro del amor y de la compasión en ese terreno (1993); no obstante, recupera la ira y la indignación como algo según ella “objetivo” a la hora de describir, por ejemplo, los campos de concentración, pues los consideraba una “experiencia indignante” que era reflejo del índice moral ante una situación de injusticia flagrante, una indignación social, política y moral.

En segundo lugar, Chantal Mouffe (2002), en la antípoda emocional, aboga por el ejercicio de las pasiones por lo importante del conflicto en la política y los diferentes intereses sociales que se dirimen según los grupos involucrados, y reflexiona en torno a la democracia y el pluralismo agonista. Para ella es importante la introducción de las emociones junto a la cognición, la subjetividad, la identidad, la lucha por el poder y la confrontación que supone pugnas de ideas, antagonismos, hostilidades y, por supuesto, emociones, pues de no ser así aparecería la apatía por la falta de motivación y la pérdida de significación.

En tercero, Martha Nussbaum —ya citada—, quien posiblemente es una de las autoras más prolíficas desde la filosofía política en el abordaje del mundo de las emociones en la arena pública, desde su concepción cognitiva y evaluativa de estas, la importancia de la filosofía y la moral, y en torno a su proyecto político de democracia deliberativa. Considera que la indignación tiene lugar ante la injusticia

y en una “sociedad liberal que aspira a la justicia y la igualdad de oportunidades para todos” (Nussbaum, 2014: 15). Cuando habla de ira asevera que engloba las categorías de rabia, cólera, enfado y furia. Considera que “La ira aún puede tener cierta utilidad limitada como un *indicador*, para nosotros y para los demás, de que se ha cometido una falta, como una fuente de *motivaciones* para abordarla y como *disuasión* para los otros, pues desalienta su agresión” (2018: 23).

Distingue la ira como venganza y la ira que denomina de transición que es hacer algo con la indignación. Esta autora, analizando diversos textos, sobre la ira concluye que tiene una utilidad instrumental de tres maneras: “1. La ira es necesaria (cuando se recibe un daño) para proteger la dignidad y el respeto por uno mismo. 2. La ira frente a las faltas es esencial para tomar al malhechor seriamente (en vez de tratarlo como a un niño o como a una persona con una responsabilidad disminuida). 3. La ira es una parte esencial del combate contra la injusticia” (2018: 23-24). La defiende como “un sentimiento de reivindicación de la dignidad igualitaria de los oprimidos y una expresión del respeto por los seres humanos como finalidad” (2018: 26). Sin embargo, añade, puede tener una utilidad limitada y no siempre es necesaria para la búsqueda de la justicia, citando los movimientos de Gandhi y Luther King, incluso Mandela, ya que puede también llegar a ser un impedimento para la generosidad y la empatía. En la esfera política de la justicia cotidiana, ante los actos injustos, el Estado de derecho debe responder reconociendo la injusticia con objeto de preservar la confianza. En cuanto a la política de la justicia revolucionaria, ante la injusticia la ira responde como indicador y reconocimiento de lo que está mal; también como motivación: “la indignación ante injusticias terribles, está bien y, por consiguiente, la ira expresa algo verdadero” (2018: 328). No obstante, lo anterior recuerda los movimientos de independencia de la India, por los derechos civiles en Estados Unidos y la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica, exitosos y sin recurrir a la ira ni a la violencia, concluye esta autora.

Finalmente, Victoria Camps (2012) subraya la importancia del equilibrio emocional en la vida y también en la política, rememora y remarca el papel de las emociones desde la filosofía y la moral, y también en las elecciones y el lenguaje emocional, la retórica o el arte de la elocuencia parafraseando a Aristóteles, llegando a Lakoff y Westen para hablar del cerebro emocional y el empleo de las emociones en campaña, desde la identificación con el candidato, y como se “desintelectualizan los mensajes” para llegar a los votantes, “contar historias” o “hablar desde las tripas”, ya que al parecer, según los recientes estudios y como ya se mencionó con anterioridad, se vota por quien estimula los correctos sentimientos, no por quien presenta los mejores argumentos. Las campañas se ganan no con los temas sino con las vísceras.

“El objetivo de las campañas es la propaganda, cautivar al elector y persuadirle, eso sí, a favor de unas causas y unas políticas que se consideran justas y buenas para el interés general” (Camps 2012: 288). Reiteramos que no es objetivo de este texto la instrumentalización emocional en la campaña electoral, pero sí mencionarlo como hace Camps, entre otros autores, siempre en pos de la moral y las causas justas en su caso.

Hasta aquí los acercamientos a las emociones en la psicología y la política y en las elecciones, en especial a la familia sentimental del enojo, pieza clave en esta investigación. Por ello a continuación se realiza un resumen esquemático de las funciones, necesidades y tendencias del enojo, la indignación y la ira, que podría aclarar en qué sentido el enojo decantó el voto en las elecciones estudiadas.

CUADRO I.

<i>Tipología emoción, sentimiento</i>	<i>Acciones</i>	<i>Deterioro, desarrollo Satisfacción, insatisfacción Funcional, disfuncional</i>
<ul style="list-style-type: none"> ♦ Sentimiento de desarrollo ♦ Agravio, indignación, moral, injusticia ♦ Ira transitoria, justa, digna ♦ Agresión innata, defensiva, benigna, biológicamente adaptativa y favorable a la vida ♦ Acción correctiva ante algo dañino o equivocado ♦ Promoción justicia social y reparación de agravios 	<ul style="list-style-type: none"> ♦ Defensa frente amenazas o agresiones ♦ Respuesta y comunicación asertiva y constructiva ♦ Poner límites ♦ Dignidad, respeto, derechos ♦ Enfrentamiento de amenazas ♦ Autoafirmación ♦ Armonizar relaciones 	<p>Se satisface necesidad, funcional</p>
<ul style="list-style-type: none"> ♦ Sentimiento de deterioro ♦ Venganza ♦ Ataque ♦ Agresión maligna, adquirida, violencia y camino de la destrucción 	<ul style="list-style-type: none"> ♦ Agresión (exagerado, desproporcionado) ♦ Exceso de fuerza, violencia ♦ Explosión ♦ Ataque de ira ♦ 	<p>Falsa necesidad, insatisfactorio, disfuncional</p>

<ul style="list-style-type: none"> ✦ Pérdida control, prepara y conduce a la violencia ✦ Acción incontrolada ✦ Pérdida control cognitivo y puede causar daño a otros 	<ul style="list-style-type: none"> ✦ Agresión verbal, física, directa o indirecta ✦ Furioso
---	---

<ul style="list-style-type: none"> ✦ Sentimiento de deterioro ✦ Pasividad ✦ Incapacidad poner límites y defenderse ✦ Supresión de la ira, represión ✦ Destructiva pues no encuentra salida 	<ul style="list-style-type: none"> ✦ Inacción (disminuido, no sentido, excesivamente controlado) ✦ Miedo a la propia fuerza ✦ Inhibición ✦ Daño interno hacia uno mismo 	<p>No se satisface necesidad, disfuncional</p>
---	---	--

Fuente: Elaboración propia con base en: Moore (1996); Fromm (2006); Greenberg y Paivio (2007); Muñoz (2009); André y Lelord (2012); Castells (2012); Jasper (2012); Nussbaum (2014; 2018).

Con esta revisión, más o menos a fondo en torno al enojo, cada quien puede ubicar y sacar sus propias conclusiones, el tipo de enojo, la intensidad y la duración, para imaginar consecuentemente cómo puede ser canalizado electoralmente en el sentido de favorecer el sufragio hacia un candidato y ejercer el denominado voto de castigo contra los otros. En todo caso, se exponen a continuación los datos de una encuesta y entrevistas al respecto como forma ilustrativa de acercamiento empírico al tema del enojo en la política y las elecciones de México en 2018.

Aquí de nuevo se invita a sacar las propias reflexiones e interpretaciones con las cifras de la encuesta, los testimonios de la entrevista y las perspectivas en torno a la emoción del enojo. No obstante, más adelante y en las conclusiones se ofrecerá el parecer de quien esto escribe, ello dentro de la tradición hermenéutica y de la búsqueda de significado, en parte según los sujetos interrogados (Blumer, 1969) en la encuesta y que se explayan en las entrevistas, en parte por el sentido común de quien investiga (Schutz, 2008); intentando tener presentes las explicaciones y comprensiones de la bibliografía revisada sobre el tema, aunar lo macro y lo micro, el dato y el relato, a modo de cierta triangulación (Bryman, 1988) y dentro del pluralismo metodológico que se abre paso en estos días.

El enojo en la elección presidencial: aproximación cuantitativa

las campañas más poderosas y los discursos más efectivos serán por lo tanto aquellos que combinen tanto emoción como cognición (Maneiro, 2017: 177).

Tras la breve introducción general al tema y la exposición de la importancia de las emociones en la política y las elecciones, y particularmente del enojo y su campo semántico o familia emocional, aquí nos centraremos en una revisión descriptiva del sentimiento de las y los futuros votantes ante la elección a la Presidencia de la República el 1° de julio del año 2018.³ Cabe remarcar que la encuesta se aplicó a mediados de junio, siendo un instrumento de investigación preelectoral, por lo que el interrogante solo podía ser de opinión o subjetivo y no de hecho, y para centrar y reducir las respuestas, la opción múltiple señaló las consideradas aquí cinco emociones básicas o que se consideraban podían ser las numéricamente más destacadas según estudios previos para seleccionarlas —entrevistas, grupos de enfoque y prueba

³ Se presenta la revisión de algunas respuestas a preguntas de una encuesta sobre cultura política en general y algunas cuestiones preelectorales, que se organizó por un grupo de profesores de la UAM/X y contó con el apoyo alumnos/as de esta misma institución; se aplicó en el mes de junio del año 2018 en la Ciudad de México poco antes de las elecciones del primero de julio. La “Encuesta sobre cultura política 2018” tuvo un tamaño de muestra de 800 casos, un margen de error de +/- 3.5 y un nivel de confianza de 95%. Su realización tuvo lugar en distritos de la ciudad, en concreto la aplicación de 10 cuestionarios por sección, cada 10 viviendas, en varias colonias de la urbe. Las características de la muestra son las siguientes: sexo: 48.8% población masculina y 51.3% femenina; edad: 29.3% entre 18 y 29 años, 32.8% entre 30 y 44, 38% de 45 y más años; nivel de escolaridad: 5.1% sin estudios, 10.5% primaria, 22.4% secundaria, 36% bachillerato, 26% universidad; ocupación: 17.4% de amas de casa, 13.3% estudiantes, 5.1% jubilados, 7.3% desempleados, 43.8% trabajadores y 13.3% autoempleado; sector: 22.8% al sector público, 34.1% al privado; 43% cuenta propia. Añadir a esta información general los resultados concretos de un interrogante preelectoral sobre la intención de voto, “Si hoy fuera el día de las elecciones ¿usted por qué candidato votaría para presidente de la república?”, los cuales son interesantes, ya que son muy parecidos a los resultados de las propias elecciones: 52.13% dijeron que votarían por Andrés Manuel López Obrador (AMLO); 17.25 por Ricardo Anaya Cortés (RAC); 7% por José Antonio Meade Kuribreña (JAMK), cuestión esta que redundante en la consideración de las respuestas a otras preguntas, como las presentadas en estas páginas.

piloto—. Además, se preguntó lo que la población consultada sentiría si ganaba o perdía cada candidato, con objeto de tener unas tendencias de una u otra opción, así como según cada candidato. Se asume la encuesta como aplicación extensa para la recolección de información en una sociedad (Giddens, 2000) con cierta amplitud y representación cuantitativa (Katz, 1987) que proporciona conocimiento de actitudes, opiniones y comportamientos (Worcester, 1994), y aquí añadimos emociones (Fernández, 2009).

Advertir, eso sí, que se trata de una revisión enunciativa y descriptiva según las respuestas ciudadanas, ya que con la información cuantitativa no es posible dilucidar y profundizar fehacientemente en el significado, las explicaciones y comprensiones de las respuestas, pero sí interpretar posicionamientos político-emocionales muy generales que guiaron y orientaron el voto y el resultado final electoral. Tampoco se trata de un análisis de campañas políticas ni mucho menos, sino más bien de medir cuantitativamente el clima y la tendencia emocional de los futuros votantes días antes del ejercicio en las urnas. Y de manera muy especial y en la medida de lo posible meditar en torno al papel del enojo.

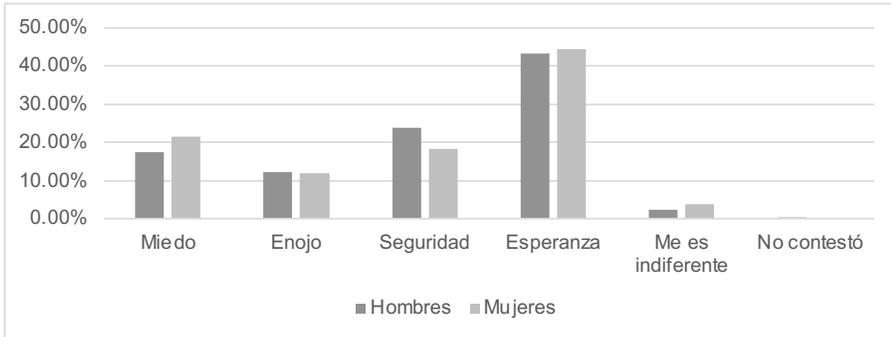
Cabe mencionar, con objeto de contextualizar la encuesta y la elección —ya que la primera se aproxima mucho a la segunda—: que 52% dijeron que votarían por López Obrador, de la coalición Juntos haremos historia (Morena, PT y Encuentro Social); 17.25% por Ricardo Anaya, de Por México al frente (PAN, PRD, Movimiento Ciudadano), 7% por Antonio Meade, de Todos por México (PRI, Partido Verde, Nueva Alianza); 7% no sabía aún; 4.13% por Jaime Rodríguez, independiente; 2.63% ninguno; 2.63% no acudirá a votar; 0.5% votará en blanco y 4.75% no contestó.

Grosso modo y según los datos recabados, si no gana AMLO hay enojo y si gana cualquier otro candidato hay enojo, y es que el enojo sobresale en todos los candidatos a la presidencia, ya sea en el caso de no ganar como AMLO, o en el caso de ganar, como todos los demás. De ahí la importancia del rol de esta emoción y la elección y de ahí también su selección como centro de este artículo que, como se ha dicho, consta de dos partes: primero la información y datos de las emociones y el voto según una encuesta, para con posterioridad realizar una revisión de este sentimiento en general y del espacio político en particular, ello con objeto de que si bien no es posible hacer un análisis y una correlación cabal sobre el significado, las percepciones, sensaciones y las circunstancias que hay detrás de la emoción que al parecer está guiando el voto, sí se posible reflexionar en torno a la emoción y sus posibilidades de significado.

La esperanza es el sentimiento más reportado en el caso del triunfo de AMLO, 43.33% de los hombres y 44.39% de las mujeres; así, 43.88% de la población con-

sultada en la encuesta manifiesta que sentirá esperanza si triunfa este candidato (Gráfica 1).

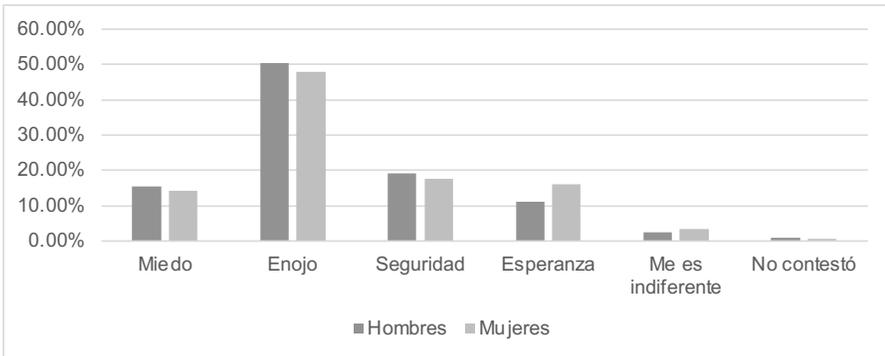
GRÁFICA 1
Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si gana AMLO?
 Sexo



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

Sobre el sentimiento que consideran experimentarían si no saliera AMLO (Gráfica 2), sobresale el enojo con casi la mitad de la muestra (49.13%), 50.51% de los hombres y 47.80% de las mujeres; nótese la diferencia por sexo, aunque no sea significativa.

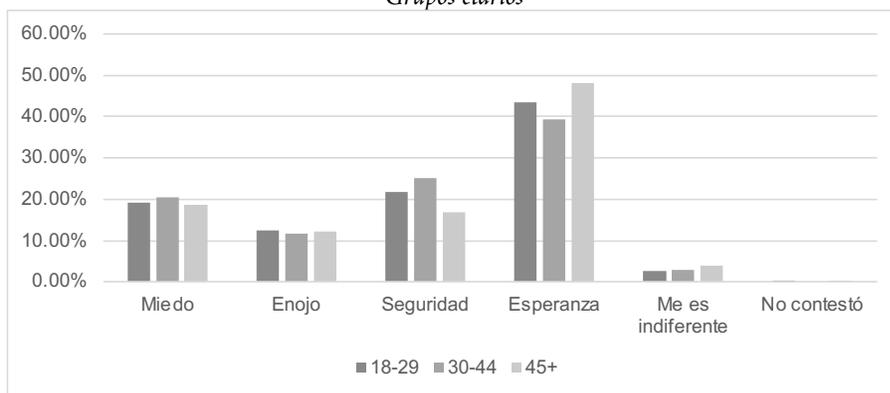
GRÁFICA 2
Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si no gana AMLO?
 Sexo



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

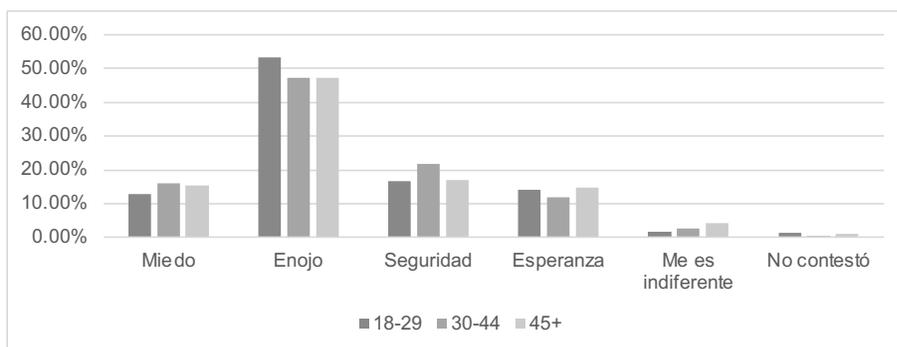
En cuanto a los grupos de edad, y en el caso de ganar, la esperanza es expresada por 43.59% de las personas más jóvenes, entre 18 y 29 años; 39.31% quienes tienen una edad intermedia y 48.03% las de 45 y más años (Gráfica 3). Es curioso cómo las personas mayores y jóvenes prevén una mayor esperanza.

GRÁFICA 3
Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si gana AMLO?
Grupos etarios



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

GRÁFICA 4
Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si no gana AMLO?
Grupos etarios



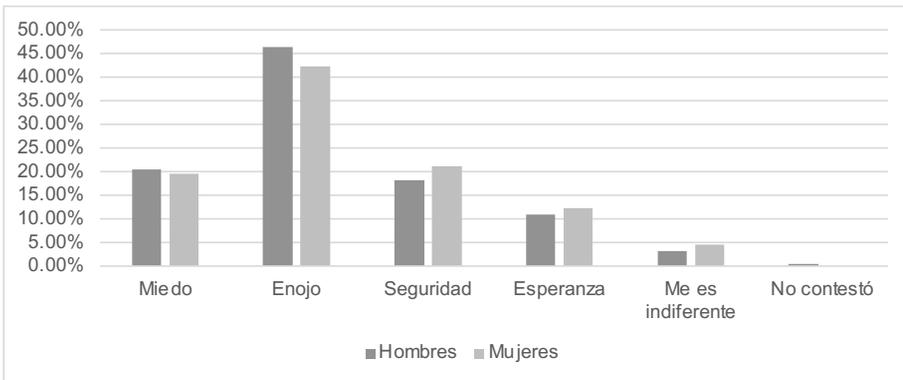
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

De no ganar AMLO (Gráfica 4), el enojo sobresale entre las juventudes con 53.42%; 47.33% de quienes pertenecen al grupo etario de mayor edad, y 47.33% de las intermedias en años; así que de darse esta circunstancia las personas jóvenes serían quienes estarían más enojadas.

Queda claro el elevado enojo que la muestra consultada afirma o cree sentiría si su candidato favorito no llegara a la Presidencia, es algo a tener en cuenta. A continuación se prosigue con RAC.

En el caso de ganar RAC, el enojo lo sentirán, según declaran, 44.25% de las personas consultadas a tal efecto, 46.41% de hombres y 42.20% de mujeres (Gráfica 5). Así que se observa un nivel de enojo considerable de llevarse el triunfo, y algo más por parte de la población masculina que por la femenina, lo cual podría corresponderse también con el enojo algo más elevado de no ganar AMLO.

GRÁFICA 5
Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si gana RAC?
Sexo



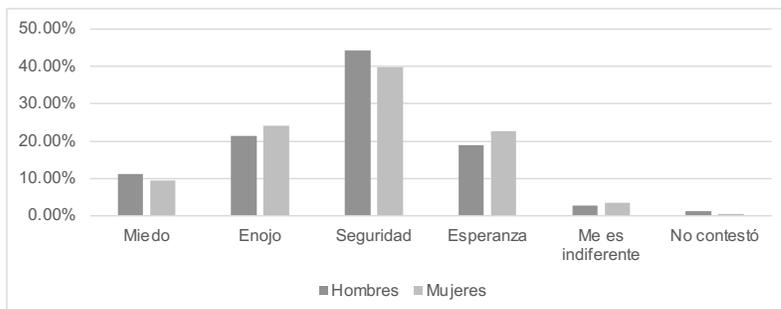
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

De no ganar RAC, el sentir declarado de la población de la muestra es de seguridad, con 42% de las/os participantes en la encuesta, 44.36% de hombres y 39.76% de mujeres (Gráfica 6). Esto es, la población consultada declara que sentirá seguridad si no llega a la presidencia RAC, y un poco más de hombres así lo consideran, correspondiéndose con el mayor porcentaje de enojo declarado en el anterior interrogante.

GRÁFICA 6

Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si no gana RAC?

Sexo



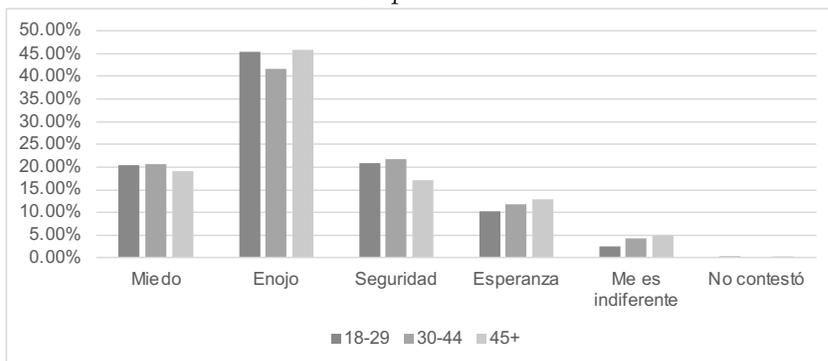
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

El sentir hacia el triunfo de RAC, ahora por edad, muestra que 45.72% del grupo de mayores dice que sentirá enojo, lo mismo que 45.30% de las personas jóvenes y 41.60 de las del grupo etario intermedio (Gráfica 7).

GRÁFICA 7

Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si gana RAC?

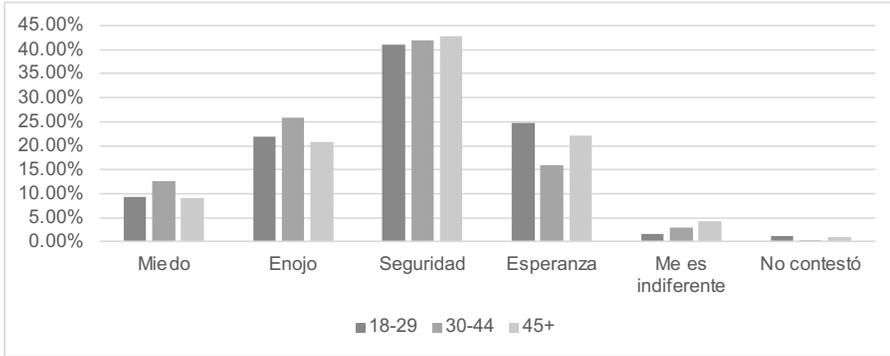
Grupos etarios



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

De no ganar RAC, 42.76% de las personas de más de 45 años declaran sentirán seguridad, lo mismo que 41.98% de los del grupo etario intermedio y 41.03% de aquellas personas de menor edad (Gráfica 8).

GRÁFICA 8
Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si no gana RAC?
 Grupos etarios

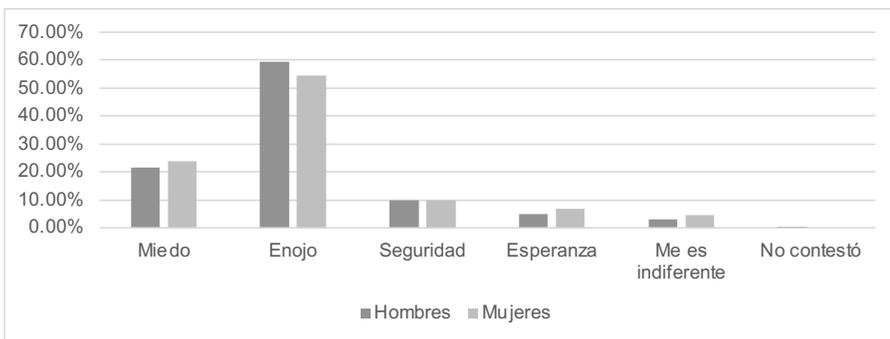


Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

Hasta aquí queda claro el enojo de la población si RAC consigue la victoria, igual que se verá con JAMC.

Según las declaraciones de lo que sentirá la ciudadanía encuestada de llevarse el triunfo JAMK (Gráfica 9), y vuelve a sobresalir el enojo con 56.88%, 59.49% de población masculina y 54.39% de femenina. El enojo de nuevo es considerable en general, y especialmente entre los hombres, nuevamente.

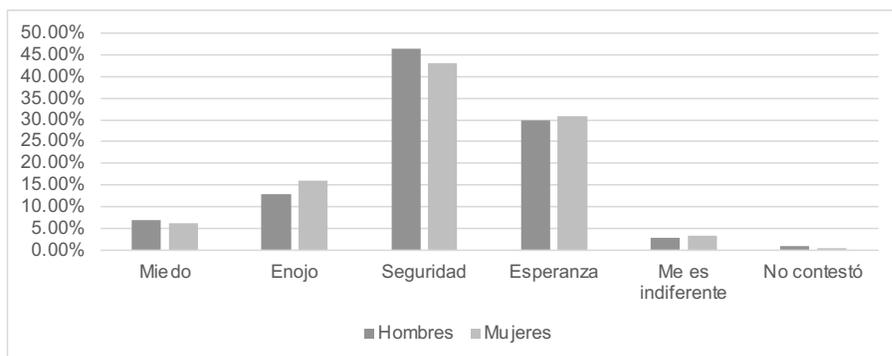
GRÁFICA 9
Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si gana JAMK?
 Sexo



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

Y si no obtiene la Presidencia, la seguridad aparece en primer lugar con 44.75%, 46.41% hombres y 43.17% mujeres (Gráfica 10).

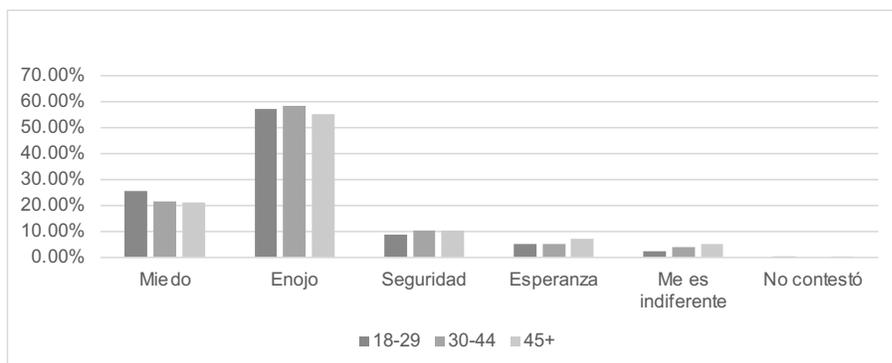
GRÁFICA 10
Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si no gana JAMK?
Sexo



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

En cuanto a los grupos de edad, si JAMK ganase la votación los de edad intermedia parecen los más enojados (58.40%), seguidos por 57.26% de las juventudes y 55.26% de las personas adultas mayores (Gráfica 11).

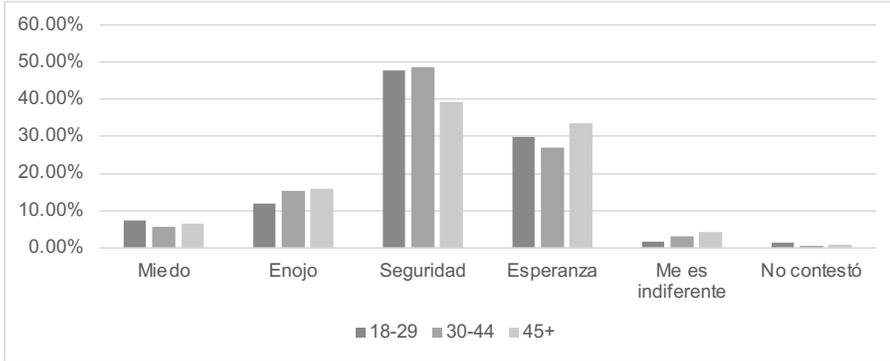
GRÁFICA 11
Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si gana JAMK?
Grupos etarios



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

De no ganar este candidato el grupo de menor edad 47.86% declaran seguridad, el intermedio 48.47% y 39.14% el que cuenta con más años (Gráfica 12).

GRÁFICA 12
 Si mañana fueran las elecciones ¿cómo se sentiría si no gana JAMK?
 Grupos etarios



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

Para concluir esta presentación de las tendencias emocionales según el triunfo del candidato y la importancia del enojo en la elección, se presenta un cuadro básico y resumen de lo anterior (Cuadro 1), con objeto de observar y comparar directamente los datos obtenidos del conjunto de la ciudadanía consultada en torno a su sentimiento hacia la victoria de los cuatro presidenciables en ese momento. Como se observa y para no reiterar lo ya dicho con anterioridad, es obvio el destacado papel de la emoción del enojo en la decisión del voto. Enojo si no gana el que en la propia encuesta mayoritariamente es seleccionado como preferencia de voto, y enojo también si triunfa alguno de los otros —aquí incluimos también a JRC⁴—.

⁴ Este candidato presentó tendencias similares a RAC y JAMK en cuanto se refiere al enojo que revisamos en estas páginas, por lo que no lo exponemos, además de por su bajo nivel de votación, como se mostró al inicio de este texto en torno al 4%.

CUADRO I

Emociones	AMLO		RAC		JAMK		JRC	
	Gana	No gana						
Miedo	19.50%	14.88%	20.00%	10.38%	22.75%	6.50%	33.88%	5.88%
Enojo	12.13%	49.13%	44.25%	22.75%	56.88%	14.50%	43.88%	13.50%
Seguridad	21.00%	18.50%	19.75%	42.00%	10.00%	44.75%	9.63%	52.25%
Esperanza	43.88%	13.63%	11.75%	20.88%	6.00%	30.38%	8.00%	24.38%
Me es indiferente	3.25%	3.00%	4.00%	3.13%	4.13%	3.13%	4.38%	3.13%
No contestó	0.25%	0.88%	0.25%	0.88%	0.25%	0.75%	0.25%	0.88%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta preelectoral, 2018.

Llegados a este punto y tras el panorama descriptivo expuesto sobre los sentimientos, si gana o no el candidato en cuestión, y especialmente la revisión en torno al enojo como sobresaliente en todos los casos, conviene preguntarse ¿qué significa este sentimiento en el contexto social y político y en la elección? ¿De dónde proviene tanto enojo y a quién se dirige y por qué? ¿A quién beneficia y para qué? Si bien en un alarde de interpretación se puede pensar en lo presentado en los medios y lo personalmente sentido sobre el clima emocional de aquellos días: hartazgo, ira, cólera, rabia, furia, miedo, entusiasmo, esperanza (Henaro, 2017; Crespo, 2018; Zermeño, 2018; Santillán, 2018), todo ello ante la pobreza, desigualdad, corrupción, impunidad, fraude electoral, escándalos como la Casa Blanca, desapariciones forzadas como la de los 43 normalistas, la inseguridad, la violencia, y por qué no añadir, el trauma del terremoto.

También puede aportar pistas el malestar dirigido hacia el presidente Enrique Peña Nieto (2012-2018). Si se revisan evaluaciones de gobierno por esos días se observa cómo en febrero del 2018 la aprobación del gobierno era de 21% y en mayo de 20%, la más baja en comparación con los últimos presidentes del país. De hecho, en todas las áreas de gobierno, tales como educación, salud, democracia, empleo, migración, delincuencia, pobreza, corrupción, etc., las expectativas parecen haber sido de decepción, con bajo puntaje en la evaluación. Por otra parte, entre lo mejor que hizo ese mandatario en su gobierno se considera que fue la reforma educativa, y entre lo peor, los “gasolinazos” (alzas en los precios), las reformas, la inseguridad, el caso Ayotzinapa, la corrupción, etc. Las principales problemáticas percibidas son la

inseguridad, la crisis, el desempleo, la corrupción y la pobreza, entre otras (Consulta. mx, 2018). Cabe añadir cómo algunos analistas hablaban del gobierno anterior como “fallido” y que causaba “mal humor”, en sentido de las malas cuentas que presentaba tras las propuestas y expectativas en torno a las reformas realizadas, especialmente en lo tocante a la economía y la seguridad, la corrupción y la impunidad, lo cual significaría a efectos prácticos electorales un voto de castigo, y asimismo, cómo Andrés Manuel López Obrador parecía recoger dicho repudio (Zárate, 2018) que aquí podríamos rebautizar como enojo o indignación.

Todo esto constituye, por supuesto, suposiciones e interpretaciones que se desean ahondar en el siguiente apartado a través de información cualitativa de unas entrevistas, que pueden abonar y alumbrar en parte el significado de las respuestas de la encuesta que subrayan el rol protagónico del enojo en la elección.

Un acercamiento cualitativo: el enojo en la elección

Finalmente, y con la única intención de aportar una mirada cualitativa a la información emocional electoral, esto es, que aterrice en significados sobre lo que la gente quiso decir con la emoción de enojo expresada directamente en la encuesta y reiterada de forma notable, se trae aquí un par de preguntas de una entrevista pre-electoral, también aplicadas en el mes de junio del 2018, que interrogaban a un grupo de personas que dijeron que votarían por AMLO, y que si este no ganaba sentirían enojo.⁵ La entrevista es una herramienta para excavar (Taylor y Bogdan, 1986), que reúne información cualitativa que permite un acercamiento a percepciones y actitudes de una persona o grupo humano (Canell y Kahn, 1987), y ofrece en principio la perspectiva de quien es interrogado en sus propias palabras (Hernández-Sampieri et al., 2006), incluidas las emociones (Fernández, 2009).

La primera pregunta de las que traemos a este artículo es: “¿Qué le enoja de la situación del país?” (Cuadro 2). Se reitera que solo es una ilustración aproximativa al enojo sentido y declarado por varias personas y en el contexto previo a la elección, con objeto de tener más información, en este caso de carácter explicativo y

⁵ Se aplicaron un total de 47 entrevistas a personas de la Ciudad de México que afirmaron votarían por AMLO, 28 hombres y 17 mujeres de todas las edades. Si bien fue una entrevista amplia que además se dirigió también a los votantes de los otros candidatos, para los efectos de este texto y pensando en el enojo como sentimiento central estudiado y masivamente declarado por los seguidores de AMLO en la encuesta ya revisada es que se realizó tras la selección.

comprensivo, y sobre todo interpretativo, del significado que posee el sentimiento de enojo tan destacado en la encuesta.

CUADRO 2

<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>
18: Que no se piense en la sociedad	18: Me enfurece tanta corrupción, narcotráfico, matanza
20: Pues todo, que nos roben, que quieren hacer cambios de las reformas, o sea, cosas que ya no debieran de hacer cambios porque si así estamos jodidos ahora con su nueva reforma o con sus cambios que ellos quieren hacer nos terminan de perjudicar a nosotros	19: La corrupción, que ha atentado con los intereses del pueblo
22: Me enoja que no se generalice en el país los derechos de los animales	19: El aprovechamiento por parte de N partidos por la pobreza
23: Pues que haya muchos asaltos, violencia, mucha pobreza y corrupción	19: Que llevamos mucho tiempo siendo una nación independiente y no podemos crecer a pesar de que tenemos todos los recursos para hacerlo
30: Me enoja la impunidad por parte del gobierno de Peña Nieto	20: El poco interés por la información verídica (explotación de las redes sociales)
34: Casi todo	21: La mala administración de los grandes poderes y como administran mal todo eso
39: Me enoja tanto el robo que nos hacen a los mexicanos y tanta corrupción	22: Que el gobierno robe que digan que hace y no hacen nada y se chinguen el dinero eso es lo que más me duele. La manipulación por parte de la iglesia, por parte de los medios de comunicación, las redes sociales, te llenan de publicidad o pretenden tapar el sol con un dedo diciendo cosas que no son, nada más nos hacen dejar en vergüenza de todo lo que padecemos en este país es la ignorancia más que nada, el hambre, la desigualdad, asesinatos, abusos, etc.
40: El cinismo de nuestros gobernantes, el despotismo de ellos, como se ríen de nosotros mismos por ignorar y no defender un cambio	23: La despolitización de los sujetos, el desinterés, la desinformación, el mal manejo de los recursos
40: Que no se castigue a los que le roban al país	26: Me da mucho coraje el que haya personas de nuestra clase social, y que haya personas dominadas defendiendo a la dominación, eso es lo que más me enoja en el momento en el que tú te pones a defender al que te explota por la necesidad de mantener ese
43: Me enoja lo mismo que me duele, pero además me enoja que no tengamos a un presidente preparado que nos ayude a resolver los problemas que ya trajimos acarreado, y que solo los haya empeorado	
44: Que paguen muy poco. Uno trabaja mucho y nos pagan una miseria	
44: Creo que la impunidad...hay mucho desaparecido y nadie hace nada realmente para encontrarnos	
45: La falta de oportunidad de estudio para los jóvenes	

-
- 52: Me enoja saber que los más ricos se siguen enriqueciendo y los de abajo se siguen empobreciendo
- 56: Pues el hecho de que como mexicanos nos dejemos llevar y tratar como al gobierno le parece bien hacerlo, se quejan, pero no hacen nada al respecto
- 56: Lo mismo, que no hay oportunidades pequeño salario que te dan, esas pequeñas migajas. Es que defiendes los discursos de los que te han dominado por tantos años, y que te van a seguir dominando, y entonces todos esos discursos de odio se replican en las clases dominadas se reafirman y hacen que el dominado se olvide de su condición
- 26: Que no importa que pase, la gente no se quiere informar, es conformista ha pasado muchas veces en que el engaño es notorio y la gente no lucha por la justicia, se queda ahí, no hay memoria histórica
- 26: Que el poder y la riqueza se concentre en pocos
- 27: Que cada uno de nosotros debería contribuir, con cambios personales, que nos conduzcan a un cambio, y lamentablemente la situaciones y pensamiento de las personas de cada uno de nosotros como personas, difícilmente cambia o tarda mucho
- 30: La pérdida de valores en la sociedad, la falta de civismo, no hay respeto de por la autoridad y la corrupción
- 30: Que suben el costo de la canasta básica, transporte, gas y gasolina y no el sueldo
- 32: El cinismo y descaro de la clase política
- 33: ¡Todo! Cada partido y los candidatos están a disposición a lo que les conviene
- 37: Pues todo, que llevamos años con el mismo tipo de gobierno que solo quiere acabar con nosotros y no le importamos más, que nos roban, matan, quitan todo a nuestras familias y pues la corrupción solo crece y no hacen nada, pues claro, ellos siempre tienen que salir bien parados
- 41: Peña Nieto
- 46: Que sigan robando y nosotros no hacemos nada
- 48: Al contrario, da coraje como se burlan de nosotros, se supone que ellos son nuestros empleados y ganan mejor que uno
-

49: La impunidad y la corrupción
 56: Me enoja la injusticia y los gobernantes tan corruptos que tenemos
 76: También, me enoja todo, conforme pasan los años más me molesta esta situación que vivimos y que les ha tocado vivir a ustedes los jóvenes

Como se observa y según estos testimonios en las propias palabras vertidas en la voz de la ciudadanía es posible decir que causan enojo muchas cosas de la situación socioeconómica y política en general: el gobierno del presidente en ese momento y cuestiones ya puntuales, desde la pobreza a la corrupción, pasando por la desigualdad y la impunidad, el hecho de que los políticos y el gobierno roben, la pobreza y la violencia, la no información y el conformismo, y la situación de que la ciudadanía no hagan nada, es algo también que al parecer enoja; la injusticia de los de arriba y la pasividad de los de al lado. Como se puede ver en el cuadro correspondiente, todo o casi todo lo relacionado con la clase política enoja y hasta su propio cinismo.

El segundo interrogante que presentamos es “Si AMLO no gana la Presidencia, ¿cómo se sentirá usted?” (Cuadro 3). Aquí de manera directa la pregunta de esta entrevista se corresponde en el fraseado con la de la encuesta, así que sería como poner significado a la respuesta de enojo de forma más amplia y profunda, eso sí, sin nombrar en esta ocasión dicho sentimiento y emoción.

CUADRO 3

<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>
20: Enojada, porque aparentemente o a través de todo lo que se ha presentado en las elecciones AMLO es el que va ganando, entonces si así tan de pronto hay un cambio es porque ya hubo corrupción o compra de votos	19: Desconfiado por lo que puedan hacer los otros
23: Pues muy triste, porque sería más de lo mismo	19: Pues... nada, sería con otros seis años como apatía
30: Muy decepcionada de las instituciones en México	21: Si de manera hipotética no ganara, pues tristeza, incertidumbre, miedo de lo que llegue a pasar los próximos días en el país y mucho enojo
39: Con miedo, pero igual preparada para lo que venga	22: Definitivamente enfadado, timado, hasta embaucado han pasado muchos años y siempre nos han gobernado lo mismo
	22: También voy a estar preocupado

-
- | | |
|---|--|
| 40: Defraudada | 23: Enfadado y decepcionado, de muchas formas |
| 40: Enojada, porque es obvio que él va a ganar, toda la gente lo apoya | 26: Me sentiría muy frustrado como enojado más que nunca, por el margen en las encuestas, creo que el fraude sería muy evidente como en el 2006, en el 2012, y pues sería nulo respeto a la democracia |
| 43: Mal, nuevamente decepcionada y muy enojada | 26: Enojo, mucho enojo |
| 44: Mal, de pensar que seguiremos con lo mismo me da miedo | 27: El sentimiento sería de frustración e incertidumbre, pues no sabes con qué nuevas noticias despertarás al día siguiente o qué incrementos nuevos va a haber |
| 44: Pues ya sé que es lo mismo de siempre | 30: Con la misma incertidumbre de no saber qué nos depara a futuro |
| 45: Decepcionada | 30: Decepcionado y defraudado por el sistema electoral que tenemos |
| 56: Con incertidumbre y desconfianza | 33: Enojado, y pensaré que le robaron su presidencia como hace 6 años |
| 56: Va a haber inconformidad por mucha gente, no nada más por mi, por mucha gente | 37: Dolido de que seguiremos en un país hundido en la corrupción |
| 73: Triste, decepcionada, muy enojada | 41: Muy enojado, me daría mucho coraje, pero pues ya ni modo, estoy acostumbrado |
| | 46: Que todo fue un fraude |
| | 48: Enojado por los gobiernos, por el fraude, por todo |
| | 49: Enojo y hambre de lucha y justicia |
| | 51: Enojado, sobre todo |
| | 56: Muy triste y decepcionado |
| | 56: Decepcionado, porque tiene todo para ganar |
| | 72: Decepcionado y desilusionado |
-

Grosso modo, el enojo es porque se habrá robado la elección, comprado el voto o hecho fraude, pues están convencidos de que AMLO tiene todo para ganar y así lo señalan las encuestas preelectorales, pero también enojo por seguir con gobiernos de siempre y la situación del país también igual; además, como varios amplían, es el enojo de ellos y también de mucha gente, e incluso señalan que se trata de muy enojado o mucho enojo.

A continuación se retoman algunos aspectos teóricos fundamentales y los resultados prácticos del estudio, con objeto de profundizar en dicha emoción y

sentimiento, como para dilucidar en la medida de lo posible los acercamientos al significado de este sentimiento declarado en la encuesta y ahondado en las entrevistas en el contexto de la elección, y así obtener un panorama de probable explicación y comprensión más aproximada y fiel al fenómeno estudiado, pero que invita a la aprehensión y reflexión de cada quien.

Conclusiones

Este trabajo recuerda y enfatiza el papel de las emociones en la política y en las elecciones. Muestra de ello, y más allá de la teoría revisada, son los datos de la encuesta y en particular el rol fundamental del enojo en los resultados electorales presidenciales en México 2018. Si bien no es posible explicarlo a cabalidad y ahondar en los sentires y afectos de las y los electores, sí se puede afirmar que fue rotundo en el triunfo de un candidato y en el repudio hacia los otros de forma porcentual importante, a modo seguramente de voto de castigo o también denominado voto de ira-hartazgo, descontento, inconformidad, malestar e irritación social (Valdés y Huerta, 2011).

Quizás añadir y recordar de nuevo la importancia del cerebro político como cerebro emocional y del mercado de la emoción en las campañas electorales y en la política en general (Westen, 2005; LeDoux, 1999), de ahí su implicancia en el sufragio. Y también mencionar que últimamente se suele considerar que

Un aspecto central de la persuasión política es crear, solidificar y activar asociaciones que creen unos sentimientos positivos hacia el candidato y los partidos, y sentimientos negativos hacia otros candidatos y partidos. Las campañas exitosas presentan tanto mensajes positivos como mensajes negativos... Las campañas eficaces abordan los conflictos entre los votantes, ofrecen posiciones basadas en principios sobre cuestiones que importan a los electores, atienden a los valores y actitudes conscientes e inconscientes, activan e inhiben las redes asociadas a emociones positivas y negativas, y son emocionalmente convincentes (Maneiro, 2017:179).

La vida está envuelta y atravesada por emociones y sentimientos, la política también, ya sea en el ámbito de lo institucional o en el espacio de los movimientos sociales. Quizás se ha pasado con cierta rapidez y brusquedad de desconocer o menospreciar las antaño llamadas pasiones, a ensalzarlas e incluso a rendir culto a las actuales

emociones. No obstante, su reconocida influencia en la vida en sociedad y en la política en particular es hoy, sin duda, indiscutible (Camps, 2012).

El enojo y la esperanza son dos emociones y sentimientos que mueven y conmueven, considerado el primero negativo y la segunda positiva, cuestión discutible, en todo caso, se parecen en que guían hacia la acción, una acción que para uno puede ser de defensa, constructiva y con relación a la dignidad o desencadenar acciones violentas y destructivas, y para la segunda, en principio, si está fundada en un proyecto de realidad, camina hacia la acción propositiva, o se queda en el plano de la fantasía. Dos emociones que están presentes en la ciudadanía, en asuntos sociales y políticos, en cuestiones electorales y en defensa de la vida, como se deduce de los datos presentados en estas páginas.

En unas elecciones en las que se barajaba el voto del odio versus el voto del enojo (Crespo, 2018) al parecer triunfaron la esperanza, el enojo y la seguridad, según la encuesta expuesta y revisada en el presente texto.

Así, si el enojo, emoción básica y sentimiento fundamental, es defensa, marca límites, algunos conceptos afines como la indignación y la ira son parte de la defensa social ante un agravio moral y la injusticia, ya sea grave y puntual, ya sea de largo alcance y persistente en el tiempo, aunque no por ello de menos importante. Por lo que la defensa como función básica y necesidad a cubrir del enojo es también importante para la defensa de los derechos de la ciudadanía, desde elecciones limpias hasta la justicia ante crímenes de lesa humanidad, cuestiones estas que tienen su lugar en la historia de México.

En estas páginas el enfoque cuantitativo a través de la encuesta subrayó el enojo en dato porcentual que la ciudadanía dijo sentiría si hubiera perdido AMLO (49.13%), así como el enojo de ganar cualquiera de los otros tres candidatos presidenciales, RAC, JAMK, JRC que iba del 43.88% a 56.88%. Y la información cualitativa de la entrevista profundizó el enojo de no ganar AMLO con relación al gobierno de ese momento y del pasado y la problemática social, económica y de seguridad vivida, en especial señaló que el enojo sería por el fraude, si no se respetaba o se compraba el voto. Por otra parte, y ligado por supuesto a lo anterior, encontramos cómo la ira, la cólera y la indignación como emociones sociales son esgrimidas por autores y autoras con relación al agravio moral y a la injusticia social, toda vez que se relacionan íntimamente con la traición de los gobernantes hacia la población (Moore Jr., 1996; Castells, 2012; Jasper, 2012).

Y si la esperanza es parte de la alegría que vivifica, emoción básica, sentimiento motor de vida y que energiza, porque guía e ilumina el camino del cambio, un cambio hacia el mejoramiento de la sociedad, colectivo y ciudadano, con un proyecto político

que se despliega hacia el futuro, el enojo echa raíces en el pasado, en las experiencias personales y las situaciones sociales, toda vez que energiza para defenderse y cambiar de rumbo. El pasado enoja, indigna (Moore Jr., 1985; Jasper, 2012), en el futuro se deposita la esperanza (Fromm, 1984; Bloch, 2007); esa parece ser la valoración y las expectativas que guiaron a la ciudadanía y al electorado en su pensar y sentir, en su sufragio presidencial en México en 2018.

Dicen que dijo Aristóteles: “Cualquiera puede enfadarse, eso es algo muy sencillo. Pero enfadarse con la persona adecuada, en el grado exacto, en el momento oportuno, con el propósito justo y del modo correcto, eso, ciertamente, no resulta tan sencillo”. Quizás la famosa frase puede hacerse extensiva a lo social y a lo electoral, solo quizás.

Referencias

Admed, Sara

2012 *La política cultural de las emociones*, México, UNAM.

André, Christophe y François Lelord

2012 *La fuerza de las emociones*, Barcelona, Kairós.

Arendt, Hannah

1993 *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Arias, Manuel

2016 *La democracia sentimental*, Barcelona, Página indómita.

Aristóteles

1999 *Retórica*, Madrid, Gredos.

Aristóteles

2008 *Ética a Nicómaco*, Buenos Aires, Gradifco.

Bermejo, Pedro

2015 *Quiero tu voto*, Madrid, LID.

Blumer, Herbert

1969 *Symbolic Interactionism: Perspective an Methods*, Nueva Jersey, Prentice-Hall.

Bodei, Remo

1995 *Geometría de las pasiones*, México, FCE.

Bloch, Ernst

2007 *El principio de la esperanza*, Madrid, Trotta.

Bryman, Alan

1988 *Quantity and quality in social research*, Londres, Routledge.

- Camps, Victoria
2012 *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder.
- Castells, Manuel
2012 *Redes de indignación y esperanza*, Madrid, Alianza Editorial.
- Consulta Mifofsky
2020 “Seis años de gobierno. Evaluación final de Enrique Peña Nieto”, en <http://www.consulta.mx/index.php/encuestas-e-investigaciones/evaluacion-de-gobierno/item/1255-evaluacion-final-de-gobierno-en-enrique-pena-nieto-2012-2018>
- Crespo, José Antonio
2018 “Voto del odio vs voto del miedo” *El Universal*, 19 febrero, p. 10, México.
- Damasio, Antonio
2006 *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.
- Fernández, Anna María
2009 *La investigación social. Caminos, recursos, acercamientos y consejos*, México, Trillas/UAM.
- Fernández, Anna María
2011 “Antropología de las Emociones y Teoría de los Sentimientos”, *Versión*, 26, pp. 1-24, en <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/416>
- Filliozat, Isabelle
2007 *El corazón tiene sus razones. Conocer el lenguaje de las Emociones*, Barcelona, Urano.
- Feldman, Lisa
2019 *La vida secreta del cerebro*, México, Paidós.
- Fraser, Nancy
2008 *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder.
- Fromm, Erich
1984 *La revolución de la esperanza*, México, FCE.
- Fromm, Erich
2006 *Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI Editores.
- García Marzá, Domingo Erich
2013 “Neuropolítica y democracia: un diálogo necesario”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 59, pp. 171-182, en <https://revistas.um.es/daimon/article/view/170951>

- Giddens, Anthony
2000 *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial.
- Gutiérrez-Rubí, Antoni
2019 *Gestionar las emociones políticas*, Barcelona, Gedisa.
- Hahusseau, Stéphanie
2010 *Tristeza, miedo, cólera*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- Henaro, Stephanie
2017 “México: La guerra de las emociones”, 28 noviembre, en <https://www.ruizhealytimes.com/opinion-y-analisis/mexico-2018-la-guerra-de-las-emociones>
- Hernández Sampieri, Roberto, Carlos Fernández-Collado, Pilar Baptista Lucio
2006 *Metodología de la investigación*, México, McGrawHill.
- Hessel, Stéphane
2011 *¡Indignaos!*, Barcelona, Gedisa.
- Honneth, Axel
2010 *Reconocimiento y menosprecio*, Buenos Aires, Katz.
- Jaspers, James M.
2012 “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación” *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10, pp. 46-66, en <https://www.redalyc.org/pdf/2732/273224904005.pdf>
- Katz, Daniel
1987 “Los estudios de campo”, en León Festinger y Daniel Katz (comps.), *Los métodos de investigación en ciencias sociales*, México, Paidós.
- Levy, Norberto
2010 *Aprendices de las emociones*, Barcelona, Debolsillo.
- Máiz, Ramón
2010 “La hazaña de la razón: la exclusión fundamental de las emociones en la teoría política”, *Revista de Estudios Políticos*, 149, pp. 11-45, en <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/251460>
- Mouffe, Chantal
2002 *Politics and passions*, London, CSD.
- Marina, José Antonio y Marisa López
2007 *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama.
- Moore Jr., Barrington
1985 *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM.

- Muñoz Polit, Myriam
2009 *Emociones, sentimientos y necesidades. Una aproximación humanista*, México, IHPG.
- Nussbaum, Martha
2014 *Emociones políticas*, Barcelona, Paidós.
- Nussbaum, Martha
2018 *La ira y el perdón*, México, FCE.
- Plutchik, Robert
2003 *Emotions and Life: Perspectives from psychology, biology and evolution*, Washington, American Psychological Association.
- Real Academia Española (RAE)
2019 s.v. "Enojo", en <https://dle.rae.es/enojo>
- Rosaldo, Renato
1991 *Cultura y verdad*, México, Grijalbo.
- Schutz, Alfred
2008 *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Santillán, Ernesto
2018 "Armas manipulación", *Reporte índigo*, 12 de abril, en <https://www.reporteindigo.com/reportes/armas-de-manipulacion-redes-sociales-informacion-medios-emociones-electorado/>
- Valdéz, Andrés y Delia Huerta
2011 "¿Qué mueve a los votantes? Un análisis de las razones y sinrazones del comportamiento político del elector", *Razón y palabra*, 75, pp. 1-33, en <https://www.redalyc.org/pdf/1995/199518706052.pdf>
- Westen, Drew
2005 *The "Political Brain". The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation*, Nueva York, Public Affairs.
- Worcester, Robert
1994 "Reflexiones sobre la opinión pública", *Este País*, 94, pp. 1-3.
- White, Geoffrey
1990 "Moral discourse and the rhetoric of emotions", en: Catherine Lutz y Lila Abu-Lughod, *Language and the politics of emotions*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 46-69.
- Zárate, Alfonso
2018 *Un gobierno fallido, México*, Temas de hoy.

Zermeño, Rubén

2018 “Voto: entre la emoción y la manipulación” *Reporte Índigo* ,12 abril, en <https://www.reporteindigo.com/reporte/voto-entre-emocion-manipulacion-candidatos-convencimiento-electorado-democracia-elecciones-presidencia/>

ANNA MARÍA FERNÁNDEZ PONCELA

.....
Doctora en Antropología por la Universidad de Barcelona, España. Desde 1995 es profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores (del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología), en el nivel I

Citar como: Anna María Fernández Poncela (2022), “Enojo y elecciones”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 247-280. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

Creencias negativas hacia los órganos de justicia y tráfico de drogas en Sonora*

Negative beliefs towards the organs of justice and drug trafficking in Sonora

Francisco Manuel Piña Osuna

Universidad Estatal de Sonora / Universidad de Sonora, Hermosillo, México
 manuel.pina@ues.mx
<https://orcid.org/0000-0002-5873-2787>

Maximiliano Cinco Anduaga

Universidad Estatal de Sonora, Hermosillo, México
 maximiliano.cinco@ues.mx
<https://orcid.org/0000-0002-1860-2849>

Alain Higinio Martínez Sauza

Universidad Estatal de Sonora, Hermosillo, México
 alain.martinez@ues.mx
<https://orcid.org/0000-0002-3913-0983>

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <https://dx.doi.org/10.28928/ri/g22022/aot5/pinaosunaf>

Resumen:

Las instituciones de impartición de justicia en México adolecen históricamente de un bajo desempeño, que precariza el concepto que se tiene de ellas (Astorga, 2015; Barrón, 2015); a ello se suma la crisis de seguridad propiciada por el tráfico de drogas en la región. Ante esto y basado en Hirschi (2003), quien señala que las creencias hacia las normas sociales juegan un papel fundamental en el control de la delincuencia, esta investigación describe las creencias con respecto a diversas figuras de impartición de justicia en un grupo de 12 personas privadas de la libertad por delitos de drogas en el estado de Sonora, y detalla el papel que jugaron estas en su inmersión al delito. Siguiendo una metodología cualitativa de entrevista semiestructurada, se muestra que las opiniones negativas hacia la impartición de justicia tuvieron el efecto de considerar el tráfico de drogas como una actividad viable, de la que se obtenían mayores beneficios, con una baja posibilidad de castigo.

Palabras clave: control de la delincuencia, instituciones policíacas, sistema de justicia, leyes, debilidad institucional, población penitenciaria.

Abstract

The justice institutions in Mexico historically suffer of low performance, which makes the concept of them precarious (Astorga, 2015; Barrón, 2015); added to this is the security crisis caused by drug trafficking in the region. Before this and based on Hirschi (2003), where the beliefs towards social norms play a fundamental role in crime control, this research describes the perceptions towards various figures of imparting justice in a group of 12 prisoners for drug-trafficking crimes in the State of Sonora, México and details the role they played in their immersion into the crime. Following a qualitative methodology based in semi-structured interview, the findings shows that the negative beliefs towards the imparting justice had as effect of considering drug trafficking as a viable activity, where greater benefits were obtained, with a low possibility of punishment.

Key Words: Crime control, police institutions, justice system, laws, institutional weakness, prison population.



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

* Este documento forma parte del proyecto de investigación “Factores contextuales e individuales asociados a la participación en delitos de alto impacto en el estado de Sonora”, registrado en la Universidad Estatal de Sonora (UES-PII-20-UAN-LCR-02).

FECHA DE RECEPCIÓN 20/12/20, FECHA DE ACEPTACIÓN 05/08/21, FECHA DE PUBLICACIÓN: 30/12/21, MÉXICO

IZTAPALAPA REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

NÚM. 92 · AÑO 43 · ENERO-JUNIO DE 2022 · PP. 281-308

Introducción

En América Latina es sabido que el tráfico de drogas representa una actividad con un impacto tal sobre la sociedad que ha agravado el ya débil Estado de derecho en la región (FLACSO, 2007: II; OEA, 2008: I2; CIDAC, 2009: 6). El presente artículo tiene como objetivo describir las creencias negativas con respecto a los órganos de justicia, en una muestra de personas privadas de la libertad por delitos de tráfico de drogas en el estado de Sonora, y destacar el efecto de estas en el proceso de involucramiento en dichas actividades.

El estudio partió de la definición de tráfico de drogas entendido como el conjunto de actividades dirigidas a la comercialización de sustancias ilegalizadas (Pérez, 2012: 3). Se asumen como un proceso que comienza con el cultivo de las sustancias, continúa con la elaboración y obtención del producto final y culmina con su venta y distribución, y que suele ser realizada por diversos grupos que se especializan en distintas etapas de la cadena de comercialización.

El estudio se basa en uno de los planteamientos de la teoría del control de la delincuencia de Hirschi (2003: 19), en el sentido de que las creencias con respecto a las normas sociales tienen una importante función en la comisión de un acto delictivo; concretamente, que aquel sujeto cuyas opiniones hacia las normas sociales se encuentren debilitadas verá aumentadas sus probabilidades de tomar el acto delictivo como curso de acción. Lo anterior es la base para considerar que en la participación dentro de una actividad como el tráfico de drogas, la creencia negativa que tiene el individuo hacia los agentes y los órganos de justicia de su entorno es un factor que se relaciona con la decisión de participar en dichas acciones delictivas.

Tal como lo señala la mencionada teoría del control de la delincuencia, un elemento central en este estudio lo es el término *creencias*. Calvete y Cardeñoso (2001: 95), basadas en modelos de psicología social, a partir de trabajos clásicos como los de Aaron Beck (1976) y Albert Ellis (1962), las definen como estructuras cognitivas que suponen un marco referencial en el sujeto y un conjunto de reglas con las cuales el individuo evalúa los eventos a su alrededor, a las personas y a sí mismo. Si bien,

autores como Bunge (2009) advierten que las creencias no deben ser tomadas como una verdad objetiva, otros como Diez (2017: 128) reconocen que, aunque el término es ambiguo, las creencias individuales y colectivas forman parte del conocimiento que tiene un sujeto y son el producto de su experiencia a partir de la observación empírica.

Ahora bien, una función a destacar es que se trata de estructuras que determinan la manera en que el sujeto interacciona con los demás y aunque se reconoce que las creencias se manifiestan sin la conciencia del individuo, Calvete y Cardenoso (2001) abonan a los modelos de Beck y Ellis al añadir que en el desarrollo de dichas estructuras de experiencias del sujeto, el contexto, la cultura e incluso la biología son factores que intervienen de manera importante en su construcción. Por su parte, Ortega y Gasset (1983) destaca la función que tiene la sociedad en la construcción de las creencias. Hay coincidencia en cuanto a que son herramientas con las que el sujeto interpreta la realidad, pero no como producciones propias, sino que pertenecen a ideas previamente asumidas por los colectivos que el sujeto se apropia. El interés de adoptar las concepciones anteriores obedece primero a la función valorativa que tienen las creencias; segundo, en el papel que guarda la experiencia previa y el contacto con un objeto para su construcción; y por último, a la relación que tienen estas ideas en el modo de acción del sujeto. A partir de estos elementos surge el interés de explorar las creencias hacia los órganos de impartición de justicia, y la relación de estas en la propensión al delito.

Bajo estas consideraciones, este trabajo busca cubrir una necesidad en cuanto a un viraje hacia enfoques que consideren la corresponsabilidad social entre el individuo, su contexto y las instituciones como mecanismos de la reproducción del delito (Cardona, 2004; Campbell, 2007; Sánchez, 2009; Ovalle, 2010; Maihold y Sauter, 2012; Valenzuela, 2012; Valdés, 2013; Vergara, 2013). Al respecto, Campbell (2007: 67) y Vergara (2013: 248) señalan que una mayor comprensión del problema del tráfico de drogas se encuentra a partir de lo que sus actores refieren de primera mano sobre las condiciones de las instituciones en las que se desarrollaron y de cómo el desempeño de estas es interpretado a nivel individual por los miembros de la sociedad. En consistencia con esto y tomando el tráfico de drogas como centro de discusión, esta investigación se considera un recurso útil para documentar el hecho de las creencias negativas hacia los órganos de aplicación de la justicia es un elemento facilitador en la inmersión del delito.

Por ello, el objetivo de este trabajo es (1) conocer las creencias que tiene un grupo de personas privadas de la libertad en el estado de Sonora, hacia diversos elementos que componen los órganos de justicia, y (2) describir la relación que tuvieron estas

creencias negativas en su adhesión a actividades de tráfico de drogas. Se pretende responder ¿de qué manera las creencias negativas hacia los órganos de impartición de justicia de un grupo de personas privadas de la libertad en el estado de Sonora se relacionaron con su adhesión al tráfico de drogas? Se toma como hipótesis la sugerencia teórica advertida en el control de la delincuencia (Hirschi, 2003): que las creencias negativas hacia las normas sociales tienen un efecto sobre la adhesión a actividades delictivas, concretamente en este trabajo nos referiremos al tráfico de drogas.

El artículo procede siguiendo a la presente introducción sobre la relevancia, los alcances, objetivos del estudio y la perspectiva teórica que relaciona el tráfico de drogas y las creencias negativas hacia los órganos de justicia; posteriormente se revisa la literatura previa existente sobre el tema; en tercer lugar se describe la muestra, el procedimiento y algunas contingencias presentadas durante el trabajo de campo; enseguida se incluyen los hallazgos del trabajo de campo y, al final, las principales conclusiones.

Órganos de impartición de justicia y tráfico de drogas desde la investigación social

La bibliografía centrada en el papel que juegan los órganos del Estado en la adhesión a actividades delictivas como el tráfico de drogas ha sido variada. Cardona (2004) advierte que en las sociedades latinoamericanas, cuyos sistemas de justicia están basados exclusivamente en castigar el delito, suele reducirse su posibilidad de control solo a ese factor.

Algunos trabajos que analizan concretamente el efecto de las políticas antidrogas en América Latina coinciden en que la debilidad institucional y el fracaso del paradigma represor han sido factores fundamentales en la explicación del crecimiento del fenómeno (Morales, 2011: 2; Valdés, 2013: 25; Pontón, 2014: 55; Barrón Cruz, 2015: 22; Astorga, 2015: 225).

En México, varios trabajos que se centran en el análisis de su política de seguridad pública contemplan un estado de deslegitimación. Valdés (2008) sugiere que históricamente el Estado mexicano ha tenido una ausencia para combatir integralmente el fenómeno del tráfico de drogas y que esta noción implanta en el ciudadano la idea de que su propia conducta delictiva puede pasar inadvertida para el sistema de justicia, aumentando la probabilidad de optar por estas actividades. Astorga (1995: 9), sobre las diversas versiones de “guerra contra las drogas” en México, reconoce que

lejos de contribuir a la erradicación del delito, los esquemas antidrogas significan un factor de diversificación de las actividades por parte de los grupos de tráfico; las organizaciones se complejizan, requieren más personal para llevar a cabo sus actividades y esto contribuye a su reproducción.

Respecto a trabajos que se centran en las opiniones sobre la justicia, Barreiro y Castorina (2006; 2015) retoman nociones de la psicología social (como “justicia inmanente” o “creencia en un mundo justo”), señalando que las creencias presentan un proceso dinámico; que conforme el sujeto tiene contacto con su medio a través de la experiencia, sus concepciones sobre la justicia van abandonando nociones individuales y positivas, al tiempo que va adoptando esquemas de creencias negativas más acordes con las que tiene su colectividad.

Con respecto a las actitud hacia los órganos de justicia en México, estudios como los de Meschoulam et al. (2016) reconocen que entre los ciudadanos prevalecen ciertas percepciones e ideas negativas acerca de la seguridad y de la confianza hacia el gobierno en su responsabilidad de erradicar la violencia. Advierten que estas ideas forman parte de un proceso de construcción social en el que algunas variables como la experiencia, la observación, la conversación social y los medios de comunicación se ubican como las más influyentes, y que la construcción de la paz está más ligada a factores estructurales como la política, la corrupción y la impunidad, que a estrategias de combate al crimen.

Otros estudios en México (véase Cortés, 2006: 42), abordan la noción de cultura de la legalidad, y consideran que el estudio del crédito hacia los órganos de justicia no debe reducirse a analizar la corrupción, sino que son factores fundamentales las actitudes, creencias y valores que las personas tienen hacia la ley y hacia el gobierno en sus diversos niveles.

Tales antecedentes son solo una porción de aquellos que advierten, por una parte, la crisis de la cultura de la legalidad entre la población de nuestra región y, por otra, el papel fundamental que han aportado las figuras de impartición de justicia en la construcción de opiniones negativas hacia ellas mismas entre la población. La visión que aporta este trabajo es una de primera mano, que considera al sujeto que participó en actividades de tráfico, ello en favor de conocer el efecto que tienen los juicios negativos hacia los órganos de justicia sobre su inmersión en una actividad delictiva como el tráfico de drogas. Respecto a la importancia de atender el fenómeno del tráfico de drogas, las estadísticas de incidencia delictiva a nivel nacional muestran que entre 2018 y 2019 se vio un aumento de 18.6% en las carpetas de investigación

por delitos de narcomenudeo; la tasa de incidencia¹ pasó de 47.0 en 2018 a 55.6 en 2019, lo cual sirve como indicador de que los delitos de drogas son una conducta que sigue en crecimiento en la nación (ONC, 2019: 9).

Metodología

El trabajo se ubicó en el estado de Sonora², que representa uno de los enclaves de mayor reproducción del tráfico de drogas en el país. Entre 2003 y 2012 fue la tercera entidad donde más se cometieron delitos relacionados con el tráfico de drogas (SESNP, 2013). Además, tuvo la segunda mayor tasa de residentes condenados por estos delitos en el país (55.18 por cada 100 000 habitantes). Según datos de la Procuraduría General de la República (PGR, 2015), tanto en 2013 como en 2014 Sonora fue el segundo estado donde más se perpetraron delitos relacionados con el tráfico de drogas. Por su parte, cifras del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (2015) señalan que, para 2015, Sonora fue la entidad con la segunda mayor cantidad de hechos relacionados con esta actividad entre los estados de la frontera norte mexicana (444), solo debajo de Baja California (766); entre 2016 y 2017 se duplicaron los hechos relacionados con el tráfico de drogas (222 en 2016; 419 en 2017). En estadísticas más recientes, entre diciembre de 2018 y diciembre de 2019, Sonora ocupó el sexto lugar nacional en número de carpetas de investigación emitidas por narcomenudeo; ello supuso un aumento de 136% con respecto a los 12 meses anteriores (2016 a 2017), siendo la entidad federativa con mayor crecimiento de ocurrencias del país (ONC, 2019: 40).

Para el trabajo de campo se entrevistó a 12 personas privadas de la libertad por participar en actividades relacionadas con el tráfico de drogas, específicamente aquellas calificadas en el Código Penal Federal como delitos contra la salud (*Diario Oficial de la Federación*, 2009: 42).

Se solicitó apoyo y autorización a la Coordinación del Sistema Estatal Penitenciario del Estado de Sonora con sede en la ciudad de Hermosillo, Sonora, para

¹ Tasa por cada 100 mil habitantes.

² Entidad federativa del noroeste de México (coordenadas 29°38'46"N 110°52'08"O) con la segunda mayor extensión territorial de la república (9.2% del territorio nacional). Conformada por 72 municipalidades, con una población superior a los 2 850 000 habitantes. Colindante con los estados de Chihuahua (al este); Baja California y el Mar de Cortés (al oeste); Sinaloa (al sur) y con los estados de Arizona y Nuevo México, Estados Unidos (al norte); caracterizada mayormente por un clima desértico y en extremo caluroso.

tener acceso a un grupo de personas privadas de la libertad por delitos contra la salud, reclusos en el Centro de Reinserción Social #1 (de aquí en adelante CERESO I), ubicado al suroriente de dicha ciudad.

La recolección de los datos se hizo a partir de una entrevista semiestructurada (Souza, 1995), con el fin de explorar la relación que tuvieron las creencias hacia los órganos de justicia sobre la participación del informante dentro de la actividad. Respecto a la selección de los sujetos informantes, importaba que estos cumplieran con varios criterios que permitieron trabajar con un grupo de personas bien afinadas en los hábitos, consumos y experiencias dentro de la actividad de tráfico de drogas y se evitó a informantes que se dedicaron de manera esporádica a la actividad; para cumplir con lo anterior, se buscó que la participación del informante en cualquiera de los delitos contra la salud fuera por un espacio de tiempo aproximado a los dos años. Igualmente, se buscó que el grupo de informantes representara diferentes modalidades, niveles de participación y de jerarquía dentro de la cadena de tráfico; lo anterior se hizo tomando en cuenta la sugerencia teórica que advierte la existencia de dinámicas sociales e individuales específicas en función del tipo de actividad, de las diferencias jerárquicas y de la división del trabajo dentro de la propia actividad (Ovalle, 2010).

Fue de vital importancia que los informantes contaran ya con una sentencia dictada por alguno de los delitos relacionados con el tráfico de drogas y con ello tratar a informantes con disposición de hablar abiertamente de sus trayectorias de vida, algo que en una persona sometida a un proceso judicial pudo haberse dificultado. El acercamiento a los entrevistados se inició consultando al departamento de Ingreso Penitenciario en busca de las personas privadas de la libertad por delitos contra la salud y tomando en cuenta los criterios de selección ya mencionados. Tras ese proceso se llegó a un total de 12 informantes (dos mujeres; 10 hombres).

Resultados

Debido a la utilización de una metodología cualitativa de entrevista semiestructurada, es preciso reconocer sus limitaciones en cuanto a la generalización hacia poblaciones con características diferentes; sin embargo, los hallazgos aportan luz al conocimiento de los mecanismos que intervienen en la adhesión al tráfico de drogas, concretamente el papel de las opiniones hacia las figuras de impartición de justicia; por ello, en este punto es justo retomar lo advertido por Bunge (2009), en el sentido que las creencias de un sujeto representan una concepción subjetiva, pero

que este asume como cierta. En consecuencia, los relatos aquí rescatados deben ser tomados desde la subjetividad de los individuos entrevistados, que son producto de su experiencia directa e indirecta con el sistema legal y que son representaciones con las que buscan acercarse a la verdad.

Los hallazgos se ordenan primeramente exponiendo las apreciaciones de los informantes hacia diversos agentes de aplicación de la legalidad (cuerpos policíacos, jueces, ministerios públicos, las leyes); después se muestra el papel que desempeñaron algunas condiciones específicas en la muestra (la existencia de antecedentes delictivos, la probabilidad de recibir un castigo); y por último, se discuten los hallazgos que responden la pregunta: ¿de qué manera las creencias negativas hacia los órganos de impartición de justicia se relacionaron con su adhesión al tráfico de drogas?

Es preciso retomar que la teoría en que se funda este estudio considera que las creencias debilitadas del individuo hacia las normas sociales aumentan su probabilidad de participar en conductas trasgresoras de las normas (Hirschi, 2003: 19). Por lo anterior, la exploración se centró en una parte crucial de las normas sociales, aquellas relacionadas con la preservación de la legalidad, que suponen la función de los órganos de justicia, y sobre las que esta muestra de informantes vierten sus valoraciones. Al respecto, cabe destacar que cuando a los informantes se les cuestionó sobre sus nociones hacia los órganos de justicia, estos no los describen como una sola estructura general, sino que se centraron en tres figuras específicas: la policía, las leyes y los encargados de dictar e impartir las leyes (principalmente ministerios públicos, abogados). Cuando en este documentos se refiere a los órganos de justicia, se busca distinguir entre algunas de las principales figuras que lo componen. A continuación se desarrollan las creencias generadas por la muestra hacia estas figuras que forman parte de la aplicación de justicia y que fueron las más referidas en sus relatos.

Las creencias que genera la policía

En sus descripciones, los informantes resaltaron la figura del agente de policía; confirmaron la centralidad que representa este como el referente más inmediato y como la figura de primer contacto ante la justicia. Cuando en entrevista los informantes hicieron referencia “al policía” como agente o a “la policía” como corporación, dirigieron sus comentarios a los diversos niveles (municipal, estatal, federal), por lo cual incluyeron a todo el aparato policial sin distinción, e incluso en algunos de manera indiscriminada también a los miembros del ejército.

Las descripciones vertidas por los informantes hacia la figura policial cuestionan la confianza que les genera esta figura, lo cual es indicador de la concepción debilitada de una de las principales figuras de justicia, para muchos la primera línea respondiente de los órganos de justicia:

[...] pues lo que siempre he dicho es que son (la policía) igual que uno, hacen maldad igual que uno, si roban igual que uno, y pues “derechos, derechos” (honestos) no son, [...] no son gente de confianza, eso es lo que he tenido bien siempre yo, que los policías no son gente que puedes confiar en ellos (*Informante 4*, 25 años, transporte y venta de marihuana y metanfetamina).

Sumados a la desconfianza, existen elementos que muestran una falta de respeto hacia la autoridad policial, misma noción que está basada en la relación cercana con elementos policiacos:

[...] para mí es una mierda todo esto (la policía) [...] porque antes pensaba “todo bien, no pasa nada, se puede comprar”, pero te das cuenta que no es así [...] (sobre los policías) son una vasca [...] Yo ando saliendo con un “PEI” (agente de la Policía Estatal Investigadora) ahorita en la actualidad, él viene y me visita [...] se supone que a ellos no se les permite, pero le viene valiendo verga (sic), perdonando la palabra, y sigue viniendo pues [...] el presidente de donde yo soy, municipal, estira la mano y todo bien, no hay policías, andan vestidos de policías los mismos malandros (delincuentes), ¿Qué respeto le puedo tener yo a un policía o a una autoridad? Para mí todos son iguales (*Informante 10*, 31 años, Fomento de delitos contra la salud, Suministro, Distribución y venta de heroína y anfetamina).

En sus opiniones acerca de la autoridad policial, los informantes despliegan un fuerte contenido emotivo-negativo, lo cual concuerda con el importante componente de subjetividad que poseen las creencias y que advierte Bunge (2009). Este componente forma parte e incluso motiva las opiniones negativas hacia las figuras policiales, cuya actuación es considerada como dañina para la integridad emocional del propio sujeto y de las personas de su entorno:

(Al hablar sobre los policías) Si se lo digo no me lo va a creer. Yo los odio, porque me han hecho mucho daño, tanto a mí como a mi familia, yo los veo y me dan ganas de quemarlos, me han hecho mucho daño, moral, físico. Te desbaratan, son los que

te desbaratan la familia, te desintegran la familia (*Informante 1*, 49 años, venta de marihuana).

Con respecto al elemento policial, destacan aquellas nociones que se centran exclusivamente en la actuación del agente dentro de sus funciones, observándose que el policía es valorado positiva o negativamente según su eventual disposición a colaborar con el informante en sus actividades delictivas:

[...] yo miraba a policías que traían un uniforme y no lo merecían, estaban tan pendejos que no sé cómo estaban dentro de él, hacían unas tonterías que no les quedaban como policías, cometían muchos errores [...] pero también he visto policías uniformados que merecen un punto mucho más alto que el que traen, porque tienen unas capacidades, más sin embargo no tienen las mismas oportunidades que otros pendejos [...] Entonces yo decía “si algún día yo hiciera negocio con este pendejo, nunca, es con el que menos haría”, y había otros que decía “¡uh! como quisiera hacer negocios con ese vato, porque sé que voy a tener un respaldo muy grande” (*Informante 8*, 49 años, comercio, transporte y venta de marihuana).

Justamente de este tipo de noción diferencial surgen relatos que muestran entre los informantes la existencia de un perfil deseable de policía, es decir, deseable para apoyarse en sus actividades de tráfico; así como un perfil indeseable de policía, es decir, aquel que pone en riesgo las actividades del informante:

(Refiriéndose a las características del agente de policía con el que sí quería hacer negocio con drogas) [...] Su habilidad de palabras, manejo de su persona, de su estilo, de su carisma, de saberlo aprovechar, de saber llegar y saber introducir unas palabras de alegría en tu mente como para que le digas “la oficina es tuya, haz lo que quieras”, o sea personas de ese tipo, con aquel carisma, con aquella facilidad de palabra. Que tú le caigas bien y que tengas “un paro” (un favor) con una persona que se puede abrir puertas [...] (*Informante 8*, 49 años, comercio, transporte y venta de marihuana).

(Refiriéndose al policía con el que no quería hacer negocio) [...] Aquel que anda de pendejote, que en donde quiera que llega abre el hocico, te involucra, te echa a flote (te delata) “mira este vato se dedica a esto”, ¿Cómo vas a andar con una persona de esas? (*Informante 8*, 49 años, comercio, transporte y venta de marihuana).

Otros relatos destacan la reciprocidad que existe entre corporaciones policíacas y miembros de la actividad con drogas, lo cual documenta el papel crucial que juega la colusión y el apoyo entre agente de aplicación de legalidad y miembro de la delincuencia en el quehacer diario dentro de la actividad de tráfico de drogas:

[...] muchos polecías ya me conocían a mí, ya nos hablábamos como si ya nos conociéramos de tiempo, me agarraban y muchas veces me pidieron (dinero) [...] a varios polecías les financié yo pistolas [...] “oye que necesito un calibre así”, y si yo lo tenía pues les hacía “el paro” y ya me miraban, pues me hacían “el paro” (*Informante 6, 35 años, venta y transporte de marihuana, venta de metanfetamina, sicariato*).

Con base en las anteriores descripciones, las trayectorias analizadas muestran que, si bien el agente policial es un elemento sobre el cual descansa buena parte de las imágenes negativas en el grupo de informantes, es también la figura más factible para apoyarse en favor de consumir la actividad de tráfico, ante las cuales hay una mayor oportunidad de superar consecuencias negativas, gracias a los diversos mecanismos de la corrupción que exponen. Se recogen narraciones por el estilo que coinciden con lo advertido por Astorga (2015: 15, 41), en el sentido de que la complicidad y la colaboración policial son un factor fundamental que favorece la reproducción de la actividad del tráfico de drogas en México.

Creencias hacia las leyes

A la vez que la figura policial, las leyes implican un concepto que abarca un rango extenso de nociones en los sujetos entrevistados. A lo largo de las entrevistas y en sus relatos acerca del concepto “leyes”, la muestra de informantes describió estas como “normas”, “reglas”, “algo que se estipula” y que están dirigidas a “guardar el orden”, “a tener un buen comportamiento”, “a mantener la paz”, lo cual demuestra que el grupo de informantes posee relativa consciencia de la noción y la función de las normas legales, es decir, con respecto a las leyes se puede partir del hecho de que el sujeto entrevistado no se encuentra en un estado de desconocimiento de la función que tienen las leyes en su entorno. Lo anterior confirma el hecho advertido por la teoría del control, en el sentido de que la comisión del delito está más relacionado con una noción debilitada de las normas, no de su desconocimiento (Hirschi, 2003: 18)

Sin forzar una noción precisa del término “leyes”, se buscó explorar en los informantes sus opiniones hacia este elemento, así como la relación de estas con su inmer-

sión en la actividad de tráfico de drogas. Al respecto, las actitudes hacia las leyes se caracterizan por describirlas a partir del letargo o la dilación en su cumplimiento, mismo elemento que es descrito como un facilitador para que el sujeto considere tomar acciones propias como respuesta a una ofensa recibida:

En unas veces sí confiaba en las leyes y en otras veces no. Allá en el pueblo donde yo vivo, lo único que mirabas eran puras patrullas, puras “municipales” (policía municipal), si alguien te hacía daño y querías que te pagara tenías que venir hasta acá (a Hermosillo). Muchas veces en los pueblos es mucho que si vas y lo demandas (a un agresor), al rato aquí anda. Mejor no hagas nada, así quédate; o si pasaba algo por la propia mano “que me robó fulanita” allá va a pelear uno mismo (*Informante 5*, 25 años, transporte y venta de marihuana y metanfetamina).

[...] quería estudiar derecho, imagínate [...] porque siempre quise ayudar a la gente, siempre oía que el fulanita estaba en la cárcel injustamente, porque hay personas que no tienen dinero para un licenciado (abogado), porque hay personas que le dan 30 o 40 años porque los defensores de oficio no sirven para nada [...] yo siempre he creído que si tienes un buen abogado, sin darle dinero al juez ni a nadie, puedes salir cuando la gente es inocente, un buen abogado; que la ley sí se aplica cuando realmente haces bien las cosas. Pero no, ahora te das cuenta que, si tienes dinero, aunque hiciste las cosas con dinero baila el perro (*Informante 10*, 31 años, fomento de delitos contra la salud, suministro, distribución y venta de heroína y anfetamina).

Relatos como estos invocan los mecanismos advertidos por Barreiro y Castorina (2006: 106; 2015: 332) en cuanto a la modificación de la noción de justicia en función del desarrollo y la experiencia del sujeto. La noción positiva hacia los órganos de justicia se abandona y se va reconociendo los errores que posee su sistema; también se observan mecanismos consistentes con lo sugerido por Cortés (2006: 44), quien señala que si bien entre la población pueda existir una noción y conciencia sobre la cultura de la legalidad, estas mismas concepciones no son puestas en práctica de manera eficiente. Sujetos como los presentados, en algún momento fueron conscientes de la importancia del respeto a la ley pero sus comportamientos terminaron en contrasentido de estas concepciones, lo cual advierte el impacto que puede tener la brecha que existe entre creencias positivas hacia la justicia y tener una práctica dentro de la legalidad.

Sobre las afirmaciones que tienen los individuos hacia las leyes, estos se detienen también en cuestionar su coherencia, argumentando la debilidad que tienen

estas para atender algunos delitos considerados por ellos como de mayor impacto y cuestionando la rigurosidad para castigar su propio accionar en el tráfico de drogas:

(Sobre su descripción hacia la leyes) [...] Son una mierda. ¿Cómo va a ser posible que valga más tres costales de marihuana, que violar un puño de niñas y matar un puño de cabrones? [...] a mí se me hace muy cabrón [...] amo México, para mí como México no hay dos [...] pero ya llegas aquí (a prisión) y te das cuenta en la cárcel que México es una mierda, es una mierda nuestro país. Por ejemplo, tú estás en tu casa, y yo llego con una pistola y amenazo a tu niño y a tí y te quito tu reloj y todo, golpes en la cabeza, y me traen aquí (a la cárcel) y me dejan tres años de cárcel, logro que me bajen y me den una fianza y salgo como a las semanas, vuelvo a ir contigo y te pego otra chinga y vuelvo a robar y así toda mi vida, he caído cincuenta veces a la prisión por ratero, les dan un putero de oportunidades a esas personas y a mí que me agarran con un pinche costal de mota (marihuana) ya me quieren dar 25 años, o sea a mi punto de vista son una injusticia de la chingada. Un muchacho que cayó junto conmigo violó a una muchacha con síndrome de Down, siete años de prisión con derecho a salir con cuatro, entonces yo digo “¿se te hace justo?” (*Informante 11*, 25 años, transporte y venta de marihuana y metanfetamina).

Este tipo de trayectorias coinciden con los mecanismos sugeridos por Meschoulam et al. (2016: 30), acerca de que las experiencias de impunidad, ineficacia e incongruencia de las leyes que ha vivido el sujeto, tienen un impacto sobre la construcción de opiniones negativas hacia estas figuras. Por otro lado, este tipo de trayectorias dejan ver también los mecanismos de monitoreo sugeridos por Valdez (2008), en que el sujeto observa la deficiencia en la persecución de los delitos de otros, lo cual refuerza la creencia de que esa misma ineficacia puede darse en su caso.

Como puede colegirse, la descripción hacia las leyes está centrada en el letargo en su cumplimiento; por ser ampliamente corruptibles; por carecer de coherencia entre la gravedad del delito cometido y el castigo respectivo. Los relatos vertidos concuerdan en describir las leyes a partir de la injusticia y la falta de ecuanimidad en su aplicación, reforzando la valoración negativa que poseen los informantes hacia los órganos de justicia; por otro lado, la imagen de ineficacia de las leyes refuerza la idea de que esta incapacidad puede beneficiarlo a uno mismo en caso de optar por el delito.

La noción sobre abogados, ministerios públicos

Entre los informantes de la muestra, algunos vierten sus descripciones hacia aquellas figuras cuya acción está dirigida a la administración de justicia, concretamente abogados, ministerios públicos. Las descripciones hacia estas figuras guardan el mismo sentido que las vertidas sobre los cuerpos policiacos, primero, en que se poseía una opinión negativa de estas figuras, basada en la corrupción, y segundo, que los informantes contaron con la cooperación de elementos administradores de justicia en favor de la realización de la actividad:

Para mí la ley eran los MP (ministerios públicos), los jueces, pero yo tenía un concepto de esa gente que son corruptos, que son corruptos, que con dinero uno sale (libre) (*Informante 6*, 35 años, venta de marihuana, cocaína y metanfetamina, transporte de marihuana, sicariato).

(Acerca de su relación con una funcionaria pública) [...] me sacó una vez de “la federal” (Policía Federal), era licenciada (abogada), yo ahí la conocí, me sacó de “la federal”, la invité a comer y así nos conocimos [...] yo ya andaba en este pedo (en el tráfico de drogas), ella me hacía “el paro” [...] todos los problemas que tenía pues ella me ayudaba [...] veía casas abandonadas también y ella investigó, “sabes qué, esta casa la tiene embargada el banco a una persona que ya falleció y el banco quebró” [...] “ya investigué yo y por legalidad a los cinco años que vivamos ahí la pongo a mi nombre, pago la luz”, me decía, y la puso a su nombre, ya con mercancía (droga) y dinero yo le decía a unos vatos “órale, pónganse a pintar ahí”, quité las chapas, tumbé la puerta, le pusimos otra chapa nueva [...] de un día para otro ya la casa estaba para habitarse. Ella llegó y tomó fotos de cómo estaba antes de llegar y luego el después y eso lo presentaba y la ponía a su nombre [...] Sí (pasó) algunas veces, más de diez veces sí fueron [...] parece película, pero así fue (*Informante 6*, 35 años, venta y transporte de marihuana, venta de metanfetamina, sicariato).

La descripción de los informantes hacia la figura de los administradores de justicia muestra que el sujeto en sus actividades delictivas desarrolló una relación muy estrecha con estos, lo cual les facilitó su desempeño (Astorga, 2015).

Una vez destacadas las creencias de los informantes hacia estas tres figuras de impartición de la justicia y que las hicieron visibles en sus relatos dentro de su práctica delictiva, es pertinente tratar un par de condiciones que la teoría toma en

cuenta para explicar la relación entre la creencia hacia las normas y la participación en el tráfico de drogas: el antecedente delictivo y la probabilidad de castigo.

La experiencia previa en el delito

Un hecho a destacar en esta muestra de informantes radica en que una importante porción de ellos contaba con antecedentes de reclusión anteriores al tráfico de drogas, o bien, ya había cometido delitos, aunque por ellos no tuviesen registrados ingresos penitenciarios. Al respecto, cinco de los 12 informantes contaban con antecedentes penales antes de dedicarse a actividades de tráfico de drogas, y tres más señalaron haber cometido algún delito aunque no fueron apresados, es decir, ocho de los 12 entrevistados contaban con alguna experiencia delictiva previa a su actividad con drogas. Por ello se volvió pertinente explorar la relación de la experiencia delictiva previa sobre su actitud frente a los órganos de justicia, y sobre la decisión de integrarse al tráfico de drogas. Se tomó en cuenta que el antecedente delictivo puede representar una condición que permite al individuo tomar conciencia de los correctivos impuestos anteriormente, así como de las características precarias de los sistemas de justicia en los que fueron procesados:

Quando me metían al centro intermedio le mandaban a llamar a mi mamá y a mi papá, y le decían “¿qué piensa de sus hijos, madre? ayúdelos, regáñelos”, le aconsejaban, pero uno está morro (joven), se le hace “un polvo” (fácil). Yo les decía “ya me voy a portar bien” y no me portaba bien. Me encerraban y pagaban fianza [...] una vez que me agarraron unos oficiales allá afuera, me agarraron con un cuchillo, los vi y lo tiré y me aferré a que no era mío, traía un paño rojo, y ya me trajeron, y les dije “lástima gasolina que van a gastar, ahorita me van a soltar”, y le di 200 pesos y me soltaron [...] ¿Cómo me van a soltar, si ando haciendo daño? (*Informante 2*, 35 años, venta de marihuana, cocaína y metanfetamina, transporte de marihuana).

La anterior descripción concuerda con el sustento teórico según el cual, dentro del contexto latinoamericano, el sujeto considera factible reincidir en el delito, pues la experiencia en su contacto con instituciones de aplicación de la legalidad le hace consciente de las diversas fallas, lagunas y anomalías en la implementación de medidas ante una infracción o delito (Cardona, 2004; Valdés, 2013; Astorga, 2015; Barrón, 2015).

En quienes ya contaban con un antecedente penal al momento del ingreso a actividades de tráfico de drogas (la mayoría relacionados con el robo), una explicación viable a su unión a estas actividades la sugiere Cardona (2004) y Bourgois (2010), quienes advierten que la idea de menos rigurosidad en la persecución de los delitos con drogas, sumada a una mayor probabilidad de mantenerse sin ser castigado en esta modalidad de delito y a la posibilidad de acceder a mayores ventajas económicas son aspectos que algunos miembros de la muestra estudiada tomaron en cuenta en su inmersión a este negocio:

(Acerca de cambiar su actuación de los delitos de robo hacia los delitos de drogas) [...] porque obtenía dinero, todo eso tiene que ver con el dinero, yo pienso porque a la mejor cuando yo robaba eso obtenía dinero [...] porque las drogas también dejan dinero, de una forma menor de meterse en broncas (*Informante 6*, 35 años, venta de marihuana, cocaína y metanfetamina, transporte de marihuana, sicariato).

[...] lo que me hizo saltar para ese lado (al tráfico de drogas) es que te arriesgas menos al vender drogas, y aparte de eso que obtienes mejores ganancias [...] (*Informante 8*, 49 años, venta y transporte de marihuana, metanfetamina y cocaína).

Los relatos anteriores describen un binomio común en el paso de estos informantes de cualquier otra modalidad de delito hacia el tráfico de drogas: mayores ganancias y menos riesgo de recibir castigo. Respecto a ello, las trayectorias de los informantes analizados guardan consistencia con las sugerencias teóricas que proponen la existencia de un proceso estratégico previo al ingreso a la actividad, donde el sujeto a ingresar calcula la factibilidad de este modo de vida sobre otros, aun aquellos que corresponden a otras modalidades delictivas (Becker, 1968; Cardona, 2004; Ovalle, 2010).

La posibilidad de recibir castigo

Paralela a la teoría del control de la delincuencia (Hirschi, 2003), una noción relacionada con la función evaluativa que poseen las creencias de un sujeto es la Teoría Racional del Crimen (Becker, 1968), la cual señala que aquel sujeto que comete un crimen valora previamente tanto los beneficios que obtendrá de ello, como el castigo que podría imputársele de ser sorprendido; por lo tanto, la conciencia sobre la posibilidad de recibir una consecuencia negativa a un acto trasgresor se convierte

en un factor que empuja o disuade al sujeto a llevarlo a cabo. Ante lo anterior, un elemento a explorar en cuanto a las creencias hacia los órganos de impartición de justicia en la muestra de individuos analizada es la existencia de preocupación ante la posibilidad de ser descubiertos o de recibir un castigo por parte de las autoridades al involucrarse en el tráfico de drogas:

(Acerca de la posibilidad de ser encarcelado) La verdad no me preocupaba, yo pensaba bien diferente, yo pensaba que nunca iba a caer para acá, yo estaba en otro concepto, yo pensé que todo estaba arreglado [...] muchas veces me agarraron, me agarraban pero nunca había caído para acá, me sacaban de “la federal” (Policía Federal), que de la comandancias, de “la armada” (la Armada de México), todo el tiempo salía a base de la corrupción [...] Muchas veces yo la pagaba, o pagaba la gente con la que andaba (*Informante 6*, 35 años, venta y transporte de marihuana, venta de metanfetamina, sicariato).

Por otro lado, si bien se tienen informantes que desarrollaron alguna preocupación por el castigo, esta no precisamente obedeció a la efectividad de la autoridad para una probable captura, sino más bien al temor generado por las negligencias en los castigos y en los tratos de la autoridad en caso de ser encarcelados:

Sí, sí me daba miedo que me encarcelaran, que me agarraran, que me “pegaran una chinga”, porque muchas veces no sabes con quién te vas a topar, puede haber personas muy crueles que no sabes su estado psicológico o cómo ande para que en el momento de tu captura se descargue sobre ti (*Informante 8*, 49 años, comercio, transporte y venta de marihuana).

[...] sí me hubiera dado miedo, por aquí (en México) te desaparecen, te buscan, la misma mafia te mata, cuando quedas mal, pero en Estados Unidos te meten a la cárcel y ya [...] decía “¿cuánto será por esto en Estados Unidos, tres años, cinco años, me voy a ir un año y medio o dos años por un beneficio”. Según yo ya estaba todo analizado (*Informante 10*, 31 años, fomento de delitos contra la salud, suministro, distribución y venta de heroína y anfetamina).

(Sobre su preocupación a ser encarcelado) Sí [...] por las injusticias de los internos, pero te das cuenta que las injusticias viene de parte del gobierno [...] que quisieran golpear o abusar de mí física o mentalmente, quererme violar. Eso es lo que yo pen-

saba que era “gacho” (feo) de ir a la cárcel (*Informante 11*, 25 años, transporte y venta de marihuana y metanfetamina).

Las opiniones negativas hacia los órganos de justicia se extienden hacia las instituciones penitenciarias, aunque esta noción se caracteriza más por el temor a los procesos arbitrarios vividos intramuros en que el individuo puede ser víctima. La imagen negativa por parte de los informantes hacia los órganos de impartición de legalidad se generaliza desde las figuras preventivas, pasando por los órganos procuradores de justicia y hasta las instituciones encargadas de ejecutar las medidas correctivas, esto que se observa coincide con los mecanismos descritos por Cortés (2006: 42), en cuanto a que las valoraciones hacia la justicia trascienden niveles e instituciones de gobierno, generando mayor impacto en la cultura de legalidad entre la sociedad. Por otra parte, los relatos en este apartado guardan consistencia con la teoría racional del delito, en el sentido de que los informantes analizados efectúan un cálculo previo al inicio en la actividad con drogas, en el que ponderan los beneficios a obtener frente a la posibilidad de recibir castigo; en esta valoración, las creencias de los sujetos hacia los órganos de justicia pasan a ser un elemento de importante peso, tomando en cuenta que al estar debilitadas hacen más probable que opten por la actividad de tráfico.

Creencias negativas hacia los órganos de impartición de justicia e ingreso al tráfico de drogas

Revisadas las narraciones de los informantes sobre los diversos agentes de justicia, es preciso explorar los datos que permiten conocer de qué manera se relacionan las creencias negativas hacia los órganos de impartición de justicia con la dedicación al tráfico de drogas. Al momento de explorar la influencia de las opiniones negativas hacia este tipo de órganos en la muestra analizada, existen elementos para considerar afirmativamente que la imagen de debilidad institucional facilitó que los individuos se involucraran en el tráfico de drogas. En los relatos se describen algunos mecanismos sobre los cuales se establece esta condición:

[...] aparte de que ellos mismos (las autoridades) estaban enredados, no pues decía están igual que uno decía, pues sí me dio por entrarle más. Y más cuando miraba que no me hacían nada, que todo estaba bien, no pues más me dio por andar más

en “el bisne” (se refiere al negocio), y en levantar lo mío [...] (*Informante 4*, 25 años, venta y transporte de marihuana y metanfetamina).

Relatos como el anterior documentan que es efectivamente la percepción negativa hacia los órganos de justicia, un factor que empuja hacia la actividad de tráfico. Es de notar que son diferentes los mecanismos que describen los informantes en cuanto a la relación de creencias negativas-inmersión al tráfico, como el anterior, que ubica en la colusión de las autoridades dentro de las filas de la actividad un factor facilitador, consistente con Astorga (2015).

Otros relatos centran la influencia en mecanismos tan generales como los procedimientos ligados a la corrupción, elementos concordantes con los sugeridos por Meschoulam et al. (2016) o Cardona (2004) para quienes el potencial de evitar cualquier consecuencia negativa por participar en el tráfico de drogas a través de arreglos económicos es tomada como un hecho en el sujeto:

[...] yo decía todo el tiempo que hay un arreglo para todo, en caso de que yo entre (al tráfico) y me agarren, todo el tiempo tenía pensado en que iba a haber un arreglo pues, no iba a haber “pedo” (problema), ya con una “feriecita” siempre va a haber un arreglo, el dinero arregla todo, eso pensaba (*Informante 6*, 35 años, venta y transporte de marihuana, venta de metanfetamina, sicariato).

[...] te vas dando cuenta de que todas las cosas para que puedan quedar impunes, se tienen que manejar una corrupción. Entonces si juntamos la corrupción, la impunidad, la injusticia, como lo hay en este país [...] (*Informante 8*, 49 años, venta y transporte de marihuana, metanfetamina y cocaína).

Al momento de que yo decidí hacer eso, también existía la confianza de que todo estaba arreglado. Entonces pues yo dije “todo está arreglado”, confiaba un poquito en eso (*Informante 9*, 25 años, introducción de cocaína al país).

En algunos relatos se mencionaba la incapacidad de las autoridades para descubrirlos como un factor que reforzaba su participación en el tráfico, lo cual es consistente con los mecanismos sugeridos por la teoría respecto a las creencias de ineficacia:

[...] cuando me miraba haciendo las cosas enfrente de ellos. Siempre me gustó [...] Porque saltaba mi corazón [...] Verlos, réirme de ellos en la cara [...] (*Informante*

10, 31 años, fomento de delitos contra la salud, suministro, distribución y venta de heroína y anfetamina).

Los datos en cuanto a las creencias hacia los órganos de impartición de justicia que describen los informantes guardan consistencia con lo sugerido por Hirschi (2003: 19), quien advierte que uno de los mecanismos participantes en la comisión del delito son las creencias debilitadas que tiene el individuo sobre las normas sociales. En el caso de la muestra de informantes analizada en este estudio, su valoración debilitada hacia las diversas figuras del sistema de justicia exploradas supone una condición que pone en duda la validez de sus normas, disminuye la capacidad de disuasión de las leyes y aumenta la probabilidad de inmersión o reincidencia delictiva, en este caso la participación en el tráfico de drogas.

Conclusiones

Tras la investigación, primeramente es necesario reconocer precisiones de orden conceptual. Concretamente debe considerarse que, al hablar de justicia se incluye un parámetro muy amplio de aplicación y sobre todo de interpretación de las leyes, de los cuales este trabajo no abarca todas sus funciones y solo expone creencias sobre una parcialidad de acciones que realizan estos organismos y agentes. Dado lo anterior, y basados en las nociones tan diversas que los informantes aportan del concepto, es pertinente generar la discusión sobre la noción que se tiene de la justicia entre la sociedad en México. Una discusión que permita ubicar y diferenciar en su correcta dimensión aspectos como la impartición de justicia o la aplicación de la legalidad, en donde la labor de los agentes de justicia es resolver en apego a lo que expresa una norma legal y que no siempre obedece al ideal de justicia que los sujetos pueden tener en lo individual.

Específicamente sobre los hallazgos de esta investigación, estos proporcionan elementos que permiten confirmar la hipótesis planteada y sugerida por la teoría del control de la delincuencia (Hirschi, 2003). Es decir, tomando en consideración las características particulares de la muestra analizada, los datos describen la relación existente entre las creencias negativas hacia los diversos órganos y agentes de impartición de justicia y el ingreso a la actividad de tráfico de drogas, que los sujetos ubican como un modo de vida del cual se pueden obtener beneficios sustanciales, con una baja posibilidad de recibir un castigo.

Estos datos, además de guardar consistencia con el estado de deterioro en que se encuentra la cultura de la legalidad en México y sugerido en la bibliografía (Astorga, 2015; Barrón, 2015; Valdés, 2013), permiten retomar advertencias sobre la necesidad de reforzar la idea de la ley y el Estado de derecho como reguladores de la vida en colectividad, elementos que en México han presentado problemas para desarrollarse (Cortés, 2006: 41). También son acordes con la teoría del control del delito de Hirschi (2003) acerca del efecto que tienen las creencias del individuo acerca de sus normas sobre la adhesión a actividades trasgresoras de la ley. En este estado de las cosas, los datos ratifican la imperiosa necesidad de rescatar el Estado de derecho, tan seriamente comprometido en el contexto mexicano, mejorar el desempeño de los órganos de justicia en el país, a la par de una reeducación de la población; para ello es preciso investigar, diseñar e instrumentar cambios profundos en los diversos mecanismos de justicia, en favor de mejorar sus prácticas y sus resultados, acciones que contribuyan hacia un proceso de recuperación de la cultura de la legalidad dentro de la sociedad.

Si bien este trabajo no atiende exclusivamente a los cuerpos militares, los hallazgos que sugiere la investigación aportan algunas reflexiones hacia la coyuntura que en nuestros días se establece en México respecto a la adopción de las fuerzas armadas en labores policiales. La implementación de este tipo de estrategias de seguridad requiere un proceso de discusión mucho más profundo, cuyo eje de análisis sea llevado por investigaciones como la que aquí se presenta y que expongan diversos acercamientos explicativos sobre el papel que ejercen las creencias y el desempeño de los distintos cuerpos de seguridad pública en el control del fenómeno de la delincuencia en nuestro contexto. Reconociendo las limitaciones de este estudio, a los datos que aporta la investigación es necesario un mayor número de estudios que analicen, bajo una metodología más amplia como la mixta, la participación histórica de la fuerzas de seguridad pública en sus diversos niveles de operación, en casos de violación de los derechos humanos (Anaya, 2014; Hincapié y López, 2016).

Para futuras investigaciones será preciso discutir el papel que sobre las creencias negativas hacia la aplicación de la justicia ha tenido el proceso de instauración del nombrado Nuevo Sistema de Justicia Penal en todo el territorio mexicano (Natarén y Caballero, 2014; Cuellar, López y Loera, 2017; Witker, 2017), el cual puede reconocerse como posible mecanismo explicativo de la apreciación que se tiene sobre los mismos órganos de impartición de justicia.

Por otra parte, tomando en cuenta que esta investigación basó su trabajo en población privada de la libertad por delitos de tráfico de drogas y que la adquisición de creencias supone un proceso complejo, que toma años de establecimiento, donde

participan múltiples factores y agentes, los autores consideran la importancia de la generación de investigación a futuro que permita analizar el papel que pueden tener los tratamientos penitenciarios y de inserción social en el proceso reeducativo sobre estas creencias negativas. Al respecto, desde la academia también es preciso generar mayores datos y su discusión en favor de proveer a las instituciones penitenciarias de información que les facilite una mejora en las prácticas y procedimientos para revertir estas valoraciones (México Evalúa, 2013: 3; Azaola y Bergman, 2003: 19; Bringas y Roldán, 1998: 23).

Por último, se reconoce la pertinencia para que en futuras investigaciones se puedan discutir hallazgos como los de este trabajo, a la luz de procesos propuestos por otras teorías paralelas a la del control de la delincuencia de Hirschi, tales como los trabajos de Matza (2014) y su concepto de deriva y neutralización, así como de otras sugerencias teóricas que analizan el proceso de inmersión a la trasgresión social y su racionalización.

Referencias

Anaya, Alejandro

- 2014 *Violaciones a los derechos humanos en el marco de la estrategia militarizada de lucha contra el narcotráfico en México 2007-2012* (cuaderno de trabajo), recuperado de http://politicadedrogas.org/PPD/documentos/20160516_192722_4.-Alejandro-Anaya-Mu%C3%B1oz--Violaciones-a-los-derechos-humanos-en-el-marco-de-la-estrategia-militarizada-de-luch-contra-el-narcotr%C3%A1fico-en-M%C3%A9xico-2007-2012.pdf (consulta 1 de mayo de 2020).

Astorga, Luis

- 2015 *¿Qué querían que hiciera? Inseguridad y delincuencia en el período de Felipe Calderón*, Ciudad de México, Grijalbo.

Astorga, Luis

- 1995 *Mitología del narcotraficante en México*, México, Plaza y Valdés.

Azaola, Elena y Marcelo Bergman

- 2003 “El sistema penitenciario mexicano”, ponencia presentada en el Centro para estudios Estados Unidos-México, San Diego, Estados Unidos.

- Barreiro, Alicia y José Castorina
2015 "La creencia en un mundo justo como trasfondo ideológico de la representación social de la justicia", *Revista colombiana de psicología*, 24(2), pp. 331-345, doi: 10.15446/rcp.v24n2.44294
- Barreiro, Alicia y José Castorina
2006 "Dos perspectivas sobre la creencia en la justicia del mundo: naturalismo versus legitimación ideológica", *Espacios en blanco. Revista de educación*, 16, pp. 97-121, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384539798005>
- Barrón Cruz, Martín
2015 *Gobernar con el miedo. La lucha contra el narcotráfico (2006-2012)*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Ciencias Penales.
- Beck, Aaron
1976 *Cognitive therapy and the emotional disorders*, Madison, International Universities Press.
- Becker, Gary
1968 "Crime and Punishment: An Economic Approach", *Journal of Political Economy*, 76(2), pp. 169-217.
- Bourgeois, Phillippe
2010 *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Bringas, Alejandro y Luis Roldán
1998 *Las cárceles mexicanas: una revisión de la realidad penitenciaria*, México, Grijalbo.
- Bunge, Mario
2009 *Tratado de Filosofía. Semántica II. Interpretación y verdad*, Barcelona, Gedisa.
- Calvete, Esther y Olga Cardeñoso
2001 "Creencias, resolución de problemas sociales y correlatos psicológicos", *Psicothema*, 13(1), pp. 95-100, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72713114>
- Campbell, Herbert
2007 "Narco-folklore: Narrativas e historias de la droga en la frontera", *Revista Noésis*, 16(32), pp. 48-70, <https://biblat.unam.mx/hevila/NoesisRevisadecienciasocialesyhumanidades/2007/vol16/no32/1.pdf>
- Cardona, Patricia
2004 "Los héroes urbanos: Imaginarios culturales y consumo en Medellín", *Revista Co-herencia*, 1(1), pp. 87-104.

Centro de Investigación para el Desarrollo A.C

2009 Índice de Incidencia Delictiva y Violencia 2009, recuperado de http://www.cidac.org/esp/uploads/1/___ndice_de_Incidencia_Delictiva_y_Violencia_2009_PDF.pdf (consulta: 09/08/2014).

Cortés, Marco

2006 “Cultura de la legalidad en México: Creencias sobre la justicia, la ley y las instituciones”, *Acta republicana*, 5(5), pp. 41-51, <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/republicana/pdf/ActaRepo5/4.pdf>

Cuellar, Angélica; Antonio López Ugalde y Analí Loera

2017 “Derechos humanos y ejecución en el Nuevo Sistema de justicia de México”, *Acta Sociológica* (72), pp. 205-230, doi: 10.1016/j.acso.2017.06.003

Diario Oficial de la Federación

2009 Código Penal Federal para los Estados Unidos Mexicanos, recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/9_070416.pdf (consulta: 05/05/2015).

Diez, Antonio

2017 “Más sobre la interpretación (II). Ideas y creencias”, *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría*, 37(131), pp. 127-143, doi: 10.4321/S0211-57352017000100008

Ellis, Albert

1962 *Reason and emotion in Psychotherapy*, Nueva York, Springer.

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

2007 *Reporte del sector seguridad en América latina y el Caribe*, Santiago, FLACSO.

Hincapié, Sandra y Antonio López Pacheco

2016 “Ciclos de movilización y crisis de derechos humanos. La acción colectiva de las ONG nacionales y los derechos humanos en México”, *Revista Estudios Sociales*, 56, pp. 26-38, doi: 10.7440/res56.2016.02

Hirschi, Travis

2003 “Una teoría del control de la delincuencia”, *Capítulo Criminológico*, 31(4), pp. 5-31, <http://produccioncientificaluz.org/index.php/capitulo/articulo/viewFile/5036/5026>

Maihold, Gunther y Rosa Sauter

2012 “Capos, reinas y santos. La narcocultura en México”, *Revista México interdisciplinario*, 2(2), pp. 64-96.

Matza, David

- 2014 *Delincuencia y Deriva. Cómo y por qué algunos jóvenes llegan a quebrantar la ley*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

México Evalúa

- 2013 *La cárcel en México ¿Para qué?* Recuperado de http://mexicosos.org/descargas/dossier/estudios/las_carceles_en_mexico_para_que.pdf (consulta: 11/05/2019).

Morales, César

- 2011 “La guerra contra el narcotráfico en México. Debilidad del estado, orden local y fracaso de una estrategia”, *Revista de Ciencias Sociales*, 50, pp. 1-35, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495950246005>

Meschoulam, Mauricio, Anne Hacker, Fausto Carbajal, Carolina de Benito, Cristina Blumenkron y Tania Raich

- 2016 “Valores, percepciones, concepciones, educación y construcción de la paz. Un estudio cualitativo en México”, *Didac*, 67, pp. 25-35, <https://biblat.unam.mx/hevila/Didac/2016/no67/4.pdf>

Natarén, Carlos y José Caballero

- 2014 *Los principios constitucionales del nuevo proceso penal acusatorio y oral mexicano*, México, D. F, IJ-UNAM.

Observatorio Nacional Ciudadano (ONC)

- 2019 *Reporte sobre delitos de alto impacto*, recuperado de [https://onc.org.mx/uploads/Mensual-dic19%20\(1\).pdf](https://onc.org.mx/uploads/Mensual-dic19%20(1).pdf) (consulta: 20/05/2020).

Organización de los Estados Americanos (OEA)

- 2008 *La seguridad pública en las Américas. Retos y oportunidades*, Recuperado de <http://archive.iwlearn.net/oas.org/dsp/documentos/Observatorio/FINAL.pdf> (consulta: 11/08/2016).

Ortega y Gasset, José

- 1983 *Obras completas*, Alianza, Madrid.

Ovalle, Lilian

- 2010 “Construcción social del narcotráfico como ocupación”, *Revista cs*, 5, pp. 92-122, doi: 10.18046/recs.i5.453

Pérez Peña, Mayra

- 2012 *Incidencia de la problemática del narcotráfico en México sobre la consolidación de la cooperación bilateral con Estados Unidos en el marco de la política antinarcóticos en el periodo 2000-2009*, tesis de licenciatura en Relaciones Internacionales, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.

Pontón, Jenny

- 2014 “Cárceles del Ecuador: los efectos de la criminalización por drogas”, *Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, 1(1), pp. 55-73, doi: 10.17141/urvio.1.2007.1053

Procuraduría General de la República (PGR)

- 2015 *Estadísticas de incidencia delictiva*. Recuperado de <http://www.pgr.gob.mx/Temas%20Relevantes/estadistica/Incidencia%20Entidad/IDEF.asp> (consulta: 22/01/2015).

Sánchez, Alan

- 2009 “Procesos de institucionalización de la narcocultura en Sinaloa”, *Revista Frontera Norte*, 21(41), pp. 77-103, doi: 10.17428/rfn.v21i41.977

Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNP)

- 2015 *Datos abiertos de Incidencia delictiva*, recuperado de <http://secretariadoejecutivo.gob.mx/incidencia-delictiva/incidencia-delictiva-datos-abiertos.php> (consulta: 22/02/2016).

Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNP)

- 2013 *Incidencia delictiva. 2000-2013*, recuperado de http://www.secretariadoejecutivo.gob.mx/es/SecretariadoEjecutivo/Resumen_Incidencia_Delictiva_del_fuero_comun_y_fuero_federal_19972010 (consulta: 02/08/2014).

Souza, María

- 1995 *El desafío del conocimiento*, Buenos Aires, Lugar Editorial.

Valdés, Guillermo

- 2013 *La historia del narcotráfico en México*, México, Aguilar.

Valdez, Geowwanny

- 2008 “Juventud, narcocultura y cambio social. ¿El regreso a la cosmovisión tradicional?”, *Revista Sinaloense de Ciencias Sociales*, 17, pp. 87-100.

Valenzuela Arce, José

- 2012 “Narcocultura, violencia y ciencias socioantropomórficas”, *Revista Desacatos*, 38, pp. 95-102, <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n38/n38a7.pdf>

Vergara, Eduardo

- 2013 “Propuestas para regular el consumo y venta al por menor de drogas de base vegetal”, en H. Mathieu y C. Niño (eds.), *De la represión a la regulación: Propuestas para reformar las políticas contra las drogas*, Bogotá, FES.

Witker, Jorge

2017 “Los derechos humanos. Nuevo escenario de la investigación jurídica”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 149, pp. 979-1005, doi: 10.22201/ijj.24484873e.2017.149.11363

FRANCISCO MANUEL PIÑA OSUNA

.....

Profesor-Investigador adscrito al Programa educativo Licenciatura en Criminología de la Universidad Estatal de Sonora; también adscrito al Departamento de Sociología y Administración pública de la Universidad de Sonora. Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Sonora. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel Candidato. Autor de artículos de investigación cuya temática aborda el problema del tráfico de drogas en México, destacándose “Deserción escolar y participación en actividades de tráfico de drogas en Sonora, México” para *Acta Universitaria*; “Características sociales de presos por delitos de drogas en el estado de Sonora” para *Noesis. Revista de Ciencias sociales y Humanidades*; “Entre lo social y lo individual: hacia el análisis integral del tráfico de drogas en México” para la *Revista Legislativa de Estudios Sociales y de Opinión Pública*; “Deterioro social y participación en el tráfico de drogas en el Estado de Sonora”, para la *Revista Frontera Norte*.

MAXIMILIANO CINCO ANDUAGA

.....

Profesor de Tiempo Completo, adscrito al Programa Educativo Licenciatura en Criminología de la Universidad Estatal de Sonora; Maestro en Ciencias Forenses y Victimología por Universidad Durango Santander.

ALAIN HIGINIO MARTÍNEZ SAUZA

.....

Profesor de Tiempo Completo, adscrito al Programa Educativo Licenciatura en Criminología de la Universidad Estatal de Sonora; Maestrante en Juicios Orales y Licenciado en Derecho por la Universidad Durango Santander. Auxiliar Jurídico en el H. Congreso del Estado de Sonora (IX legislatura); auxiliar en el Departamento de Identificación de Personas vivas o muertas en el programa AFIS, de la Fiscalía General de Justicia del Estado de Sonora.

Citar como: Francisco Manuel Piña Osuna, Maximiliano Cinco Anduaga, Alain Higinio Martínez Sauza (2022), "Creencias negativas hacia los órganos de justicia y tráfico de drogas en Sonora", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 281-308. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

RESEÑAS





IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

.....
 João Pacheco de Oliveira, 2019, *Exterminio y Tutela. Proceso de formación de alteridades en el Brasil*, Argentina, Universidad Nacional de San Martín, 401 págs. ISBN 978-987-4027-89-4

ANTONIO ESCOBAR OHMSTEDE
 CIESAS, Ciudad de México
<http://orcid.org/0000-0002-8955-6966>
ohmstede@ciesas.edu.mx

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/r1/escobarohmstede>

El libro que se reseña fue originalmente publicado en Brasil, en 2016, bajo el título *O nascimento do Brasil e outros ensaios, "Pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Su traducción al castellano permite que podamos acceder a una selección de textos sobre el tema indígena en Brasil, los que han sido pensados durante las dos últimas décadas por uno de los referentes de la antropología brasileña y latinoamericana. El libro, como se comenta en el prólogo elaborado por Diego Escolar y Axel Lazzari, así como en el prefacio a la edición en castellano, debe situarse en un constante diálogo y polémica entre diversas tradiciones antropológicas influenciadas por factores y perspectivas externas e internas, pero mostrando cómo la antropología en Brasil se centró en las poblaciones indígenas de la "floresta" y en consideraciones culturalistas y lingüísticas para incluso decir que "ya no existían indios", como en el noreste brasileño. Podríamos considerar que este tipo de antropología buscaba y mostraba sociedades indígenas que casi no hubieran tenido contacto con las sociedades colonizadora, decimonónica y contemporánea y por lo tanto las más cercanas a un estado supuestamente "originario". Visión a la que Pacheco de Oliveira se opone y nos lleva a lo que es una "antropología crítica", al proponer la necesidad de entender al indígena a partir de su inserción en los procesos sociales e históricos.

De esta manera, el autor defiende la combinación de una mirada antropológica con una crítica historiográfica, buscando ir más allá de la escisión formulada por Claude Lévi-Strauss (1995) quien insistía en delimitar las fronteras disciplinares entre historia y etnología, razón por la cual se menciona la metáfora de Lévi-Strauss en que se dice que el “antropólogo es un astrónomo de las ciencias sociales” (p. 139).

Una de las primeras aportaciones y que cruza todo el libro que se reseña, y que la presentaré desde mi perspectiva como caminos paralelos, es cómo lograr la interdisciplinariedad entre la antropología y la historiografía, considerando una muy adecuada crítica de fuentes históricas, por lo que aquí se aleja y cuestiona la metáfora de Lévi-Strauss.

No podemos negar que la posición de Pacheco de Oliveira va a la par de la idea de que las ciencias no son espacios únicos y centrados en objetos o sujetos de estudio, sino que deben llevarnos por una riqueza y una retroalimentación de conceptos y categorías sociales, las que a mi parecer deben considerarse en sus momentos y procesos históricos. En este sentido, podemos retomar la propuesta de Reinhard Koselleck (2004) según la cual los conceptos y las realidades tienen sus propias historias y por lo tanto muestran ciertas intencionalidades. Esto puede observarse desde la antropología, frente a lo “atrasado” o analizando los usos y costumbres como remembranzas del pasado frente a lo moderno; en sí, parecería que el pasado está cargado de “tradicición” y “no modernidad” frente al presente y al futuro. De esta manera, la posible hibridación entre antropología e historia nos lleva a un diálogo interdisciplinar, en el que podamos ver a hombres y mujeres que nos lleven a tener diálogos del presente al pasado y viceversa.

Sin duda, la relación entre antropología e historiografía es un camino que debería ser mejor continuado en diversos momentos en el mundo académico, incluso considerar un cambio en las perspectivas de análisis y evitar las linealidades históricas, en el sentido de investigar desde el presente y repreguntar al pasado y no solamente ver cómo el pasado nos lleva a interrogarnos sobre el presente. Coincido con Pacheco de Oliveira sobre la interdisciplinariedad, pero también deberíamos dialogar con posicionamientos como el de Carmelo Lisón (1996: 163), quien se pregunta: “¿es interpretativamente rentable hibridar la Antropología con la Historia para un cruce que se dé a la vez [entre] Antropología e Historia?”, aun cuando Lisón opina que ambas disciplinas presentan diferencias tanto de enfoque como de método; sin embargo, reconoce la importancia de realizar una “mutualidad”. Pacheco de Oliveira tiene razón cuando menciona que se debería realizar una lectura diferente de las fuentes históricas ya conocidas, “intentando articular los resultados de las investigaciones recientes en historia y antropología con las paradojas y dilemas que los

movimientos indígenas presentan actualmente al Estado y a la sociedad brasileña” (pp. 62-63), lo que le permite dar un giro político a sus propuestas. Yo agregaría a aquellas sociedades que no solo presentan fuertes diferencias socioétnicas sino también económicas y culturales.

El libro es, entonces, una guía sobre cómo bajo enfoques antropológicos e históricos pueden observarse y analizarse los variados elementos políticos, territoriales, ambientales, culturales y sociales que estructuran y regulan las acciones que enfrentan los pueblos indígenas en Brasil, aun cuando no se descartan otras partes de la actual América Latina, como Argentina y Chile, o incluso lo que implicó la expansión de la frontera de los Estados Unidos hacia el oeste. Este posicionamiento nos ubica en la relación e incidencia de la posición y la condición política, territorial y social de los indígenas de Brasil, y a su vez sobre la *agencia* que estos han tenido en la estructuración y el desarrollo de las nación y el Estado a partir del siglo XIX (caps. 2 y 9). Con base en la contraposición de experiencias, el libro se encamina a la definición de fronteras internas y externas, o lo que implica la “etnogénesis” —“emergencia de nuevas identidades”— (cap. 3).

Un aspecto que resalta el texto que aquí se comenta es el profundo conocimiento etnográfico e historiográfico de Pacheco de Oliveira sobre las regiones de la Amazonia y del noreste de Brasil que, como bien se muestra al ir leyendo las páginas, responden a áreas geográficas sobre las cuales fueron construidos diferentes imaginarios y donde operaron distintos modelos de colonización que producen diversas situaciones de frontera dentro de una misma nación. En los capítulos cuatro y cinco se abordan las imágenes y narrativas sobre la Amazonia y sobre sus poblaciones autóctonas, en el marco de los procesos de expansión y construcción de fronteras. Se realiza un recorrido de larga duración desde las primeras exploraciones en el siglo XVII, el papel de las misiones, hasta las demarcaciones de tierras indígenas en la última década del siglo XX. De esta manera, el autor presenta una teoría general sobre la frontera a partir del análisis de los procesos de ocupación del valle amazónico. Desde su óptica, es central investigar las condiciones sociales que preceden al establecimiento de una frontera, identificando como puntos claves de dicha expansión la atribución de identidades estigmatizantes a los anteriores habitantes del territorio a la vez que la negación de derechos a dichas poblaciones (cap. 4).

El segundo camino paralelo que muestra Pacheco de Oliveira nos lleva por diversas dimensiones teóricas y metodológicas —ligado a la interdisciplinariedad—, considerando perspectivas culturales, territoriales y políticas; es decir, cómo se fue pensando una nación política y cómo posteriormente se fue concibiendo bajo construcciones sustentadas en el indianismo (cap. 1). En este sendero se explica cómo

la recuperación de los territorios y las acciones reivindicativas han sido motores de cambio de esas visiones desde “arriba”, pensando en la “tutela” (véase cap. 7) y los cambios que se han dado a partir de las movilizaciones indígenas. Este tratamiento articulado de la nación, el Estado, los territorios, el ambiente y los indígenas nos conduce a observar y examinar críticamente, a través de lo que el autor plasma, las complejas dimensiones y vinculaciones de diversos fenómenos, así como sus cambios y continuidades a lo largo de la vida de Brasil como nación, desde el siglo XIX hasta la actualidad, aunque el proceso colonial es una parte importante en los análisis de cómo se fue concibiendo el indianismo en Brasil (véase p. 126).

Creo, como el autor lo menciona, que es necesario “reflexionar sobre narrativas e imágenes relativas a los indígenas, producidas en el proceso de formación de la nacionalidad, entendida como la construcción de estructuras estatales, intelectuales, estéticas y afectivas durante el siglo XIX” (p. 124). Resulta, pues, relevante estudiar cómo el Estado en Brasil y el concepto dominante de nación en los siglos XIX y XX en América Latina contribuyeron a conformar y reproducir el sistema de relaciones étnicas y espaciales que pretendieron ir definiendo una idea de nacionalidad. Sin embargo, lo que plantea el texto es que resulta necesario conocer el accionar y la interacción de los diversos sectores de la sociedad en ese proceso.

Analizar los fenómenos y procesos contemporáneos que se muestran en los capítulos ocho y nueve, así como los territorios y multinaturalezas ayuda a complejizar y mostrar un panorama más completo de la realidad social y política, particularmente de lo que enfrentan las sociedades indígenas, así como de los actores sociales con los que interaccionan, pero también nos lleva a preguntarnos ¿quiénes y cómo surgieron los líderes que encabezaron y buscaron esos cambios?

Un tercer camino que presenta el libro es el relacionado con los “lugares de la memoria”, que si bien no cruza todo el texto, lo resalto como esos momentos o formas del “olvido” que el autor menciona como posibles etapas de modernización e incluso de la reconstrucción de “nuevos” paradigmas en la antropología (pp. 96-97). Las “formas del olvido” llevan al autor a incorporar procesos de inclusión y de exclusión de lo indígena, a partir de observar que en realidad los contextos multi y pluriculturales son poco atendidos, incluyendo los procesos identitarios y locales que dan cohesión a los distintos grupos indígenas en Brasil, aspectos que pueden derivar en procesos de negociaciones y de conflictos, junto con procesos de imposición y resistencia (cáps. 6-9).

Si bien lo que presenta Pacheco de Oliveira no está relacionado forzosamente con lo que implica la memoria colectiva, sí permite considerar lo que Alban Bensa (2017: 337) ha mencionado: “[...] el trabajo del historiador, al igual que el del etnógrafo,

consiste en describir un campo de lucha entre concepciones diversas defendidas por sujetos, cuyos destinos no están decididos de antemano, sino que se despliegan para cada uno según su propia singularidad". En este sentido, *Exterminio y tutela* se mueve entre lo que implica la memoria a través de los documentos y aquella que puede manifestar diversas formas de manifestaciones para definir territorios con características simbólicas, pero también a través de lo que supusieron sus concepciones sobre el territorio desde la conflictividad.

De esta manera, quizá podamos considerar los "lugares de la memoria" y del "olvido" como formas de relacionar la historia colectiva e individual de los indígenas con fenómenos como la de-reconstrucción de las identidades colectivas y la génesis, consolidación y transformación de los discursos sobre el pasado (no precisamente en torno a los mitos).

El cuarto camino sería alrededor del territorio y la territorialización. Un aspecto que se resalta en *Exterminio y tutela* es que el ambiente y el territorio son elementos esenciales que pueden transformarse o perderse frente a las políticas extractivistas actuales e históricas. Uno de los puntos neurálgicos es el cambio en las reglas de control y explotación de los territorios ocupados por los indígenas en Brasil, enarbolando la bandera de la "modernización" y la eficiencia productiva. Muchas de las resistencias en contra de estos procesos modernizadores, tanto los decimonónicos como los contemporáneos, no tienen cabida dentro del espectro de la negociación, ya que las normas, reglas y principios que justifican su existencia siguen siendo reivindicadas por agentes que actúan como intermediarios o promotores de reformas, y que son considerados generadores del desarrollo.

Pacheco de Oliveira ve el territorio y la territorialización, sobre todo la última, como espacios de reorganización social, lo cual es muy importante que se perciba en términos de la reconstrucción de los territorios étnicos. Y aquí nos preguntaríamos ¿donde quedan las identidades territoriales? Sobre todo, cuando vemos "surgir" nombres de etnias que están vinculados con lugares y asentamientos. Asimismo, lo que se nos plantea en el texto es cómo es posible contraponer territorios y grupos sociales. Sin embargo, ¿de qué manera podemos tratar de entender, más allá de los "límites" políticos-administrativos, lo relacionado con la conflictividad, negociación, acceso y manejo de los recursos naturales? La geografía, la antropología y la historia han tenido una larga discusión sobre cómo llegar a definir el territorio, el lugar y el paisaje. Desde una perspectiva de un geógrafo, Alejandro Benedetti (2011: 11-82), se puede plantear lo que reflejan los conceptos y quizá pensar en cómo se han usado al libre albedrío de quienes los utilizamos, causando en ocasiones confusiones y conceptualizaciones diferentes, dependiendo de la perspectiva disciplinar que se

haya manejado. Benedetti resalta cómo el concepto de “poder” de Michel Foucault permitió observar de otras maneras las escalas temporales, por lo que la geografía tendió a interesarse cada vez menos en los territorios de los Estados-nación y en los territorios permanentes, para centrarse más en “las territorialidades móviles, temporarias y de límites elásticos”. Tendríamos que abundar en lo que resalta Alejandro Benedetti, así como otros autores, en relación con el papel de las identidades regionales —quizá también políticas— y definiciones de espacios territoriales a través de ciertos mecanismos que permitirían la construcción de territorialidades y de esta manera explicar lo que se podría considerar como “conflictos de poder” entre diversos grupos étnicos y sociales. Quizá sugeriría en esta parte contemplar maneras de identidad territorial-política y cómo se reflejan los cambios del paisaje en el tiempo histórico, lo que implica un análisis en torno a cómo se conciben el territorio, el paisaje y el espacio más allá de las definiciones político-administrativas, y que mucho nos arrojaría para la comprensión de los lugares que eran utilizados por los indígenas y otros actores sociales en su interrelación con el acceso, manejo y control de los recursos naturales.

El quinto camino de este texto, y de lo que deseo mostrar en los caminos paralelos que he mencionado anteriormente, es lo que implica el nuevo Estado nacido del proceso de independencia en Brasil, el que se fue edificando bajo la dinastía portuguesa, pero enfrentando aires republicanos, principalmente a mediados del siglo XIX.

Celestino de Almeida y Losada Moreira (2021: 115-141) sintetizan lo que Pacheco de Oliveira relata a lo largo de varios capítulos, en una historiografía preocupada por mostrar el papel de los indígenas en la construcción del edificio nacional. El siglo XIX brasileño se nos va revelando como un periodo de rupturas y de desarrollos de ideales republicanos-liberales y nacionalistas, que van cambiando las relaciones sociales, muchas de las cuales se van sustentado en discursos que se crean con base en imaginarios. Sin embargo, los tres autores mencionados resaltan que los debates en torno a la nacionalidad-nacionalismo y república ocurrió en un ambiente inestable, en el que prevalecía la falta de consenso acerca de los derechos indígenas al mismo tiempo en que se asentaban las bases del Estado nacional brasileño.

Pacheco de Oliveira hace referencia a numerosos estudios de la actualidad, sobre todo en el noreste de Brasil, que se han opuesto a la idea de la desaparición de los indígenas a lo largo del siglo XIX. En esa región, en vez de, efectivamente, haber desaparecido, los “aldeanos” fueron declarados extintos. A contrapelo del discurso sobre la desaparición de los indios (por ejemplo, a través de los censos [véase cap. 6]), muchos de ellos resurgen, hoy, en los llamados procesos de etnogénesis (cap. 3), por medio de los cuales reelaboran historias, memorias e identidades, reafirmando la

identidad indígena y reivindicando derechos colectivos. Incentivados por la Constitución de 1988, que, además del derecho a la tierra, les garantizó por primera vez el derecho a las diferencias etnoculturales, los pueblos indígenas de Brasil articulan el pasado y el presente, invitándonos a repensar sus trayectorias y procesos históricos en periodos anteriores (cap. 8).

Finalmente, me permito invitar a la lectura de un libro que no solo nos muestra el desarrollo intelectual y los compromisos académicos del autor, sino también lo que implica su accionar en la cotidianidad y en su compromiso político. Sin duda, el volumen deja interrogantes que no pueden trasladarse como calca a otras partes de América Latina, pero es una obra que invita al diálogo sobre lo que ha implicado el y lo indígena en el devenir de las llamadas historias nacionales hasta la actualidad. Creo que debemos dialogar y repensar nuevamente, como el autor sugiere, los conceptos y las categorías sociales, y ver de manera crítica lo que nos han dejado las diversas visiones y documentación sobre la historia. Es necesario dejar las comodidades conceptuales y atrevernos a mirarlas desde otras perspectivas. El cimiento para hacer nuevas reflexiones ha sido puesto, nos corresponde a nosotros seguir construyendo y levantar un nuevo edificio conceptual a partir de ver con ojos diferentes lo empírico.

Bibliografía

Benedetti, Alejandro

- 2011 “Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea”, en Patricia Souto (coord.), *Territorio, lugar y paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, Argentina, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, pp. 11-82.

Bensa, Alban

- 2017 “Antropología, memoria e historia”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 38(152), pp. 333-351, doi: 10.24901/rehs.v38i152.344

Celestino de Almeida, María Regina y Vania María Losada Moreira

- 2021 “Los pueblos indígenas y la formación del Estado Nacional Brasileño”, en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *La América Indígena decimonónica desde nueve miradas y perspectivas*, Argentina, Prometeo Libros, pp. 115-142.

Koselleck, Reinhart

- 2004 "Historia de los conceptos y conceptos de historia", *Ayer*, 53, pp. 27-45, consultado en <http://www.jstor.org/stable/41325249>

Lévi-Strauss, Claude

- 1995 *Antropología estructural*, Barcelona, Editorial Paidós.

Lisón Tolosana, Carmelo

- 1996 "Antropología e Historia: diálogo intergénérico", *Revista de Antropología Social*, 5, pp. 163-181.

ANTONIO ESCOBAR OHMSTEDE

.....

Profesor-Investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) desde 1986. Realizó sus estudios de doctorado en El Colegio de México (1994). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha escrito diversos artículos en revistas, libros y memorias de eventos en torno a los pueblos indígenas y grupos de poder en las huastecas, siglos XVIII al XX, así como en torno a la temática hídrica en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX y en relación con el control, manejo y administración de los recursos naturales entre los pueblos indígenas y propiedades privadas en los Valles Centrales de Oaxaca, 1856-1936. Ha coordinado y co-coordinado diversos libros, entre los que destacan con Romana Falcón, *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX* (2002); con Romana Falcón y Raymond Buve, *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismos y estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX* (2010); con Martín Sánchez y Ana Ma. Gutiérrez, *Agua y tierra en México, siglos XIX y XX* (2008), y con Matthew Butler, *Mexico in Transition: New Perspectives on Mexican Agrarian History, Nineteenth and Twentieth Centuries/ México y sus transiciones: reconsideraciones sobre la historia agraria mexicana, siglos XIX y XX* (2013). Recientemente coordinó *La América Indígena decimonónica desde nueve miradas y perspectivas* (2021).



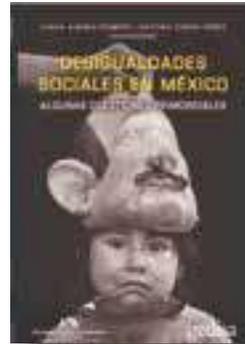
IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

NOVEDADES EDITORIALES

JUÁREZ ROMERO Juana y ZIRIÓN PÉREZ Antonio, (Coord.) *Desigualdades Sociales en México: Algunas cuestiones primordiales*. UAMI-Ed. Gedisa, México, ISBN UAM 978-607-28-2436-2

Hay un amplio consenso entre intelectuales de diferentes campos del conocimiento en torno a la urgencia de reducir las profundas brechas políticas, económicas y sociales que fracturan el mundo contemporáneo. Este libro reúne siete aproximaciones a las desigualdades sociales en México, que plantean preguntas genuinas y proponen nuevos abordajes a partir de estudios concretos realizados desde la antropología, la economía y la sociología. El objetivo de las autoras y los autores ha sido repensar la desigualdad desde sus terrenos de especialidad, aportando perspectivas innovadoras para entender y transformar esta problemática endémica que afecta a nuestras sociedades de manera transversal y exponencial. La contribución específica de este libro consiste en ofrecer un recorrido a través de distintas trincheras disciplinares para dar cuenta de las diferentes dimensiones y escalas de la desigualdad social en nuestro país: desde la realidad cotidiana de los jóvenes y los trabajadores precarios, pasando por el rol del Estado, las políticas públicas, el mercado y las relaciones internacionales, para desembocar finalmente en el ámbito global de las grandes corporaciones transnacionales, el extractivismo, la crisis ambiental y la violencia sistémica inherente al capitalismo neoliberal.



NATERAS DOMÍNGUEZ Alfredo, (Coord.) *Juventudes Sitiadas y Resistencias Afectivas: Tomo IV Registros Simbólicos (música, consumos, religión, amor)*. UAMI-Ed. Gedisa, México, ISBN UAM 978-607-28-0795-2

Juventudes sitiadas y Resistencias afectivas. Tomo IV. Registros simbólicos (música/ consumos/ religión/ amor); es un libro que apunta y da cuenta de las construcciones de las subjetividades juveniles, a través de determinadas prácticas sociales y expresiones culturales, de una parte de ser jóvenes –en México y en Chile– como por ejemplo; los consumos musicales –el Heavy Metal–; la reapropiación de los espacios de la fiesta, del tiempo libre y del ocio juvenil –las discotecas–; la configuración de las culturas e identidades juveniles religiosas evangélicas –vía el rock cristiano como música de la alabanza– y; de la confrontación de las masculinidades juveniles en las nuevas arquitecturas de las emociones y de las afectividades, es decir, del amor.

Juventudes que abrevan en las matrices de significación de la música –independientemente del género del que se trate–; en la construcción de “comunidades de sentido”, de identidades juveniles –de lo local a lo global– enmarcadas en el uso de las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), en la agencia y en la reapropiación de los espacios del divertimento y; de sus “corporalidades”, así como de las vivencias en una diversidad de estados de ánimo individuales como colectivos y de nuevas experiencias de la eroticidad y de la amorosidad.



BÁEZ VILLASEÑOR María Estela, *Bosques, Castores y Señores: Fundación y desarrollo de la nueva Francia (1500-1715)*. UAMI-Ed. Gedisa, México, ISBN UAM 978-607-28-2310-5



Francia fue una de las potencias interesadas en participar en la exploración y colonización de América del Norte. Después de aquilatar la riqueza de las pescaderías, algunos exploradores se adentraron en el continente, mediante el acceso hidrográfico del sistema de San Lorenzo. Fue así, que entraron en contacto con diversos grupos nativos y desarrollaron un exitoso comercio de pieles, especialmente la del castor, el cual promovió un vínculo entre los europeos y los nativos, ya que estos últimos buscaban convertirse en intermediarios en dicha actividad para obtener bienes de origen europeo.

Más allá del comercio de pieles, las autoridades francesas anhelaban consolidar una colonia formal, lo que dio origen a Nueva Francia, ubicada en el actual territorio de la provincia canadiense de Quebec. Por lo anterior, se introdujo el sistema señorial a la nueva colonia, como una herramienta clave para la organización del territorio, lo que articuló a la incipiente sociedad colonial en torno a la figura del seigneur. Así, ciertas características del señorío europeo se reprodujeron en suelo americano. La iglesia católica encauzó sus esfuerzos no sólo a la evangelización de los nativos, sino también a la salud espiritual de los habitantes de la colonia. La metrópoli deseaba que la sociedad colonial emulase lo más posible a su contraparte europea: organizó una burocracia encabezada por el gobernador y el intendente, envió mujeres y ofreció beneficios a quienes procrearan hijos, con la esperanza de poblar la colonia con fieles súbditos de la Corona francesa.

Sin embargo, el señorío no permaneció inmune a su nuevo contexto. La presencia de indígenas, amigables y hostiles; las características propias del entorno, el río San Lorenzo y los espesos bosques; el comercio de pieles, que atraía a numerosos individuos, que más que convertirse en agricultores anhelaban amasar una fortuna mediante otros medios, así como las ambiciones coloniales de otras potencias, lo transformaron de manera irrevocable. Fue así, que la colonia quedó a merced de presiones internas y externas que tuvieron un fuerte impacto en su devenir.

Es pues el propósito en este libro, revisar las diversas etapas de la colonización que dio origen a Nueva Francia y su tránsito de un enclave peletero a una colonia formal, en la que coexistían tanto rasgos propios de la metrópoli como los originados en el escenario americano, algunos de los cuales perviven hasta la actualidad.

.....

BARBOSA SÁNCHEZ Alma, *El poder de la consagración del campo mexicano (1922-1966)*. UAMI-Ed. Gedisa, México, ISBN UAM 978-607-28-2437-9



El poder de consagración en el campo del arte mexicano 1922-1966 constituyen un estudio pionero del proceso de consagración de la obra artística que se gesta en la dinámica de las relaciones sociales de los artistas, críticos, galeristas, historiadores y funcionarios culturales. A través de una exhaustiva investigación histórica y sociológica, se ofrecen los testimonios de los agentes del campo artísticos referidos a las batallas ideológicas y estéticas que libraron a fin de consagrar el paradigma artístico que representa sus intereses simbólicos y económicos.

OCAMPO MERLO Rodrigo Eduardo, *La configuración corporativa del Sindicato Nacional de Trabajadores del Seguro Social*. UAMI-Ed. Bonilla Artigas, México ISBN UAM 978-607-28-1916-0

Esta obra reconstruye por niveles de realidad la configuración corporativa del Sindicato Nacional de Trabajadores del Seguro Social. La originalidad de la investigación radica en su manera de renovar y problematizar el concepto de corporativismo sindical, el cual, y por la influencia de autores como Philippe C. Schmitter, se había centrado en la relación del sindicato con el Estado. En cambio, en este trabajo el análisis de la intermediación de intereses incorpora también los procesos de dominación y concertación que ocurren en el lugar de trabajo, junto con las dinámicas electorales que siguen instancias medias de representación como las secciones sindicales.

La propuesta teórico-metodológica del configuracionismo permite analizar lo real concreto como una síntesis en la que se articulan estructuras, subjetividades y acciones. Esta estrategia hizo posible al autor exponer las relaciones corporativas como una configuración de configuraciones multinivel, la cual se presenta en sus articulaciones, continuidades y contradicciones.



.....

MOTA ARAGON, Martha Beatriz (Coord.), *Economía financiera: teoría, modelos e investigación aplicada*. UAMI-Ed. Bonilla Artigas, México ISBN UAM 978-607-28-1688-6

La presente obra estudia a la economía financiera, desde la perspectiva teórica hasta la praxis. Consta de trece capítulos, los cuales constituyen una muestra actualizada de la agenda de investigación de académicos mexicanos interesados en esta rama de la ciencia económica. El conjunto de capítulos que integran esta edición se dividió en seis secciones que aglutinan varios trabajos en tópicos importantes en la materia; desde estudios de frontera, evolución y modelado; portafolios de inversión, índices sectoriales y mercado accionario; mercados de deuda y estructura de tasas de interés, estructura de capital; sistema de pensiones y gestión de riesgos en sistemas de retiro; relaciones entre mercados y precios; hasta estrategias de administración de riesgos en activos físicos y financieros. Esta obra y sus contribuciones está dirigida a todos aquellos lectores interesados en la materia, a los lectores especializados, y a los profesionales tomadores de decisiones en las empresas, instituciones financieras e instituciones gubernamentales.



IZTAPALAPA Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



Títulos recientes

- 90. Organización policial: paradojas y desafíos
- 91. Un archivo de cine etnográfico mexicano

Informes: 5804-4755

Acceso abierto: <http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades

Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,
nueva época, año 43, núm. 92, se terminó de imprimir
en diciembre de 2021 en Ediciones del Lirio,
S.A. de C.V., Azucenas 10, col. San Juan
Xalpa, del. Iztapalapa 09850,
Ciudad de México. El tiro fue
de 500 ejemplares.

