Karina Bárcenas Barajas
Edgar Zavala Pelayo
Coordinadores

RUPTURAS EPISTÉMICAS DESDE LO RELIGIOSO Y LA CULTURA POLÍTICA

Repensar principios, perspectivas y dimensiones para mirar(nos)

Universidad Nacional Autónoma de México
El Colegio de México



Forma sugerida de citar:
Bárcenas Barajas, K., Zavala Pelayo, E., Rodríguez López A., Mayans Hermida, I., Espino Armendáriz, S., Villalobos Nájera, S., Leyva Cortés, S., Villota Mera, J. E., & Gaytán Alcalá, F. (2026). Rupturas epistémicas desde lo religioso y la cultura política: repensar principios, perspectivas y dimensiones para mirar(nos). (K. Bárcenas Barajas y E. Zavala Pelayo, Coords). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales; El Colegio de México. https://ru.iis.sociales.unam.mx https://ru.iis.sociales.unam.mx

Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional): https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es
Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

RUPTURAS EPISTÉMICAS DESDE LO RELIGIOSO Y LA CULTURA POLÍTICA

Repensar principios, perspectivas y dimensiones para mirar(nos)

Comité Editorial de Libros
Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

Presidenta
Marcela Amaro Rosales • IIS-UNAM

Secretaria
Karina Bárcenas Barajas • IIS-UNAM

Miembros
Eugenia Allier Montaño • IIS-UNAM
Sofía Ávila Calero • IIS-UNAM
Eduardo Cerdán • IIS-UNAM
Karolina Monika Gilas • FCPYS, UNAM
Lidia Girola Molina • UAM-A
Juan Cruz Olmeda • COLMEX
Teresa Ordorika Sacristán • CEIICH-UNAM
Bruno Felipe de Souza e Miranda • IIS-UNAM

Comité Editorial
Centro de Estudios Sociológicos
El Colegio de México

Coordinador
Emilio Blanco Bosco

Miembros
Isaac Cisneros Yescas
Marco Estrada Saavedra
Jairo López Pacheco
Gustavo Urbina Cortés

Rupturas epistémicas desde lo religioso y la cultura política

Repensar principios, perspectivas y dimensiones para mirar(nos)

Karina Bárcenas Barajas
Edgar Zavala Pelayo
Coordinadores

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
El Colegio de México

Ciudad de México, 2026

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información
Nombres: Bárcenas Barajas, Karina B. (Karina Berenice), editor. | Zavala Pelayo, Edgar, editor.
Título: Rupturas epistémicas desde lo religioso y la cultura política : repensar principios, perspectivas y dimensiones para mirar(nos) / Karina Bárcenas Barajas, Edgar Zavala Pelayo, coordinadores.
Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales : El Colegio de México, 2026.
Identificadores: LIBRUNAM 2295284 | ISBN 978-6076473580 (UNAM) | ISBN 9786075648552 (El Colegio de México).
Temas: Religión y política. | Cultura política. | Feminismo -- Aspectos religiosos. | Teoría del conocimiento.
Clasificación: LCC BL65.P7.R86 2026 | DDC 201.72—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos tanto al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México como a El Colegio de México, de acuerdo con las normas establecidas por sus comités editoriales.

El Comité Editorial de Libros del Instituto de Investigaciones Sociales evaluó la propuesta para publicar este libro en formato impreso.

Primera edición: abril de 2026

D.R.© 2026, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Circuito Mario de la Cueva s/n,
Ciudad Universitaria, 04510
https://ru.iis.sociales.unam.mx
Correo electrónico: repositorio.iis@sociales.unam.mx

D.R.© 2026, El Colegio de México, A.C.
Carretera Picacho Ajusco 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
14 110, Ciudad de México, México
www.colmex.mx

Cuidado de la edición: Carlos Mapes
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación: Óscar Quintana Ángeles y María Antonieta Figueroa Gómez

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-647-358-0 (UNAM)
ISBN: 978-607-564-855-2 (El Colegio de México)

Índice

9 Introducción. Lo religioso y la cultura política: enfoques, desmarcajes y rupturas a propósito de una ruta epistémica
Karina Bárcenas Barajas y Edgar Zavala Pelayo

Primera parte
Rupturas teóricas:
Presupuestos y principios sobre lo religioso, político y moral

41 I. Narrativas del cambio religioso en México: escritura política del presente en las ciencias sociales (1940-1990)
Alejandro Rodríguez López

75 II. Lo religioso y lo gubernamental: tecnologías religiosas de gobierno en México
Edgar Zavala Pelayo

111 III. Feminismos y religión: ¿por qué son problemáticas algunas posturas del ecofeminismo y de la ética del cuidado cuando trabajamos a favor de la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres?
Itzel Mayans Hermida

Segunda parte
Rupturas teórico-analíticas:
Perspectivas desde la religión, los feminismos y el género

143 IV. Estrategias católicas de resemantización del feminismo:
el tópico del auténtico feminismo en el siglo xx
Saúl Espino Armendáriz

173 V. Reemplazar el "género" por la "familia":
un andar entre documentos sobre políticas neoconservadoras
Karina Bárcenas Barajas

209 VI. Cultura y participación política de las mujeres desde la fe:
acompañamiento, defensoría y luchas contra la violencia
Sandra Villalobos Nájera

Tercera parte
Rupturas analíticas:
Dimensiones en identidades político-religiosas invisibilizadas

247 VII. Biopolítica en la praxis corporal islámica:
estrategias de identificación entre musulmanes
y musulmanas *shia*
Samantha Leyva Cortés

277 VIII. Alcances sociopolíticos de las prácticas religiosas
en comunidades evangélicas *romaníes* (gitanas)
Jesús Eduardo Villota Mera

313 IX. La forma de las nubes: afinidad electiva del concepto de *laicidad*
entre comunidades políticas, activistas y académicas
Felipe Gaytán Alcalá

345 Palabras de cierre
Karina Bárcenas Barajas y *Edgar Zavala Pelayo*

355 Sobre las autoras y los autores

Introducción

Lo religioso y la cultura política: enfoques, desmarcajes y rupturas a propósito de una ruta epistémica

Karina Bárcenas Barajas
Edgar Zavala Pelayo

El libro que las lectoras y lectores tienen en sus manos inició como un proyecto de un grupo multidisciplinario de investigadoras e investigadores para abordar lo religioso y la cultura política con la intención de analizar los paralelos, cruces, tensiones y conflictos entre estos dos campos desde perspectivas críticas fuera de las aproximaciones clásicas-normativas basadas exclusivamente en la metodología de la encuesta y el análisis estadístico de datos agregados.

Si bien la agenda de investigación en el estudio de lo religioso se inserta en una larga tradición de intersecciones con lo político, desde un principio consideramos que los enfoques teóricos, abordajes metodológicos y referentes empíricos plurales de quienes aquí escribimos permitirían la comprensión particular de un concepto clave para el entendimiento de las sociedades contemporáneas diversas, es decir, la cultura política.

Como parte de esta aspiración, nos propusimos revisitar los estudios clásicos sobre cultura política (Almond y Verba, 1970; Almond, 1988) reconociendo su esfuerzo por ofrecer una explicación atenta no sólo a la dimensión institucional de la política y a las condiciones

económicas que posibilitarían su desarrollo, sino también interesada en la esfera de lo "psico-cultural" (Almond y Verba, 1970: 29) y, por tanto, en las dimensiones cognitivas, afectivas y evaluativas, es decir, en los conocimientos, sentimientos y valoraciones (Almond y Verba, 1970: 30-32) que constituirían las orientaciones políticas de las y los individuos.

Este reconocimiento también incluyó volver explícito el fin ulterior de este proyecto clásico como uno centrado, en palabras de sus autores pioneros, en "la cultura política de la democracia y las estructuras y procesos sociales que la sostienen" (Almond y Verba, 1970: 19), lo que incluiría, por ejemplo, la "legitimidad de las autoridades políticas [y] de los regímenes", e incluso la formación de "ciudadanos políticamente eficientes" (Almond, 1988: 86-87; véase también López, 2000: 120).

En otras palabras, partimos de considerar esta corriente dominante de estudios como una que, con distintos matices, ha asumido como uno de sus supuestos de fondo un principio de correspondencia entre "una forma democrática del sistema político" (Schneider y Avenburg, 2015: 112) y tipos particulares de una cultura política concebida genérica y normativamente como *cívica* (Almond y Verba, 1970; Almond, 1988; véase también Schneider y Avenburg, 2015; López, 2000).

Como un primer desmarcaje crítico, y en línea con los que se han denominado como los abordajes interpretativos en los estudios de cultura política (Bard, 2016; Heras, 2002; Rodríguez, 2017; Welch, 1993), sugerimos la consideración de enfoques teórico-metodológicos diversos que permitieran profundizar y ampliar las perspectivas tanto institucionales como normativas.

Se planteó la pertinencia de abordar la cultura política, en efecto, más allá del horizonte reglamentario del Estado, sus políticas, la administración pública y las "instituciones formales" del campo político en general (Almond y Verba, 1970: 21; Kurtz, 2001: 2), pero también de una serie predeterminada de valores, conocimientos y posicionamientos considerados apriorísticamente (no) democráticos, y analizados a partir del agregamiento de respuestas individuales a cuestionarios de encuestas.

De igual manera, planteamos la utilidad de alejarnos de concepciones de la cultura política como un conjunto de "sub-culturas políticas" (Haynes, 1999: 8,) ya sea "locales" (López, 2000: 106) o de "élites" y de "masas" (Welch 1993: 10-12), para, más bien, estudiarla como un entramado complejo, multiforme e históricamente situado de agentes e instituciones, así como de acciones, sentidos y significados (Schneider y Avenburg, 2015; Tejera y Gómez, 2017; Tejera, 2009), incluidos anhelos utópicos (Krotz, 1997), formas simbólicas (Castro, 2011) y convicciones difusas (Tejera, 2015), que, a través de dinámicas multilaterales, pueden incidir en el campo político, tal como ha sucedido con la etnia, el género y lo religioso, dimensiones que, lejos de considerarse como "extrapoliticas", han mostrado su capacidad para transformarlo.

Como parte de este tipo de tratamientos interpretativos, también concebimos ampliamente a "la política y el poder" (Tejera y Gómez, 2017: 13; Varela, 2005), para dar cuenta de estos fenómenos y de la "complejidad de la condición política humana" (Kurtz, 2001: 3), por medio de miradas, exploraciones y análisis sobre lo que otros especialistas han denominado como la política en términos de "dominios difusos y territorios íntimos de autoridad, alteridad y reconocimiento [...] diferencia y deseo [...] seducciones, sedimentaciones y subversiones" (Dube y Banerjee, 2023), y lo que, de manera más general, puede describirse como el conjunto de espacios, periferias, intersticios, temporalidades, corporalidades, prácticas y discursos nominalmente "no políticos" que, sin embargo, están atravesados o constituidos por relaciones de poder y dinámicas políticas.

Asimismo, en los diálogos que sostuvimos las autoras y autores de los capítulos que se introducen en estas líneas partimos de un necesario reconocimiento de los estudios que han abordado simultáneamente el estudio de la religión y la cultura política, tanto en países del globo en su conjunto (Almond y Verba, 1970: 453-526; Haynes, 1999; Hempton, 1996; Liebman y Don-Yehiya, 1983; Norris e Inglehart, 2011) como en México en específico. Sobre este segundo segmento de obras distinguimos los dos tipos de aproximaciones que ya han sido identificados en los estudios de la cultura política en general: por un

lado, las aproximaciones originales de tipo "politológico" (Schneider y Avenburg, 2015: 110), "comportamental" (Welch, 1993: 3) o "comparatista" (Heras, 2002: 276), que, como se menciona en párrafo previo, tienden a concebir la cultura desde visiones normativas, funcionales y presupuestos psicosociales (Tejera, 2010); y, por otro lado, también señaladas anteriormente, las de tipo "interpretativo" (Welch, 1993: 2; Heras, 2002: 283), que suelen partir de una idea de cultura espacial y temporalmente contextualizada.

Cabe decir que los trabajos de enfoque politológico o comportamental que han abordado cultura política y religión tienen larga data en México. Entre los primeros estudios se encuentran análisis de encuestas nacionales llevadas a cabo en la década de 1980. A partir de los datos recabados por estas encuestas, se analizaron variables asociadas a la religión, como la pertenencia a asociaciones religiosas, para medir participación política, y, además, se utilizó la variable de afiliación religiosa para hacer análisis cruzados de otras variables de cultura política, como la opinión de la población encuestada sobre la importancia del voto o las cualidades ideales de líderes políticos (Alduncín, 1991; 1993).

En años más recientes, las encuestas de alcance nacional sobre cultura política, generalmente realizadas por instituciones públicas o educativas, continuaron midiendo ciertas variables sobre religión como parte de sus análisis sobre opiniones, actitudes y valores políticos. Estas encuestas sondearon variables básicas, como la afiliación religiosa o la confianza de los individuos en instituciones religiosas (Instituto Mexicano de la Juventud, 2012; Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2021; Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad, 2023). En ocasiones, bajo este tipo de enfoque, puesto en marcha por comunidades académicas diferenciadas, se ha invertido la importancia analítica de los dos campos, lo que ha dado como resultado encuestas con un menor número de variables sobre opiniones políticas y un mayor número de variables sobre creencias y prácticas religiosas (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, 2017).

Dentro de este tipo de análisis cuantitativos, también cabe apuntar encuestas y análisis estadísticos enfocados específicamente en la población católica, tanto a nivel nacional (Aspe, 2015) como regional o local (véase Esquivel y Patiño, 2015; Luengas, 2010; Luengo, 1993; Tinoco, González y Arciga, 2006). En este subconjunto de obras se exploraron variables sobre creencias y prácticas religiosas y algunas más sobre actitudes u opiniones políticas, por ejemplo, la identidad partidista, u opiniones sobre asuntos públicos jurídico-morales como los matrimonios homosexuales. También debe señalarse que mientras algunos de estos trabajos pueden clasificarse como exclusivamente analíticos (Esquivel y Patiño, 2015), varios pueden describirse como estudios que orbitan alrededor de las agendas de discusión de la iglesia mayoritaria en el país (Aspe, 2015; Luengas, 2010; Luengo, 1993).

Algunos estudios recientes dentro del mismo enfoque han continuado con el análisis de las organizaciones o asociaciones religiosas como uno de los posibles espacios que las personas tienen para la "participación ciudadana" (Hernández, Gómez y González, 2019: 209-210; Fernández, 2009; Hernández, 2008; Vilchis, 2022) —junto con otras asociaciones, como las deportivas, culturales, profesionales, etcétera—. Es necesario decir que en algunos de estos estudios la participación en las asociaciones anteriormente mencionadas se concibe expresamente como "participación que no es política" (Hernández, 2008: 289), o participación bajo "formas menos politizadas, más casuales e informales, al margen de las instituciones políticas" (Fernández, 2009: 120). Puede afirmarse que este tipo de entendimiento apolitizado de la religión es en realidad afín a la idea normativa de una cultura política no sólo democrática, sino además secular, explícitamente defendida en algunos trabajos. Por ejemplo, como lo explica uno en particular, la cultura política implica una "noción de ciudadano" que a su vez debe estar sustentada en "una visión secular del mundo [...] no determinada por elementos o presupuestos que escapen a la racionalidad humana, tales como los dogmas religiosos" (Peschard, 2020: 45).

Salvo algunas excepciones (De la Peña, 1990), los estudios cuyos enfoques pueden catalogarse genéricamente como "interpretativos" no suelen incluir a la religión en el estudio de la cultura política, sino lo contrario, abordan generalmente a la cultura política, con mayor o menor profundidad, como parte del estudio de la religión. En consecuencia, este hallazgo permite destacar tanto la relevancia como la pertinencia de esta obra a partir del abordaje de lo religioso en relación con la cultura política.

Aunque ha habido menos estudios "interpretativos" en comparación con los de metodología de encuesta, en ellos se alcanza a identificar dos aproximaciones que pueden denominarse de tipo descriptivo y de tipo causal. Los estudios del primer tipo utilizan el concepto de "cultura política" en un sentido descriptivo básico, es decir, como sinónimo de "participación política" (Varela, 2005: 68), tendencia ideológica o perfil político. El concepto se ha usado de esta forma, por ejemplo, para describir el grado de participación política o la orientación ideológica general de algunas denominaciones protestantes (Bastian, 2006; Fortuny, 1994); para describir lo que se consideran las ambivalencias de la cultura política de "la diversidad religiosa" (De la Torre y Gutiérrez, 2008: 395), o bien, para ponderar la unidad en "[la]s orientaciones y conductas [...] hacia la política" (Garma, 2019: 44) de grupos evangélicos contemporáneos. Aunque este tipo de aproximación no suele problematizar el concepto de cultura política (Varela, 2005: 67-71, 74), su contribución central ha sido dirigir pertinentemente la atención de las y los analistas hacia las religiones organizadas en calidad de sitios o instancias de suyo relevantes para observar y analizar culturas políticas.

La aproximación de tipo causal puede encontrarse parcialmente en algunos de los trabajos de tipo descriptivo (por ejemplo, Fortuny 1994), pero se observa con mayor amplitud en trabajos cuyo objetivo ha sido no sólo describir la participación política o la orientación ideológica de denominaciones o agrupaciones religiosas, sino además comprender la incidencia o los efectos del "factor" religioso en la conformación de culturas políticas. Este tipo de aproximación, menos

frecuente que la de tipo descriptivo, se encuentra, por ejemplo, en estudios sobre la "experiencia religiosa" (De la Peña, 1990: 100) de personas que forman parte de congregaciones cristianas o de organizaciones católicas como las Comunidades Eclesiales de Base, y sobre los efectos estimulantes que esa experiencia religiosa, sin perder de vista la estructura de la organización religiosa correspondiente, ha tenido en el plano político local. Otros trabajos con aproximación de tipo causal también se han ocupado, por ejemplo, de la manera en que los discursos y estrategias pastorales del clero católico mexicano, como parte de las directivas globales emitidas desde el Vaticano, han llegado a constituir "un factor en la defensa de tradiciones y valores específicos", lo que a su vez, se sostiene, ha tenido efectos en la orientación de sectores de la opinión pública hacia "asuntos civiles" y moral-políticos particulares (Pérez-Rayón, 1994: 142-143).

Dos contribuciones principales pueden advertirse en este segundo tipo de trabajo. La primera es la apertura o ampliación del tema de la institución u organización religiosa hacia otros fenómenos religiosos y su relación con la dimensión de la cultura política, por ejemplo, hacia las "religiosidades" (De la Peña, 1990: 84) o experiencias subjetivas que involucran creencias y prácticas religiosas con incidencia en lo comunitario y lo público, o bien, una cultura propiamente religiosa, más específicamente, una "cultura católica" (Pérez-Rayón, 1994: 85-94; 2003: 25), y sus diversos efectos en el plano de lo cultural y lo sociopolítico a nivel nacional.

La segunda contribución de este tipo de estudios la constituye el contrapunto que ofrece tanto a la literatura de espíritu secular clásico que obvia en lo general a las organizaciones y fenómenos religiosos, como a la literatura, referida en supralineas, que puede llegar a reconocer a las organizaciones religiosas y las participaciones de las y los individuos en ellas, pero bajo una lente dicotómica que, de manera apriorística, vacía a esas organizaciones y participaciones de contenido y efectos políticos. Así, la literatura interpretativa con acercamientos de tipo causal ha intentado trazar ciertos vínculos, por ejemplo, entre las experiencias religiosas de personas en "asociaciones

religiosas de corte tradicional" y la formación de "redes de ayuda mutua", o bien vínculos entre la participación de personas en Comunidades Eclesiales de Base católicas y lo que se plantea como fomento de "la participación democrática y la crítica social" (De la Peña, 1990: 100). Con un tono apologético más enérgico, este tipo de vínculo causal virtuoso también se ha sugerido en relación con denominaciones protestantes históricas y lo que se ha planteado como sus contribuciones, pretendidas, pero no materializadas, al desarrollo de "una cultura cívico-política" en el país (Echegollen, 1998: 135, 139).

Con todo, es preciso también advertir que los trabajos interpretativos sobre religión y cultura(s) política(s) no han estado exentos del sesgo analítico de la política institucional. Pese a su amplitud de miras en el terreno de lo cultural, la mayoría de trabajos, de aproximaciones tanto descriptiva como causal, se ha acercado al campo de lo político enfocando la mirada en casos o elementos de política formal o institucionalizada, ya sea en la forma de membresías en organizaciones de la sociedad civil (De la Peña, 1990); en la forma de preferencias electorales y participaciones en, o a través de, partidos políticos (Fortuny, 1994; Garma, 2019), o bien en la forma de reacciones y acomodos frente a los marcos jurídicos que normarían las relaciones entre las religiones y el Estado (Pérez-Rayón, 1994; 2003).

Para subsanar este sesgo, la obra colectiva que se presenta en estas líneas se planteó desde un inicio como una invitación no sólo para dialogar sobre el tema de la religión en relación con el estudio de la cultura política, sino también para hacer un esfuerzo doble: primero, con el fin de abrir el campo de la cultura política hacia desmarcajes y reposicionamientos que consideraran el campo de la política institucional, pero que al mismo tiempo fueran más allá de dicho campo, y, segundo, un esfuerzo con el objetivo de realizar desmarcajes equivalentes en el terreno de la religión institucional que permitieran profundizar en la dimensión de lo religioso en su conjunto y sus relaciones con la cultura política.

De esta forma, consideramos miradas tentativas hacia la cultura política y lo religioso que sin duda tomaran en cuenta las discusiones

sobre las instituciones religiosas en general y su papel dentro del marco jurídico del Estado laico contemporáneo (Blancarte, 2008; Loaeza, 1996; Salazar, 2013; Valadés, 2013), así como los debates normativos sobre la democracia, la ciudadanía y la sociedad civil (De la Torre, 2019; Fernández, 2009; Peschard, 2020). Pero, al mismo tiempo, invitamos a abordar tanto lo religioso como la cultura política en un sentido más amplio, texturizado y fluido, para identificar fenómenos atendidos en su respectivo campo, pero poco profundizados en términos relacionales. En otras palabras, consideramos como antecedentes las heterogeneidades y transformaciones incesantes tanto de lo religioso (De la Torre y Gutiérrez, 2008; Fortuny, 1994) como de lo cultural-político (Schneider y Avenburg, 2015; Tejera, 2010); el entramado más bien difuso, tenso y cambiante de subjetividades, símbolos y prácticas religiosas (De la Peña, 1990; Garma, 2019) y cultural-políticas (Varela, 2005; Eufracio, 2017) desplegadas más allá de los espacios de culto y de las instituciones políticas, o bien las diferentes historias locales y globales que atravesarían tanto lo religioso (Bastian, 2006; Pérez-Rayón, 1994) como lo cultural-político (Bard, 2016; Heras, 2002; Rodríguez, 2017), sus transformaciones institucionales y sus entramados subjetivos.

En lo que respecta al tipo de relación entre lo religioso y la cultura política, más que sugerir o anticipar un tipo de vínculo o conexión, por ejemplo, uno de tipo sustantivista que concibiera lo religioso como inherentemente cultural-político,[1] dejamos abierto el horizonte teórico y empírico para continuar los diálogos sobre el espectro de relaciones posibles: desde cruces coyunturales y conexiones simbólicas hasta relaciones antagónicas, vínculos estructurantes y tensiones diacrónicas.

Fue con este plan de perspectiva crítica doble y ejes analíticos abiertos que el encuentro entre las autoras y autores de este libro tomó lugar. Sin embargo, es preciso apuntar que los diálogos presenciales y

[1] Véase, por ejemplo, el escepticismo de Tejera (2010) sobre observar *algo* político en la cultura y su propuesta alterna para concebir la cultura como intrínsecamente política.

las discusiones extendidas que se sostuvieron fueron más amplios y diversos de lo esperado, y pronto nos indicaron que un enfoque crítico bifocal y líneas teórico-analíticas flexibles sobre la cultura política y lo religioso no alcanzarían a enmarcar y dimensionar los hallazgos y aportes finales que se ofrecen en los capítulos de esta obra. Fue evidente *a posteriori* que estos capítulos y sus contribuciones individuales y colectivas podían formar parte de los debates sobre rupturas o quiebres de conocimiento.

Para continuar posicionando las contribuciones de este libro y sus capítulos, la sección siguiente hace un breve repaso sobre la categoría de rupturas epistemológicas e introduce la modalidad de ruptura a la que refieren las discusiones y los planteamientos contenidos en esta obra. Después de la presentación de este marco interpretativo, la segunda sección introduce las rupturas epistémicas en las que se inscriben y se plantean las tres partes del libro y cada uno de sus capítulos.

Revoluciones epistemológicas y rupturas epistémicas

La literatura filosófica y de las ciencias sociales suele ubicar en la obra del filósofo francés Gaston Bachelard (1884-1962) las primeras reflexiones y teorizaciones acerca del tema de rupturas epistemológicas o quiebres en el orden del conocimiento científico. La "ruptura epistemológica" bachelardiana se puede definir sintéticamente como "un cambio de método de conocimiento" con efectos en "un nuevo terreno de la experiencia" o bien "una discontinuidad de los sentidos, una reforma del saber" (Bachelard, 1971/1989: 95, 231).

Pese a que Bachelard no profundizaría en este concepto (Balibar, 1978; Whiteman y Dudley-Smith, 2020), sino más bien en la categoría de obstáculo epistemológico (Bachelard, 1938/2000), puede afirmarse que tanto la ruptura como el obstáculo epistemológico bachelardianos han dado lugar a una literatura abundante y heterogénea que ha discutido uno o ambos términos desde diversas disciplinas y enfoques teóricos (Balibar, 1978; Bourdieu, Chamboredon y Passeron,

2008; Castells y De Ipola, 1976; Kingsmith, 2017; Kvasz, 2014; Lecourt, 1975; Wacquant, 2018; Whiteman y Dudley-Smith, 2020). Lo que nos interesa en estas líneas no es realizar una revisión detallada de dicha literatura, sino únicamente advertir que en ella, e incluso en la propia obra de Bachelard (Balibar, 1978), pueden avizorarse, al menos, dos concepciones de ruptura epistemológica: una en términos de reforma basal o epocal en la generación de conocimiento científico y una relacionada eventualmente con la primera, pero dirigida en primera instancia a distanciamientos, fisuras o quiebres en el amplio terreno teórico-metodológico. A continuación abordamos de manera breve estas dos concepciones.

En la obra original de Bachelard la ruptura epistemológica equivale, en parte, a una "reforma radical de la comprensión" (Bachelard, 1971/1989: 105) de la realidad, es decir, un "ajuste [históricamente] progresivo entre la teoría y la experiencia" (1971/1989: 117) que, en el marco de la historia de las ciencias y sus diferentes "culturas científicas" (1938/2000: 114), podía culminar en una "revolución epistemológica" (1971/1989: 227) o una "revolución del pensamiento" (1938/2000: 136). La interpretación de la ruptura como reforma epocal o revolución científica encuentra ecos en aquel nivel de vigilancia intelectual que Bachelard denominaba como "una vigilancia de vigilancia de vigilancia" o, en breve, "(vigilancia)^3" (Bachelard, en Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 130). En este nivel de vigilancia intelectual la actividad científica dirige una "crítica aguda" hacia "la cultura ofrecida por la enseñanza tradicional [...], a la historia misma de la racionalización de los conocimientos" (2008: 132).

Otros autores y autoras han abundado en esta acepción epocal de la ruptura epistemológica. Para algunos, la ruptura bachelardiana sería análoga al "desmantelamiento" de un "'paradigma' epistemológico" en sentido kuhniano, el cual haría referencia a "sistemas epistemológicos de verdad, razón, justicia y moralidad" (Kingsmith, 2017: 595, 605). Para otros, la ruptura de Bachelard puede sugerir, en efecto, un rompimiento a "nivel epistemológico global" o de "gran-escala"

(Whiteman y Dudley-Smith, 2020: 5).[2] Ahora bien, pese a estos planteamientos articulados y sugerentes de rupturas históricas, es posible afirmar que la segunda acepción de la ruptura bachelardiana es la más asequible para la labor científica cotidiana y la que los siguientes párrafos introducen.

Para Bachelard, la ruptura epistemológica también significaba quiebres o discontinuidades en el terreno teórico-metodológico —e incluso a nivel de programa pedagógico y psicológico—.[3] Es en esta línea en donde pueden ubicarse las puntualizaciones del filósofo sobre la ruptura como las labores encaminadas a superar obstáculos epistemológicos. Así, el primer obstáculo que la práctica científica debía superar desde la reflexión teórica era la opinión, pues ésta confundía "necesidades" de sentido común y las hacía pasar por conocimiento (Bachelard, 1938/2000: 16). Otros obstáculos epistemológicos que el "espíritu científico" debía confrontar y corregir eran las explicaciones

[2] No puede dejar de mencionarse que, para una parte considerable de especialistas en las ciencias sociales, una de las mayores revoluciones epistemológicas de los últimos siglos, si no es que la mayor, sería la generada en el contexto europeo por el movimiento intelectual y social sintéticamente denominado como la Ilustración (Porter y Ross, 2003). Para otros especialistas, antes de la Ilustración deben también considerarse otros quiebres sociocognitivos y político-culturales, como la Reforma Protestante e, incluso, previamente a ésta, las disputas teológicas en la escolástica cristiana medieval (Gregory, 2012). Para otras voces debe advertirse que la modernidad de la que las ciencias sociales emergen se nutrió sustancialmente de las contribuciones que se hicieran desde las erróneamente llamadas periferias de Occidente, por ejemplo, desde las tradiciones intelectuales y científicas musulmanas, entre otras (Bhambra, 2007). El establecimiento trasnacional de las ciencias sociales, como la sociología y sus propios proyectos de quiebre intelectual y propuestas de emancipación con respecto a principios de producción de conocimiento previos (Durkheim, 1895/2001; Weber 1921/2014), también podrían ponderarse como casos un tanto más acotados de ruptura epocal de conocimiento.

[3] Para superar el obstáculo epistemológico, Bachelard también propugnaba por una estrategia bimodal psicoanalítica y pedagógica. En tono cartesiano dualista pero incisivo, proponía realizar un "psicoanálisis de los errores", que iba a permitir un ejercicio introspectivo de fines confesionales para identificar el "apetito por los objetos" que bloquearían a la mente científica (Bachelard, 1938/2000: 21, 282, 290). Paralelamente a esta ruta psicoanalítica, el autor proponía reformas al modelo pedagógico para la enseñanza de la ciencia, a saber, abandonar el ideal del "alma profesorial" dogmática y sustituirlo con un "alma en trance de abstraer", abierta a los conocimientos "siempre imperfectos" (Bachelard, 1938/2000: 12).

unitarias tendientes a la homogeneización, el perfeccionismo y la "supradeterminación" (Bachelard, 1938/2000:105-107); las generalizaciones a partir de un criterio y un deseo de lo útil; el dominio de los principios biologistas y las "leyes vitales" (Bachelard, 1938/2000:193), y una tendencia de pensamiento sustancialista que, entre otros efectos, haría suponer como esenciales cualidades de las cosas que serían contingentes o "puramente metafóricas" (Bachelard, 1938/2000:130).

En términos de rupturas en relación con el método, los apuntes bachelardianos sobre la vigilancia de la vigilancia, o "(vigilancia)^2" (Bachelard, en Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 130) son ilustrativos. La vigilancia intelectual en este plano puntual se realiza, de acuerdo con el filósofo, "cuando la conducta o el pensamiento [...] han valorizado métodos", y como causa y consecuencia se desarrolla una "conciencia de una información", o la capacidad de "aprehender [...] hechos" que, eventualmente, "actualizan los principios de información" (2008: 131).

Esta interpretación, clave pero más acotada, de ruptura epistemológica también ha sido advertida por diferentes autores, aunque con diferentes acentos. De acuerdo con el filósofo marxista Étienne Balibar (1978), por ejemplo, los diferentes niveles en los que opera la categoría bachelardiana de ruptura implican no sólo el nivel de las "formulaciones *teóricas*", sino también el de las "actividades *técnicas*", a través de las cuales la abstracción teórica se realiza y funciona (1978: 211; hay cursivas en el original). En los debates sobre metodología de la investigación social también se ha sugerido que la ruptura bachelardiana no sólo opera, y acaso no podría operar, al nivel "global" o de "gran escala" que se mencionó en párrafo previo, sino que más bien debe ejercerse en un nivel "local de descripción", en el que las rupturas pueden emerger, por ejemplo, a través de ejercicios iterativos de recontextualización de la realidad por medio de "principios sistemáticos" de interpretación relacional (Whiteman y Dudley-Smith 2020: 5).

Desde el argumento filosófico-histórico se ha intentado volver aún más compleja la idea de ruptura y se ha sugerido que ésta, en el terreno de las ciencias, puede observarse en una escala de registros de

conocimiento de diferente "magnitud" y en una "secuencia de rupturas" resultante (Kvasz, 2014: 4, 6). Desde esta óptica, las rupturas de "mayor magnitud" corresponderían a un cambio en los principios de fondo o las "leyes" más generales que definirían "el orden" de la realidad natural (Kvasz, 2014: 4). En la escala de magnitud menor contigua podrían encontrarse replanteamientos de la realidad que producirían nuevas perspectivas o nuevas teorías sobre fenómenos previamente reconocidos como objetos de estudio. Seguirían, en este orden descendente, las "relativizaciones", es decir, nuevas explicaciones o nuevos aspectos de fenómenos dentro de replanteamientos o perspectivas ya establecidas (Kvasz, 2014: 5). Y, finalmente, se encontrarían las "reformulaciones" de la realidad (Kvasz, 2014: 5), en otras palabras, la identificación de fenómenos, eventos o elementos que no habían sido advertidos y cuyo reconocimiento se materializaría generalmente en una nueva adición a una lista previa de categorías o casos.

La propuesta bourdieuana de sociología reflexiva, en parte inspirada por la ruptura bachelardiana, prescribe de forma análoga una labor y una vigilancia intelectuales dirigidas a diferentes registros de conocimiento teórico-metodológico. Desde esta perspectiva, la labor sociológica reflexiva debería aspirar, entre otros objetivos, a la crítica y la renovación de un orden de conocimientos descrito como el "sistema de normas" que regularían "la producción de todos los actos y de todos los discursos sociológicos posibles" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 54). Como parte de este tipo de ejercicio, se advierte, por ejemplo, la necesidad de romper la inercia de recurrir a los cánones de las sociologías clásicas para buscar únicamente confirmaciones apriorísticas (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 49-50). Se señala también el riesgo de la falacia del ahistoricismo y la reducción de lo histórico a fórmulas rígidas, como la "tendencia [histórica humana] a crear asociaciones", y, de la misma forma, se indica cautela hacia el autodeterminismo o la prevalencia de una "filosofía humanista" de lo social, que reduciría las relaciones sociales complejas a las "motivaciones" reportadas por las personas (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 37, 40).

En el terreno de la teorización en particular, la sociología bourdieuana rupturista prescribe escepticismo hacia las teorías universalistas en general y, como alternativa, se indica la necesidad de formular "teorías parciales de lo social" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 54-55). En el registro metodológico, se proponen posturas críticas para superar errores como el rigorismo metodológico, que guiaría al investigador a una preocupación excesiva sobre la aplicación del método a costa de una postura reflexiva y crítica acerca del "programa" de investigación del que deriva dicho método (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 22, 26).

En resumen, no se pretende en esta sección introductoria ofrecer una clasificación exhaustiva de tipos de ruptura epistémica; tampoco trasladar acríticamente al terreno de las ciencias sociales modelos lineales de "secuencia de rupturas" (Kvasz 2014: 6) que se han propuesto para la explicación del desarrollo de las ciencias naturales y experimentales. No obstante, valgan las líneas precedentes para introducir una interpretación de rupturas epistémicas como "prácticas iterativas" (Wacquant, 2018: 5) no sólo de rompimientos, sino también de críticas, distanciamientos, descentramientos y proposiciones alternativas, realizadas desde y hacia los diferentes registros del conocimiento teórico-metodológico de lo social, incluido el registro de las normas generales y los principios epistemológicos del conocimiento (Bachelard, 1938/2000; 1971/1989; Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008); el registro de los asuntos de método y técnica analítica (Wacquant, 2018; Whiteman y Dudley-Smith, 2020), y el registro de lo empírico, de los horizontes de datos (Kvasz, 2014: 5) y del desarrollo de una "conciencia de [la] información" (Bachelard, en Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 131). Junto a este marco de interpretación, los capítulos que componen este libro y sus incursiones respectivas en las dimensiones de lo religioso, la cultura política, la política y el poder se describen a continuación.

Rupturas epistémicas y capítulos

La primera parte del libro, "Rupturas teóricas", está conformada por tres capítulos dirigidos a problematizar, con diferentes miras e instrumentales teóricos, el registro de los principios epistemológicos y presupuestos teóricos para la generación de conocimiento. En estos textos, el despliegue de diversas estrategias de análisis genealógico representó un recurso metodológico en común para examinar normas epistemológicas, presupuestos teóricos y principios teórico-morales en torno a lo religioso, lo político y lo moral, respectivamente. Los tres capítulos comparten una apuesta de ruptura epistémica para ir más allá de abordajes presentistas sobre religión, política y moral, que se han conformado en última instancia en torno a principios y teleologías (pre)ilustracionistas. Tomando distancia de las proyecciones de la modernidad clásica, los capítulos construyen propuestas que dan cuenta de la complejidad historiográfica de lo religioso, lo político y lo moral. Su carácter genealógico también invita a pensar críticamente las relaciones de ida y vuelta entre el presente y el pasado en nuestras sociedades actuales.

De esta manera, abre la discusión Alejandro Rodríguez López con el capítulo "Narrativas del cambio religioso en México: escritura política del presente en las ciencias sociales (1940-1990)", donde realiza una problematización epistemológica-política de la narrativa histórica contenida en las ideas de "cambio religioso" que dominan en los estudios sobre el presente contemporáneo en México.

Su análisis sobre las condiciones epistemológicas enunciativas del presente como diversidad plantea una ruptura con la narrativa histórica clásica de la modernidad occidental contenida en las explicaciones sobre el "cambio social". Ello lo lleva no sólo a cuestionar la desinstitucionalización de las creencias y la diversificación del campo religioso como tendencias exclusivamente contemporáneas, como

estudios previos lo han hecho,[4] sino también a pensar en dicha desinstitucionalización y diversificación para identificar un problema epistémico-político en las narrativas del cambio social, del presente religioso y de la historia nacional. El capítulo bosqueja también una ruta para repensar nuevas narrativas históricas que socaven las ideas estándares sobre el pasado religioso, así como distintos ejercicios de restitución de la complejidad de toda indagación y textualización del presente religioso.

En el segundo capítulo, "Lo religioso y lo gubernamental: tecnologías religiosas de gobierno en México", Edgar Zavala Pelayo presenta una propuesta que lo lleva al siglo XIX para identificar los antecedentes genealógicos de los estudios sobre religión y política en México, lo cual, de inicio, representa una ruptura temporal con la historiografía clásica de este campo de conocimiento. Esta revisión genealógica de los estudios sobre religión y política en México también le permite afirmar que la mayoría de los trabajos dan por sentado, no sólo en el plano normativo sino también en el ejercicio analítico, el presupuesto teórico sobre la distancia, la separación o la oposición *intrínsecas* entre la religión y la política, en sus formas tanto material-organizacionales como discursivo-epistémicas.

Su apuesta teórico-conceptual se centra en comprender lo religioso *en* lo político. Para ello, problematiza el supuesto del conflicto epistemológico entre religión y política. Asimismo, parte de la propuesta foucaultiana de la gubernamentalidad en torno al poder pastoral, un modelo gubernamental premoderno que puede caracterizarse por su sedimentación, *transferibilidades* y posible reensamblaje en el presente. De igual manera, para trasladar la propuesta analítica de la gubernamentalidad y el poder pastoral con el fin de estudiar lo religioso en lo gubernamental, plantea una estrategia crítica con sus adecuaciones teórico-metodológicas correspondientes. Con los

[4] Puede consultarse la crítica paralela de Frigerio (2018) para el contexto argentino.

elementos anteriores, introduce una agenda de investigación sobre las tecnologías religiosas de gobierno en regiones latinoamericanas como México.

El capítulo "Feminismos y religión: ¿por qué son problemáticas algunas posturas del ecofeminismo y de la ética del cuidado cuando trabajamos a favor de la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres?", de Itzel Mayans Hermida, cierra la primera parte del libro. En él, su autora parte de un posicionamiento normativo y un ejercicio genealógico con el fin de relacionar el discurso religioso conservador y patriarcal de la mayoría de las religiones con principios teórico-morales contenidos en las corrientes del *ecofeminismo* y de la *ética del cuidado*, para, posteriormente, confirmar que el conservadurismo social y moral no es exclusivo de las religiones. De esta manera, su capítulo no sólo sugiere ir más allá de los horizontes empíricos de las religiones para analizar lo moral en las sociedades contemporáneas, también abre otro horizonte teórico-empírico que podría parecer paradójico, ya que, en general, los feminismos han logrado visibilizar y cuestionar las desigualdades estructurales que históricamente ha heredado el sistema patriarcal, con sus respectivos valores morales. De igual manera, cuestiona algunos presupuestos de la laicidad contemporánea que se fundan en la separación de esferas, como la política, la religiosa y la secular.

Desde su perspectiva, si bien, son innegables los logros feministas en favor de la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres, Itzel Mayans Hermida sugiere que algunos de sus discursos y posiciones políticas, como los que disecciona en su genealogía del *ecofeminismo* y de la *ética del cuidado*, deben ser revisados, particularmente si se utilizan para dar contenido a leyes y políticas públicas de justicia básica, ya que incurren en la esencialización de la psicología moral y de los roles femeninos que se nutre no de valores religiosos, sino de la filosofía teleológica aristotélica. El análisis de dichas posturas como *doctrinas morales comprehensivas*, siguiendo la perspectiva de John Rawls, revela que no son más deseables que el uso de argumentos abiertamente religiosos en la definición de las leyes de justicia básica.

La segunda parte del libro, "Rupturas teórico-analíticas", problematiza en particular perspectivas teórico-analíticas dominantes en torno al género y los feminismos, pero desde la religión. Construidos desde diferentes coordenadas disciplinarias y estrategias metodológicas que revisitan de diferentes maneras lo religioso institucional y lo político normativo, los planteamientos críticos y analítico-conceptuales de los capítulos apuntan en concreto hacia descentramientos y rupturas de perspectivas para identificar los usos estratégicos del conocimiento propugnado como "legítimo" en la construcción y divulgación de visiones hegemónicas del mundo y formas de opresión, así como las perspectivas analíticas dominantes sobre la participación política de las mujeres en específico. Los capítulos en este apartado se inscriben en lo que Norma Blázquez Graf (2010: 21) define como una epistemología feminista, es decir, aquella que se interroga "¿cómo influye el género sobre los métodos, conceptos, teorías y estructuras de organización de la ciencia? y ¿cómo es que la ciencia reproduce los esquemas y prejuicios sociales de género?". De esta forma, es posible problematizar "las concepciones dominantes y las prácticas de atribución, adquisición y justificación del conocimiento que sistemáticamente ponen en desventaja a las mujeres" (Blázquez Graf, 2010: 22).

Abre estas discusiones el capítulo "Estrategias católicas de resemantización del feminismo: el tópico del auténtico feminismo en el siglo XX", de Saúl Espino Armendáriz, quien analiza la apropiación estratégica del concepto "feminismo" por parte de líderes e intelectuales católicos para, en su resemantización, hacerlo compatible con la doctrina social católica, asumiendo que la defensa de los derechos políticos de las mujeres beneficiaría a la Iglesia. Esta apropiación, que marca una separación entre el "verdadero feminismo", es decir, el feminismo cristiano, inició en el siglo XIX. Sin embargo, el análisis se sitúa en México durante el último tercio del siglo XX, cuando un nuevo concepto surgió y transformó tanto al feminismo como al catolicismo: *liberación*. De acuerdo con Saúl Espino Armendáriz, fue en ese tiempo cuando los teólogos e intelectuales latinoamericanos, como

Enrique Dussel, secundaron el movimiento de liberación de la mujer en la medida en que este mismo se distanciaba del feminismo liberal y, además, reavivaron el tópico del "auténtico" feminismo cristiano, y lo revistieron de argumentos tercermundistas, socialistas y hasta psicoanalíticos. El punto de llegada de este capítulo revela las maneras como el discurso en torno al "auténtico feminismo" en realidad encubre postulados antifeministas.

El proceso de resemantización mostrado descubre de qué manera un concepto teórico y político, como lo es el feminismo —que se forma en el seno de un movimiento social de larga data para visibilizar y transformar las condiciones de desigualdad estructural entre hombres y mujeres instauradas por el sistema patriarcal—, es apropiado junto a otro concepto de raíces emancipadoras (liberacionismo) para mantener las condiciones de opresión que desde sus orígenes intentó quebrantar. Ello representa una ruptura epistémica en torno a perspectivas analíticas que obvian procesos contraintuitivos de legitimación del conocimiento, lo que a su vez sugiere una estrategia interesante para repensar la violencia epistémica —entendida como una negación del otro/otra/otre en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento (véase Pérez, 2019)—, desde una mirada histórica que resulta muy pertinente para nuestros días, cuando el antifeminismo ha tomado mayor notoriedad en otros espacios, como los que representan las redes sociodigitales.

En continuidad con estas reflexiones, el capítulo "Reemplazar el 'género' por la 'familia': un andar entre documentos sobre políticas neoconservadoras", de Karina Bárcenas Barajas, parte de una perspectiva para el estudio de la cultura política que se sitúa en los terrenos de la antropología, tanto en su dimensión analítica como en la metodológica, por medio de la meta-etnografía. Su análisis se enfoca en lo que denomina dos actores antigénero ideales en Brasil: Damares Alves —quien fue ministra de las Mujeres, la Familia y los Derechos Humanos durante el gobierno de Jair Bolsonaro— y Marco Feliciano —quien en 2013 fue electo como presidente de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías de la Cámara de Diputados—. Ambos actores tienen

en común su papel como pastores, como actores políticos —ya sea en la implementación de políticas públicas o en el diseño legislativo— y como *influencers* en las redes sociodigitales, espacios donde reúnen a millones de seguidores.

Con ello, presenta un proceso que transcurre durante los últimos gobiernos en Brasil y que revela de qué manera un concepto, que se inscribe en un proyecto de conocimiento, es usado para instrumentalizar un programa político que toma forma por medio de políticas públicas y legislativas, pero también discursivas, para, en conjunto, realizar un movimiento que consiste en reemplazar al género por la familia, es decir, en desinstitucionalizar las políticas de género para institucionalizar aquellas que salvaguardan el modelo heteropatriarcal de familia. De esta manera, el capítulo abre una puerta para reflexionar sobre un ejercicio de poder en el que el conocimiento constituye una táctica para perpetuar formas de opresión y reafirmar visiones hegemónicas del mundo, por lo que también preserva formas de violencia epistémica, que consisten en la negación de otras realidades e identidades, lo que además se hace en nombre del conocimiento.

Cierra esta parte del libro el capítulo "Cultura y participación política de las mujeres desde la fe: acompañamiento, defensoría y luchas contra la violencia", de Sandra Villalobos Nájera. Su reflexión inicial en torno a los estudios sobre la cultura política, desde la ciencia política, reconoce lo que la epistemología feminista ha evidenciado en relación con las desventajas que enfrentan las mujeres al ser excluidas de la investigación, negarse su autoridad epistémica o ignorar sus modos cognitivos de conocimiento (Blázquez Graf, 2010: 22). A partir de ello, Sandra Villalobos Nájera argumenta que las posiciones que han tenido las mujeres, tanto en el campo político como en el religioso, se han construido históricamente desde la ajenidad y la marginalidad.

Así, el capítulo no sólo plantea la posibilidad de participación política desde las organizaciones religiosas (De la Peña, 1990; Garma, 2019; Pérez-Rayón, 1994), sino que además apunta hacia otras formas de participación política de las mujeres en contextos religiosos, formas que tienen como origen sus propias opresiones, demandas,

experiencias y propuestas. En otras palabras, el capítulo plantea claves para entender la relación entre cultura, participación política de las mujeres y el papel que tanto la fe como la cosmovisión religiosa tienen para articular luchas y activismos en contra de diferentes tipos de violencia, cuyos ejes de acción son la defensoría y el acompañamiento en casos de violaciones a derechos humanos, negociación de conflictos y construcción de paz.

Su enfoque lleva a reconocer que tanto la participación política como la perspectiva en torno a la justicia social y la importancia de desarticular opresiones con el fin de erradicar desigualdades, para muchas mujeres, no se construye desde un marco de sentido "obvio", como lo podría ser el feminismo, sino desde otro que, a primera vista, podría considerarse contradictorio: la fe y la cosmovisión religiosa. Este hallazgo posibilita un quiebre en torno al análisis de la participación política de las mujeres que permite traer a cuenta la importancia de no caer en lo que Pérez (2019) nombró como la negación de la autoridad epistémica.

Teniendo como punto de encuentro el análisis empírico de identidades diversas, el tercer apartado del libro, "Rupturas analíticas", se dirige a cuestionar los tipos de abordaje analítico que han invisibilizado o prestado poca atención a las identidades sociorreligiosas y políticas construidas a partir de marcos de sentido paradójicos. Mediante diferentes ejercicios analíticos que confrontan y amplían los horizontes de los datos empíricos convencionales, los tres capítulos de este apartado se adentran en identidades cuyas complejidades sociopolíticas en los planos subjetivo y comunitario han sido poco discutidas en los estudios de cultura política y en los estudios de las religiones en México. Los capítulos analizan identidades complejas existentes en nuestra sociedad actual y los diferentes procesos de politización que las atraviesan. En concreto, los capítulos plantean rupturas en relación con aproximaciones analíticas reduccionistas y esencializantes, para así abordar intersecciones de lo subjetivo, lo corporal y lo disciplinario en mujeres mexicanas conversas al islam; los aparentes contrasentidos y alcances políticos de personas y colectividades gitano-evangélicas,

así como las tensiones e interdependencias entre comunidades académicas, activistas y políticas articuladas en torno al concepto político de la laicidad.

Abre estas discusiones el capítulo "Biopolítica en la praxis corporal islámica: estrategias de identificación entre musulmanes y musulmanas *shia*", de Samantha Leyva Cortés. En este capítulo, la autora analiza una de las minorías que en el último par de décadas ha comenzado a ser visibilizada en el panorama religioso del país: las comunidades musulmanas. Como parte de su análisis la autora se enfoca en las mujeres dentro de dichas comunidades y en sus cuerpos en relación con la identidad, prácticas y sentido de comunidad musulmán. Abrevando de una perspectiva teórico-conceptual que sitúa al cuerpo como punto de convergencia entre lo político y lo religioso-simbólico, la autora propone observar lo que denomina las "prácticas corporales ritualizadas" de mujeres musulmanas, es decir, el conjunto de actos rituales que forman y disciplinan simultáneamente al cuerpo a través de acciones o elementos particulares como el uso y el despliegue de la vestimenta, los movimientos corporales, la ingesta de alimentos e incluso la forma de beber agua de acuerdo con los preceptos coránicos.

Este capítulo es una invitación a pensar en la dimensión simbólica de lo religioso no sólo a través de las categorías antropológicas clásicas de pureza y tabú, sino también a través de entramados teóricos como la biopolítica y su papel en el disciplinamiento de cuerpos agénticos, así como en la construcción de sentidos y subjetividades para formar comunidad o islamidad. Acompañados de una síntesis ilustradora del crecimiento multipolar de las comunidades musulmanas en México en las últimas décadas, los contenidos del capítulo en su conjunto ponen en la mesa de debate la necesidad de trascender miradas estereotípicas esencializantes, aun desde la propia academia, para evitar una "islamofobia epistémica".

Posteriormente, en el capítulo "Alcances sociopolíticos de las prácticas religiosas en comunidades evangélicas romaníes (gitanas)", Jesús Eduardo Villota Mera inicia mostrando un panorama estadístico que remite a un caso de injusticia epistémica, ya que tanto en Méxi-

co como en Ecuador dichas comunidades han sido invisibilizadas en los censos nacionales y, en gran medida, también, en las entidades académicas, lo que dificulta su conocimiento y reconocimiento, así como el entendimiento de realidades como las que implica su conversión dentro de iglesias evangélicas. Jesús Eduardo Villota Mera se cuestiona ¿cómo entonces es posible referirse a *personas romaníes evangélicas* si lo mismo "evangélico", siguiendo su marco de sentido, haría parte de lo "no-romaní"?, y ¿qué características y alcances puede denotar su religiosidad evangélica en términos sociales, culturales y políticos?

Para responder estas interrogantes —además de definir lo romaní, y su llegada y presencia tanto en Ecuador como en México—, el autor se adentra en los alcances sociopolíticos de las comunidades romaníes de ambos países, en el reforzamiento de sus capitales culturales y sociales en el marco de la creencia religiosa evangélica, así como en la posibilidad de convertibilidad de esos mismos capitales hacia su politización. De igual manera, este capítulo amplía las interrogantes en torno al conocimiento sobre el crecimiento de las iglesias y personas evangélicas, un fenómeno que ha transformado el panorama religioso y político en una región como América Latina, pero también en el resto del mundo. De acuerdo con el autor, las conversiones evangélicas entre *romaníes*, lejos de ser una cuestión exclusiva de los contextos ecuatoriano y mexicano, son parte de un gran proceso global de pentecostalización *romaní*.

El cierre de esta parte del libro corresponde al capítulo "La forma de las nubes: afinidad electiva del concepto de laicidad entre comunidades políticas, activistas y académicas", de Felipe Gaytán Alcalá, quien analiza el concepto de laicidad y su despliegue por parte de diferentes comunidades. En consonancia con los demás capítulos de este apartado, la apuesta también es una ruptura con respecto a dimensiones analíticas reduccionistas, pero la propuesta en este caso es el despliegue de una dimensión analítica multieje, para explorar las maneras en las que un concepto como la laicidad ha dado lugar a la conformación de un conjunto de comunidades interdependientes y, al mismo tiempo, con sus respectivas identidades y agendas. Esta propuesta analítica se

dirige no sólo a analizar transversalmente diversas identidades politizadas, sino también a historizar un concepto para ver sus cambios en el mundo de las ideas y su incidencia en la arena política y social. Con su aproximación, revela de qué maneras la laicidad, a partir de sus diversos significados, ha dado lugar a la conformación de tres comunidades diferenciadas y, simultáneamente, afines.

La comprensión de sus identidades en relación con la afinidad que generan en el concepto de laicidad muestra su punto de convergencia en la defensa de los derechos y libertades civiles, en general. Pero, de igual manera, son visibles sus diferencias en la discusión de la ponderación de un derecho sobre otro, por lo que algunas de ellas apuestan por la preminencia de la libertad de conciencia como palanca de la laicidad en la construcción de una ética cívica y otras en la libertad religiosa, para garantizar la inclusión y protección del resto de libertades y derechos. Esta propuesta analítica que se genera al ampliar el horizonte analítico-empírico constituye un ejercicio interesante y aplicable a otros conceptos dirigidos a la acción política, como "feminismo", en cuyo análisis resultaría conveniente visibilizar a las comunidades, identidades y agendas que los conforman.

Para finalizar esta introducción, sólo resta invitar a las lectoras y lectores a visitar los capítulos de este libro con sus propios desmarcajes, distanciamientos, proposiciones y rompimientos así como los esfuerzos de rupturas epistémicas que van en ellos, para seguir generando de este modo diálogos acerca de rupturas en torno a lo religioso, lo cultural-político, y lo político, a partir de los horizontes teórico-metodológicos establecidos y posibles.

Referencias

Alduncín, Enrique (1991). *Los valores de los mexicanos (tomo II: México en tiempos de cambios)*. Ciudad de México: Fomento Cultural Banamex.

_____ (1993). *Los valores de los mexicanos (tomo III: En busca de una esencia)*. Ciudad de México: Fomento Cultural Banamex.

Almond, Gabriel A. (1988). "El estudio de la cultura política". *Revista de Ciencia Política 10*(2): 77-89.

_____, y Sydney Verba (1970). *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones.* Madrid: Fundación FOESSA.

Aspe, María Luisa (2015). *Encuesta nacional de cultura y práctica religiosa 2013: "creer en México": resultados nacionales y regionales*. Ciudad de México: Konrad Adenauer Stiftung.

Bachelard, Gaston (1938/2000). *La formación del espíritu científico*. Ciudad de México: Siglo XXI.

_____ (1971/1989). *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.

Balibar, Etienne (1978). "From Bachelard to Althusser: the concept of 'epistemological break". *Economy and Society* 7 (3): 207-237.

Bard, Gabriela (2016). "Culturas políticas. (Re) significando la categoría desde una perspectiva de género". Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 61 (227): 137-166.

Bastian, Jean P. (2006). "De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa". *Revista de Ciencias Sociales 16*: 38-54.

Bhambra, Gurminder (2007). *Rethinking Modernity Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Blancarte, Roberto (2008). "El porqué de un Estado laico". En Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (29-46). Ciudad de México: El Colegio de México.

Blázquez Graf, Norma (2010). "Epistemología feminista: temas centrales". En *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), (21-38). Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología-Universidad Nacional Autónoma de México.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (2008). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI.

Castells, Manuel, y Emilio de Ipola (1976). "Epistemological practice and the social sciences". *Economy and Society 5* (2): 111-144.

Castro, Pablo (2011). "Cultura política: una propuesta socio-antropológica de la construcción de sentido en la política". *Región y Sociedad 23* (50): 215-247.

De la Peña, Guillermo (1990). "La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara". *Nueva Antropología, 11* (38): 83-107.

De la Torre, Renée (2019). "Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México". *Revista Rupturas 9* (1): 151-174.

_____, y Cristina Gutiérrez (2008). "Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo". *Sociedade e Estado 23* (2): 381-424.

Dube, Saurabh, y Ishita Banerjee (2023). "Introducción". En Saurabh Dube y Banerjee Ishita (coords.), *Desentrañar la política* (13-48). Ciudad de México: El Colegio de México.

Durkheim, Emile (1895/2001). *Las reglas del método sociológico*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Echegollen, Alfredo (1998). "Disidencia religiosa, cultura política y ciudadanía en México". En Carlos Mondragón y Alfredo Echegollen (coords.), *Democracia, cultura y desarrollo* (134-156). Ciudad de México: Praxis/Universidad Nacional Autónoma de México.

Esquivel, María E., y María E. Patiño (2015). "La religiosidad en Aguascalientes: Comparación entre dos grupos de edad". *Entreciencias: Diálogos en la Sociedad del Conocimiento 3* (8): 377-391.

Eufracio, Jorge F. (2017). "La cultura y la política en la cultura política". *Nueva Antropología 30* (86): 101-119.

Fernández, Ana M. (2009). "España-México: democracia, interés político y asociacionismo juvenil". *El Cotidiano* (155): 115-120.

Fortuny, Patricia (1994). "Cultura política entre los protestantes en México". En Jorge Alonso (coord.). *Cultura política y educación cívica* (397-424). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.

Frigerio, Alejandro (2018). "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica". *Cultura y Representaciones Sociales 12* (24): 51-95.

Garma, Carlos (2019). "Religión y política en las elecciones del 2018. Evangélicos mexicanos y el Partido Encuentro Social". *Alteridades 29* (57): 35-46.

Gregory, Brad (2012). *The Unintended Reformation. How a religious revolution secularized society*. Cambridge: The Belknap Press.

Haynes, Jeff (1999). "Introduction". En Jeff Haynes (coord.), *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World* (3-27). Londres: Macmillan Press.

Hempton, David (1996). *Religion and Political Culture in Britain and Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heras, Leticia (2002). "Cultura Política: el Estado del arte contemporáneo". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales 9* (30): 275-291.

Hernández, María Aidé (2008) "La democracia mexicana, presa de una cultura política con rasgos autoritarios". *Revista Mexicana de Sociología 70* (2): 261-303.

_____, Guillermo R. Gómez y Gerardo González (2019). "Estudios de cultura política en Guanajuato: Un camino por recorrer". En María Aidé Hernández, Aldo Muñoz y Gustavo Meixueiro (coords.), *Cultura política en México. El estado del arte y los desafíos de su estudio a nivel subnacional* (185-221). Oaxaca: Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca/Sociedad Mexicana de Estudios Electorales.

Instituto Mexicano de la Juventud (2012). *Encuesta Nacional de Valores en Juventud 2012* [en línea]. Disponible en <http://historico.juridicas.unam.mx/invest/areas/opinion/envaj/resultados.htm> (consulta: 10 de marzo de 2024).

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2021). *Encuesta Nacional de Cultura Cívica (ENCUCI) 2020*. Disponible en <https://www.inegi.org.mx/programas/encuci/2020/#documentacion> (consulta: 10 de marzo de 2024).

Kingsmith, A. T. (2017). "On Rupture: an intervention into epistemological disruptions of Machiavelli, Hobbes, and Hume". *JSP: Journal of Speculative Philosophy 31* (4), 594-608.

Krotz, Esteban (1997). "La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas". En Rosalía Winocur (coord.), *Culturas políticas a fin de siglo* (36-50). Ciudad de México: Juan Pablos Editor/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Kurtz, Donald B. (2001). *Political Anthropology. Power and paradigms*. Cambridge: Westview.

Kvasz, Ladislav (2014). "Kuhn's Structure of Scientific Revolutions between Sociology and Epistemology". *Studies in History and Philosophy of Science 46*: 78-84.

Lecourt, Dominique (1975) *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem and Foucault*. Londres: NLB.

Liebman, Charles S., y Eliezer Don-Yehiya (1983). *Civil Religion in Israel. Traditional Judaism and political culture in the Jewish state*. Berkeley: University of California Press.

Loaeza, Soledad (1996). "Las relaciones Estado-Iglesia católica en México, 1988-1994. Los costos de la institucionalización". *Foro Internacional 36* (1/2): 107-132.

López, Fabio (2000). "Aproximaciones al concepto de cultura política". *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales 22*: 93-123.

Luengas, Elena (2010). "Los jóvenes universitarios y su religiosidad en la UIA plantel León". (Tesis de maestría en teología y mundo contemporáneo), Universidad Iberoamericana.

Luengo, Enrique (1993). *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?* México: Universidad Iberoamericana.

Norris, Pipa, y Ronald Inglehart (2011). *Sacred and Secular. Religion and politics worldwide*. Nueva York: Cambridge University Press.

Pérez, Moira (2019). "Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. El lugar sin límites". *Revista de Estudios y Políticas de Género 1* (1), 81-98.

Pérez-Rayón, Nora (1994) "Iglesia católica y cultura. El discurso de la alta jerarquía eclesiástica en el nuevo contexto". En Manuel Jiménez Castillo (coord.), *México, una sociedad en cambio. Reflexiones sobre política y cultura* (75-158). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

_____ (2003) "Cambios en la cultura política en materia religiosa, México, 1988-2002". *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad 44*: 5-26.

Peschard, Jacqueline (2020). *La cultura política democrática*. Ciudad de México: Instituto Nacional Electoral.

Porter, Theodore M., y Dorothy Ross (2003). *The Modern Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (2023). *Encuesta Nacional de Culturas Politicas y Democracia 2023*. Disponible en <https://puedjs.unam.mx/encuestas-2/que-es-la-encpd-2023/> (consulta: 10 de marzo de 2024).

Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (2017). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México* ENCREER/RIFREM *México 2016* [sin lugar de publicación]: Conacyt/RIFREM, Colef, Coljal, CIESAS.

Rodríguez, Adriana (2017). "Reflexiones sobre el concepto de cultura política y la investigación histórica de la democracia en América Latina". *Revista Historia y Memoria 14*: 205-247.

Salazar, Luis (2013). "Política y laicidad". En Pedro Salazar y Pauline Capdevielle (coords.), *Para entender y pensar la laicidad (tomo I)* (435-464). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.

Schneider, Cecilia, y Karen Avenburg (2015). "Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques". *Postdata 20* (1): 109-131.

Tejera, Héctor (2009). "Prácticas políticas, imaginarios y ciudadanía: las disonancias entre cultura y democracia en la Ciudad de México". *Revista Mexicana de Sociología 71* (2): 247-285.

_____ (2010). "Hacia un enfoque alternativo de la relación entre cultura y política". En Florence Toussaint (coord.), *Los medios en la educación, la cultura y la política* (151-171). Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores.

_____ (2015). "Campos de dominación y ámbitos de condensación: el estudio multidimensional de las relaciones políticas en la Ciudad de México". *Nueva Antropología 28* (83): 99-121.

_____ y Silvia Gómez (2017). *La cultura política de los jóvenes*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Tinoco, Josué R., Manuel G. González, y Salvador Arciga (2006). "Religiosidad y preferencia política en universitarios de la Ciudad de México". *Liberabit 12* (12), 101-112.

Valadés, Diego (2013). "Laicidad, símbolos y entorno cultural". En Pedro Salazar y Pauline Capdevielle (coords.), *Para entender y pensar la laicidad (tomo II)* (359-412). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.

Varela, Roberto (2005). *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/Anthropos.

Vilchis, David E. (2022). "El feligrés y el ciudadano. Asociacionismo religioso y participación política del católico mexicano". En Erick A. Paz y David E. Vilchis (coords.), *Cuidad la Viña del Señor. Sobre la dimensión social de las iglesias en el México contemporáneo* (137-169). Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Wacquant, Loïc (2018). "Four transversal principles for putting Bourdieu to work". *Anthropological Theory 18* (1): 3-17.

Walsham Alexandra (2008). "The reformation and 'the disenchantment of the world' reassessed". *The Historical Journal 51*(2): 497-528.

Weber, Max (1921/2014). *Economía y Sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Welch, Stephen (1993). *The Concept of Political Culture*. Londres: Macmillan Press.

Whiteman, Natasha, y Russell Dudley-Smith (2020). "Epistemological breaks in the methodology of social research: rupture and the artifice of technique". *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research 21* (2): 1-21.

PRIMERA PARTE

RUPTURAS TEÓRICAS: PRESUPUESTOS Y PRINCIPIOS SOBRE LO RELIGIOSO, POLÍTICO Y MORAL

I. Narrativas del cambio religioso en México: escritura política del presente en las ciencias sociales (1940-1990)

Alejandro Rodríguez López

Introducción

Hacia el inicio de este siglo las investigaciones en México enfatizaron "un proceso de cambio religioso desde la homogeneidad católica hasta la pluralización religiosa" (De la Torre y Gutiérrez, 2007: 35). Recientemente, otro diagnóstico nacional acudió al mismo esquema explicativo: México atraviesa "una mudanza de un estado [sociorreligioso] homogéneo a un estado heterogéneo y plural" (De la Torre, 2020: 18).[1] Sin restar el aporte interpretativo de estos enunciados para

[1] Para indicar el cambio religioso como el tránsito de una estructura sociocultural homogénea a otra heterogénea, a lo largo del texto uso indistintamente las categorías de pluralización, diversidad y desinstitucionalización religiosas. Una muestra de la afinidad interpretativa que guardan estas fórmulas puede verse en números especiales de revistas y obras colectivas como De la Torre y Gutiérrez (2005); Garma (2006); De la Torre y Siqueira (2008); Hernández y Rivera (2009); De la Torre, Gutiérrez, Patiño, Silva, Suárez y Zalpa (2014); Hernández (2016); Martínez y Zalpa (2016). Sumados a las referencias anteriores, también pueden considerarse los trabajos de Bastian (2010), Mallimaci (2010) y Silveira (2010) para notar la importancia de estas perspectivas en Latinoamérica. Sin negar la especificidad de cada una, las tres comparten el elemento teórico a debatir: el presente religioso como resultado de un particular ordenamiento temporal. Además, el hecho de que en México las publicaciones colectivas con miras nacionales de los últimos 20 años abrevan en estos diagnósticos ofrece un dato revelador del alcance teórico para orientar los trabajos más localizados en cuanto a espacios y registros religiosos se refiere (por ejemplo, Hernández, 2013).

el análisis de la diversidad sociorreligiosa del presente nacional y latinoamericano, este capítulo busca problematizar las operaciones temporales que subyacen en las ideas del presente religioso como plural.[2] En otro lugar señalé algunos inconvenientes teóricos sobre el tiempo que contienen las explicaciones que colocan a la desinstitucionalización de las creencias como tendencia actual del cambio religioso (Rodríguez, 2022).[3] En este espacio propongo analizar las condiciones epistemológicas que, en términos conceptuales e institucionales, sustentan los antecedentes enunciativos del presente como diversidad; especialmente los vínculos de la noción de "cambio religioso" con la narrativa histórica clásica de la modernidad occidental contenida en las explicaciones sobre el "cambio social", y la extensión de las condiciones profesionales de la institucionalización de las ciencias sociales a la formación del campo socioantropológico de la religión en México. En otras palabras, mi intención es sugerir un problema de orden epistemológico no discutido colegiadamente: los supuestos sobre el ordenamiento temporal que subyacen en los instrumentos de análisis sobre lo religioso. Más que un análisis empírico del objeto "presente religioso", busco evidenciar los procesos de objetivación que, en términos temporales, le confieren realidad (Bachelard, 1989). Debido a los límites de este escrito, me centro en complementar la conceptualización del problema (Garland, 2014), más que en delinear un programa alterno de indagación empírica (sin embargo, en las conclusiones del capítulo ofrezco ejemplos de trabajos reflexivos con la cuestión del tiempo histórico).

[2] Esto no significa que promueva un antipluralismo en términos religiosos o socioculturales. Todo lo contrario, me interesa aportar a la comprensión de la diversidad.

[3] Otros cuestionamientos a esta perspectiva pueden encontrarse en Di Stefano (2019); Viotti (2019); Algranti, Mosqueria y Setton (2019); Zavala-Pelayo (2020), y Algranti y Setton (2021). Entre los aspectos que mencionan los autores para abrir nuevos cauces de comprensión están la no sustancialización de la institución religiosa, el ingreso de la reflexión sobre el creyente individual en contextos religiosos más amplios y el diálogo con la historia de cada país de América Latina para desmitificar el pasado colonial (siglos XVI-XVIII) y poscolonial temprano (siglos XIX-XX).

La consideración crítica hacia los contenidos de "cambio religioso" forma parte de un esfuerzo más general por problematizar el estado actual del debate teórico en los estudios en religión en México. A pesar de la apertura temática y teórica-metodológica de las últimas décadas que ha enriquecido la discusión sobre religión en dicho país, el argumento central del capítulo subraya el mantenimiento de estructuras explicativas temporales de carácter normativo: pensar el presente desde la clave de la diversidad como heterogenia exclusivamente contemporánea pone al pasado en una homogeneidad que funciona como principio teórico no reflexivo (Frigerio, 2018; Di Stefano, 2019; Rodríguez, 2022). En este sentido, concuerdo con Mondragón (2023: 34) cuando señala que en la investigación actual del pluralismo religioso "se asoma una confusión entre pluralidad teórico-metodológica y pluralidad temática sin más". Diversificar los objetos de investigación no garantiza la renovación narrativa del "cambio religioso" contenida en las categorías usadas actualmente.[4]

En términos generales, esta estrategia analítica sigue las reflexiones que apuntan cómo el entendimiento del pasado tiene implicaciones epistémico-políticas en las explicaciones del presente moderno

[4] Mondragón (2023) toma como objeto de crítica a la antropología de la religión de corte mesoamericanista, especialmente la que se fundamenta en la noción de cosmovisión (López-Austin, 1980). Aunque los aportes históricos y etnográficos de esta perspectiva son indiscutibles para la comprensión de la ritualidad indígena pasada y presente (*cfr.* Gámez y López-Austin, 2015), en las últimas décadas se han propuesto debates para la renovación teórica y metodológica en este campo de estudios, incorporando o afinando la crítica al concepto de religión, el dialogismo, la teoría relacional, el giro ontológico y la etnografía histórica (Neurath, 2008; 2020; Navarrete, 2015; Martínez, 2015; 2022; López-Caballero, 2017; Martínez-Ramírez, 2021; Rodríguez, 2022). A estos cuestionamientos se suma Mondragón (2023), quien señala la inclinación a la abstracción teórica estructural de los estudios en cosmovisión que deriva en sistemas simbólicos ahistóricos y autocontenidos. No obstante, la crítica de este último también alcanza al conjunto de trabajos sobre diversidad religiosa que coloco como punto de partida en este análisis: "La idea de que la diversidad es una cualidad propia de la historia reciente está coligada con el equívoco de que las innovaciones en el estudio de las religiones responden a circunstancias novedosas" (Mondragón, 2023: 34). En consecuencia, la afirmación social, política y académica de la diversidad religiosa en las últimas décadas no es sinónimo de una renovación paradigmática sin más.

en general (Trüper, Chakrabarty y Subrahmanyam, 2015) y del religioso en particular (McConeghy, 2016). Esto implica asumir dos puntos de partida básicos. El primero establece que los modos de contar el devenir religioso no son obvios: requieren de opciones teóricas, inclinaciones narrativas y subsunción del relato en un telón de fondo histórico más general. El segundo punto indica que toda explicación del presente religioso está relacionada con el ámbito político, sea de manera orgánica o crítica. Por tal motivo, esta exploración pone atención en la noción de "cambio religioso" como expresión de formas narrativas del acontecer social que aluden a concepciones políticas sobre el pasado nacional, y atienden así el vínculo entre la investigación académica y los proyectos nacionales de la política mexicana del pasado siglo, especialmente en los supuestos normativos de la sociedad moderna y la democracia representativa que contiene la explicación del desarrollo social.

La preocupación por las connotaciones políticas hacia la narrativa religiosa aparece aquí en dos sentidos: *a)* en el enmarque político global del conocimiento teórico en ciencias sociales, un elemento de epistemología crítica, y *b)* en las expresiones concretas de la planeación y organización política de cada nación o región, un aspecto de política institucional. Por lo tanto, la noción de "política" no se reduce a los elementos clásicos del análisis sociológico, centrados en los actores institucionales y las estructuras organizativas democráticas constitucionales, más bien aquí aludo a "lo político" como un complejo de relaciones que disputan el consenso en las interacciones sociales, los órdenes jurídico-morales y los enunciados científicos (Schmitt, 1991; Foucault, 1970). En esto se resume la indagación epistémico-política de la narrativa histórica contenida en las ideas de "cambio religioso" que dominan en los estudios sobre el presente contemporáneo en México.

Con esto en mente, el capítulo está compuesto por cuatro apartados. El primero contiene el enmarque teórico general sobre el cambio religioso y la modernidad religiosa como traducción no reflexiva del cambio social y la modernidad occidental. La idea es acercar a la

discusión sobre religión en México los esfuerzos por reorientar la narrativa moderna en la teoría social contemporánea, provenientes de la teoría poscolonial y la antropología histórica. Si bien hay una prolífera literatura sobre modernidad religiosa latinoamericana como crítica a la secularización clásica, sugiero que sólo se busca recomponer el presente sin ensayar nuevas narrativas históricas que socaven las ideas convencionales sobre el pasado religioso. El segundo apartado revisa la visión dominante de la formación del campo de estudios sobre religión. La intención es apuntar algunos problemas epistémico-políticos en el tratamiento del presente religioso como resultado de un proceso ascendente de autonomía secular. Como corolario, también cuestiono la utilización de las categorías de pluralización o diversidad religiosa como referentes fieles a lo real. Más bien, subrayo los supuestos históricos normativos que contienen. Lo anterior no alude a un retorno de lo real como empirismo ingenuo que suponga estructuras explicativas implícitas en las expresiones concretas de la vida social, únicamente enfatizo el carácter teórico de la "constatación" de lo real.

El tercer apartado se centra en la reflexión sobre el cambio social y religioso como escritura política del presente en el siglo pasado. Aquí el abordaje es más localizado y se establece el enmarque temporal que se anuncia en el título del capítulo: 1940-1990. Esto responde a tres elementos articulados: *a)* el inicio en la década de 1940 del proceso de institucionalización y profesionalización tanto del Estado moderno como de las disciplinas sociales más representativas de la época (historia, antropología y sociología); *b)* la preocupación política y académica por la modernización como cambio social dirigido en buena parte del siglo XX, y *c)* la consolidación hacia 1990 de la noción de cambio religioso. El objetivo es evidenciar la correspondencia entre la profesionalización de las ciencias sociales y la introducción de la narrativa moderna por medio de la teoría social.

Finalmente, el último apartado esboza un ejercicio de restitución de la complejidad de toda indagación y textualización del presente. A contraluz de las versiones más dicotómicas del cambio social y religioso generadas en el siglo pasado, el propósito es visibilizar los puntos

de fuga narrativos. Se trata de avanzar en la construcción de procesos sociales menos evidentes en cuanto a sus fines, sin renunciar a la preocupación teórica completamente legítima por el "cambio" histórico (Torres, 2023). Para ello, exploro la producción tanto académica como literaria de Francisco Rojas, quien, siendo uno de los primeros profesionales de las ciencias sociales en México, estableció relaciones complementarias entre ambos formatos escriturales.

Rojas fue discípulo de Lucio Mendieta y Núñez, así como de Othón de Mendizábal, y es considerado personaje central en los inicios del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM). Además, contó con prestigio literario por sus novelas *La negra Angustias* (1944/2022) y *Lola Casanova* (1947/1984), y por la colección de cuentos *El diosero* (1952/2016), publicada póstumamente. La idea de tratar conjuntamente textos académicos y literarios se fundamenta en los resultados de un trabajo previo sobre la escritura del pasado del liberalismo decimonónico, los cuales descentran las interpretaciones dominantes sobre la unidad de sentido en cuanto a lo religioso en la historia nacional (Rodríguez, 2025).

La modernidad religiosa como presente religioso: crítica y narrativa histórica

La relación entre modernidad y religión es uno de los tópicos más tratados en las antropologías y sociologías de la religión (Berger, 1967; Morris, 2009). Pero, más que retomar la convención en la literatura subdisciplinaria que establece este vínculo como un tema de investigación —analizar cómo la religión se ha configurado dentro del marco sociocultural de la modernidad—, sigo las reflexiones que observan la dependencia teórica en la constitución de ambas categorías (Asad, 1993; Nongbri, 2013). Para establecer lo que se considera el pensamiento y la acción racional modernos, es indispensable delinear uno de sus contrarios superados históricamente: el pensamiento y la acción religiosos. Modernidad y religión, entonces, forman parte de un relato histórico más general: el ascenso del Occidente moderno. La

investigación sobre religión en Latinoamérica ha sido sensible a este respecto. Con todo, buena parte de los esfuerzos académicos ha consistido en estudiar la particularidad de la modernidad religiosa en la región, sin asumir por completo el relato moderno (Parker, 1993; Bastian, 2004; Mallimaci, 2017).

Es innegable el aspecto crítico de la reflexión latinoamericana con los postulados clásicos de la secularización de la narración de la modernidad occidental. Por ejemplo, se ha rechazado la idea de una lógica disminución histórica de lo religioso. En cambio, se busca explicar las adecuaciones regionales en tónica de persistencia, renovación y recomposición. Además, se han incorporado lecturas decoloniales que son igualmente sospechosas del enmarque moderno clásico, especialmente en sus connotaciones neoliberales de la libertad religiosa constitucional (Panotto, 2021). Sin embargo, la reflexión se circunscribe al presente de los países latinoamericanos, sin cuestionar las historias nacionales o las regionales latinoamericanas. La reconsideración del pasado religioso queda soslayada, y tampoco aparece de manera importante la inquietud de cómo la reescritura de la historia encamina hacia lecturas descentradas de las formas religiosas regionales actuales. En México, por ejemplo, es sintomático que recientes obras de divulgación y síntesis de la historia religiosa nacional sigan dividiendo el pasado según la periodización de la historia patria o a la sombra de los hitos políticos que se asumen como el origen de la sociedad mexicana moderna (Rubial, Narravete y Garma, 2018; Rubial, Connaughton, Ceballos y Blancarte, 2021).[5]

Frente a esta situación, sostengo que la construcción analítica de un presente religioso complejo anima a la exploración de un pasado

[5] Este aspecto no desdice la calidad de los abordajes ni la información historiográfica y antropológica actualizada que ofrecen. Tampoco implica considerarlos sin aportación alguna. Al contrario, representan lecturas ineludibles para obtener un panorama general. Además, son obras estimulantes en la preocupación por conectar pasado y presente. No obstante, cada periodo expuesto queda en gran medida descrito en sus propios límites temporales, sin avanzar en una reconstrucción teóricamente informada.

igualmente complejo. Asumir una historia no estereotipada —esto es, como menos heterogénea a nuestro presente— alienta la imaginación socioantropológica para explicar la diversidad religiosa contemporánea. Para ello, conviene observar el presente religioso del cual habla la investigación social como producto teórico de operadores temporales concretos e implícitos en las categorías explicativas de la modernidad como época histórica o sistema de valores. Bhambra (2007; 2014), por ejemplo, aboga por una revisión de las narrativas históricas que informan las explicaciones sociológicas del mundo contemporáneo. A decir de la autora, la narrativa clásica de la modernidad sigue operando como telón de fondo histórico de la imaginación sociológica, pues incluso las alternativas de las sociologías de la modernidad (modernidades alternativas o múltiples) no han abandonado radicalmente la estructura explicativa básica del mito moderno: un proceso de ruptura espaciotemporal sucedido en Europa de manera endógena y dentro de los límites de la cultura occidental, el cual inevitablemente se expande por el mundo para ser solamente adaptado, mas no modificado.

Un aire de familia puede encontrarse en las diferentes llamadas hacia la historia en la antropología contemporánea: exploración de los contornos históricos más generales del dato etnográfico para superar visiones aisladas y autocontenidas de los pueblos no occidentales (Wolf, 1987; Comaroff y Comaroff, 1992). A mi juicio, el ingreso más revelador del pasado como problema teórico —es decir, como temporalización del conocimiento etnográfico— se encuentra en Fabian (1983). Este autor hizo evidentes los operadores temporales que estructuran incluso a las etnografías sin interés explícito por la historia, justamente por estar enmarcadas en una praxis compleja de codificación del tiempo (un elemento que se ensombrece en las antropologías que pretenden ser históricas únicamente por apelar al dato histórico). Para Fabian (1983), en cambio, todo conocimiento antropológico moviliza un dispositivo alocrónico que consiste en la negación de contemporaneidad del objeto etnográfico: habiendo compartido etnógrafo y

nativo el presente del trabajo de campo, el texto etnográfico coloca al segundo en otro tiempo, diferenciado políticamente como "atrasado".[6]

La consecuencia teórica radica en que, sin un reconocimiento del dispositivo temporal implícito en los conceptos socioantropológicos, los objetos de investigación que se postulan para el presente se hacen sin observar la temporalización jerárquica y secuencial que esconde su formulación. No importa la dimensión de realidad que quiera explicarse (lo económico, lo político o lo religioso), lo relevante es que forma parte de teleologías de éxito moral que tienen como fin obvio los valores asociados a la democracia occidental. Paradójicamente, la negación de lo temporal se sustenta en una temporalización ideológica, sin sensibilidad por la historicidad y el carácter procesual. En este sentido, los diagnósticos sobre la modernidad religiosa periférica o la latinoamericana adolecen del mismo problema. Son construcciones sistémicas totalizadoras sobre la historia regional que comienzan el análisis asumiendo una distancia espaciotemporal con respecto a la "única" modernidad occidental.

Para efectos del presente religioso, y a decir de Mondragón (2023: 26-27), esto puede observarse en "la escasez de etnografías críticas, longitudinales y arraigadas en mundos de vida contemporáneos de

[6] Estos cuestionamientos se dirigen principalmente a los inicios del discurso antropológico como disciplina moderna. A pesar de las diferencias nacionales, es posible reconocer este mecanismo temporal en la escritura etnográfica de la primera mitad del siglo xx (Escalona, 2020), aspecto que justifica el análisis de la escritura de Francisco Rojas que se propone en la última sección del capítulo. Sin embargo, mi intención no consiste en elaborar un enjuiciamiento simplista de quienes nos precedieron, tampoco es una apología acrítica de las condiciones políticas expresadas en explicaciones académicas clásicas, más bien radica en problematizar el ordenamiento temporal que se encuentra en todo argumento socioantropológico (tanto en los albores de las ciencias sociales como en la producción contemporánea). Si recurro a la socioantropología mexicana clásica, es únicamente por estrategia analítica: actualmente están dadas las condiciones políticas e institucionales para evidenciar sus estrategias de temporalización. Con todo, lo más importante es cómo este ejercicio puede abonar a la pregunta por el tratamiento temporal en las explicaciones del presente religioso como diversidad y pluralidad, una tarea que se encuentra en desarrollo y que compromete el conocimiento histórico sobre religión tanto nacional como global (*cfr.* Meza, 2021; Rodríguez, 2024; 2025).

los cuales se pueda derivar un entendimiento lúcido, rico en detalles, así como localmente informado de los procesos mediante los que se producen y transforman lo mundos religiosos". Para este autor, hay una preocupación desmedida por construir abstracciones simbólicas, aun desde la diversidad, aspecto que se complementa con el descuido del ámbito procesual de lo religioso. No basta, por lo tanto, con recurrir a la historia regional como justificación de una peculiaridad en la modernidad religiosa latinoamericana. Al mismo tiempo, es necesario atender los modos en que tal historia es narrada y el lugar teórico que ocupa en la proyección del presente. De lo contrario, aparece la contradicción teórica de sugerir el pasado latinoamericano para analizar la contemporaneidad sin reflexionar en el enmarque temporal más general del cual forma parte.[7]

Para hacer emerger estos aspectos, conviene ampliar la mirada más allá del propio campo de estudios sobre religión y problematizar las formas narrativas del "cambio social" en México, entendidas como tramas de historicidad inscritas en los marcos explicativos de la emergencia de la sociedad moderna y el Estado laico. De aquí la idea de revisar la noción de "cambio religioso" a partir de las ideas más generales sobre "cambio social" que han movilizado la escritura de las ciencias sociales en el país. Este tratamiento en espejo aprovecha los resultados en otros campos de estudio y rompe con posibles murallas teóricas de los estudios en religión, contextualizando las categorías en los debates generales del pensamiento social (Davie, 2013).

Aunado a esto, dicho desplazamiento analítico promueve una relectura de la historia de la formación del campo académico sobre lo religioso en México: una trayectoria de autonomía secular en términos epistemológicos e institucionales con respecto a los intereses de actores religiosos concretos (especialmente, del catolicismo). Concuerdo con la percepción actual de condiciones reflexivas en el

[7] En el siguiente apartado examino de manera breve cómo las ideas de modernidad periférica de Bastian (1997) justamente desarrollan esta situación. Alude a la historia local, pero no repara en los tropos usuales del mito moderno que reproduce.

campo académico, pero considero importante extender la vigilancia conceptual hacia la producción académica, porque desembarazarse de la tutela doctrinal e ideológica del catolicismo no exime del examen epistémico-político de las categorías científicas de las disciplinas sociales. En este sentido, asumo la situación metodológica agnóstica contemporánea como condición propicia para llevar a la crítica al propio punto de vista teórico secular. Por lo tanto, no sugiero la ausencia de debates conceptuales en los estudios religiosos en México. Tampoco denuncio usos acríticos de la teoría social proveniente del Atlántico Norte (como ha quedado señalado en los debates sobre la modernidad religiosa latinoamericana). Por el contrario, me anima el carácter autorreflexivo de las ciencias sociales en general y de los estudios en religión en particular.

Lo dicho hasta este momento puede resumirse en la siguiente advertencia: el "presente religioso" no tiene una transparencia empírica obvia, contiene problemas teóricos sobre el tiempo histórico poco evidenciados en la discusión de la diversidad religiosa contemporánea. En las próximas secciones desarrollo cómo y por qué se han instalado ciertas explicaciones sobre la religiosidad en México atendiendo los estratos epistemológicos de enunciación aquí reseñados con respecto al desarrollo de la investigación en ciencias sociales durante el siglo XX. En otras palabras, localizo la indagación epistémico-política esbozada hasta ahora en las formas de narrar la historia de la consolidación del campo académico de estudios religiosos.

Los estudios de la religión en México: más allá de la propia historia del campo

Las reconstrucciones acerca de las transformaciones teóricas y metodológicas en las formas de estudiar la religión en México provienen de diferentes trincheras disciplinares, especialmente de la historia, la antropología y la sociología (Ceballos, 1996; Masferrer, 2004; 2005; De la Torre, 2014; Suárez, 2018). En ellas es posible ubicar las preguntas más relevantes que cada comunidad epistémica ha generado, como

lo concerniente a la formación religiosa colonial y las características de la ritualidad indígena para la historia o la antropología, o el lugar de los creyentes contemporáneos sin necesariamente contar con adscripción étnica para la sociología. Estos temas cuentan con una literatura extensa e imposible de reproducir aquí. No obstante, el interés no está en pasar lista de lo más representativo, sino en cuestionar los usos del tiempo en las teorías empleadas en la sociología y antropología de la religión, lo que se traduce en objetos de investigación empíricamente incompatibles.

En efecto, considerando la diferencia más clara por la preocupación del pasado del conocimiento histórico, la sociología y la antropología se han acercado de manera importante a la comprensión del presente religioso (especialmente en temas como el conflicto religioso, la diversidad religiosa, los santos de canonización popular y las espiritualidades no doctrinales). Lo anterior tampoco es obvio por cuestiones institucionales y epistemológicas. En primer lugar, Garma y Leiva (2015) advierten que sólo en las últimas décadas la sociología en México ha tomado a las creencias religiosas como objeto de preocupación sistemática. No así la antropología, disciplina que, desde los comienzos de su institucionalización a principios del siglo pasado, se ha ocupado del registro y análisis de las prácticas religiosas. Por otro lado, el estudio de lo que se considera "nuevas formas religiosas" (urbanas y no étnicas) queda en gran medida al margen de las expresiones rituales de los pueblos originarios. A mi juicio, la construcción teórica-metodológica de ambos objetos de investigación requiere miradas críticas de los supuestos conceptuales, porque están colocados en sustancializaciones culturales, sociales y temporales que parecen no tocarse en la realidad. Paradójicamente, se observa una proximidad en objetos de investigación y perspectivas teóricas en lo que podríamos llamar un abordaje socioantropológico del presente religioso.[8]

[8] Una dificultad de delimitación disciplinar aparece aquí. A diferencia de Mondragón (2023), quien cuestiona con ahínco a la antropología mexicana abocada a la religiosidad indígena, y tan sólo de manera tangencial a los trabajos sobre diversidad religiosa sin ads-

En consecuencia, este apartado sólo se ocupa del modo en que la socioantropología expone la consolidación de los estudios religiosos (Masferrer 2005; De la Torre, 2014; Garma y Leiva, 2015; Suárez, 2018; Suárez, Bárcenas y Delgado, 2019). Estas reconstrucciones coinciden en que la investigación social sobre religión ha ganado autonomía ideológica y partidaria, lo cual reditúa en innovaciones teórico-metodológicas y en la apertura a nuevos objetos de análisis. El punto de partida es la historiografía eclesiástica sobre la Iglesia católica en México: es decir, aquellas "apologías eclesiásticas" (Rubial, 2002: 37) elaboradas por integrantes del clero católico, como la *Historia de la Iglesia en México*, del jesuita Mariano Cuevas (1921-1965). Como sostienen García y Rosas (2016), la primera mitad del siglo xx fue testigo de una amplia producción historiográfica tanto del clero secular como de jesuitas, dominicos y religiosos de otras congregaciones que animaron el debate intelectual hasta la década de 1970. El protagonismo de los clérigos se explica por el desinterés de los académicos no consagrados por temas eclesiásticos o religiosos (como la guerra cristera), considerados irrelevantes para la historia oficial nacionalista. Sin embargo, la profesionalización historiográfica en universidades y centros de investigación públicos en gran medida, pero también en el ámbito privado, como la Universidad Iberoamericana, fue desplazando la escritura de la historia religiosa hacia autores no confesionales. Esto permitió "una historiografía desapasionada" (De la Torre, 2014: 70), es decir, sin connotaciones ideológicas que se dedicaran a descreditar o defender la práctica religiosa en sí misma.

Con todo, este "desapasionamiento" ideológico no sólo es característico de la historiografía universitaria. La producción confesional sobre la Iglesia no ha cesado. Si bien las explicaciones ofrecidas por eclesiásticos todavía conservan un tono doméstico clerical, hay "una historiografía confesional que ha abandonado su carácter militante

cripción disciplinaria remarcada, me propongo observar ambos conjuntos de investigaciones como un todo, en la medida en que la diferencia de objetos radica en la misma estructura teórica sobre el presente como heterogeneidad (*cfr.* Rodríguez, 2022).

y busca una comprensión profesional del pasado de la Iglesia" (García y Rosas, 2016: 160).[9] Considerar este elemento podría llevarnos a sospechar no sólo de una transición lineal de lo confesional a lo civil como genuinamente académico, sino también del supuesto que pone la condición secular como la única posible para un tratamiento "desapasionado" de lo religioso.

Según la historia de los estudiosos en religión, estos reordenamientos institucionales de lo confesional a lo civil generaron mutaciones temáticas, teóricas y metodológicas: se pasó de una preocupación exclusiva en la Iglesia católica al estudio de las denominaciones cristianas no católicas y de otras expresiones que pueden o no estar organizadas según la forma "iglesia". Para Suárez, Bárcenas y Delgado (2019), por ejemplo, esto se expresa en tres etapas significativas. La primera corresponde al periodo 1930-1969. Ahí dominan la antropología, la historia y la filosofía, y la preocupación principal por el estudio de las características institucionales de la religión y la iglesia hegemónicas: el catolicismo. El segundo momento consiste en los años 1970-1999. Para los autores, en esta etapa desaparece la filosofía e ingresa la sociología. La historia y la antropología permanecen. Los métodos comienzan a diversificarse: a la etnografía y la revisión documental se suman el análisis del discurso, la encuesta y el diseño mixto de acercamientos cualitativos y cuantitativos. Las dimensiones a estudiar también se modifican: comienza el diagnóstico de la diversidad religiosa. La tercera etapa va de 2000 a 2016. La diferenciación disciplinaria se desvanece y dominan acercamientos multidisciplinarios, vinculados con metodologías igualmente multi e interdisciplinarias. Las dimensiones de investigación de este momento recaen

[9] Entre los ejemplos que ofrecen García y Rosas (2016) sobresalen los trabajos del Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de la Orden de Predicadores, y los aportes del franciscano Francisco Morales, del misionero del espíritu santo Carlos Vera y de los sacerdotes seculares Francisco Miranda y Alberto Carrillo, quienes colaboran como investigadores en El Colegio de Michoacán.

en la subjetividad del creyente y en la consolidación de la diversidad religiosa.[10]

El panorama general que resulta es, en primer lugar, la consolidación del estudio de la religión en la academia mexicana. De trabajos localizados en temas hegemónicos y abordajes disciplinarios paralelos, se pasa ahora a redes y espacios institucionales que promueven la investigación sistemática de las formas de vivir las creencias. Aquí radica un aporte sustancial de estos recuentos para el enmarque de esta reflexión: contamos con una amplia literatura que enriquece y anima el debate. No obstante, la alusión a un campo de estudios creciente y dinámico también permite sumar preguntas al proceso referido. En este sentido, me interesa llamar la atención en cómo la reconstrucción de la formación del campo establece una correspondencia entre la consolidación del campo y el desarrollo de la secularización, por un lado, y el establecimiento de las condiciones laicas para la investigación social, por el otro. A mi juicio, esta relación se ha naturalizado en los espacios académicos. Hacer notar sus supuestos se convierte en la primera tarea de la problematización del campo. Considerar la laicidad como condición política para un estudio sin carga ideológica sobre religión manifiesta sólo una parte del tratamiento académico que posibilitan las ciencias sociales. No obstante, es esta relación lo que es necesario explicar: cómo las condiciones de profesionalización de las ciencias sociales en México derivaron en el estado teórico-metodológico que guarda la socioantropología de la religión en el país.

En otros aspectos, la historia del campo producida desde dentro genera una relación transparente entre los conceptos teóricos y el referente empírico. En cuanto al "cambio religioso", por ejemplo, una de las primeras explicaciones con gran significatividad para el desarrollo teórico regional se encuentra en *La mutación religiosa de América*

[10] El mismo tono de aumento sostenido en la diversidad temática y la complejidad analítica se observa en Masferrer (2005), De la Torre (2014) y Garma y Leiva (2015).

Latina, de Jean-Pierre Bastian (1997). El autor comienza la exposición estableciendo la explosión religiosa sin precedentes históricos que podía observarse en Latinoamérica hacia el final del siglo pasado. Desde hace cuatro décadas, advierte Bastian (1997), se registra en la región la emergencia de movimientos religiosos que salen del dominio de los representantes oficiales del catolicismo. Más allá de una competencia religiosa, para el autor hay una verdadera mutación del campo en la medida en que las nuevas heterodoxias religiosas ya no pueden ser controladas por los sacerdotes. Lo que quiero hacer notar no es tanto la inexistencia de expresiones religiosas empíricamente constatables que suceden sin mediación de los burócratas de lo sagrado, sino la forma temporalizada de enunciarlas: proceso de pérdida del monopolio del catolicismo que encamina a la pluralidad religiosa.

En este sentido, la noción de "cambio" no sólo describe variaciones o transformaciones, sino que prescribe la orientación histórica del proceso. Para Bastian (1997), la particularidad del drástico cambio en la religiosidad latinoamericana radica en la inclusión de la región en los procesos más generales de la modernidad. Si bien el autor considera la emergencia de la sociedad colonial americana como parte de lo moderno, avanzados los argumentos coloca a América Latina al margen de la modernidad religiosa europea, consistente en la aceleración del tiempo y en la autonomía de la razón y del sujeto. En términos históricos, esto se traduce en considerar los espacios coloniales cerrados a la influencia de la modernidad religiosa occidental por el control de la Inquisición. Al mismo tiempo, Bastian (1997) supone el ingreso de los valores modernos al continente hasta los movimientos liberales del siglo XIX. Ambos aspectos están explicados justamente por el carácter periférico de la modernidad latinoamericana.

Sin ánimos de reducir la contribución de Bastian (1997) para la investigación de las mutaciones en la estructura sociohistoria de lo religioso en América Latina, conviene observar cómo opera el dispositivo temporal denunciado por Fabian (1983) y Bhambra (2007; 2014) en la conceptualización de Latinoamérica como modernidad religiosa periférica. Desde el punto de vista de la excepcionalidad de

Occidente, las regiones no occidentales no son constitutivas de lo que se considera moderno, y únicamente se relacionan con la modernidad para adaptar sus logros políticos y valores culturales. La "modernidad periférica" reproduce este procedimiento narrativo y considera la religiosidad anterior al liberalismo como no moderna. Aunque Bastian (1997) recupera las críticas a los postulados clásicos de secularización, el problema no radica únicamente en la sociología de la religión, sino también en las narrativas históricas que subyacen a los conceptos centrales de las ciencias sociales modernas (en este caso, el cambio social). Por lo tanto, en el apartado siguiente se busca ampliar el ángulo de lectura más allá del propio campo de estudios en religión.[11] Esto se traduce en desplazar la reflexión hacia la noción de "cambio social", la cual antecedió a las ideas de "cambio religioso".

El "cambio religioso" como escritura temporalizada de lo social

Como sostiene Horii (2021), las categorías "religión" y "secular" son consustanciales a la episteme moderna occidental que legitima relatos históricos de dominación. Si bien desde la década de 1960 este argumento ronda los estudios religiosos globales (Smith, 1963/1991; Asad, 1993; Fitzgerlad, 2000; Nongbri, 2013), el aporte de Horii (2021) consiste no sólo en hacer eco de la *invención moderna del par religión-secular*, sino también en establecer cómo este binomio se divide en una serie de categorías genéricas del pensamiento social empleadas profusamente en las explicaciones del presente: política, economía, ciencia, cultura y sociedad. En este sentido, no es posible separar el campo de estudios religiosos como red institucionalizada de discusión temática y teórica particular, del resto de investigaciones sociales (esto vale tanto para las actuales subdisciplinas sobre religión como

[11] Procedimiento sugerido por López-Caballero (2015) y Araujo (2015) para realizar historias críticas de la antropología, y por Moya (2013) y Moya y Olvera (2013) para el caso de la sociología.

para la etapa clásica de las ciencias sociales). De ahí que, si bien las elaboraciones sobre el "cambio religioso" en México, pueden colocarse dentro de colectivos académicos con presencia institucional nacional sólo a finales del siglo pasado, esto no impide buscar los aspectos genealógicos de sus formas explicativas en el conjunto más general de la escritura de lo social.

Escribir académicamente sobre lo religioso implica evidenciar las estrategias textuales que sobrepasan el objeto particular de las creencias. No obstante, aquí únicamente se atenderán las cuestiones sobre la temporalidad y la narratividad que es posible encontrar en la idea de "cambio religioso". A partir de lo dicho en cuanto a la relación de la subdisciplina sobre religión y las ciencias sociales generales, conviene exponer brevemente algunos aspectos teóricos que problematicen la escritura de lo social en México, especialmente en lo referido a la noción de "cambio social". Contreras (2023: 201), por ejemplo, señala que las ideas de "cambio social" en buena parte del siglo pasado están estructuradas a partir de "anacronismos infranqueables". Según los argumentos del autor, este anacronismo implica el desfase temporal de las poblaciones otomíes precarizadas del Valle del Mezquital —referente empírico de sus reflexiones— con respecto de la modernidad: están del otro lado del tiempo, en lo tradicional. Relatos académicos y literarios, además de fotografía y cine, han sido utilizados para retratar la situación de pobreza que caracteriza a esta región.[12]

No está de más comentar la selectividad de los autores por enfocar situaciones cotidianas colocadas imaginariamente en un lado del tiempo (el tradicional), para así exacerbar la distancia temporal no sólo entre ellos y los pobladores del valle, sino también entre los últimos y los lectores-espectadores urbanos a quienes van dirigidas las representaciones: hombres y mujeres campesinos a medio vestir, niños descalzos, cabellos enmarañados, habitaciones levantadas

[12] Entre las fuentes analizadas por Contreras (2023) se encuentran reportes etnográficos indigenistas de la primera mitad del siglo pasado, novelas como *Nube estéril* y álbumes fotográficos publicados bajo el título *Del otro lado del tiempo*.

con troncos delgados y dispuestos de tal manera que no impiden el ingreso del viento o la lluvia, miradas ociosas que se pierden frente a la cámara, manufactura de artefactos a ras de suelo, y rituales mágico-religiosos. A pesar del "esfuerzo por cerrar el cuadro a cualquier elemento de la modernidad" (Contreras, 2023: 203), por detrás o a la par de estos recortes aparecen fragmentos de una vida en relación con lo que se piensa más allá de los otomíes del Mezquital: postes de luz, carreteras pavimentadas, radios, televisiones, instituciones estatales, discursos políticos y académicos sobre el desarrollo, utopías socialistas y religiosas liberacionistas, y remesas procedentes de los Estados Unidos. La negación de estos elementos está asociada a los objetivos narrativos por detener el tiempo de los otomíes, lo que les niega contemporaneidad.

Contreras (2023) sostiene que estas estrategias narrativas que temporalizan dicotómicamente la vida del Mezquital se encuentran tanto en perspectivas modernizantes del desarrollismo como en plumas adheridas a la crítica emancipadora. Es decir, tanto el burócrata, el académico, el revolucionario o el cineasta requieren del tiempo tradicional detenido para hacer funcionar sus grandes proyectos históricos: modernismo, nacionalismo de partido, sindicalismo o socialismo. Al final, cada uno guarda silencio sobre el modo en que los otomíes cuentan una historia menos disyuntiva entre tradición y modernidad, una en la que la transición (desarrollismo) o el antagonismo (crítica de izquierda) no son los personajes principales. En este sentido, lo importante no sólo es evidenciar la temporalidad subyacente de las narraciones del "cambio social", sino la urgencia por contrastar los grandes relatos (sean modernizadores o críticos) con puntos de vista no dicotómicos ni progresivos del cambio.

Siguiendo estos aspectos, conviene releer en dos frentes de discusión los enunciados explicativos básicos del "cambio religioso" en México. El primero, respecto a la forma política implícita en las explicaciones del presente de finales del siglo pasado, y el segundo en el modo en que se acomoda el devenir religioso como fórmula narrativa temporalizada de lo social. Para el primer punto, la teoría clásica de la

secularización asoció democracia liberal con libertad de conciencia y abandono o cambio de adscripción a religiones históricas cristianas, especialmente el paso del catolicismo al cristianismo: un aspecto enmarcado en la teleología política occidental. Aunque existen cuestionamientos valiosos al supuesto vínculo entre democratización y cambio religioso (Tahar, 2010), el modo en que ingresa el pasado religioso (segundo frente de análisis) en la idea de "cambio religioso" permite mostrar de mejor manera el carácter temporal de transición y antagonismo de lo tradicional a lo moderno. Tahar (2010: 847), por ejemplo, alude a modelos interpretativos del cambio religioso menos lineales, pero la flexibilidad explicativa sólo encuentra lugar en un marco que ha superado la "hegemonía histórica del catolicismo". No es mi intención problematizar este punto en términos empíricos,[13] sino aludir su lugar enunciativo.

En términos generales, y a pesar de un abandono reciente de la noción de "cambio religioso" por otras menos progresivas como la de recomposición, los diagnósticos de la religión contemporánea están instalados en una temporalización estereotipada del devenir sociorreligioso con tres claves históricas interpretativas básicas: *1)* la imposición del catolicismo por medio de la violencia en la Conquista y su traducción hegemónica en la sociedad colonial; *2)* la confrontación liberal de la Reforma con el catolicismo retrógrado, y *3)* el quiebre final del catolicismo gracias a la globalización y democratización de la segunda mitad del siglo pasado (*cfr.* Bastian, 1997). Siguiendo a Mijangos y González (2018), el hilo conductor de esta narrativa se encuentra en la versión liberal-revolucionaria de la historia nacional, la cual constituía un verdadero credo oficial hacia finales de la década de 1950. En síntesis, este relato consistía en "una historia lineal, sencilla, maniquea hasta la saciedad [...] México era un país originariamente indígena, evangelizado por España y convertido en

[13] Por ejemplo, estudiando los modos de construir la realidad estadística de adscripción religiosa institucional que se ofrece como objetivamente externa al propio instrumento de medición.

nación laica, mestiza y democrática gracias a la Reforma y la Revolución" (Mijangos y González, 2018: 27).[14]

El lugar de la religión y del catolicismo es por demás relevante en este relato ideológico. Para esta versión, el Estado laico, desde la Reforma, ha avanzado en la consecución de las libertades modernas frente a una Iglesia retrógrada y en permanente confrontación con el poder civil. Como sostiene Mijangos y González (2018: 27): "pese al agotamiento del régimen posrevolucionario a fines del siglo XX, elaborar una versión revisionista de la Reforma ha sido un esfuerzo lento e inacabado, en el que aún siguen hablando los clásicos del pasado".[15] La conexión de este relato con las elaboraciones dicotómicas del "cambio social" no se reduce a comentarios al margen ni representa meras anécdotas. Como sostiene la historia de las ciencias sociales en México, la institucionalización y la profesionalización académicas acompañaron los idearios políticos del Estado mexicano (Zapata, 2014; Contreras y Puga, 2018). La antropología y la historia lo hicieron en el diseño indigenista de la nación (1940-1970). La sociología y la economía se involucraron en los programas de modernización y desarrollo (1970-2000). Y la administración pública, la ciencia política y la economía, en la neoliberalización (2000 en adelante).

En este sentido, y según advierte Contreras (2023), la escritura académica del "cambio social" durante el siglo pasado abreva en los

[14] Para este autor, tal versión liberal-revolucionaria del pasado nacional es una historia política que comienza a escribirse con el *México a través de los siglos*, que dirigió Vicente Riva Palacio (obra de historia general publicada entre 1884 y 1889), y termina delineándose en los tres volúmenes del *Liberalismo mexicano* (1957-1961), de Jesús Reyes Heroles. En medio de ellos, una plétora de intelectuales ayudó a confeccionar la historia patria aún dominante: Justo Sierra con *México: su evolución social* (1900-1902); Ricardo García Granados con *La Constitución de 1857 y las leyes de Reforma en México: un estudio histórico-sociológico* (1906); Porfirio Parra con *Estudio histórico-sociológico sobre la Reforma en México* (1906); Andrés Molina Enríquez con *La Reforma y Juárez: estudio histórico-sociológico* (1906), y Alfonso Toro con *La Iglesia y el Estado en México. Estudios sobre los conflictos entre el clero católico y los gobiernos mexicanos desde la Independencia hasta nuestros días* (1927).

[15] Pani (2004) y Cárdenas (2015) también han comentado la escabullida de la Reforma como objeto de revisionismo historiográfico.

idearios políticos de ruptura temporal con un pasado significado como "atrasado", un elemento que se inserta en las elaboraciones clásicas de la modernidad occidental y la construcción del presente como transición o superación temporal (Bhambra, 2014). La traducción de este esquema temporal al estudio de lo religioso es una consecuencia de la institucionalización de las ciencias sociales y de sus fundamentos epistemológicos. Con todo, es posible hacer ejercicios de restitución de la complejidad de aquel presente pasado a partir de la producción textual tanto académica como literaria de quienes se esforzaron por ofrecer los primeros diagnósticos de la realidad mexicana. Lo que sigue únicamente tiene como fin indicar reconstrucciones posibles de carácter no dicotómico del presente religioso en la figura de Francisco Rojas.[16]

Damián Bicicleta y *el Tío*: ironía temporal en la literatura etnológica de Francisco Rojas

A decir de Fábregas (1998), Francisco Rojas es más recordado como representante de la literatura nacional que como etnólogo. No obstante, fue un actor importante en la apertura del IIS-UNAM y de los primeros esfuerzos de interpretación a gran escala, como la *Etnografía de México* o el *Atlas estadístico de México* —escritura típica de los primeros textos académicos en el país—. Entre 1939 y 1948 publicó ensayos pioneros sobre diversos temas etnológicos en el propio medio de difusión que fundó: la *Revista Mexicana de Sociología*. A pesar de que esta revista comenzó como un espacio identificado con la sociología, lo cierto es que albergó textos menos rígidos en sus planteamientos disciplinarios, justo por la propia dinámica de institucionalización que

[16] Un acercamiento complementario y más desarrollado de estos argumentos para el caso de la escritura liberal de Riva Palacio se encuentra en Rodríguez (2025).

impedía hasta ese momento diferenciar claramente la antropología de la sociología, por ejemplo, pero no así la antropología de la historia.

En cuanto a su producción como etnólogo, Rojas (1939a) anticipó en varios sentidos a la crítica antropológica del "indio" como categoría explicativa que hiciera Bonfil Batalla en *México profundo*. Además, elaboró acercamientos agudos hacia el abundante consumo de alcohol en las poblaciones indígenas (Rojas, 1942), y problematizó las relaciones entre la producción artesanal y la economía capitalista (Rojas, 1939b). Sin embargo, y en detrimento de este trabajo etnológico, una colección de cuentos publicada de manera póstuma bajo el título *El diosero* es, con mucho, su obra más conocida por académicos y el público en general (Medina, 2007). En 1928, por ejemplo, ganó un concurso de novelas y en 1944 recibió el Premio Nacional de Literatura por su novela *La negra Angustias* (1944/2022). En esta última, es posible ubicar el enmarque político de la escritura de Rojas, cercana a los intereses nacionales posrevolucionarios. Si bien este carácter es claramente notable en sus trabajos académicos, en la trama de Angustias (comandante revolucionaria afrodescendiente guerrerense) Rojas legitima no sólo el levantamiento, sino también el proceso de institucionalización en el cual él participaba: "Sí, es la revolución de los pobres. La más sangrienta y la más cruel[...] Pero también la más justa" (Rojas, 1944/2022: 72).

En sus trabajos etnológicos, por otro lado, aludía al proceso de modernización en donde participaban activamente las ciencias sociales: "El Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma, señala las características en general de las condiciones de vida de los miserables indígenas del Valle del Mezquital, seguro que las dependencias gubernamentales interesadas, sabrán aprovechar" (Rojas, 1939b: 96). Una revisión de las características etnográficas que ofrece Rojas advierte según los comentarios de Contreras (2023) sobre la forma de representar temporalmente detenidas a las poblaciones indígenas. No obstante, la intención no es reprochar el culturalismo

teórico y narrativo de la antropología clásica mexicana,[17] sino evidenciar la complejidad que expresa su escritura académica y literaria vista como epistemológicamente complementaria.

El diosero es aquí un recurso fundamental, ventana inmejorable a su prolongado trabajo de campo entre diversos pueblos indígenas de México. Por ejemplo, cuando en "La Tona", primer cuento de *El diosero*, recrea la elección del animal compañero de los zoques, hay una familiaridad del mundo indígena con la vida urbana que sus etnografías académicas tratan de esconder, o, si la incorpora, es desde la denuncia de un avasallamiento económico que, paradójicamente, niega la condición de sujeto de los indígenas: los vuelve pasivos y los coloca fuera de la historia. El cuento, en cambio, relata los vericuetos por atender la labor de parto de una "cristiana, india joven, casi niña" (Rojas, 1952/2016: 9). Al complicarse el parto, Simón, el esposo, opta por acudir a la matrona del pueblo. Pero al no ver resultados decide acudir al doctor que se encontraba entre los ingenieros a cargo de la construcción de una carretera. El médico llega prontamente montado en una bicicleta. Después del éxito de la medicina moderna, aunque con diligente ayuda de la partera anciana, Simón busca guardar los procedimientos para saber la identidad del animal compañero de su hijo y convida al médico a ser el padrino del recién nacido. Antes de que parta el médico, Simón riega ceniza alrededor de su jacal y espera hasta el siguiente día para ver las huellas del animal y colocarlo como apellido. Llegado el domingo del bautismo, el médico le pregunta cómo se llamaría el niño: "Damián, porque así dice el calendario de la iglesia[…] y Bicicleta, porque ésa es su *tona*, así me lo dijo la ceniza" (Rojas, 1952/2016: 18).

Este pequeño relato construye un presente menos dicotómico entre tradición y modernidad en la experiencia cotidiana de un matrimonio zoque del sureste mexicano. Es una entrada a la construcción

[17] En efecto, cada uno de los relatos que componen *El diosero* comienza con estrategias narrativas colonialistas que presentan a las poblaciones indígenas de manera aislada, autocontenida y temporalmente detenida.

significativa local de procesos globales de cambio cultural. En este relato no se observa un final ya conocido del devenir social, sólo se hace evidente la complejidad de las interacciones cotidianas interculturales. Con todo, "Híkuli Hualula" podría ser el cuento más interesante para matizar la transición temporal en la escritura de Rojas (1952/2016: 36-48). En este relato, el autor narra las estrategias etnográficas utilizadas entre la "arisca" población huichola de Tezompan para conocer la identidad de *el Tío*, un personaje sobrenatural temido por los locales que forma parte de las "patéticas deidades ancestrales". En las conversaciones cotidianas, Rojas reconoció que *el Tío* era un eufemismo para referirse a Híkuli Hualula, el "hermano de la divinidad intocable". Los huicholes se mostraron reacios a desentrañar los secretos de *el Tío*. Hablar abiertamente de él implicaba un riesgo a la vida que no estaban dispuestos a sobrellevar. Incluso los mestizos de la zona fueron de poca ayuda. El cura de la región, por ejemplo, había dado por terminada su curiosidad ante la negativa de los huicholes de conversar sobre *el Tío*, y ahora sólo hablaba del extraño personaje como una "diabólica creencia".

Mateo San Juan, un maestro rural educado en la Casa del Estudiante Indígena de la Ciudad de México, se animó al fin a contestar las insistentes preguntas del etnólogo. Sin embargo, la conversación con Mateo San Juan desencantó inmediatamente a Rojas: "No siga usted —interrumpí decepcionado—, *el Tío* no es otra cosa que el peyote, ¿verdad?". El maestro no sólo habló de *el Tío*, también llevó a Rojas una muestra del cactus en cuestión. El tratamiento del etnólogo de *el Tío* fue exclusivamente académico, y resolvió enviar la muestra al Instituto Biológico para su estudio. Delegó a su asistente mestizo enviar por correo a *el Tío*. Rojas no llegó a la Ciudad de México sino algún tiempo después. Al visitar el Instituto Biológico, se percató de que nunca llegó *el Tío*. Indagó el porqué. Su ayudante se negó a hablar del tema; Mateo San Juan estaba ahora en los Estados Unidos después de perder sus tierras, y el cura rehusó enviar otra muestra de peyote. Además, recomendó a Rojas no regresar a tierras huicholas si en verdad apreciaba su vida.

Para Rojas, la negativa de tener a *el Tío* "se convirtió en manía y esta ha producido ofuscamientos y los ofuscamientos han tomado la forma de hechos alarmantes":

> Lo he visto en sueños, sí, trajeado con las suntuosas galas que llevan los huicholes en sus ceremonias del Padre Sol [...] Ha pasado junto a mí y me ha guiñado el ojo; cuando le hablé por su nombre, Híciuli Hualula ha reído ruidosa y roncamente [...] La tarde en que lo descubrí dirigiendo el tránsito de vehículos en los cruceros de las avenidas Juárez y San Juan de Letrán, estaba magnífico [...] Alguien me ha dicho que quien me condujo a la Cruz Roja había escuchado de mí estas palabras: '*El Tío*... fue *el Tío*, que no perdona', al mismo tiempo que mis ojos vagaban imbécilmente (Rojas, 1952/2016: 48).

Son pocas las ocasiones en que los antropólogos han relatado experiencias como las de Rojas (Valdivia, 2007; López y Martos, 2021). El tono autobiográfico de esta narrativa expresa de manera clara los operadores temporales que aparecen no sólo en la narrativa etnográfica, sino también en la propia significación personal del trabajo de campo (Fabian, 1983). Pero, a diferencia de las anécdotas biográficas de los antropólogos que suelen inundar los textos etnográficos, puestas únicamente para reforzar la distancia entre él y los otros, en "Híciuli Hualula" Rojas (1952/2016) trastoca la distancia temporal del texto etnográfico, con lo cual reconoce que la experiencia pasada del trabajo de campo invade su presente no sólo como memoria, sino también como vivencia inmediata y encarnada. En este cuento Rojas (1952/2016) habla del carácter ancestral y supersticioso de *el Tío*; es decir, está en otro tiempo que no es el suyo, el del etnólogo que busca estudiarlo desde la ciencia social y natural. Pero *el Tío* no sólo "se le aparece" en la vida urbana, el tiempo de Rojas, sino que lo trastoca. El presente de impronta modernizadora en el cual Rojas participa se vuelve complejo, no únicamente por las libertades estilísticas de la literatura, sino también por el desplazamiento temporal que opera en el dispositivo básico de la etnografía: el cuerpo del investigador.

Reflexiones finales

El "presente religioso" es una construcción teórica con implicaciones políticas de honda trascendencia. La forma de articularlo en las nociones de "cambio religioso" depende de elementos narrativos implícitos. Los argumentos de este trabajo buscan extender esta problematización para las categorías de diversidad, pluralismo y desinstitucionalización religiosas. El hecho de pensar el presente como recientemente heterogéneo es problemático si se le considera como derivación natural de un proceso lineal de cambio social. Desde este punto de vista, una ruta de indagación para desnaturalizar el presente religioso como exclusivamente plural consiste en incorporar el tiempo histórico como problema teórico y no sólo como referente de lo real. No basta con apelar al pasado como dato histórico (como ha sido la tónica de los diagnósticos de la modernidad religiosa latinoamericana), también se requiere un análisis de las formas narrativas de contar el pasado y la manera en que éste estructura el presente. Si bien han aparecido valiosos trabajos como los de Voekel (2002), Farris (2020), Connaughton (2019) y Hughes (2021), que reconstruyen fragmentos del pasado religioso sin apelar al ordenamiento temporal teleológico contenido en el punto de vista secular occidental, aún falta ensayar reconstrucciones de síntesis histórica que conecten la evidencia histórica revisionista con las explicaciones sobre el presente. A partir de lo dicho aquí, ello se alcanzará asumiendo la pregunta epistemológica sobre del proceso de objetivación del "presente religioso".

Esta exploración, además, esbozó no sólo una epistemología histórica de las categorías académicas: el telón de fondo histórico-político de la modernidad religiosa, el cambio religioso y la idea del presente que éstas incluyen. También incorporó las condiciones institucionales de la escritura de lo social: el modo de teorizar el presente y el cambio social desde la impronta de la política nacional. En este sentido, las nociones de cambio social permiten comprender las condiciones teóricas e institucionales que posibilitan la enunciación del cambio religioso como ruptura de un pasado homogéneo. Además, el trabajo

señaló cómo el trasfondo epistémico-político de la idea de cambio religioso incluso forma parte del modo de escribir la historia de la formación del campo de estudios en religión: un proceso cercano a una carrera de éxito moral del punto de vista secular. Con todo, el análisis realizado de la literatura etnológica de Rojas mostró ejemplos de escritura menos estandarizadas en sus reconstrucciones de aquel presente religioso. Con la totalidad de la carga modernizadora de las categorías empleadas y del lugar de enunciación institucional de Rojas, su narrativa ofrece puntos de fuga de una historia lineal. Para las preocupaciones del presente como problema epistémico-político, este último abre las siguientes preguntas: ¿cómo puede afectar la narrativa histórica de lo religioso menos normativa como la esboza la literatura etnológica de Rojas?, ¿qué fórmulas explicativas de cambio religioso es posible construir sin el peso de teleologías seculares propias de la narrativa de la modernidad occidental?

Referencias

Algranti, Joaquín, Mariela Mosqueira y Damián Setton (2019). "Pensar sin iglesias: el hecho institucional como problema de estudios". En Joaquín Algranti, Mariela Mosqueira y Damián Setton (eds.), *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas* (29-58). Buenos Aires: Biblos.

_____, y Damián Setton (2021). *Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*. Buenos Aires: Biblos.

Araujo, Alejandro (2015). "Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla". En Daniela Gleizar y Paula López Caballero (coords.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* (197-242). Ciudad de Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa/ Ediciones Educación y Cultura.

Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bachelard, Gaston (1989). *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.

Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (coord.) (2004). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2010). "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas". En Olga Odgers (ed.), *Pluralización religiosa América Latina* (19-38). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Berger, Peter (1967). *Para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bhambra, Gurminder (2007). *Rethinking Modernity. Postcolonialism and Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

_____ (2014). *Connected Sociologies*. Nueva York: Bloomsbury.

Cárdenas, Elisa (2015). "El fin de una era: Pío IX y el *Syllabus*". *Historia Mexicana 65* (2): 719-746.

Ceballos, Manuel (1996). "Iglesia católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudio e investigación". *Frontera Norte 8* (15): 91-106.

Comaroff, John, y Jean Comaroff (1992). *Ethnography and The Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

Connaughton, Brian (2019). *La mancuerna discordante. La república católica liberal en México hasta la Reforma*. Ciudad de México: Gedisa/Universidad Autónoma Metropolitana.

Contreras, Raúl (2023). "Cuando el futuro comenzó. Imágenes y narrativas del cambio social en el Valle del Mezquital del siglo XX". En Guadalupe Valencia, Mónica Guitián y Raúl Contreras (coords.), *Futuros en disputa: las narrativas sobre el porvenir* (197-226). Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.

Contreras, Óscar, y Cristina Puga (coords.) (2018). *Las ciencias sociales y el Estado nacional en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Davie, Grace (2013). *The Sociology of Religion. A Critical Agenda*. Los Ángeles: Sage.

De la Torre, Renée (2014). "El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder". *Religión y Sociedad* 24 (42): 67-91.

_____ (2020). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016. Creencias, valores y prácticas religiosas (tomo 1)*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de la Frontera Norte.

_____, y Cristina Gutiérrez (2005). *Mercado y religión contemporánea* [*dossier*]. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales 18*.

_____, y Cristina Gutiérrez (2007). "Territorios de la diversidad religiosa hoy (2000)". En Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Atlas de la*

diversidad religiosa en México (35-136). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/Universidad de Quintana Roo/Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

_____, y Deis Siqueira (eds.) (2008). *Diversidade Religiosa na América Latina* [*dossier*], *Sociedade e Estado 23* (3).

_____, Cristiana Gutiérrez, María Eugenia Patiño, Yasodhara Silva, Hugo José Suárez y Genaro Zalpa (2014). *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.

Di Stefano, Roberto (2019). "El monopolio como espejismo". *Corpus 3* (2): 1-6.

Escalona, José Luis (2020). "La etnografía, el presente y la idea de la historia". *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos 18* (1): 24-35.

Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Fábregas, Andrés (1998). "Introducción". En Francisco Rojas (textos), Andrés Fábregas (comp), *Ensayos indigenistas* (9-17). Zapopan: El Colegio de Jalisco/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Farris, Nancy (2020). *Lenguas de fuego en la evangelización de México (siglos XVI-XVIII)*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Fitzgerlad, Timothy (2000). *The Ideology of Religious Studies*. Nueva York: Oxford University Press.

Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Frigerio, Alejandro (2018). "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma catolico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica". *Cultura y Representaciones Sociales 12* (24): 51-95.

Gámez, Alejandra, y Alfredo López-Austin (coords.) (2015). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

García, Marta Eugenia, y Sergio Rosas (2016). "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)". *Anuario de Historia de la Iglesia 25*: 91-161.

Garland, David (2014). "What is a 'history of the present'? On Foucault's genealogies and their critical preconditions". *Punishment & Society 16* (4): 365-384.

Garma, Carlos (2006). *Antropología de las creencias* [*dossier*]. *Alteridades 32*.

_____, y Blanca Leiva (2015). "Documentando la diversidad. Materiales para entender la situación actual de las religiones en México". En Carlos Garma y María del Rosario Ramírez (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión*

y la religiosidad en sus manifestaciones sociales (99-124). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/Juan Pablos Editor.

Hernández, Alberto (2013). *Frontera norte de México: escenarios de diversidad religiosa*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán.

_____ (coord.) (2016). *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.

_____, y Carolina Rivera (coords.) (2009). *Regiones y religiones en México. Estudio de transformación sociorreligiosa*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán.

Horii, Mitsutoshi (2021). *'Religion' and 'Secular' Categories in Sociology. Decolonizing the Modern Myth*. Suiza: Palgrave Macmillan.

Hughes, Jennifer (2021). *The Church of the Dead. The Epidemic of 1576 and the Birth of Christianity in the Americas*. Nueva York: New York University Press.

López-Austin, Alfredo (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

López-Caballero, Paula (2015). "Las políticas indigenistas y la 'fábrica' de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952)". En Daniela Gleizar y Paula López Caballero (coords.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* (69-108). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa/Ediciones Educación y Cultura.

_____ (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

López, Luis Alberto, y Luis Alberto Martos (coords.) (2021). *Sombras y susurros. Vivencias extrañas y tenebrosas en la arqueología*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Punto Rojo.

Mallimaci, Fortunato (2010). "De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa". En Olga Odgers (ed.), *Pluralización religiosa en América Latina* (75-132). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

_____ (2017). "Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual". *Caravella 108*: 15-33.

Martínez, Luis, y Genaro Zalpa (coords.) (2016). *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos Editor.

Martínez, Roberto (2015). "El poder de los curanderos en la antropología mexicanista. Una breve introducción". En Patricia Gallardo y François Lartigue (coords.), *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala* (15-50). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2022). *La invención de la muerte. Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez-Ramírez, María Isabel (2021). *Teoría etnográfica. Crónica sobre la antropología rarámuri*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Masferrer, Elio (2004). *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Ciudad de México: Plaza y Valdés/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2005). "La antropología de las religiones en México. Problemas y perspectivas". En Gloria Artís (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo* XX (291-320). Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

McConeghy, David (2016). "Narrating the USA's Religious Pluralism. Escaping World Religions Through Media". En Christopher R. Cotter y David G. Robertson (eds.), *After World Religions. Reconstructing Religious Studies* (138-152). Nueva York: Routledge.

Medina, Andrés (2007). "La línea difusa: literatura y etnografía en la antropología mexicana". En María Teresa Valdivia (ed.), *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico* (21-52). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Meza, Andrea (2021). "La secularización como un discurso de 'misión': una mirada desde el feminismo crítico y los feminismos descoloniales". *Interdisciplina 9* (24): 145-171.

Mijangos y González, Pablo (2018). *La Reforma (1848-1861)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Mondragón, Carlos (2023). "Introducción. La antropología del cristianismo en México y el mundo". En Carlos Mondragón (coord.), *El cristianismo en el mundo. Diversidades religiosas en Asia, Oceanía y las Américas* (11-67). Ciudad de México: El Colegio de México.

Morris, Brian (2009). *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal.

Moya, Laura (2013). *José Medina Echavarría y la sociología como ciencia social concreta (1939-1980)*. Ciudad de México: El Colegio de México.

_____, y Margarita Olvera (2013). "La historiografía de la sociología en México: balance y una propuesta de interpretación desde la historia conceptual". *Sociológica 28* (80): 7-40.

Navarrete, Federico (2015). *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Neurath, Johannes (2008). "Etnografía, epistemología y el proyecto de una antropología teóricamente dialógica". *Diario de Campo 97*: 52-63.

_____ (2020). *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte amerindio*. Buenos Aires: Sb Editorial.

Nongbri, Brent (2013). *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.

Pani, Erika (2004). "Entre transformar y gobernar: la Constitución de 1857". *Historia y política 11*: 65-86.

Panotto, Nicolás (2021). "Sobre la instrumentación neoliberal de la libertad religiosa". En Verónica Giménez *et al.*, *Religiones y decolonialidad en América Latina. Neoliberalismo, democracia y religión. Boletín del Grupo de Trabajo Religión, neoliberalismo y pos/decolonialidad* (43-52). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Parker, Cristian (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, Alejandro (2022). "San Pascualito: etnografía histórica de las configuraciones religiosas de un santo esqueleto en Chiapas y Guatemala" (tesis de doctorado en antropología). Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2024). "Viejos y nuevos actores en el culto a San Pascualito. Notas para reconstruir una devoción pre y posnacional (Centroamérica, México y Estados Unidos)". En Amílcar Carpio, Carlos Torres e Yves, Solís (coords.), *América migrante. Creencias y devociones en contextos de movilidad humana* (337-375). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe.

_____ (2025). "Narrativas liberales sobre lo religioso en la escritura de Vicente Riva Palacio". *Historia y Grafía 32* (64): 187-227. DOI: 10.48102/hyg.vi64.527.

Rojas, Francisco (1939a). "Cartas etnográficas de México". *Revista Mexicana de Sociología 1* (2): 80-94.

_____ (1939b). "Las industrias otomíes del Valle del Mezquital". *Revista Mexicana de Sociología 1* (1): 88-96.

_____ (1942). "Estudio histórico-etnográfico del alcoholismo entre los indios de México". *Revista Mexicana de Sociología 4* (2): 111-125.

_____(1944/2022). *La negra Angustias*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1947/1984). *Lola Casanova*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1952/2016). *El diosero*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Rubial, Antonio (2002). "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica". *Signos Históricos 7*: 19-51.

_____, Federico Navarrete y Carlos Garma (2018). *Religiones*. Ciudad de México: Secretaría de Cultura.

_____, Brian Connaughton, Manuel Ceballos y Roberto Blancarte (2021). *Historia mínima de la Iglesia católica en México*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Schmitt, Carl (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Universidad.

Silveira, Leonildo (2010). "Del monopolio católico a la diversidad. El pluralismo y el cambio religioso en Brasil en el siglo xx". En Olga Odgers (ed.), *Pluralización religiosa en América Latina* (131-182). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Smith, Wilfred (1963/1991). *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. Minneapolis: Fortress.

Suárez, Hugo José (2018). "Socioantropología de la religión en México. Historia y horizontes". *Cultura y Representaciones Sociales 12* (24): 9-16.

_____, Karina Bárcenas Barajas y Cecilia Delgado-Molina (2019). "Introducción". En Hugo José Suárez, Karina Bárcenas Barajas y Cecilia Delgado-Molina (coords.), *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (9-27). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Tahar, Malik (2010). "Apuntes sobre democratización y cambio religioso en México: una correlación problemática". *Estudios Sociológicos 28* (84): 847-867.

Torres, Esteban (2023). *El cambio social. Teoría, historia y política*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Trüper, Henning, Dipesh Chakrabarty y Sanjay Subrahmanyam (eds.) (2015). *Historical Teleologies in The Modern World*. Nueva York: Bloomsbury.

Valdivia, Teresa (2007). *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Viotti, Nicolás (2019). "Institutionalization of Religion". En Henri Gooren (ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (601-605). Springer.

Voekel, Pamela (2002). *Alone Before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Durham: Duke University Press.

Wolf, Eric (1987). *Europa y la gente sin historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Zapata, Francisco (2014). "Ciencias sociales y desarrollo nacional en México". *Antropologías del Sur 2*: 15-29.

Zavala-Pelayo, Edgar (2020). *Sociologies and the Discursive Power of Religions*. Ciudad de México: El Colegio de México.

II. Lo religioso y lo gubernamental: tecnologías religiosas de gobierno en México

Edgar ***Zavala Pelayo***

Introducción

Para introducir una propuesta de abordaje teórico-analítico sobre lo religioso y lo gubernamental en México, conviene apuntar primeramente un paralelo con el estudio de la religión en relación con otra de las esferas societales cuya autonomía la modernidad clásica también ha propugnado: la ciencia. Para Evans y Evans (2008) la mayoría de los estudios sociales sobre religión y ciencia ha asumido o bien el presupuesto del conflicto epistemológico entre la religión y la ciencia o bien el presupuesto de la distinción u oposición institucional entre ambas.

Los trabajos que asumen el segundo presupuesto se han enfocado en las disputas y controversias entre las instituciones religiosas y las instituciones científicas alrededor de debates públicos como la enseñanza del creacionismo en las escuelas públicas (Evans y Evans, 2008: 97-98). Aunque ha habido tesis (weberianas) como la de R. K. Merton, quien propuso el efecto incentivador o "direccional" (Evans y Evans, 2008: 94-95) que los valores religiosos pueden tener en el

desarrollo histórico de la ciencia,[1] en el fondo las perspectivas analíticas que han asumido el presupuesto del conflicto epistemológico han dado por sentada una oposición epistemológica, en apariencia autoevidente e irrefutable, entre las afirmaciones y criterios de verdad desplegados desde lo religioso y las afirmaciones y criterios de verdad enarbolados desde el terreno científico.

Haciendo tácitamente eco de la tesis pionera y poco reconocida de Durkheim sobre el origen sociorreligioso de la "lógica del pensamiento científico" (Durkheim, 1982: 220-224, 336-343), Evans y Evans (2008: 96, 101) sugieren que avenidas de investigación más promisorias sobre lo religioso y lo científico tendrían que dejar de presuponer "el modelo del conflicto epistemológico" para comprender más amplia y profundamente las complejas relaciones entre ambos, en calidad de terrenos "contingentes", abiertos y porosos en las sociedades actuales. Una propuesta paralela sobre lo religioso *en* lo político, y más específicamente en lo gubernamental, se desarrolla en este capítulo.

La siguiente sección comienza con un breve, pero necesario, repaso sobre las literaturas del siglo XIX y primera mitad del siglo XX que discutieron la cuestión religiosa y su presencia en el plano político en México. Haciendo mención sucinta de algunas de las contribuciones más relevantes en los estudios históricos y antropológicos clásicos, la sección continúa con apuntes sobre las diversidades de enfoques, algunas propuestas conceptual-analíticas, así como la persistencia de diferentes tipos de marcos normativo-analíticos en la literatura sociológica, sin perder de vista, aunque en segundo plano, a la literatura socioantropológica contemporánea. La tercera sección introduce el tipo de disposición epistemológica y el principio teórico principal que posibilitan concebir una propuesta analítica dirigida a reconocer y analizar no sólo los cruces institucionales, sino también las tensiones y las yuxtaposiciones epistémico-institucionales entre lo religioso y lo gubernamental en un contexto como el mexicano. La cuarta sección

[1] Al menos en el referente empírico de Merton: la Inglaterra protestante del siglo XVII.

del capítulo presenta una síntesis de los elementos centrales del andamiaje analítico de la gubernamentalidad y el poder pastoral teorizado por Foucault a partir del contexto europeo, así como de algunas de las revisiones y aplicaciones que de dicho andamiaje han realizado otros autores. Con estas bases y antecedentes, la quinta sección plantea guías teóricas y metodológicas para trasladar la perspectiva de la gubernamentalidad y el poder pastoral hacia casos latinoamericanos como el de México, a través de un andamiaje teórico-conceptual centrado en *tecnologías religiosas de gobierno*.

Se discuten primero cautelas y pautas metodológicas para analizar dichas tecnologías en periodos coloniales y poscoloniales y, posteriormente, se introduce una agenda de investigación cuyos objetivos incluyen tanto el análisis de las capacidades de transferibilidad del tipo de tecnologías religiosas esbozadas como el análisis de los tipos de poder religioso, no necesariamente pastoral, desplegados, resistidos y posiblemente aún en operación en los campos religiosos y políticos de regiones americanas. Las conclusiones subrayan la necesidad no de superar, sino de complementar los abordajes normativos sobre religión y política con una perspectiva de *tecnologías religiosas de gobierno* que, tomando distancia de las proyecciones teleológicas de la modernidad clásica, permita comprender lo religioso-político y sus transformaciones históricas y, a su vez, permita profundizar en la genealogía de formas sociohistóricas de cultura política y en la genealogía de lo político en sentido amplio en las sociedades latinoamericanas contemporáneas.

Estudios sociológicos sobre religión y política en México: del debate ideológico-político a las discusiones normativo-analíticas multienfoque

Aunque la religión como objeto de estudio legítimo en la sociología comienza a emerger hasta la segunda mitad del siglo XX en México (Blancarte, 1991; Ceballos, 1996; De la Torre, 2014; García, 2004), puede

afirmarse que, en un sentido amplio, los estudios sobre religión y política en México tienen antecedentes genealógicos que se remontan al menos hasta el siglo XIX.[2] En lo general, la trayectoria de estos antecedentes puede describirse como una de tipo pendular, en virtud de que las posturas argumentativas oscilaron, con relativa consistencia a través del tiempo, entre la apologética y la crítica del clero y el aparato institucional católicos (Ceballos, 1996: 93). Así, por ejemplo, a la literatura historiográfica católica, que no dejó de narrar, desde posiciones unilaterales y exegéticas, el papel central de la religión en el mundo colonial (Andrade, 1893; Frejes, 1838; García, 1896), siguió una literatura post-independentista, que, ya sea en su forma político-liberal (Mora, 1837; Ocampo, 1901; Ramírez, 1889) o científico-positivista (Barreda, 1877; Sierra, 1910/2004), asumió como uno de sus objetivos la crítica reprobatoria de la institución y el clero católicos en cuanto obstáculos del progreso del país en ciernes.

En las primeras décadas del siglo XX la producción bibliográfica en manos de los eclesiásticos sobre la religión y su papel en la historia nacional no cesó (Banegas, 1915/1960; Bravo, 1941; Cuevas, 1921), y se vio ampliada por una "historiografía conservadora" escrita por "ex liberales" y "católicos laicos" (Del Arenal, 2002: 49), con obras más sistemáticas, pero ciertamente apologéticas e insertas en la ola discursiva de la entonces naciente Doctrina Social de la Iglesia. Con

[2] Abordar los antecedentes genealógicos que la literatura sobre religión y política tendría en textos de épocas previas al periodo decimonónico independentista llevaría a referencias demasiado apresuradas, dada la extensión necesariamente acotada de esta sección de capítulo. Pero baste decir que, en efecto, podrían encontrarse acercamientos y apreciaciones sobre asuntos religiosos y políticos en los escritos de misioneros y agentes católicos coloniales, por ejemplo, en Toribio de Benavente y su *Historia de los indios de la Nueva España*, en Gerónimo de Mendieta y su *Historia eclesiástica Indiana*, en Bartolomé de las Casas y su *Historia de las Indias*, e incluso en manuales misionísticos, como el *Procuranda Indorum Salute* del jesuita José de Acosta —véase en la quinta sección el lugar sugerido de estos manuales en el enfoque de tecnologías religiosas de gobierno que se esboza en este capítulo—. Puede también consultarse a un conjunto misceláneo de autores académicos que incluso han identificado ciertos contenidos (proto)etnográficos y (proto)sociológicos en ese tipo de literatura colonial (Calnek, 1974; Klor, 1991; True, 2015).

temas cada vez más diversos, como la crítica a Benito Juárez (Garibay, 1955) o la apología del sinarquismo (Gill, 1944), dicha literatura, a su vez, era producida paralelamente a obras que desde trincheras revolucionario-anticlericales acusaban las relaciones del clero con la dictadura porfirista (Flores Magón, 1948), o bien que desde posturas revolucionario-marxistas denunciaban, algunas décadas más tarde, al "Clero Católico Político" y organizaciones como los Caballeros de Colón o el Movimiento Familiar Cristiano, en cuanto "eficaces instrumentos de la Contrarrevolución Pacífica y del Anticomunismo" (Bremauntz, 1962: 229).

Aunque por momentos podían ofrecer argumentos conciliatorios (por ejemplo, Lombardo, 1967/1991), estas historiografías y debates abordaban lo religioso y lo político no tanto como objetos de estudio en el sentido académico contemporáneo, sino sobre todo como realidades sociopolíticas en disputa en las que elementos de tipo institucional —clero, asociaciones de laicos, partidos liberales y conservadores, jefes de Estado, constituciones políticas y reformas constitucionales— y algunos elementos de tipo ideológico —nacionalismo, progreso, democracia, revolución— eran discutidos desde ángulos axiológicos para desplegar y reforzar agendas sociopolíticas en claro conflicto público. Con este tipo de debates político-historiográficos polarizados como antecedentes es que los abordajes de las ciencias sociales sobre la religión y la política en México comenzaron a surgir gradualmente a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Ahora bien, sería poco factible hacer en este texto un recorrido pormenorizado del conjunto de trabajos sobre religión y política realizados desde la historia, la antropología, la sociología, la ciencia política y las perspectivas interdisciplinares más recientes. Por lo anterior, la revisión que se desarrolla en los párrafos subsecuentes de esta sección se enfocará en la literatura sociológica en un primer plano, y en la literatura socioantropológica en un segundo plano, sin perder de vista algunos de los estudios antropológicos clásicos y de la disciplina histórica. Cabe también precisar que las líneas siguientes no buscan describir con exhaustividad los contenidos de este conjunto especificado

de trabajos, sino hacer una aproximación a sus enfoques diversos y sus contribuciones críticas de corte empírico, así como algunas anotaciones sobre sus anclajes normativos.

Puede afirmarse que los temas religiosos, de los entornos indígena y rural, sobre todo, han figurado como objeto de análisis desde los primeros estudios (por ejemplo, Gamio, 1922/2017) de aquella antropología de inspiración nacionalista (Urías, 2002) patrocinada por las instituciones estatales posrevolucionarias. Comparativamente, la sociología entraría con dilación al estudio de lo religioso en el país. A principios de la década de 1960, y en parte como reflejo del expansionismo económico de la posguerra, la religión en lo general y la "Iglesia católica" en particular comenzaron a ser mencionadas muy escuetamente en los primeros textos sociológicos académicos como elementos sociales potencialmente relevantes para el "desarrollo" de sociedades contemporáneas (Mendieta y Núñez, 1962: 49-50). En la misma década, siguiendo más bien el eco de las literaturas liberales y críticas del siglo XIX y principios del XX, tanto la iglesia y su red de organizaciones como el "catolicismo tradicional" y la población no creyente comenzaron a reconocerse como objetos analíticos, en cuanto elementos de poder fáctico, en los debates sociológicos sobre la democracia en el país (González, 1965/1975: 53-62).

Ya entrada la década de 1970, desde una mirada historiográfica, crítica no tanto de la institución católica sino de la ausencia del análisis de lo religioso como parte de lo público y lo político, comenzarían estudios sobre el movimiento y conflicto armados conocidos como la Cristiada (Meyer, 1974; 1976), el fenómeno religioso-político más relevante de la primera mitad del siglo XX en México. A la par, la mirada antropológica no sólo continuaría con sus célebres estudios etnográficos de sociedades indígenas pasadas (López, 1973/1989) y comunidades rurales contemporáneas (Giménez, 1978/2013), sino también con debates conceptuales clásicos de la disciplina, por ejemplo, sobre magia y religión (González, 1977) y cosmovisiones (López, 1980/1989).

A partir de la década de 1980, la Iglesia católica y sus relaciones con los regímenes coloniales y posindependentistas no dejan de ser

analizadas desde miradas historiográficas (Staples, 1986; Matute, Trejo y Connaughton, 1995), pero también continúan, desde diferentes disciplinas, los análisis de sus relaciones con el Estado contemporáneo (Loaeza, 1984; 1985; Meyer, 1993), así como de los sectores, movimientos y conflictos en el interior de sus jerarquías (Arias, Castillo y López, 1981; Blancarte, 1992). Paralelos a estas miradas que profundizaban hacia el interior de la institución y complejizaban "su historia y características peculiares" (Blancarte, 1991: 82), se desplegaban ángulos analíticos que gradualmente se dirigieron hacia el exterior de la misma y más allá del Estado. Por ejemplo, se comenzó a dirigir la mirada hacia las manifestaciones del llamado catolicismo social y las organizaciones del laicado católico de finales del siglo XIX y principios del siglo XX en México (Adame, 1981; Ceballos, 1991).

Como parte de estas labores analíticas ya enfocadas de lleno en el estudio de fenómenos y asuntos religiosos, comenzaron también los análisis más sociológicos sobre las minorías protestantes en el país, sobre todo las llamadas protestantes *históricas*[3] (Giménez, 1989), y los vaivenes de sus relaciones con los diferentes gobiernos federales (Bastian, 1981), así como su participación en el movimiento revolucionario mexicano (Bastian, 1987) y en otros movimientos sociopolíticos (Macín, 1985). También se empezó a repensar críticamente el papel de organizaciones católicas como la Unión Nacional Sinarquista (Aguilar y Zermeño, 1992; Serrano 1993), y se comenzaron a analizar las relaciones diversas entre, por un lado, ciertas corrientes y agentes católicos y, por otro lado, partidos políticos oficialmente no confesionales (Rodríguez, 1985; Reynoso, 1996), así como protestas y movimientos políticos (Muro, 1991; Pastor, 1995).

En parte como complemento a los estudios que continuaban el análisis de la Iglesia católica y su doctrina social en el siglo XX (Blancarte, 1996), también se iniciaba el análisis de los imaginarios y proyectos

[3] En cuanto a los análisis antropológicos, puede decirse que las minorías protestantes ya constituían sujetos de estudio desde la primera mitad del siglo XX. Al respecto, pueden consultarse las referencias de Garma (1988).

sociopolíticos de la religiosidad o el catolicismo "popular", tanto desde perspectivas críticas (González, 1996) como teórico-apologéticas (Dussell, 1988). Como parte de esta ampliación gradual del radio analítico empírico que se expande más allá del binomio iglesia(s)-Estado, en estas décadas emergieron también los análisis de corte cuantitativo con datos agregados, a partir de la medición de variables como la afiliación religiosa y opiniones sobre las religiones, por un lado, y opiniones políticas y preferencias partidarias de la sociedad mexicana, o de algunos de sus sectores, por el otro (Alduncín, 1991; 1993; Cuamea-Velázquez, 1995). Cabe mencionar que entre los primeros trabajos con este tipo de metodologías cuantitativas también se encontraban estudios realizados por analistas vinculados explícitamente con la institución católica (Luengo, 1993).

En este conjunto de trabajos académicos, en buena medida pioneros en virtud de que constituyeron aproximaciones críticas desligadas, en su mayoría, de agendas analíticas religiosas, se encontraban también algunos textos que intentaban superar tanto el enfoque institucional-centrista como el análisis de nivel descriptivo, ya sea proponiendo algunas pautas teórico-analíticas para futuros análisis, o bien discutiendo categorías analíticas y conceptuales específicas. Por ejemplo, para el análisis político de la religión católica, se llegó a sugerir un eje analítico doble compuesto por una dimensión racional moderna y una dimensión del mito eliadeano (Canto, 1999). De forma similar, en relación con la tipificación de las cúpulas eclesiales católicas en específico, se discutía, por ejemplo, la pertinencia de los conceptos de neointransigencia o integralismo intransigente (Blancarte, 1992; 1996).

En el último par de décadas el conjunto de cuestiones religiosas y políticas examinadas desde lentes sociológicos y socioantropológicos se ha seguido ampliando. El tema de la Iglesia y el Estado ha continuado siendo el punto focal en una cantidad considerable de trabajos, pero también puede advertirse que a partir de éstos se ha desarrollado una vertiente de estudios enfocados de lleno en el análisis y el debate normativo sobre el Estado laico, la laicidad, el secularismo y diversas

realidades empíricas asociadas; la mayoría de ellos efectuados desde enfoques sociojurídicos (Blancarte, 2008; 2013; 2022; Molina, 2023; Salazar y Capdevielle, 2013; Vázquez, 2008), aunque también, en ocasiones, desde enfoques críticos sociohistóricos (Bastian, 2007; Gaytán, 2018) y socioantropológicos (Garma, Corpus y Ramírez, 2021; Garma y Meza, 2023).

Otra línea paralela de estudios ha continuado la discusión del Estado o la laicidad, pero en relación con las iglesias cristianas o evangélicas de reciente expansión (Cervantes-Ortiz, 2021; De la Torre 2019; Garma, 2004; 2011). Como ya se hacía en algunos estudios previos al año 2000 enfocados en la Iglesia católica, las miradas sobre el terreno cristiano o evangélico también han generado análisis enfocados en las relaciones entre organizaciones y agentes cristianos y el campo político institucional, incluyendo partidos políticos de inspiración religiosa (Delgado-Molina, 2019; Masferrer, 2007) y organizaciones públicas representativas de las instituciones y comunidades cristianas (Bárcenas, 2018; Molina, 2021; Paz, 2024); o bien enfocados en el terreno cristiano y ejes analíticos paralelos al campo político, como el espacio público (Feria, 2017; Mancilla, 2011, Corpus, 2018).

Con frecuencia vinculados a la discusión normativa sobre el Estado laico, también se han llevado a cabo estudios sobre lo religioso por un lado y, por el otro, la cuestión de los derechos humanos y las políticas públicas (Gaytán, 2014; Gutiérrez-Martínez, 2013). Algunos trabajos paralelos a los anteriores se han enfocado en particular en los derechos sexuales y reproductivos, con frecuencia, a través de abordajes que incluyen enfoques de género (Amuchástegui *et al*., 2010; Amuchástegui, Flores y Aldaz, 2015; Arellano *et al*., 2022; González, 2013; Lamas, 2003; Ramírez y Paz, 2021). Enfoques de género, así como socioantropológicos también han sido dirigidos en años recientes hacia el análisis de fenómenos de lo religioso y de lo político en sentido amplio, es decir, más allá de las dimensiones institucionales de los dos campos respectivos. Se ha analizado, por ejemplo, la propia espiritualidad de mujeres como "herramienta política" (Proo y Bárcenas, 2021:

2), o el cuerpo y la vestimenta femenina religiosa como plataforma doble de sujeción y de "actos políticos" (Murillo, 2021: 104).

Cabe también mencionar a las literaturas sociológica y socioantropológica, que han continuado los análisis tanto de movimientos como de conflictos públicos sociorreligiosos. Entre los primeros se encuentran trabajos, por ejemplo, sobre los impactos sociopolíticos de la Teología de la Liberación (Chaouch, 2007; Estrada, 2011), y, más recientemente, sobre movimientos cristianos y sus agendas conservadoras alrededor de la familia tradicional y la llamada "ideología de género" (De la Torre, 2020; Bárcenas, 2022). Los trabajos sobre conflictos se han centrado tanto en aquéllos de tipo armado, por ejemplo, los relacionados con agentes de la Iglesia católica y el movimiento zapatista de la década de 1990 (Estrada y Bataillon, 2012; Meyer, 2000), como en los de nivel comunitario, por ejemplo, aquellos que involucraron niveles importantes de violencia no armada entre grupos indígenas católicos y protestantes en el sur del país (Rangel, 2010; Rivera *et al*., 2011).

Desde enfoques cuantitativos, y dirigidos a audiencias tanto sociológicas como de la ciencia política, también han proseguido los análisis de las correlaciones estadísticas entre factores religiosos, como la afiliación religiosa o el nivel de religiosidad individual, por un lado, y las preferencias electorales u opiniones políticas de agregados poblacionales, por el otro (Díaz, 2020; Hurtado y Arellano, 2017).

Sobre la literatura referida hasta aquí, cabe apuntar que, además de los entramados conceptuales particulares que la mayoría de los trabajos adoptan, y además de las propuestas conceptuales y analíticas de algunos trabajos (Canto, 1999; Estrada, 2011) y los esquemas conceptual-normativos de textos apologéticos (Dussel, 1988), también hay algunos trabajos que han planteado andamiajes conceptual-analíticos un tanto más amplios. Entre éstos se encuentra, por ejemplo, una propuesta de abordaje socioantropológico, de enfoque histórico, para analizar el "campo político-religioso" en México como uno compuesto por las y los agentes del "pluralismo católico" y de las minorías religiosas cristianas, los dirigentes de éstas y de aquél, así como

la "multirreligiosidad y polisemias" que en conjunto conformarían un "sistema religioso", adicionalmente atravesado por el contexto global y dimensiones simbólicas y culturales, al igual que por "proyectos históricos, religiosos y utópicos" de "larga y larguísima duración" (Masferrer, 2007: 311).

A manera de síntesis puede afirmarse que, teniendo como antecedentes relativamente próximos las discusiones ideológico-políticas sobre el clero católico conservador y el Estado liberal de los textos del siglo XIX y de la primera mitad del XX, así como los estudios antropológicos nacionalistas y las historiografías religiosas y las estatal-revolucionarias de la primera mitad del siglo XX, las ciencias sociales y las miradas sociológicas y socioantropológicas en particular han construido gradualmente avenidas de investigación con enfoques disciplinarios múltiples y un correspondiente abanico de referentes empíricos. No se ha hecho a un lado el análisis de la Iglesia católica en cuanto institución de poder fáctico en el país, pero también gradualmente se han incluido en los análisis los contenidos, despliegues y adaptaciones de la Doctrina Social Católica y del pensamiento católico en su versión "popular", así como diferentes sensibilidades y experiencias religiosas tanto de creyentes católicos como de las tradiciones protestantes históricas y de las diversas denominaciones cristianas en el país. El repertorio de elementos políticos bajo escrutinio se ha diversificado paralelamente. Mientras que el predominio analítico del Estado prosigue, las miradas también han volteado hacia la laicidad estatal y otras instituciones del campo político formal, como los partidos, organizaciones y agendas políticas particulares; también hacia una serie de fenómenos o comportamientos sociopolíticos específicos, como el conflicto comunitario o la preferencia electoral, así como ejes conceptual-analíticos particulares, como el espacio público o las corporalidades políticas.

Adicionalmente, puede afirmarse que, si bien algunos de los estudios aquí referenciados contienen propuestas conceptuales de orientación exclusivamente analítica (Estrada, 2011; Masferrer, 2007) y algunos otros estudios se concentran en sustanciar propuestas

alternativas de abordaje disciplinario (Garma, Corpus y Ramírez, 2021; Garma y Meza, 2023), una buena parte de los análisis se ha hecho desde posturas mayormente normativas o de política pública. Sin duda, los basamentos normativos ya no son aquéllos contenidos en las agendas liberales decimonónicas, o aquéllos de las agendas científico-positivistas o estatal-revolucionarias de la primera mitad siglo XX. Sin embargo, una buena parte de los variados enfoques continúa abrevando teóricamente, en diversos grados y de manera generalmente explicita, de los horizontes de enunciación de marcos normativo-analíticos en cierto sentido extraacadémicos, ya sea el encuadre de las libertades individuales y los derechos humanos en general (Delgado-Molina, 2019; Gaytán, 2014; González, 2013; Gutiérrez-Martínez, 2013; Rivera *et al.*, 2011); el marco de los derechos sexuales y reproductivos en particular (Amuchástegui *et al.*, 2010, Amuchástegui, Flores y Aldaz, 2015; Arellano *et al.*, 2022; Lamas, 2003; Ramírez y Paz, 2021); los postulados generales de la laicidad occidental y del Estado laico de acuerdo con la tradición mexicana[4] (Blancarte, 2008; 2013; 2022; Cervantes-Ortiz, 2021; Molina, 2023; Salazar y Capdevielle, 2013), o bien, los principios axiológicos de las llamadas sociedades modernas y valores sociopolíticos asociados, como la tolerancia, la pluralidad religiosa y la diversidad cultural (Bastian, 2007; Ceballos, 1996; De la Torre, 2019; Garma, 2011).

A dicha característica cabe añadirle otro rasgo más bien implícito en la mayoría de los trabajos, que en realidad no resulta del todo ajeno al predominio de los marcos normativos mencionados. Si bien ha habido propuestas de lecturas críticas autorreflexivas sobre los "nuevos testamentos" de los intelectuales neojacobinos del siglo XXI y sus "cruzadas" contemporáneas (Gaytán, 2016: 78-101, 103-11), algunos análisis sobre lo religioso en lo político en realidades coyunturales

[4] Giumbelli (2013) observa también que en la literatura sobre secularización y laicidad en países de Latinoamérica, incluido México, son frecuentes los enfoques normativos basados en "modelos y principios", a través de los cuales no sólo se analizan sino que también se evalúan y califican las realidades sociales (2013: 54).

(Garma, Corpus y Ramírez, 2021), así como propuestas conceptuales (Estrada, 2011) y esquemas analítico-conceptuales (Masferrer, 2007) para abordar críticamente las relaciones sustantivas entre la religión y la política, la mayoría de los análisis sociológicos sobre religión y política en México, confirman por un lado, la crítica de la tesis errónea de la modernidad clásica sobre el declive o privatización de lo religioso, pero, por otro lado, parecen dar por sentado, no sólo en el plano normativo sino en el ejercicio analítico también, el supuesto sobre la distancia, la separación o la oposición *intrínsecas* entre la religión y la política, en sus formas tanto material-organizacionales como discursivo-epistémicas. Puede afirmarse que, pese al reconocimiento y el estudio multienfoque de los cruces entre la religión/lo religioso y la política/lo político, aún no se desarrollan líneas o programas de investigación enfocados sistemáticamente en el estudio de lo religioso-político y sus transformaciones históricas.

Lo religioso, lo gubernamental y lo histórico

La propuesta teórico-analítica que se expone en las secciones siguientes no pretende ignorar la trayectoria histórica ni la relevancia sociopolítica fundamental de los debates normativos sobre iglesias y Estado, tampoco las contribuciones de los enfoques normativo-analíticos más particulares, por ejemplo, aquellos que discuten y eventualmente sostienen la consolidación de los derechos humanos o la vivencia efectiva de la diversidad cultural. La propuesta que se presenta tampoco hará un movimiento pendular en el sentido de intentar superar lo que parece un modelo de conflicto epistemológico por medio de su contraparte, es decir, dando por sentado una indiferenciación natural(izada) entre los criterios de verdad religiosos y los políticos. El andamiaje teórico-analítico que se propone pretende *suspender momentáneamente* las preguntas sobre la deseabilidad y el (in)cumplimiento de la separación funcional entre religión y política, y sustituirlas por una serie de preguntas, ciertamente incómodas

y contraintuitivas, sobre las tensiones y antagonismos, pero también sobre las *posibles* relaciones y yuxtaposiciones empíricas metainstitucionales entre lo religioso y lo político en sentido amplio, con un foco específico y deliberado en lo gubernamental como un terreno complejo y heterogéneo comprendido nominalmente dentro de lo político.

Ahora bien, para analizar lo religioso en lo gubernamental, y viceversa, se tornan necesarios una reflexión de naturaleza epistemológica y un (re)planteamiento teórico inicial. Sobre la primera, puede afirmarse que la búsqueda de posibles elementos de lo religioso en el plano gubernamental no sólo implica confirmar la equivocación del postulado clásico sobre el declive de lo religioso en la modernidad, sino que se requiere además una disposición para problematizar el supuesto normativo sobre la separación y autonomía funcional de las esferas sociales constitutivas de las sociedades modernas, incluidas en efecto las esferas de lo religioso y de lo político-gubernamental. Adoptar esta disposición epistemológica sin duda no es una tarea simple. En el contexto mexicano implica deconstruir en buena medida tanto las "filosofías de la historia" explícitas como los "regímenes epistémicos" implícitos (Casanova, 2009: 1051) en los paradigmas y discursos de laicidad difundidos por el Estado mexicano, los cuales, desde la segunda mitad del siglo XIX, han intentado naturalizar, al menos en el discurso, la separación entre las instituciones y agentes religiosos y las instituciones del Estado en el terreno jurídico-legal. Implica también, a su vez, confrontar el proyecto liberal del siglo XIX y el proyecto revolucionario de principios del siglo XX, no como hitos en el desarrollo del Estado moderno en México, sino como "mitos políticos" que, además de ser "obstáculos para la comprensión histórica" (Hale, 1997: 826), se han constituido en poderosas narrativas a través de las cuales el paradigma de laicidad y su supuesto normativo (-analítico) sobre la separación de esferas societales se han difundido con mayor intensidad y complejidad. Finalmente, una reflexión que permita la disposición para preguntarse analíticamente por lo religioso en lo gubernamental precisa el despliegue de una "visión" retrospectiva "de larga duración" (Connaughton, 2007: 178), que además

de problematizar la constitución del presente, pueda derivar en un ejercicio de reconstrucción de categorías analíticas (Bhambra, 2007) para la aprehensión más cabal de las intersecciones propuestas. Dicho esto, se prosigue enseguida con un (re)planteamiento teórico central, que resulta también necesario.

En el plano teórico, un principio básico que tiene que retomarse de fondo para la empresa analítica propuesta es en realidad el principio de la *emergencia* de lo social, sostenido desde las perspectivas sociológicas clásicas (Creaven, 2007; Sawyer, 2002), y que continúa como postulado de aproximaciones teóricas de corte crítico contemporáneas (Dean, 1994; Foucault, 1979; Sayer, 2000). Bajo este principio, la realidad social está, en términos generales, compuesta por "fenómenos" (Sayer, 2000: 12) o "entidades" (Elder-Vass, 2010: 4) que cuentan con *propiedades emergentes*, las cuales *a)* no se pueden reducir a los elementos o las partes constituyentes de aquéllos, y *b)* pueden o no activarse de acuerdo con las relaciones que dichos fenómenos o entidades tienen entre sí, entre sus partes, entre elementos contextuales o entre fenómenos o entidades de naturaleza contingente (Sayer, 2000: 13-16; Elder-Vass, 2010: 66-68). Para completar dicho principio, también resulta necesario ir más allá de posturas empiristas y aceptar que la existencia de ciertas entidades o fenómenos, sobre todo de tipo estructural, no necesariamente requiere de una condición de observabilidad; en otras palabras, que los fenómenos de "poder estructural" (Elder-Vass, 2010: 4-6) pueden no ser empíricamente observables, sino potencial y válidamente inferibles a través de un análisis de efectos observables (Sayer, 2000: 12).

Puede decirse que un principio teórico similar ya se ha adoptado, explícita o implícitamente, al abordar, por ejemplo, el "catolicismo social" (Meyer, 1993) o el "catolicismo popular" (González, 1996), en virtud de que se presentan como configuraciones complejas e inferibles a partir de una serie de elementos culturales, simbólicos, discursivos e institucionales, porosos e irreductibles. Por tanto, para abordar lo religioso en lo gubernamental, es necesario concebir a ambos no sólo como sistemas (Masferrer, 2007), sino más específicamente como una

red compleja de fenómenos y entidades que no pueden reducirse ni a una simple adición de componentes institucionales, discursivos y agénticos ni a una contemporaneidad institucional-normativa, por más compleja que ésta sea. Una de las propuestas teóricas que puede ofrecer este tipo de abordaje retrospectivo de largo alcance hacia lo religioso y lo gubernamental, que además problematiza el principio secular de la separación de las esferas religiosa y política (Golder, 2007), es la propuesta foucaultiana de la gubernamentalidad.

Gubernamentalidad y poder pastoral

El último periodo de la obra de Michel Foucault se ha descrito como uno que el autor dedicó al análisis genealógico de la ética del sujeto moderno y a las técnicas históricas del "cuidado de sí" (Smith, 2015). En realidad, estas preocupaciones intelectuales para Foucault se originan en sus análisis sobre el *gobierno de las poblaciones*, posteriores a sus estudios sobre la microfísica del poder y sus primeras anotaciones sobre la historia de la sexualidad (Dean, 1994; Carrette, 2000). A partir de dichos análisis, uno de los conceptos centrales que cobraría popularidad sería el de *gubernamentalidad* (Walters y Tazzioli, 2023), definido originalmente por el autor, en términos generales, como el resultado histórico de "las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas" que tienen "por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento [...] los dispositivos de seguridad", y, en términos más sintéticos, como "una serie de aparatos [...] de gobierno" y "de saberes" (Foucault, 2006: 136).

A esta definición el autor añadiría posteriormente otro elemento fundamental: las técnicas del sí, o los complejos dispositivos o mecanismos "a través de los cuales el sujeto es construido o modificado por sí mismo" (Foucault, 1993: 203-204). Así, la gubernamentalidad se ofrece como una perspectiva para analizar históricamente el gobierno de las poblaciones como un ejercicio doble de coerción y agencia, a través del análisis de configuraciones complejas y *emergentes* (Foucault,

1979) de tecnologías de dominio externas y técnicas del cuidado del sí individuales, o, en breve, "prácticas de gobierno" y "prácticas del sí" (Dean, 1994: 174).

Si bien Foucault teorizó la economía política clásica y el liberalismo económico como elementos de esa gubernamentalidad, sería otro componente histórico, a saber, el religioso, el que contendría con mayor claridad las tecnologías y las técnicas arriba mencionadas, además de un tercer elemento que se abordará más adelante y que complementa la perspectiva analítica de la gubernamentalidad. Para Foucault, uno de los antecedentes fundamentales de la gubernamentalidad sería el *pastoralismo* o el *poder pastoral*. Conceptualizado por Foucault a partir de su revisión de obras teológicas patrísticas y tratados monásticos,[5] el poder pastoral es propuesto como el modelo gubernamental premoderno por excelencia, el cual comenzaría a operar como tal a partir de la institucionalización del cristianismo como religión de Estado en el Imperio Romano tardío. Este poder pastoral inauguró en términos históricos el gobierno de una población específica (el rebaño) a través de tácticas y estrategias dirigidas simultáneamente tanto al control del individuo y la colectividad como a la autoconducción del sujeto y su subjetividad (Foucault, 2014). Entre las estrategias de gobierno del conjunto se encontraría sin duda la promesa salvífica (Foucault, 2006: 195-96), pero también otras como la "responsabilidad analítica", la cual exigiría al pastor dar cuenta de "los actos de cada una de sus ovejas" (2006: 200).

Por otro lado, entre las principales estrategias del autogobierno del sujeto y su subjetividad estaría el precepto de la obediencia ciega y permanente hacia un superior, derivada de las reglas monásticas, así como la estrategia abordada desde sus primeras exploraciones en la historia de la sexualidad: la confesión cristiana. Con este ejercicio individual de confesión, que se infiere requisito para que el pastor

[5] Por ejemplo, la *Regula Pastoralis* de Gregorio Magno (540-604 d. C.), la *Regula Sancti* de San Benito (480-547), las *Cartas* de San Cipriano (200-258 d. C.).

pueda cumplir el principio de la responsabilidad analítica sobre el conjunto de individuos, es que se puede ilustrar la complementariedad que Foucault observaba entre el ejercicio de gobierno externo y actos paralelos de autogobierno por parte del individuo, o lo que un par de años más tarde describió como "el gobierno de las personas" en "un sentido amplio" (Foucault, 1993: 203-204; véase también Golder, 2007: 161-162).

Como parte constitutiva del poder pastoral, y de la gubernamentalidad en general (Bröckling, Krassman y Lemke, 2011), Foucault también teorizó el fenómeno fundamental que ya había introducido en su primera entrega de *Historia de la sexualidad*: las resistencias. Sin embargo, la preferencia de Foucault por teorizaciones dinámicas lo llevaría a proponer, en lugar de resistencias, el concepto de "contraconducta" (2006: 238), como uno que ilustraría con más claridad los diferentes tipos de oposiciones tanto colectivo-doctrinales (por ejemplo, el movimiento husita del siglo XV) como individual-comportamentales (por ejemplo, el ascetismo) que individuo y comunidad despliegan como respuesta desafiante hacia las formas pastorales de conducta (Castro-Gómez, 2010: 103-110).

Estas contraconductas son relevantes en dos sentidos. Primero, porque permiten comprender las técnicas del sí más allá del ámbito del gobierno como herramientas de una subjetivación "crítica y transformativa", si bien no indeterminada (Roy, 2023: 364), y, segundo, porque reflejan la compleja plasticidad del pastorado, no en términos de una mera suma de antagonismos, sino en términos de estrategias y tácticas que actúan como repertorios metainstitucionales de técnicas de poder que pueden en realidad ser puestas en marcha desde cualquiera de las partes involucradas en la relación de (auto)gobierno o resistencia (Castro-Gómez, 2010: 96). Esta *transferibilidad* de las tecnologías de gobierno, que podemos clasificar de tipo sincrónico, lleva a la siguiente puntualización.

En la propuesta foucaultiana la vigencia del modelo del pastorado cesó con el surgimiento de la "razón de Estado", es decir, con una razón gubernamental racional (estadística) que se vuelve el "esquema

de inteligibilidad" (Foucault, 2006: 329) del Estado moderno occidental. Por otro lado, también se argumenta que el poder pastoral representaría "algo de lo cual todavía no nos hemos liberado" en tiempos presentes (Foucault, 2006: 177). No es que el modelo de gobierno pastor-rebaño permanezca operante en la actualidad, de acuerdo con Foucault (1981: 240); el modelo posiblemente tampoco transitó íntegramente desde el cristianismo patrístico hasta el medioevo europeo. Sin embargo, es posible sugerir que las "técnicas gubernamentales" contemporáneas (Foucault, 1981: 235) pueden estar en mayor o menor grado sedimentadas en, o amalgamadas con, las técnicas particulares de aquel poder pastoral; en otras palabras, que "las *tecnologías* pastorales [...] quedaron ensambladas con *tecnologías* enteramente diferentes, orientadas a la consolidación del Estado", de forma tal que el surgimiento de la gubernamentalidad moderna puede concebirse como un proceso de "ensamblaje de familias tecnológicas distintas que empiezan a trabajar juntas" (Castro-Gómez, 2010: 121; cursivas en original; véase también Dean, 2010: 90-101).

Esta tesis particular no es meramente una abstracción conceptual. En un análisis histórico sobre la construcción del Estado holandés y el Estado prusiano en los siglos XVII y XVIII se ha señalado la relevancia de las técnicas disciplinarias del calvinismo en la construcción de la "infraestructura de gobierno" de ambos Estados, y se ha apuntado la necesidad de examinar tanto la "emergencia" de "tecnologías" religiosas que pueden encontrarse "por debajo del Estado" como los procesos de "apropiación y centralización" de dichas tecnologías por parte de aquél (Gorski, 2003: 28). En otras palabras, la transferibilidad de las tecnologías de poder pastoral puede ser no sólo sincrónica, sino también diacrónica de largo alcance.

Criterios para una agenda de investigación: tecnologías religiosas de gobierno en México

Trasladar la propuesta analítica de la gubernamentalidad y el poder pastoral para estudiar lo religioso en lo gubernamental en un contexto

latinoamericano como el mexicano no puede realizarse sin una estrategia crítica de fondo y las adecuaciones teórico-metodológicas correspondientes. La estrategia más importante es la aplicación de la *perspectiva* analítica detrás de la gubernamentalidad y el poder pastoral, antes que la mera asignación de estos conceptos a realidades empíricas no sólo geográficamente distantes sino además sociopolítica, cultural e históricamente diferentes de aquellas que sirvieron para sustanciar la propuesta original.

Para identificar y emplear dicha perspectiva o "ángulo de visión" (Bröckling, Krassman y Lemke, 2011: 15), es preciso subrayar que el teórico nacido en Poitiers pudo observar al pastorado cristiano como un modelo de gobierno en sus teorizaciones, porque, como ya lo había hecho en sus análisis de la sexualidad y del castigo, se proponía ir allende el "institucionalcentrismo" imperante en las discusiones sobre el Estado, es decir, el autor apostó explícitamente por buscar en y desde el *exterior* de la institución lo que llamó un "proyecto absolutamente global" dentro del cual la institución estatal tomaba forma (Foucault, 2006: 141). Adicionalmente, más que intentar determinar y calificar las funciones del Estado, lo que se propuso fue rastrear las "estrategias y tácticas" externas (Foucault, 2006: 143), aquéllas no directamente relacionadas con el Estado y sus funciones, y que sin embargo pueden advertirse como relacionadas o constitutivas de las dos entidades. El autor también buscaba ofrecer una mirada descentrada del "objeto" nominal por antonomasia del Estado: el gobierno, y en su lugar ampliar la mirada y dirigirla hacia los elementos constituyentes del "campo de verdad" (Foucault, 2006: 143), desde el cual se posibilitaba, por principio de cuentas, la enunciación del gobierno como ese objeto natural(izado) del Estado (véase también Foucault, 1977: 55-58).

Al adoptar este ángulo para analizar lo religioso y lo gubernamental en México, la primera adecuación teórico-metodológica a realizar es un distanciamiento cauteloso de los referentes históricos observados por Foucault. Este distanciamiento permite a su vez (re)afirmar que lo religioso y lo gubernamental contemporáneos para un caso latinoamericano como el mexicano deben examinarse al menos a partir

del periodo americano colonial (Masferrer, 2007), un espacio-tiempo complejo de tres siglos en los que, a diferencia del contexto europeo monástico y colonizante, fue un catolicismo de inspiración contrarreformista (Mayer, 2016) el que operó explícita y cotidianamente, aunque no por ello sin fallas ni resistencias, como un *complejo régimen de cogobierno colonizador* (Petterson, 2014), junto al también complejo aparato de gobierno de las autoridades civiles coloniales de la corona de Castilla (Scott, 2012). Otra de las adecuaciones de corte teórico-metodológico, derivada de hecho de la primera, es privilegiar como fuentes de datos no tanto los tratados patrísticos y monásticos, sino sobre todo los tratados misionales, los catecismos y confesionarios coloniales, la serie de registros textuales producidos por el sinnúmero de agentes religiosos coloniales del alto y del bajo clero, así como las diversas fuentes no religiosas que documentan o refieren a agentes, instituciones o cuestiones religiosas coloniales.

Una muy pequeña parte de la literatura historiográfica y sociológica histórica en/sobre América Latina de hecho ha emprendido empresas analíticas como la planteada en supralíneas. Los análisis se han enfocado tanto en el tipo microfísico de técnicas de disciplinamiento religioso entre poblaciones indígenas como en diferentes instancias de gubernamentalidad religiosa. Los primeros incluyen, por ejemplo, estudios sobre algunas de las herramientas religiosas de disciplinamiento corporal aplicadas a poblaciones indígenas para su administración territorial en el virreinato del Perú (Giudicelli, 2007), y entre los análisis del segundo tipo se encuentran, por ejemplo, los de las "tecnologías del yo" en el contexto conventual femenino en la Nueva España (Ríos, 2021), así como estudios sobre la gubernamentalidad y el aparato biopolítico de los agentes de la Compañía de Jesús en las llamadas misiones jesuíticas del Paraguay (Ruidrejo, 2015; 2017).

Por otro lado, lo que estos estudios no abordan es el *conjunto* de elementos conceptuales descritos en la sección previa: las técnicas de dominio o de poder externas, las técnicas de conducción del sí, así como los tipos de resistencias (*cfr.* Giudicelli, 2007) que pueden dialécticamente alimentar ambos tipos de técnicas. Con una crítica

explícita hacia el eurocentrismo monástico que subyace a la teorización original foucaultiana sobre poder pastoral, los trabajos de quien suscribe sobre gubernamentalidad en las misiones guaraníticas han intentado dar pistas precisamente sobre técnicas de dominio, subjetividades (socio)religiosas —incluidas técnicas de autoconducción—, formas diversas de resistencias y las relaciones entre estas tres, y han intentado hacerlo en relación con dimensiones no incluidas en el pastoralismo foucaultiano original, como la dimensión económica (Zavala-Pelayo, 2021) y la geopolítica (Zavala-Pelayo, 2020). Pese a estos estudios focalizados, lo cierto es que el campo de estudios que se abre con un enfoque sobre tecnologías religiosas de gobierno en regiones latinoamericanas como México contendría un sinnúmero de entidades, dimensiones y transferibilidades aún no investigadas.

Para conformar una agenda de investigación consistente y sólida, quedaría pendiente un abanico amplio de referentes empíricos todavía no abordados con la perspectiva propuesta, desde dimensiones como la económica-fiscal (Sánchez, 2016) y la cultural-performativa (Monroy, 2006), hasta territorios o espacios organizacionales particulares allende la misión, por ejemplo, el colegio (Aguirre, 2002) o el hospital (Vizuete, 2019) de las diferentes órdenes religiosas, así como la cofradía (Carbajal, 2013) o el gremio (Luque, 2019), sin olvidar las diferentes entidades organizativo-administrativas de la Iglesia y su clero regular y secular. Pero más allá de los referentes empíricos por analizar, la conformación de una agenda de investigación consistente y relevante no puede obviar, en primera instancia, el enfoque teórico-conceptual múltiple sobre técnicas de dominio, subjetividades religiosas y técnicas del sí, tipos de resistencia y procesos de transferibilidad anotados previamente.

Cabe subrayar que para completar esta agenda de investigación no pueden hacerse a un lado los análisis, sin duda más ambiciosos pero necesarios, sobre las transferibilidades de tipo diacrónico anotadas en supralíneas, es decir, estudios sobre las tecnologías o "familias tecnológicas" (Castro-Gómez, 2010: 121) que, ya sea íntegras o descompuestas en sus diferentes partes técnicas, subsistieron el periodo colonial

y, transformadas en mayor o menor grado, han continuado activas dentro del repertorio de técnicas de poder utilizadas tanto en el campo de lo religioso como en el de lo político en el México contemporáneo. Estudios recientes que han planteado el despliegue de prácticas de poder simbólico foucaultiano y de conducción de "la recta conciencia" en la Iglesia católica actual (Ramos, 1992: 10), así como análisis sobre el "proyecto de gubernamentalidad" de movimientos católico-cristianos en las disputas públicas alrededor de la llamada "ideología de género" (Bárcenas, 2022: 234) son evidencias de la muy probable prevalencia de tecnologías religiosas de gobierno en el interior y hacia el exterior de las religiones contemporáneas y, por tanto, son señales ineludibles de la pertinencia y relevancia de análisis dirigidos hacia las transferibilidades diacrónicas de las tecnologías religiosas aquí conceptualizadas.

A su vez, la identificación y la disección analítica de dichas tecnologías religiosas permitirían realizar lo que voces desde la sociología histórica han propuesto como uno de los objetivos centrales de la investigación crítica y reflexiva: la deconstrucción y transformación de las categorías analíticas universales/universalistas de los "cánones establecidos" occidentalcéntricos (Bhambra, 2007: 9). En concreto, los análisis sobre tecnologías religiosas de gobierno y sus transferibilidades permitirían sustanciar estudios de mayor calado sobre los tipos de poderes religiosos, pastoral *u otros*, que en conjunto se desplegaron y se resistieron en la región desde el siglo XVI hasta el siglo XIX y que probablemente continúan, de alguna forma y en algún grado, operantes en las sociedades contemporáneas latinoamericanas. Pues si algo demuestra el contexto colonial de las Américas, al menos en su versión novohispana, es que la institución del *misionero*, la del *evangelizador*, la del *mesías salvífico* o incluso la de un *civilizador utopista* (Lafaye, 1997), pudieron haber sido mucho más prominentes que la del *pastor* cristiano.

Conclusiones

Hay una riqueza invaluable en los documentos y textos analíticos que desde agendas ideológico-políticas abordaron el campo religioso y el campo político en México desde finales del siglo XIX y hasta la segunda mitad del XX. En las décadas más recientes a esa riqueza se ha sumado, sobre todo desde la sociología y también desde la socioantropología, una variedad de enfoques analíticos que han complejizado a las instituciones religiosas y han iniciado el estudio de lo religioso y lo político en sentido amplio. Debe advertirse, por otro lado, que los marcos interpretativos de una buena parte de dichos estudios, aunque críticos de la modernidad clásica en lo general, han abrevado sustancialmente de algunos de los postulados teleológicos de ésta. Esa adopción de postulados de la modernidad clásica puede observarse a través de la nula o poca problematización del supuesto del "conflicto epistemológico" (Evans y Evans, 2008) entre lo religioso y lo político. Tomando distancia de la proyección teleológica y la consecuente carga normativa que el principio de la separación de las esferas funcionales de las sociedades modernas puede infundir, este capítulo propone que los hallazgos de las literaturas normativas pueden estratégicamente complementarse con abordajes que, si bien podrían ser escépticos sobre la existencia de un campo claramente delineado de lo religioso-político (Masferrer, 2007), es posible que al menos dejen de presuponer la prevalencia universal de una oposición intrínseca y natural(izada) entre prácticas y criterios de verdad religiosos y prácticas y criterios de verdad políticos (Meyer, 1993: 714-717; Estrada, 2011).

En este capítulo se han trazado algunas pautas epistemológicas, bases teóricas y criterios metodológicos para desarrollar una propuesta analítica sobre tecnologías religiosas de gobierno en el México colonial y contemporáneo. Este esbozo intenta estimular una agenda de investigación dirigida a seguir desanclando la imaginación sociológica sobre lo religioso y lo político de los lastres teleológicos y epistemologías dicotómicas de la modernidad clásica, con el fin de dirigir la mirada no sólo hacia lo religioso-político local o coyuntural, sino

también hacia lo que podría denominarse, al menos en sentido hipotético y siempre con miras al estudio empírico, como la *historicidad, extensión, profundidad y alcance* de lo religioso-político en las realidades sociales actuales. Ésta, de hecho, es una propuesta cercana a otra que se ha planteado para los estudios sobre secularización, la cual ha sugerido, en términos generales, el estudio de "dispositivos y mecanismos" estatales y extraestatales para comprender la regulación de lo religioso por parte de "los Estados y sociedades modernas" (Giumbelli, 2013: 54-56). Sin embargo, la que se plantea en este capítulo es una apuesta más general para analizar no sólo los dispositivos reguladores explícitos de lo secular contemporáneo, sino además las transformaciones constantes y multiformes de lo religioso-político a través de tecnologías religiosas de gobierno emergentes y complejas, rastreables en el caso de las sociedades latinoamericanas actuales, hasta el periodo colonial.

En suma, la que se propone en este capítulo es una perspectiva teórico-analítica en parte afín a lo que Hervieu-Léger (2000) ya desde la década de los 1990 denominara como una "sociología de lo religioso en la política" (2000: 119). No obstante, en el caso que nos ocupa, no sería solamente una sociología de los símbolos, las utopías y las formas weberianas de legitimidad religiosas (Hervieu-Léger, 2000: 114-117), sino una sociología, de enfoque sociohistórico, sobre tecnologías religiosas de gobierno, no completamente visibles en el plano material, pero inferibles a partir del análisis de técnicas diversas de dominio, técnicas de autoconducción y otros mecanismos de formación agéntica en el nivel subjetivo o "molecular" (Giumbelli, 2013: 56); formas múltiples de resistencias individuales y colectivas, así como procesos emergentes de transferibilidad sincrónica y diacrónica (Castro-Gómez, 2010; Dean, 2010; Gorski, 2003). Esta perspectiva teórica y herramientas conceptual-analíticas dirigidas a seguir investigando lo religioso-político en su sentido amplio y en sus trayectorias históricas permitiría, a su vez, no sólo profundizar en la "genealogía" de las "formas" sociohistóricas de la "cultura política", sino asimismo en la

"genealogía de lo político" (Gordon, 2013: 1054, 1056) en su sentido más abarcativo en las regiones latinoamericanas.

Referencias

Adame, Jorge (1981). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aguilar, Rubén, y Guillermo Zermeño (coords.) (1992). *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos)*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Aguirre, Rodolfo (2002). Grados y colegios en la Nueva España, 1704-1767. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (36): 24-52.

Alduncín, Enrique (1991). *Los valores de los mexicanos* (tomo II: *México en tiempos de cambios*). México: Fomento Cultural Banamex.

_____ (1993). *Los valores de los mexicanos* (tomo III: *En busca de una esencia*). México: Fomento Cultural Banamex.

Amuchástegui, Ana Guadalupe, Guadalupe Cruz, Evelyn Aldaz y María C. Mejía (2010). "Politics, Religion and Gender Equality in Contemporary Mexico: women's sexuality and reproductive rights in a contested secular state". *Third World Quarterly 31* (6): 989-1005.

_____, Edith Flores y Evelyn Aldaz (2015) "Disputa social y disputa subjetiva. Religión, género y discursos sociales en la legalización del aborto en México". *Revista de Estudios de Género, La Ventana 5* (41): 153-195.

Andrade, Vicente de P. (1893). *Los capitulares de la Insigne Nacional Colegiata Parroquial de Santa María de Guadalupe*. México: Antigua Tip. de Orozco.

Arellano, Nadia, Andrea de Reza, Gayatri Morales y Colectiva Las del Pozo (2022). "Jóvenes cristianas por la justicia reproductiva: Defender el aborto frente a los fundamentalismos religiosos". *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales, Nueva Época 2* (1): 1-24.

Arias, Patricia, Alfonso Castillo y Cecilia López (1981). *Radiografía de la Iglesia católica en México, 1970-1978*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Banegas, Francisco (1915/1960). *El porqué del Partido Católico Nacional*. México: Jus.

Bárcenas, 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". *Religião & Sociedade 38* (2): 85-118.

_____ (2022). "El movimiento antigénero en México: de las alianzas estratégicas a los horizontes de gubernamentalidad". En Karina Bárcenas (coord.), *Movimientos antigénero en América Latina Cartografías del neoconservadurismo* (227-267). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Barreda, Gabino (1877). *Opúsculos, discusiones y discursos*. Ciudad de México: Imprenta del Comercio.

Bastián, Jean-Pierre (1981). "Protestantismo y política en México". *Revista Mexicana de Sociología 43*: 1947-1966.

_____ (1987). "Las sociedades protestantes en México, 1872-1911: Un liberalismo radical de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista" (tesis de doctorado). Centro de Estudios Históricos-El Colegio de Mexico.

_____ (2007). "Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina". *Historia y Grafía 29*: 167-194.

Bhambra, Gurminder (2007). *Rethinking Modernity Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Blancarte, Roberto (1991). "Entender a la Iglesia; la producción historiográfica sobre la Iglesia católica entre 1968 y 1988". En Roberto Blancarte (coord.), *El poder, salinismo e Iglesia católica. ¿Una nueva convivencia?* (65-85). México: Grijalbo.

_____ (1992). *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*. México: El Colegio Mexiquense.

_____ (1996). "La doctrina social del episcopado católico mexicano". En Roberto Blancarte (coord.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (19-38). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2008). "El porqué de un Estado laico". En Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (29-46). Ciudad de México: El Colegio de México.

_____ (2013). "La construcción de la república laica en México". En Pedro Salazar, Pauline Capdevielle (coords.), *Para entender y pensar la laicidad* (tomo I) (183-248). Ciudad de México: UNAM/Cámara de Diputados/Instituto Nacional Electoral/Miguel Ángel Porrúa.

_____ (2022). *Democracia y laicidad*. Ciudad de México: Instituto Nacional Electoral.

Bravo, José (1941). *Diócesis y obispos de la iglesia mexicana, 1519-1939*. Ciudad de México: Buena Prensa.

Bremauntz, Alberto (1962). *La batalla ideológica en México*. Ciudad de México: Estudios Jurídicos Sociales.

Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann, y Thomas Lemke (coords.) (2011). *Governmentality. Current issues and future challenges*. Nueva York: Routledge.

Calnek, Edward (1974). "The Sahagun Texts as a Source of Sociological Information". En Munro S. Edmonson (coord.), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagun* (189-204). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Canto, Manuel (1999). "Racionalidad y mito en el análisis de la Iglesia y el poder político". En Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas (coords.), *Perspectivas del*

fenómeno religioso (251-266). Ciudad de México: Secretaría de Gobernación/ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Carbajal, David (2013). "La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación". *Estudios de Historia Novohispana 48*: 3-34.

Carrette, Jeremy R. (2000). *Foucault and Religion Spiritual corporality and political spirituality*. Londres: Routledge.

Casanova, José (2009). "The secular and secularisms". *Social Research 76* (4): 1049-1066.

Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Ceballos, Manuel (1991). *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. Ciudad de México: El Colegio de México.

_____ (1996). "Iglesia católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación". *Frontera Norte 8* (15): 91-106.

Cervantes-Ortiz, Leopoldo (2021). "Estado laico y nuevas coyunturas: la actuación política de algunos líderes evangélicos mexicanos". En Carlos Garma, Ariel Corpus y María del R. Ramírez (coords.), *Religión y política en la 4T. Debates sobre el Estado laico* (229-250). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor.

Chaouch, Malik T. (2007). "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica". *Revista Mexicana de Sociología 69* (3): 427-456.

Connaughton, Brian (2007). "La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición?" En Guillermo Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina* (171-196). Ciudad de México: El Colegio de México.

Corpus, Ariel (2018). "Los espacios de interacción de los jóvenes evangélicos en la Ciudad de México". En Jahel López y Marcela Meneses (coords.), *Jóvenes y espacio público* (189-200). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Creaven, Sean (2007). *Emergentist Marxism. Dialectical philosophy and social theory*. Abingdon: Routledge.

Cuamea-Velázquez, Felipe (1995). "Religión y comportamiento político en México: en busca de tendencias regionales". *Revista Mexicana de Sociología 57* (3): 107-130.

Cuevas, Mariano (1921). *Historia de la Iglesia en México* (tomo I). Ciudad de México: Imprenta del Asilo Patricio Sanz.

De la Torre, Renée (2014). "El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder". *Sociedad y Religión 24* (42): 67-91.

_____ (2019). "Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México". *Revista Rupturas 9* (1): 151-174.

_____ (2020). "Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México". *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 22: 1-30.
Dean, Mitchell (1994). *Critical and effective histories. Foucault's methods and historical sociology*. Londres: Routledge.
_____ (2010). *Governmentality. Power and rule in modern society*. Londres: Sage.
Del Arenal, Jaime (2002). "La historiografía conservadora mexicana del siglo XX". *Metapolítica 6* (22): 47-55.
Delgado-Molina, Cecilia (2019). "La 'irrupción evangélica' en México: entre las iglesias y la política". *Nueva Sociedad* (280): 91-100.
Díaz, Alejandro (2020). "¿Votó la ciudadanía religiosa por AMLO en 2018? Un análisis empírico". *Política y Gobierno* 27 (2): 1-30.
Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
Dussel, Enrique (1988). "Hipótesis fundamentales". En Karl Kohut y Albert Meyers (eds.), *Religiosidad popular en América Latina* (13-25). Fráncfort: Vervuert Verlag.
Elder-Vass, Dave (2010). *The Causal Power of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
Estrada, Marco (2011). "Teocracia para la liberación: la disputa por la hegemonía estatal desde la fe. La experiencia de la diócesis de San Cristóbal de las Casas y el pueblo creyente en la selva lacandona". En Marco Estrada y Alejandro Agudo (coords.), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de América Latina. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales* (87-123). Ciudad de México: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.
_____, y Gilles Bataillon (coords.) (2012). *Cruzadas seculares: religión y luchas (anti) revolucionarias*. Ciudad de México: El Colegio de México.
Evans, John H., y Michael S. Evans (2008). "Religion and Science: Beyond the epistemological conflict narrative". *Annual Review of Sociology* 34: 87-105.
Feria, Demetrio (2017). "Organización y estructura política de evangélicos en México. El caso de la organización neopentecostal Alas de Águila". En Felipe Gaytán y Nicéforo Guerrero (coords.), *Laicidad, imaginarios y ciudadanía en América Latina* (270-290). Ciudad de México: De la Salle Ediciones/Fondo Canadá para Iniciativas Locales.
Flores Magón, Ricardo (1948). *Batalla a la dictadura (textos políticos)*. Ciudad de México: Empresas Editoriales.
Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad* (vol. 1). Ciudad de México: Siglo XXI.
_____ (1979). "Nietzsche, la Genealogía, la Historia". En Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (eds. y trads.), *Microfísica del poder* (7-30). Madrid: La Piqueta.
_____ (1981). "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason". En Sterling M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* (vol. II) (225-254). Utah: University of Utah Press.

_____ (1993). "About the beginning of the hermeneutics of the self. Two lectures at Dartmouth". *Political Theory 21* (2): 198-227.
_____ (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
_____ (2014). *On the Government of the Living*. Basingstoke: Palgrave.
Frejes, Francisco (1838). Historia breve de la conquista de los estados independientes del Imperio mexicano. Imprenta de Aniceto Villagrana.
Gamio, Manuel (1922/2017). *La población del Valle de Teotihuacan* (tomo I; vol. primero). Ciudad de México: Secretaría de Cultura/Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
García, Armando (2004). "Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales 8* (168): 1-16.
García, Joaquín (1896). *Carta acerca del origen de la imagen de nuestra señora de Guadalupe de México*. México: [sin editorial].
Garibay, Ángel, M. (1955). *Panorama de la Iglesia en México*. [s.l.]: Román Araujo.
Garma, Carlos (1988). "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades 15*: 53-66.
_____ (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés.
_____ (2011). "Laicidad, secularización y pluralismo religioso: una herencia cuestionada". *Revista del Centro de Investigación 9* (36): 79-92.
_____, Ariel Corpus y María del R. Ramírez (2021). *Religion y politica en la 4T. Debates sobre el Estado laico.* México: Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor.
_____, y Andrea Meza (2023). *Aproximaciones críticas a la laicidad*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/Ediciones del Lirio.
Gaytán, Felipe (2014). "Bucle entre laicidad y derechos humanos". *Cultura y Religión 8* (1): 109-131.
_____ (2016). *Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo.* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
_____ (2018). "La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva". *Religião & Sociedade 38* (2): 119-147.
Gill, Mario (1944). *El sinarquismo: su origen, su esencia, su misión*. México: Club del Libro México.
Giménez, Gilberto (1978/2013). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
_____ (1989). "Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas 3* (7): 119-130.

Giudicelli, Christophe (2007). "Encasillar la frontera: clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaqui, siglos XVI-XVII". *Anuario de la Revista del Instituto de Estudios Histórico Sociales 22*: 160-211.

Giumbelli, Emerson (2013). "Para estudar a laicidade, procure o religioso". En Verónica Giménez y Emerson Giumbelli (coords.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (43-68). Buenos Aires: Biblos.

Golder, Ben (2007). "Foucault and the Genealogy of Pastoral Power". *Radical Philosophy Review 10* (2): 157-176.

González, José Luis (1996). "El catolicismo popular mexicano y su proyecto social". En Roberto Blancarte (coord.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (302-321). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

González, María de J. (2013) "Minar el principio de laicidad: discurso de la Iglesia católica sobre la homosexualidad en México". *La manzana de la discordia 8* (2): 31-47.

González, Pablo (1965/1975). *La democracia en México*. Ciudad de México: Era.

González, Yólotl (1977). "Consideraciones sobre los conceptos de magia y religión". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana 39* (48): 79-101.

Gordon, Colin (2013). "Governmentality and the Genealogy of Politics". *Educação e Pesquisa. Revista da Faculdade de Educação da USP* 39 (4): 1049-1063.

Gorski, Philip S. (2003). *The Disciplinary Revolution Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gutiérrez-Martínez, Daniel (2013). *Laicidad y multiculturalismo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hale, Charles (1997). "Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la Revolución". *Historia Mexicana 46* (4): 821-837.

Hervieu-Léger, Daniele (2000). *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutger University Press.

Hurtado, Javier, y Alberto Arellano (2017). "Abstencionismo electoral y adscripción religiosa en México: apuntes para una agenda de investigación". *Estudios Políticos 40*: 105-121.

Klor, J. Jorge (1991). "Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline". En Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz (coords.), *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World* (3-22). California: University of California Press.

Lafaye, Jacques (1997). *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lamas, Marta (2003). "Aborto, derecho y religión en el siglo XXI". *Debate Feminista* (27): 139-164.

Loaeza, Soledad (1984). "La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario". *Foro Internacional 25* (98): 138-165.

_____ (1985). "La Iglesia y la democracia en México". *Revista Mexicana de Sociología* 47 (1): 161-168.

Lombardo, Vicente (1967/1991). "Hace medio siglo, un 'loco' recorrió los caminos de México, un sacerdote que irá al infierno". En Vicente Lombardo y Marcela Lombardo (coords.), *El clero político en la historia de México* (vol. 2) (258-267). Ciudad de México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

López, Alfredo (1973/1989). *Hombre-dios: Religión y política en el mundo náhuatl*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (1980/1989). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos mayas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Luengo, Enrique (1993). *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?* México: Universidad Iberoamericana.

Luque, Juan (2019). "Organización gremial de los maestros de las artes plásticas en el virreinato de la Nueva España. Acontecimientos sociológicos y principales manifestaciones". *Visioni LatinoAmericane 11* (20): 114-128.

Macín, Raúl (1985). "Los protestantes y las luchas populares en México". En Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México* (313-327). Ciudad de México: Siglo XXI.

Mancilla, Alma (2011). "Las representaciones de la religión en el espacio público entre los líderes religiosos minoritarios en México. Entre deseo de reconocimiento y exigencia de participación". *Revista de Estudios Sociales* 39: 80-94.

Masferrer, Elio (2007). *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Plaza y Valdez.

Matute, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (1995). *Estado, Iglesia y sociedad en México: siglo XIX*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Mayer, Alicia (2016). "Política contrarreformista e imagen anti-luterana en Nueva España". *Hispania Sacra 68* (137): 31–43.

Mendieta y Núñez, Lucio (1962). *Sociología del poder*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Meyer, Jean (1974). *La Cristiada (vol. I: La guerra de los cristeros*). México: Siglo XXI.

_____ (1976). *La Cristiada (vol. II: El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929)*. México: Siglo XXI.

_____ (1993). "Una historia política de la religión en el México contemporáneo". *Historia Mexicana* 42 (3): 711-744.

_____(2000). *Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas 1960-2000*. México: Tusquets.

Molina, Mariana (2021). "¿Pluralidad religiosa o inclusión selectiva? La colaboración de las iglesias con el Estado mexicano en la 4T". En Ángel A. Gutiérrez

(coord.), *Diálogos sobre el hecho religioso* (122-137). Villahermosa: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

_____ (2023). "¿Qué es la laicidad desde una perspectiva jurídica? Bases conceptuales para una discusión". En Carlos Garma y Andrea Meza (coords.), *Aproximaciones críticas a la laicidad* (263-294). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/Ediciones del Lirio.

Monroy, Martha (2006). "La educación musical durante la Colonia en los virreinatos de Nueva Granada, Nueva España y Río de la Plata". *El Artista* (3): 6-23.

Mora, José M. L. (1837). *Obras sueltas de José María Luis Mora*. París: Librería de Rosa.

Murillo, Guillermina (2021). "El cuerpo como territorio y el código de vestimenta en las mujeres de Nueva Jerusalén, Turicato, Michoacán, México". *Revista Ecúmene de Ciencias Sociales* 1(3): 86-106.

Muro, Víctor (1991). "Iglesia y movimientos sociales en México 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec" (tesis de doctorado en ciencias sociales). Ciudad de México: El Colegio de México.

Ocampo, Melchor (1901). *Obras completas (tomo II: Escritos políticos)*. Ciudad de México: F. Vázquez Editor.

Pastor, Raquel (1995). "Laicos católicos y democracia en México: dos casos de análisis". En Blancarte Roberto (coord.), *Religión, Iglesias y Democracia* (159-180). Ciudad de México: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Humanidades.

Paz, Erick Adrián. (2024). " 'Mi amigo AMLO': La posición de enunciación de la Confraternice ante el gobierno mexicano". *Revista Protesta y Carisma* 4 (8): 1-27.

Petterson, Christina (2014). *The Missionary, the Catechist and the Hunter Foucault, Protestantism and Colonialism*. Leiden: Brill.

Proo, Eleane, y Karina Bárcenas (2021). "La espiritualidad como estrategia para resignificar la violencia feminicida en madres de víctimas". *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* 7: 1-31.

Ramírez, Ignacio (1889). *Obras de Ignacio Ramírez (tomo II)*. México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento.

Ramírez, María del Rosario, y Arcelia Paz (2021). "Pañuelos y rosarios. Encuentros y desencuentros en los activismos en torno a la defensa de los derechos". En Carlos Garma, Ariel Corpus, María del Rosario Ramírez (coords.), *Religión y política en la 4T. Debates sobre el Estado laico* (153-170). México: Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor

Ramos, Víctor M. (1992). *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Rangel, Claudia (2010). *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo: Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero*. Ciudad de México: Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Guerrero.

Reynoso, Víctor Manuel (1996). "Presencia del pensamiento católico en los partidos políticos del México contemporáneo". En Roberto Blancarte (coord.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (142-168). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ríos, María Cristina (2021). "Mecanismos de control en la vida conventual femenina en la Nueva España". *En-claves del Pensamiento 15* (30): 1-31.

Rivera, Carolina, María del C. García, Miguel Lisbona e Irene Sánchez (2011). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Rodríguez, Octavio (1985). "Iglesia, partidos y lucha de clases en México". En Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México* (260-267). Ciudad de México: Siglo XXI.

Roy, Srila (2023). "Feminist Politics and Neoliberal Governmentality: from co-option to counter-conduct". En William Walters, Martina Tazzioli (coords.), *Handbook on governmentality* (353-368). Cheltenham: Edward Elgar.

Ruidrejo, Alejandro (2015). "Jesuitismo y biopolítica en las misiones del Paraguay". *Sociología Histórica 5*: 237-256.

_____ (2017). "La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad". *Historia y Grafía 25* (49): 117-146.

Salazar, Pedro, y Pauline Capdevielle (2013). *Para entender y pensar la laicidad (tomo I)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/H. Cámara de Diputados LXII Legislatura/Instituto Federal Electoral/Miguel Ángel Porrúa.

Sánchez, Ernest (2016). *La imperiosa necesidad. Crisis y colapso del erario de la Nueva España (1808-1821)*. México: Instituto Mora/El Colegio de Michoacán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Sawyer, R. Keith (2002). "Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence". *Sociological Theory 20* (2): 227–247.

Sayer, Andrew (2000). *Realism and Social Science*. Londres: Sage.

Scott, Heidi V. (2012). "The contested spaces of the subterranean: Colonial governmentality, mining, and the mita in early Spanish Peru". *Journal of Latin American Geography 11* (2), 7-33.

Serrano, Pablo (1993). "El surgimiento del sinarquismo y los obreros en la década de los treinta". *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas 37*: 19-27.

Sierra, Justo (1910/2004). *Discurso inaugural de la Universidad Nacional*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Smith, Daniel (2015). "Foucault on Ethics and Subjectivity: 'Care of the Self' and 'Aesthetics of Existence'". *Foucault Studies* (19): 135-150

Staples, Anne (1986). "Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México 10* (10): 109-123.

True, Micah (2015). *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*. Montreal: McGill-Queen University Press.

Urías, Beatriz (2002). "Las ciencias sociales en la encrucijada del poder: Manuel Gamio (1920-1940)". *Revista Mexicana de Sociología 64* (3): 93-121.

Vázquez, Rodolfo (2008). "Laicidad, religión y deliberación pública". *Doxa 31*: 661-672.

Vizuete, Jose C. (2019). "La Orden de la Caridad de San Hipólito y sus hospitales en Nueva España en 1771". *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* (52): 417-440.

Walters, William, y Martina Tazzioli (2023). *Handbook on Governmentality*. Cheltenham: Edward Elgar.

Zavala-Pelayo, Edgar (2020). "Religion and space in colonial South America: a technology of geo-political rule and terrestrial-spatial subjectivity in the Jesuit missions of the Banda Oriental". *Religion 50* (4): 550-569.

_____ (2021). "Economía y religión: Hacia una tecnología de hiper-eficientismo económico en el gobierno de las misiones jesuítico-guaraníes". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* (23): 1-28.

III. Feminismos y religión: ¿por qué son problemáticas algunas posturas del ecofeminismo y de la ética del cuidado cuando trabajamos a favor de la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres?

Itzel Mayans Hermida

Introducción

Desde sus orígenes, los feminismos han buscado distanciarse, en su mayoría, de las tradiciones religiosas, y ello obedece a que históricamente, como señala Martha Nussbaum (2002), una gran parte de ellas ha recuperado o asumido valores conservadores y patriarcales que se oponen a una comprensión más amplia y progresista de la familia, al papel social y público de las mujeres, al ejercicio de los derechos reproductivos y, en general, al cambio social en el que las mujeres tengamos un rol protagónico.[1]

[1] Tiene razón Saúl Espino Armendáriz (2021) en que los feminismos latinoamericanos de los años sesenta y setenta del siglo pasado fueron "diversos en términos de clase, raza, preferencia sexual, procedencia geográfica e incluso religiosamente" (Espino, 2021: 31), teniendo ejemplos relevantes de los feminismos religiosos en la organización civil Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), fundada en Cuernavaca

Por tanto, y a pesar de que no ha sido arbitraria dicha oposición entre los feminismos y las religiones, ya que está justificada en el lento cambio cultural que éstas han asumido, es verdad que el conservadurismo social y moral del que se les acusa no es exclusivo de ellas, como tampoco lo es la evidencia histórica que revela que, hasta ahora, la equidad de género no ha sido realmente una prioridad pública en los diferentes regímenes de separación entre Estado e Iglesia de las sociedades democráticas occidentales.

La historiadora feminista Joan Scott describe, de forma aguda y pertinente, en *Sex and Secularism* los sesgos epistémicos (androcéntricos y racistas) que la secularidad occidental asumió en sus distintas versiones bajo la justificación, en muchos casos, de que promovía la igualdad de género:

> La secularidad —la polémica palabra utilizada por primera vez en el siglo XIX— está construida en nociones de diferenciación que adquirieron prominencia un siglo antes. A su repudio de la religión como una reliquia del pasado tradicional siguieron las distinciones hechas entre esferas pública y privada, política y religiosa, moderna y tradicional, Estado y familia, Oeste y Este, masculino y femenino, varón y mujer. Estas distinciones no tenían nada de equitativas respecto del género; en su lugar, estuvieron marcadas por una presunción de *in*equidad de género (Scott, 2018: 25). [2]

en los años sesenta, o la muy destacada organización internacional, con presencia en un sinnúmero de países, Católicas por el Derecho a Decidir. A pesar de que reconozco que han existido militancias feministas vinculadas a las religiones, católicas en este caso, es también verdad que dichas expresiones han tenido alcances limitados y, en su interior, no han estado libres de tensiones, como Espino reconoce (2021: 42). Una de estas tensiones tuvo lugar entre el grupo de mujeres religiosas, más crítico, respecto de los roles sexuales que asumían las mujeres (el grupo propiamente "feminista") frente al grupo de mujeres religiosas "liberacionistas", que, recuperando más un discurso de liberación y opresión de corte marxista, pugnaban por la liberación general de las y los oprimidos en general: "En la asociación de Cuernavaca tuvieron cabida un feminismo de la complementariedad como un discurso crítico de género que, por ejemplo, cuestionaba cómo los 'mitos' de la mujer 'naturalizaban' fenómenos sociales para hacer una esencia de lo 'eterno femenino' " (Espino, 2021: 42).

[2] Son mías las traducciones al español de los textos que originalmente fueron escritos en inglés.

Scott también menciona que el objetivo principal de la secularidad (laicidad francesa) era conseguir una separación entre los asuntos del Estado y los de la Iglesia a través de la distinción entre las esferas de lo "público" y lo "privado", en donde al mismo tiempo que el Estado asumiese jurisdicción sobre una serie de temas que le competían, pudiese establecer la equidad de género como uno de los valores primordiales de la democracia (Scott, 2018: 15). Sin embargo, y como ella afirma, la evidencia histórica muestra que la separación Estado-Iglesia no logró avances sustantivos en alcanzar la igualdad de género, porque no pretendió una efectiva emancipación de las mujeres de la moral tradicional ni de las múltiples inequidades en las que se habría traducido dicha desigualdad fundamental:

> [...] las formas en las que las mujeres en el Occidente moderno fueron excluidas de la participación política y destinadas a roles decididamente subordinados en la familia y en el mercado laboral [...] Muestra, entre otras cosas, que la equidad de género está ausente de los documentos fundadores de las democracias occidentales incluso cuando se invocan los principios universales de los derechos humanos (Scott, 2018: 15).

Como Scott señala, existen muchos ejemplos que revelan que, muy a pesar de la retórica en favor de la igualdad sustantiva,[3] en las

[3] La ministra Norma Lucía Piña Hernández en el voto particular que emite en torno a la acción de inconstitucionalidad 33/2015 distingue *la igualdad formal* de *la igualdad sustantiva* de la siguiente manera:

(I) la igualdad formal o de derecho; y (II) la igualdad sustantiva o de hecho. La primera es una protección contra distinciones o tratos arbitrarios y se compone a su vez de *la igualdad ante la ley*, como uniformidad en la aplicación de la norma jurídica por parte de todas las autoridades, e *igualdad en la norma jurídica*, que va dirigida a la autoridad materialmente legislativa y que consiste en el control del contenido de las normas a fin de evitar diferenciaciones legislativas sin justificación constitucional o violatorias del principio de proporcionalidad en sentido amplio.

La segunda modalidad —igualdad sustantiva o de hecho— radica en alcanzar *una paridad de oportunidades en el goce y ejercicio real y efectivo de los derechos humanos de todas las personas*, lo que conlleva a que en algunos casos sea necesario remover y/o disminuir los obstáculos sociales, políticos, culturales, económicos o de cualquier otra índole

democracias occidentales persisten desigualdades estructurales importantes entre hombres y mujeres, entre ellas,

> [...] es una realidad que el salario femenino continúa estando muy rezagado en comparación con el de los varones a pesar de asumir el mismo nivel de responsabilidad; el hecho de que las mujeres de la clase trabajadora e inmigrante padezcan los peores salarios y estén confinadas a trabajar en la industria de los cuidados, lo que revela, de forma impactante, el poco valor que se le otorga a las actividades consideradas como típicamente femeninas; la etnia es, a su vez, un factor agravante en el trato diferenciado hacia las mujeres; la persistencia del techo de cristal que evita que la élite de mujeres se eleve a la cima laboral de las corporaciones y burocracias, la violencia doméstica en contra de las mujeres, de todas las clases, continúa de forma alarmante, los ataques misóginos son persistentes al igual que el acoso sexual; el acceso de las mujeres a la anticoncepción y el derecho al aborto están siendo seriamente puestos en duda por los fundamentalismos religiosos y los líderes políticos en los Estados Unidos y en muchas otras partes (Scott, 2018: 15).

En resumen, si bien los regímenes de separación Estado-Iglesia pudieron poner cotos concretos a las religiones con avances importantes en delimitar su esfera de competencia, la igualdad de género no fue uno de sus objetivos ni tampoco parte de sus logros, a pesar de que, en contextos de confrontación con religiones como el islam, dichos regímenes de separación se ufanen de ello.

Por el contrario, los discursos de los feminismos han estado anclados, desde su emergencia en la primera ola, en el esfuerzo por evidenciar las múltiples dimensiones y caras que asumen las desigualdades estructurales entre hombres y mujeres. La diversidad de enfoques, dentro de este movimiento, ha enriquecido los matices y estrategias

---

que impidan a los integrantes de ciertos grupos sociales vulnerables gozar y ejercer tales derechos (Acción de inconstitucionalidad 30/2015).

con las que las feministas han buscado incidir en las agendas públicas de las sociedades democráticas, teniendo una relevancia importante en temas tan variados como el de la defensa de los derechos reproductivos, la lucha por una agenda antidiscriminatoria que reconozca las dimensiones interseccionales de la discriminación de género, la importancia creciente que ha tenido revalorizar las tareas de cuidados muy por encima de su valor de mercado,[4] así como también priorizar una agenda política y social que visibilice la importancia de la ecología y de la protección al medio ambiente desde un enfoque no extractivista.

En este contexto, el objetivo principal de este capítulo es indagar en qué medida algunas posiciones feministas, la del *ecofeminismo* (Warren, 2015; Mellor, 2000) y la de la *ética del cuidado* inaugurada por Carol Gilligan en los años ochenta del siglo pasado, se distinguen, para efectos de justificar su uso en el ámbito público, del discurso religioso en general.[5] Si bien, de forma innegable, tanto las diversas posiciones

[4] Las actividades de cuidado, tanto las infantiles como las de adultos mayores, se realizan ya sea de forma gratuita cuando las llevan a cabo el ama de casa u otras familiares o mal pagadas cuando se subcontratan. Lo anterior se debe a que, como argumentan las economistas feministas, su precio refleja estereotipos de género y, al estar ampliamente feminizadas, su provisión pierde progresivamente su valor de mercado. Ello, a su vez, lleva a que, para mujeres altamente calificadas, sea cada vez menos "racional" realizarlas como proveedoras principales; a que hombres declinen a proveerlas y prefieran seguir especializándose profesionalmente, y a que grandes conjuntos de personas interdependientes no las reciban con la calidad debida. Para atender más particularidades sobre este punto, véase Folbre (2018: 749-766).

[5] Quiero enfatizar, gracias a la solicitud de un(a) dictaminador(a) anónimo(a), en qué sentido en este capítulo hablo de religión. Según el *Diccionario de filosofía* (Ferrater Mora, 1994), el concepto de religión prevé dos interpretaciones posibles: "Según una, 'religión', procede de *religió*, voz relacionada con *religatio*, que es sustantivación de *religare* (=religar, vincular, atar). Según otra —apoyada en un pasaje de Cicerón, *De off.*, 11,3—, el término decisivo es *religiosus*, que es lo mismo que *religens* y que significa lo contrario de *negligens*. En la primera interpretación lo propio de la religión es la subordinación, y vinculación, a la divinidad; ser religioso es estar religado a Dios. En la segunda interpretación, ser religioso equivale a ser escrupuloso, esto es, escrupuloso en el cumplimiento de los deberes que se imponen al ciudadano en el culto a los dioses del Estado-Ciudad. En la primera interpretación se acentúa la dependencia del hombre con respecto a la divinidad, aun cuando el concepto de religación puede entenderse de varios modos: como vinculación del hombre

como los discursos y las movilizaciones feministas han logrado contribuir al fortalecimiento del importante valor político de la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres, considero que la pertinencia de algunos de los discursos y posiciones políticas que reivindican cotidianamente deben revisarse, al menos cuando se utilizan con el propósito de dar contenido a leyes y políticas públicas de justicia básica.[6]

La necesidad de dicha revisión obedece a que, en muchos casos, ciertas posiciones feministas asumen (o son susceptibles de asumir) valores o contenidos que, de acuerdo con la terminología de John Rawls (2006: 43), son *comprehensivos*,[7] al recuperar sustratos

---

a Dios o como unión de varios individuos para el cumplimiento de los ritos religiosos" (Ferrater Mora, 1994: 3062). La acepción desde la cual se habla de discurso religioso, en este espacio, hace referencia al primer sentido de la definición presentada por Ferrater Mora. Es decir, busca recuperar la manera en que las personas entienden que una acción correcta, un deber adecuado o una meta significativa (seguir cierto curso de acción social o personal) implica ya sea subordinación o vinculación a la divinidad. En el caso de la corriente feminista denominada *ecofeminismo*, no hay una vocación o intención explícita de vincularse a ninguna divinidad, aunque, como demuestro en el argumento global del capítulo, sí hay, en algunos casos, una esencialización de los roles sociales femeninos y masculinos que se dan por descontado y que, en dicha medida, y como expone Ferrater Mora, cuenta como religión natural, "la cual consiste en una serie de verdades, principios o normas que, en principio, no son incompatibles con la religión revelada, aunque sobre ello ha habido numerosas disputas" (Ferrater Mora, 1994: 3063). Adicionalmente, y para más información, hay toda una corriente jurídica y ética denominada *tradición de la ley natural* (Murphy, 2019) que versa precisamente sobre cómo se expresan mandamientos divinos en la naturaleza que pueden ser sujetos de escrutinio de manera exclusiva a través del ejercicio de la razón humana, ampliamente compartida por todos los seres humanos. De esta manera, hay también religiones seculares o secularizadas, como se menciona en la segunda acepción de la definición de religión expresada por Ferrater Mora.

[6] Las leyes de justicia básica y "las esencias constitucionales" forman parte de lo que Rawls famosamente denominó *la estructura básica de la sociedad*, la cual se define como "el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y en el modo en que se asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo" (Rawls, 2001: 33).

[7] Me gustaría mencionar, más claramente, de qué manera propongo que entendamos el significado de "la religión" en sentido amplio, o de "los discursos religiosos", específicamente. Al retomar el término de *doctrinas morales comprehensivas*, considero, de manera crítica, que los regímenes de separación Estado-Iglesia deberían, al mismo tiempo que reparan en el discurso estrictamente religioso, poner atención en cómo ciertas filosofías in-

metafísicos asociados con alguna doctrina moral comprehensiva, ya sea ésta una religión (el catolicismo, el Islam, el hinduismo, entre otras) o una doctrina moral filosófica (el kantismo, el liberalismo perfeccionista de John Stuart Mill, la doctrina de la virtud aristotélica, entre otras). Ahora bien, ¿cuál es el riesgo concreto o el inconveniente de que estas *doctrinas morales comprehensivas* se utilicen con la finalidad de dar contenido a nuestras leyes de justicia básica o constitucional?

En *El liberalismo político* (2006) y *En una revisión a la idea de razón pública* (2001), Rawls argumenta que en una sociedad democrática que goza de pluralismo moral y religioso reivindicar razones comprehensivas con la finalidad de dotar de contenido a las leyes de justicia básica o constitucional es ilegítimo. Dicha ilegitimidad se debe a que los sustratos *comprehensivos* son, presumiblemente, inaccesibles para algunos de los ciudadanos y ciudadanas de una sociedad democrática en donde persisten desacuerdos importantes en torno a por qué son legítimas nuestras leyes de justicia básica o constitucional que apoyan, por ejemplo, los consensos políticos fundamentales en torno a la vigencia de las libertades y derechos fundamentales y otros acuerdos distributivos básicos.

Como ejemplo, piénsese en los desacuerdos fundamentales, y los cuales llevan a considerar como "inaccesibles" los argumentos de las contrapartes, que tienen de entrada un ciudadano católico y una ciudadana atea, feminista o musulmana en torno a cuál debe ser el significado más apropiado (y que dote de contenido y amplitud a los derechos de todas las personas) del sistema nacional de cuidados y cómo debería verse su diseño a la luz de vivir en una sociedad que está comprometida —al menos en teoría— con la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres, entendida como un valor fundamental de la democracia.

---

troducen contenido esencialista en el discurso público o en las leyes de justicia básica con fines sectarios. Por ello, en este texto propongo (de manera implícita) ampliar el significado de *lo religioso* para incluir también a las *doctrinas morales filosóficas*.

Más allá de si dichos contenidos *comprehensivos* son efectivamente inaccesibles (o no) para algunas de las ciudadanas de este tipo de sociedades,[8] he argumentado en otros lados (Mayans Hermida, 2019; Mayans Hermida, 2023) que asumir contenidos *comprehensivos* en nuestras leyes de justicia básica es ilegítimo, pues, al hacerlo, se reivindican razones erróneas[9] que pueden llevar a justificar contenidos que distorsionen el papel o el propósito fundamental de la existencia de los derechos o libertades fundamentales, en este caso, los derechos a la igualdad sustantiva entre las personas.

En el caso concreto de los debates en torno a cuáles deben de ser los contenidos de nuestros derechos reproductivos o respecto al papel que tengan las mujeres en la sociedad, afirmar contenidos o razones comprehensivas, tiene el riesgo de que, como menciona la filósofa feminista Peggy DesAutels (2021: 287-294), se *esencialice* el papel de la mujer como la proveedora, por excelencia, de las tareas de cuidado, según los mandatos de género que, presumiblemente para una posición moral teleológica, la naturaleza asigna al sexo femenino, lo que está presente en muchas de las posiciones clásicas en las teorías morales masculinas: "Históricamente, las teorías morales masculinas (como las de Aristóteles y Kant) han descrito a las mujeres como más emocionales, menos racionales, y menos capaces de ejercer agencia moral que los hombres. También han tendido, como era de esperarse,

[8] El requisito de accesibilidad, en teoría compatible con el espíritu democrático de encontrar las razones que gocen del mayor apoyo social, busca legitimar que aquellas razones que sean de fácil acceso cognitivo, aceptables, producto de un consenso o parte de la idiosincrasia de una cierta circunscripción de ciudadanos se utilicen como sustrato de nuestras leyes de justicia básica o constitucional. Para conocer los riesgos de esta perspectiva, véase Mayans Hermida (2019).

[9] Puede ser que el tipo de razón que se esgrime sea religiosa y, en dicha medida, por ejemplo, se atente abiertamente en contra del carácter laico del Estado. Sin embargo, hay otras muchas razones que, sin ser religiosas o sin serlo de forma expresa, adolecen de otra serie de problemas importantes que las hacen poco idóneas para regular el contenido del derecho o libertad en cuestión. Véase la propuesta completa en Vaca y Mayans (2014), así como Mayans Hermida (2019).

a denigrar y minimizar el rol de las emociones en el ejercicio de la agencia moral" (DesAutels, 2021: 287).

Ello conlleva el enorme riesgo de que, al apoyarnos en una concepción fija e inmutable de la "naturaleza femenina", se contribuya a la percepción —todavía bastante compartida socialmente— de que una distribución desigual de las tareas domésticas y de cuidados obedezca a que las mujeres sean quienes las realicen de forma más apta y adecuada según su propia naturaleza, y de que el cambio social hacia una distribución más equitativa de estas tareas, entre hombres y mujeres, no esté justificado y esté lejos de ser recomendable.

Por ello, considero que, más allá de que las feministas busquen revalorar las tareas de cuidado frente a otro tipo de actividades, típicamente consideradas como "masculinas", tales como las actividades profesionales o la participación política, existe un riesgo muy grande en reivindicar el papel de la "naturaleza" o de la "esencia femenina" al argumentar en favor de preservar ciertos roles sociales femeninos *vis á vis* roles sociales masculinos que se asuman como mutuamente excluyentes.

La estructura del capítulo es la siguiente. En la primera sección, argumento de forma detallada qué son las doctrinas morales comprehensivas y expreso por qué su reivindicación, al diseñar nuestros derechos básicos, es problemática. En la segunda sección, analizo con cuidado algunas de las posiciones más influyentes del *ecofeminismo*, que ha tenido un auge reciente en la bibliografía feminista, y menciono por qué es deseable, desde una posición de justicia política cuyo uso defiendo, revalorar la pertinencia de estas posiciones cuando son utilizadas en las discusiones sobre temas de justicia básica o constitucional; intercalo la descripción de dichas posturas con reflexiones sobre hacia dónde considero que tendrían que transitar los argumentos de esta versión del feminismo, para hacerlos más compatibles con los valores políticos, que son los que deben utilizarse cuando se diseñan los aspectos de la *estructura básica de la sociedad*, en donde están incluidos los derechos y libertades fundamentales de las personas.

En la tercera sección, analizo la posición más clásica de la *ética del cuidado* de Carol Gilligan, y simultáneamente menciono por qué esta postura incurre en la esencialización de la psicología moral y de los roles femeninos, al igual que en el caso del ecofeminismo.

En la cuarta sección, abordo la posición teleológica aristotélica, que, de acuerdo con mi interpretación, es la que informa o está presente en las dos posiciones feministas mencionadas anteriormente. Me detengo en analizar los riesgos que tiene el hecho de cristalizar roles y atributos entendidos como intrínsecamente "femeninos" y "masculinos" en una ética que guíe nuestra evaluación moral sobre asuntos públicos de relevancia y justicia social, tales como lo es el importante tema de la organización social de los cuidados.

Finalmente, concluyo apoyando la tesis de que, a pesar de gozar de un perfil secular, el uso de estos argumentos o razones, basados en *doctrinas morales comprehensivas*, no es más deseable que el uso de argumentos abiertamente religiosos, a pesar de que, en este último caso, exista una prohibición constitucional a reivindicar contenidos religiosos en las instituciones públicas de un Estado laico como el mexicano. Por ello, el aporte de este capítulo a tal reflexión consiste en cuestionar la tajante y clásica distinción entre secularismo y religión, tan presente en muchos de los presupuestos de la laicidad contemporánea, la cual se inscribe, a su vez, en el proyecto de la modernidad ilustrada. Si bien dicha distinción contribuye a identificar tradiciones de pensamiento religioso, junto con sus patrones de comportamiento y pretensiones políticas, considero que tenemos la necesidad de refinar la mirada para identificar los retos que la defensa y protección de los derechos femeninos —así como la promoción de la igualdad sustantiva— enfrentan actualmente. Y, por tal razón, considero necesario centrar la mirada en la manera en la que otros actores políticos y sociales argumentan y presentan propuestas de política pública, en este caso, los feminismos.

Doctrinas morales comprehensivas: ¿qué significan? ¿por qué hay que tener en cuenta su significado en los debates sobre justicia básica y constitucional?

En el *Liberalismo político*, John Rawls (2006) distingue entre lo que denomina las *concepciones políticas de la justicia* y las concepciones morales que están pensadas para regular o normar una vida considerada virtuosa o valiosa y que, en dicha medida, no necesariamente tienen la pretensión de ser utilizadas para reflexionar en torno a temas estrictamente políticos, aunque muchas de ellas sí lo hagan.

Lo fundamental de la distinción entre las *concepciones de la justicia* y las *doctrinas morales comprehensivas* es que, como Rawls (2006: 43) señala, éstas "incluyen concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida", mientras que las concepciones políticas de la justicia,[10] "aunque [son], evidentemente, una concepción moral, [son] concepcion[es] moral[es] elaboradas para un objeto específico, a saber, para las instituciones políticas, sociales y económicas" (Rawls, 2006: 41).

Lo fundamental de las concepciones políticas de la justicia es que su articulación está basada en valores políticos y no en valores comprehensivos, pues en sociedades democráticas contemporáneas hay una diversidad amplia de concepciones morales y de doctrinas morales comprehensivas cuya presencia, entre la adhesión ciudadana, se considera permanente, a diferencia de sociedades que gozan, por ejemplo, de una religión oficial, la cual se espera que norme las principales

[10] Aunque en su cita original Rawls utiliza el singular "concepción política de la justicia" en referencia a *La justicia como equidad*, que es su propuesta, yo utilizo el plural para referirme a todo el espectro posible de concepciones políticas de la justicia que existen o pueden existir.

instituciones de justicia, así como los derechos e intereses recíprocos, sin que exista mayor oposición o controversia.

Ejemplos de doctrinas morales comprehensivas son tanto religiones, tales como el catolicismo, el hinduismo, el islam o doctrinas morales filosóficas, como el kantismo, el utilitarismo, la teoría de la virtud aristotélica, entre otras. En contraste, ejemplos de valores políticos, cuya recuperación es clave en los debates de sociedades democráticas, son el valor de la igualdad política, la estabilidad social, la tolerancia, la libertad de conciencia, entre otros muchos.

No es materia de este capítulo precisar demasiado sobre esta distinción; sin embargo, me gustaría aclarar que muchas doctrinas morales comprehensivas sí recuperan valores políticos (ciertas maneras de articular los valores de la caridad, la dignidad y la solidaridad, por ejemplo) con la pretensión de influir en las agendas públicas cotidianas, incluso cuando se discuten temas de justicia básica y de derechos fundamentales. El activismo político que emprenden muchas iglesias o grupos laicos vinculados a algunas religiones es precisamente la estrategia que implementan para presentar sus propuestas de política pública en materia de cambio climático, desarrollo económico, paz social y, de forma más preocupante, para incidir en la organización interna que deben adoptar las familias (junto con el papel que las mujeres deben asumir en su interior) y en la condena a los derechos reproductivos femeninos, de forma muy destacada, el derecho a interrumpir los embarazos durante las primeras semanas de la gestación, así como para dificultar el acceso a la educación en materia de salud sexual y reproductiva de las adolescentes.[11]

[11] Como ejemplo de este fenómeno, puede tenerse en cuenta el activismo que el Partido Encuentro Solidario (PES), previamente Partido Encuentro Social, ha tenido en contra de los derechos de los colectivos LGBT y de los derechos reproductivos de las mujeres. Como parte de dicho activismo, basado en cosmovisiones y plataformas evangélicas, se recupera la jerga de los derechos humanos y una preocupación por defender la familia tradicional como aquella que realmente garantiza la paz social, así como el combate a la drogadicción entre jóvenes y a otros males sociales (véase Torre Molina, 2019).

Por ello, resulta pertinente tomar en cuenta de qué manera las religiones y los distintos grupos sociales (quienes asumen posiciones informadas en doctrinas filosóficas concretas) argumentan acerca de cómo diseñar nuestros derechos y libertades ciudadanas. Ya que, dependiendo de cómo y desde qué sustrato epistémico lo hagan, las propuestas que de dicho esfuerzo se deriven serán más o menos legítimas desde una perspectiva de ciudadanía compartida.

Cabe señalar que en este capítulo no analizo ninguna propuesta de política pública proveniente de alguna religión o iglesia; sin embargo, sí lo hago con los valores que recuperan, desde hace algún tiempo, ciertos tipos de feminismos (el *ecofeminismo* y algunas posiciones de la *ética de los cuidados*). Si tengo razón, la manera en que se articulan algunos de estos valores tienen implicaciones que deberíamos rechazar, como lo sugiero a continuación.

Naturaleza femenina y ecofeminismo: ¿cuáles son las intersecciones entre el feminismo y la protección al medio ambiente? ¿Por qué algunas de sus posiciones podrían resultar problemáticas desde una perspectiva pública?

Desde Simone de Beauvoir, las feministas han reconocido que las mujeres han sido subordinadas y explotadas a partir de su biología y de la función social *natural* que se les ha atribuido como reproductoras de la vida humana y por su papel central en la crianza:

> El varón permanece libre e independiente, mientras que la hembra tiene la responsabilidad de la reproducción de la especie que se le impone. La mujer "primero es violada [...] luego enajenada; se vuelve, en parte, otra distinta de ella misma [...] ocupada por otro, que engulle su sustancia a lo largo del embarazo, la hembra es al mismo tiempo ella misma y otra distinta de ella misma" (citada en Mellor, 2000: 104).

Para el *ecofeminismo*, esta opresión femenina ha sido posible a partir de los significados sociales androcéntricos que se le han atribuido a la naturaleza desde una posición moderna, en la que se interpreta a la mujer como inerte y susceptible de ser utilizada y explotada para los fines humanos. Desde esta perspectiva, la finalidad última tanto de la naturaleza como de las mujeres es la satisfacción de las necesidades de industrialización y desarrollo tanto de la cultura patriarcal predominante, que es también extractivista, como de la provisión de cuidados a los varones en el ámbito doméstico. Por ello, en la interpretación del *ecofeminismo*, mujeres y naturaleza son conjuntamente explotadas por la cultura patriarcal predominante y por razones similares.

En dicha medida, el *ecofeminismo* reivindica otra forma de ver a la naturaleza y a la ecología, desde una posición en la que, en primer lugar, se le atribuye un valor intrínseco, no supeditado a la satisfacción de las necesidades humanas y, en segundo lugar, bajo una interpretación en la que su apropiada preservación nos permitiría una subsistencia adecuada, con lo cual se guarda un equilibrio entre la satisfacción de las necesidades humanas y las del medio ambiente.

En esta misma sintonía, Karen J. Warren (2015) menciona que existen, por lo menos, seis razones por las cuales la protección ecológica y del medio ambiente es una preocupación feminista. En primer lugar, el *ecofeminismo* se distancia

> [...] del punto de vista canónico de la filosofía occidental de que los seres humanos son agentes racionales quienes están separados de la naturaleza y son superiores a ella, el cual falla en reconocer que los humanos son también animales —incluso si son animales racionales— y, como tales, son parte de la naturaleza; en segundo lugar, visibiliza las interconexiones entre violencia contra las mujeres, violencia contra la naturaleza y pornografía; en tercer lugar, demuestra el rol jugado por el lenguaje en crear, mantener y perpetuar las explotaciones interconectadas de las mujeres y los animales; en cuarto lugar, muestra cómo los cimientos dualistas en la filosofía canónica —tales como la *cultura versus la naturaleza* y *mente versus el cuerpo*— no han sido históricamente neutrales al género; en quinto

> lugar, coloca la explotación de la mujer y los animales en sistemas y prácticas de injustificada dominación, que se refuerzan mutuamente, y que son específicamente sexistas y especistas [o la perjudicial discriminación en contra de otros seres basada en su membresía y en su (presunta) inferioridad como especies no humanas]; y en sexto lugar, surge el problema de si la ausencia de una perspectiva de género en la tradicional ética animal hace de las posiciones comunes de la ética animal no humana, incompleta o inadecuada (Warren, 2015: 2.2).

Como puede verse, hay varios aspectos de la relación social entre ecología y feminismo que llevan a asociarles (por razones de justicia social) a las posiciones políticas del *ecofeminismo*. A pesar de que estas posturas identifican la protección y la emancipación del medio ambiente como una posición epistémica que se considera típicamente feminista, existen varias posturas, con sus matices correspondientes, que se asumen dentro del amplio paraguas del *ecofeminismo*. Concretamente, y para los fines de este texto, me interesa centrarme en las posiciones que asocian, de manera intrínseca y necesaria, a las mujeres con la naturaleza, más allá de que se aprecie la mutua conveniencia de su alianza estratégica contra el patriarcado y la industrialización moderna, que han llevado tanto a la dominación de las mujeres como a la destrucción del medio ambiente.

Siguiendo esta línea de ideas, la posición de Andrée Collard, según es recuperada por Mary Mellor (2000: 99-100), incurre precisamente en una forma de esencialismo de dicho tipo. En palabras de la autora,

> [...] lejos de querer poner cierta distancia entre las mujeres y la naturaleza, Collard celebra el cuerpo de las mujeres y sus papeles vinculados biológicamente tales como la maternidad. El patriarcado es el enemigo de la naturaleza, mientras que la mujer debe de ser la salvadora mediante sus lazos biológicos con el mundo natural. "Nada ata al animal humano y a la naturaleza tan profundamente como el sistema reproductivo de la mujer, que le permite compartir la experiencia de dar vida y nutrirla con el resto del mundo viviente". Collard reconoce que no todas las mujeres

> son madres ni quieren serlo, pero afirma que cada mujer está unida en una identidad-madre común, "tanto si experimenta o no personalmente la maternidad biológica", ya que "en esto es en lo que esa mujer es más ciertamente hija de la naturaleza y en esta integridad natural está la fuente de su fortaleza" (Mellor, 2000: 99-100).

Como puede verse, hay aquí una esencialización de la facultad reproductiva de la mujer, al presentarla como definitoria y definitiva de su identidad, e independientemente de si mujeres específicas expresan, de hecho, inclinación o deseo por ser madres. Además, Collard predica la existencia de una fortaleza especial a partir de dicha capacidad reproductiva, con lo cual coloca a la mujer en una posición de resistencia necesaria con el mundo patriarcal, el cual ha estado asociado, también por definición, con la racionalidad, el pragmatismo, la capacidad de actuar según reglas de razonamiento abstractas, entre otras.

Por otro lado, hay otras *ecofeministas*, como Shulamith Firestone (*La dialéctica del sexo*, 1970/2023) y Sherry Ortner ("¿Es la mujer para el hombre lo mismo que la naturaleza para la cultura?", 1979), que, a diferencia de Collard, consideran que, al reconocer la asociación intrínseca que se ha hecho, histórica y culturalmente, entre naturaleza y mujer (Mellor, 2000: 105-113), la emancipación de la mujer pasa por superar dicha asociación con la naturaleza y por asumir el mundo "androcéntrico" de la cultura como forma de resistencia.

Sin embargo, al mismo tiempo de que existe, en todas estas posturas *ecofeministas*, un diagnóstico semejante sobre de dónde proviene la opresión femenina (es decir, de su asociación intrínseca con la naturaleza), proponen formas de resistencia distintas: para Collard, asumir estrechamente la relación con la naturaleza y descartar el mundo cultural, moderno e industrial que es androcéntrico por definición y, para Firestone y Ortner, distanciarse de ese mundo "natural", que es represivo y restrictivo del desarrollo de capacidades femeninas.

Frente a las posturas anteriores, me interesa señalar que, muy a pesar de proponer salidas distintas a la opresión femenina, tampoco

las propuestas de Firestore y Ortner logran trascender el esencialismo de la dicotomía naturaleza/cultura:

> Como De Beauvoir, Ortner define la cultura como trascendencia de la naturaleza, "siendo la cultura mínimamente definida como la trascendencia, por medio de sistemas de pensamiento y tecnología, de los medios de existencia dados naturalmente" [...]. Pero es esta trascendencia la que para Ortner produce culturalmente la distinción naturaleza/cultura. ¿Cómo es que una cultura que se crea por una separación de la naturaleza se convierte en el foro que crea el dualismo o puede resolverlo? Si la cultura es creada en contra de la naturaleza, y las mujeres están siempre más insertas en los ciclos naturales que los hombres, entonces semejante cultura nunca podrá liberar a las mujeres (Mellor, 2000: 112).

> MacCormack critica a Ortner y a De Beauvoir por tender hacia una visión muy esencialista de la mujer/naturaleza y el hombre/cultura y por tener una visión muy occidentalizada de la cultura como logro individual (Mellor, 2000: 112).

Como puede verse, más allá de la pregunta sobre en qué consiste la "genuina emancipación de género", ninguna de las posturas revisadas aquí del *ecofeminismo*, al atender el binomio naturaleza/cultura, ya sea para recomendar que las mujeres abracen el mundo natural de la reproducción y de la domesticidad como forma de resistencia o, por el contrario, para negarlo e identificarse con el mundo de la cultura, de la "auto-realización" y de la autonomía, logra trascender el esencialismo que dicha dicotomía implica, y que consiste en que las mujeres tengamos que estar ancladas ya sea a los dictados de la naturaleza y de sus mandamientos intrínsecos (procrear, por ejemplo) o a los de la cultura, los cuales consistirían en distanciarnos de la naturaleza y de todos los mandatos tradicionales de género (como abrazar el mundo de la autorregulación, de la independencia y de la justicia), para colocarnos en el mundo androcéntrico de la cultura y de la industrialización.

Frente a esta disyuntiva, mi postura es que, ya sea que abracemos uno u otro de los mandatos esencializados acerca de cómo deberíamos emanciparnos las mujeres, el mismo hecho de querer establecer una sola forma de emancipación resulta problemático desde un punto de vista normativo, pues tiene la consecuencia de que las mujeres no podamos replantearnos, con libertad, qué identidad adoptar ni optar entre distintos fines que puedan resultar valiosos para diferentes mujeres, sin que se clausuren alternativas legítimas de autoflorecimiento —por ejemplo, el hecho de optar por reproducirnos como forma de resistencia en una sociedad que te bombardea con la máxima de perseguir el éxito económico y laboral, mientras combinamos dicho fin con un activismo social importante y con un trabajo remunerado o, por el contrario, y como sucede en lugares como China (Stevenson y Wang, 2024) o Corea (Jung, 2023), dejar de reproducirnos como forma de resistencia en contextos sociales en los que está claro que no hay condiciones materiales ni existenciales para que las mujeres quieran y puedan reproducirse con dignidad—.

La ética de cuidado: ¿cuáles son los riesgos de feminizar un solo tipo de ética como femenina por excelencia?

Esta sección quisiera dedicarla a definir y problematizar los contenidos epistémicos de la *ética del cuidado,* que, como mencioné en la introducción, tuvo su origen en el famoso libro de Carol Gilligan *In a Different Voice*, publicado en 1982. Hay que decir que, dentro del paraguas de la ética del cuidado, hay varias posiciones que no necesariamente incurren en el problema de esencializar la psicología moral femenina como típicamente determinada (biológica o socialmente) por una ética del cuidado y de la responsabilidad. Incluso, la propia Gilligan se distanció de su postura original a partir de las críticas y precisiones a su propuesta (Blum, 1988; Kroeger-Mappes, 1994; DesAutels, 2015) que se le hicieron poco después de la publicación de *In a Different Voice*, y defiende actualmente una posición que reconoce

la maleabilidad de la psicología humana —tanto *femenina* como *masculina*— y que consiste en la posibilidad de adoptar diferentes éticas y, con ellas, principios y valores que guíen nuestro actuar moral.

Sin embargo, quisiera recuperar la idea original de Gilligan para mostrar cuál es el problema que identifico en la esencialización de la psicología moral de las personas —así como sus implicaciones en determinar roles de género diferenciados—, y por qué, paralelas a las posiciones *ecofeministas* trabajadas en la sección anterior, tenemos buenas razones para evitar aquellas que defiendan formas de resistencia o de emancipación que transiten por abrazar exclusivamente una sola ética, ya que la asociación exclusiva de la ética del cuidado con lo *intrínsecamente femenino* tiene la consecuencia de que tanto hombres como mujeres no podamos optar por combinar algunos de sus valores y principios como guía en nuestra acción cotidiana.

Joy Kroeger-Mappes (1994), recuperando a Annette Baier, propone que la transformación ética deseada deje atrás los roles de género, y que, progresivamente, éstos cobren menos relevancia al dar lugar a una serie de principios que tengan resonancia en todas las personas, partiendo del supuesto de que todas y cada una de nosotras —independientemente de nuestro género— tenemos tanto obligaciones y necesidades de cuidado en el ámbito privado (de hijes, de adultos mayores o de personas dependientes e interdependientes) como responsabilidades y obligaciones públicas:

> La transformación requeriría retener aspectos de ambas teorías de una manera en la que el vínculo de los elementos les daría una apariencia diferente, que descartaría identificar con prontitud un elemento como proveniente de una u otra teoría. Mientras que las nuevas teorías —femeninas— están encaminadas a "suplantar" las teorías masculinas, deben de "acomodar" ambas sabidurías y conocimientos masculinos y femeninos, y las teorías femeninas necesitarán "conectar" su ética a la de los hombres [...]. Las teorías masculinas de la obligación necesitan suplantarse y "las teorías hipotéticas querrán cubrir la obligación a la vez del amor" (Baier,

> 1987: 56). El concepto de confianza arbitra entre la razón y el sentimiento y conecta las teorías femeninas y masculinas (Kroeger-Mappes, 1994: 112).

Sin embargo, dentro de las primeras versiones de la *ética del cuidado* de Gilligan, ella identifica con mucha claridad su núcleo epistémico al identificar los términos de las narrativas de muchas de las mujeres a las que entrevistó a lo largo de algunos años. Al compartir sus testimonios en temas complejos y dramáticos, como cuando debieron decidir si interrumpían o no un embarazo, ellas caracterizaban el dilema o el problema que enfrentaban como de "cuidado y responsabilidad" (Gilligan, 1982/1993: 73), a diferencia de la manera abstracta, neutra al género e imparcial que implica el razonamiento moral clásico (presuntamente androcéntrico):

> Las narrativas femeninas sobre el dilema del aborto en particular, revela la existencia de un lenguaje moral distinto cuya evolución traza una secuencia de desarrollo. Éste es el lenguaje del egoísmo y la responsabilidad, que define el problema moral como aquel que expresa la obligación de ejercitar el cuidado y evitar el daño. El hecho de infligir daño es considerado egoísta e inmoral y refleja falta de cuidado, mientras la expresión de cuidado es vista como el cumplimiento de la responsabilidad moral (Gilligan, 1993: 73).

Más allá de la agudeza de Gilligan en identificar adecuadamente el "modelo binario del género" (Gilligan 2013: 21) y de la importancia que tiene el hecho de revelar cómo dicho modelo binario despojaba de su relevancia y valor intrínseco a las identidades, a los roles y a los valores asociados con el cuidado, dicha identificación del cuidado con una voz inherentemente femenina es una esencialización que, nuevamente, tiene la implicación de fijar la voz femenina en la narrativa del cuidado y la responsabilidad, al mismo tiempo en que sitúa la expectativa de que la voz androcéntrica se escuche o aprecie a través de una ética de la justicia, de la "equidad o la reciprocidad" (Gilligan, 1982: 73).

Como mencioné más arriba, Gilligan en las últimas versiones de su propuesta se distancia de la esencialización de los roles y de la psicología femenina por los que había sido criticada, y reconoce que la lógica del patriarcado consiste en tener una construcción binaria del género que presenta, como mutuamente excluyentes, a sus demandas y exigencias:

> La interiorización de este modelo binario del género que menoscaba la capacidad de saber en las chicas y la capacidad de preocuparse por los otros en los chicos señala el momento de iniciación de la psique para entrar en un orden patriarcal. Siempre que nos encontramos ante una construcción binaria del género —ser hombre significa no ser mujer ni parecerlo (y viceversa)— y una jerarquía de género que privilegia lo "masculino" (la razón, la mente y el Yo) sobre "lo femenino" (las emociones, el cuerpo y las relaciones), sabemos que se trata de un patriarcado, se llame como se llame. [...] En el patriarcado, al bifurcarse las cualidades humanas en "masculinas" o "femeninas", se producen cismas en la psique, pues se separa a todos los individuos de partes de sí mismos y se socavan sus capacidades humanas básicas (Gilligan, 2013: 21).

¿Por qué es comprehensiva la esencialización de la naturaleza femenina presente en ciertas versiones de ecofeminismo y en la ética del cuidado?

La razón de por qué dicha esencialización de la naturaleza femenina es *comprehensiva* en terminología rawlseana podemos captarla con mayor nitidez al remitirnos a algunos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles (2008a). Ahí el filósofo griego, a través de la búsqueda de "un conocimiento firme en un universo cambiante" (Calvo, 2008: 27), define lo que es la forma (*eîdos*), lo que equivale también a *la esencia de las cosas*:

> La forma o *eîdos* que es la entidad por antonomasia, es la esencia de cada cosa, aquello que cada cosa es por sí, aquello que cada cosa la constituye en su ser (*tò ti èn eìtai*) [...] Visto "desde dentro", el *eîdos*, la esencia, es la actividad o actividades que ejecutara una cosa de suyo y a través de las cuales se realiza en su ser. Así, si el hombre se define como "(viviente) animal racional", ser hombre es alimentarse y reproducirse ("viviente"), es ver, sentir y desear ("animal") y, es, además, recordar, pensar y querer ("racional") (Calvo, 2008: 28).

Hay que señalar que Aristóteles contrasta la *esencia* del *accidente*:

> A veces, dice Aristóteles, utilizamos el verbo "ser" para expresar que algo ocurre casualmente, *accidentalmente* (*katà symbebekós*), como cuando decimos que el matemático es músico, o que el músico *es* matemático. Entre "ser músico" y "ser matemático" no hay, señala Aristóteles, conexión necesaria alguna. Que un individuo humano sea músico y matemático "no ocurre ni siempre ni la mayoría de las veces", en expresión de Aristóteles. Se trata de una coincidencia que no es subsumible bajo regla general alguna (Calvo, 2008: 22).

Hasta este punto, lo que Aristóteles nos ha revelado del significado de *la esencia de las cosas* es que implica identificar *el têlos* de cada ente para encontrar, como menciona Calvo, *la actividad o actividades que ejecutará una cosa de suyo*. Hay que mencionar que ser persona y ser mujer, al mismo tiempo, no es un hecho accidental, tal como podría serlo el ser matemático y músico simultáneamente. Hay que recordar que, para Aristóteles, las mujeres no compartimos la misma racionalidad natural de los varones, y, en dicha medida, tampoco compartimos la misma esencia ni el mismo *têlos*. Las actividades que nosotras realizamos "bien" por naturaleza son la gestación, la reproducción de la especie y el cuidado doméstico. En la siguiente cita de *La Política,* Aristóteles (2008b) señala estas diferencias intrínsecas entre tipos de sujetos, todas justificadas en su naturaleza y, por ello, no susceptibles de ser modificadas a discreción:

> Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial y el político, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos [...] También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en *la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres*[12] (Aristóteles, 2008b: 57-58).

El carácter comprehensivo de la filosofía teleológica aristotélica, que está presente tanto en *la ética del cuidado* como en *el ecofeminismo*, radica en que pretende fijar la naturaleza "de las cosas" (femenina en este caso) en un *têlos* específico y, al hacerlo, reproduce estereotipos e identidades sociales fijas sobre qué implica ser una mujer o un hombre, define cuáles son los roles sociales por excelencia a los que cada género debe de aspirar y reproducir, y a la vez elimina o clausura el cambio social hacia modelos de organización social más igualitarios y justos.

Hay que decir, además, que el tipo de esencialización de los roles sociales femeninos es problemático, como los discursos abiertamente religiosos cuando se utilizan con propósitos de establecer leyes de justicia básica o contenidos constitucionales. Ello se debe a que, como ha mostrado Saúl Espino (2021), dicho recurso de esencializar la naturaleza femenina ha sido uno de los aspectos, dentro de las pugnas de los feminismos religiosos, que han generado fuertes desacuerdos sobre la conformación de sus agendas. No es casualidad que, como él

[12] Las cursivas son mías.

señala: "la definición de la esencia femenina tiene una larga tradición en el catolicismo [...] Se denunciaba el machismo y se buscaba resarcir la exclusión de las mujeres de la sociedad y de la Iglesia, ponderando la naturaleza de las mujeres como igual de valiosa que la del varón, pero sustancialmente distinta" (Espino, 2021: 41).

Dicho carácter distinto de la naturaleza femenina al que alude Espino puede constatarse también en la encíclica *Mulieris Dignitatem* del papa Juan Pablo II: "La mujer —en nombre de la liberación del 'dominio' del hombre— no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia 'originalidad' femenina. Existe el fundado temor de que por este camino la mujer no llegará a 'realizarse' y podría, en cambio, deformar y perder lo que constituye su riqueza esencial" (Sumo Pontífice Juan Pablo II, 1988). Dicha forma de esencializar la psicología moral femenina no es problemática porque sea intrínsecamente "religiosa" o porque provenga de una tradición de pensamiento compatible o recuperada por el catolicismo (la tradición *aristotélico-tomista*), sino porque, como he argumentado en este capítulo, contribuye a fijar los roles sociales tanto de hombres como de mujeres y, con ello, da poco margen para el cambio social compatible con el ejercicio de la libertad de las personas.

La implicación que tiene lo anteriormente señalado en nuestra comprensión de la "religión" y de la distinción *secular-religioso*, vigente desde los inicios de la modernidad, es que, en primer lugar, no limita el discurso moral-religioso al dominio de las iglesias conocidas como se pretendía; en segundo lugar, lleva a centrar la batalla ideológica de los feminismos con las religiones, cuando deberíamos —desde mi punto de vista— ampliar el espectro de argumentos en los cuales fijarnos para detectar un tipo de razonamiento "esencialista", más allá de que esté o no presente en las escrituras o en las encíclicas papales. Y, finalmente, deberíamos de preguntarnos por qué los argumentos pueden ser problemáticos desde una perspectiva de igualdad ciudadana, más allá de quién los emita y vierta en la cultura política pública.

Conclusión: ¿hacia dónde sería deseable transitar en una sociedad más justa e igualitaria en temas de género?

En este capítulo he argumentado en relación con los problemas y retos que tienen algunas de las posiciones, más conocidas y citadas, de los feminismos contemporáneos. Desde mi punto de vista, el gran reto que nos convoca a las feministas consiste, en primer lugar, en identificar con claridad las prácticas que contribuyen y perpetúan la desigualdad de género, junto con las maneras en que las mujeres hemos resistido históricamente a sus embates. De manera paralela, otro gran reto de los feminismos es no contribuir a esencializar los principios rectores, así como los roles tradicionalmente asignados a las mujeres en torno a proveer tareas de cuidado, en la reproducción de la especie y en la recuperación de una psicología femenina altamente vinculada a las determinantes de la naturaleza y a las emociones. Si bien considero que es una ganancia innegable el hecho de que estas últimas (emociones y labores de cuidados) hayan ganado un lugar importante en la reflexión ética, no deberían ser identificadas con lo "intrínsecamente femenino" en detrimento de otras formas de autoflorecimiento a las que podríamos aspirar las mujeres, a la vez que también podríamos recuperar aspectos destacados de la ética de la responsabilidad (considerada como típicamente masculina), pues no hacerlo ha llevado a excluirnos de espacios importantes, tales como los de la ciencia y la cultura.

Uno de los riesgos que tiene el hecho de continuar con esta forma de esencializar el papel y los roles sociales femeninos consiste en regresar, de forma involuntaria o inconsciente, a las maneras deterministas en que tanto religiones como doctrinas morales filosóficas caracterizaron históricamente el papel social de las mujeres, teniendo en cuenta teleologías que buscaban fijar el *têlos* de cada tipo de sujeto en principios de acción y valores considerados como inherentes a su sustancia. Mi posición frente a por qué es problemática esta forma de razonamiento pública se debe a que, al mismo tiempo en que for-

ma parte de lo que John Rawls denominó *doctrinas morales comprehensivas*, evita el cambio social de maneras que beneficien los intereses de las mujeres y hombres con la promoción de formas de organización social más equitativas.

Como menciona Nancy Fraser (2015), promover la justicia social en materia de organización social de los cuidados consiste tanto en revalorizar las tareas de cuidados por ser valiosas en sí mismas —más allá de su valor de mercado y de ser típicamente un trabajo feminizado— como en deconstruir el género en la reasignación social de dichas actividades y obligaciones:

> [...] "para hacer posible que hombres y mujeres combinen la paternidad y la maternidad con el empleo remunerado, se necesita una nueva visión del rol masculino y un cambio radical en la organización de la vida laboral". El truco está en imaginar un mundo social en el que la vida de los ciudadanos integre la obtención de un salario, los cuidados, la actividad comunitaria, la participación política y la participación en la vida asociativa de la sociedad civil, y todo ello les deje algo de tiempo para divertirse. No es probable que dicho mundo se haga realidad en un futuro inmediato. Pero es el único mundo posindustrial imaginable que promete verdadera justicia de género. Y a no ser que nos guiemos ahora por ese proyecto, nunca nos acercaremos a su establecimiento (Fraser, 2015: 166).

Para ello, habría que promover la construcción de una ética que incorpore valores y principios, tanto los que han sido considerados "típicamente masculinos" como los "típicamente femeninos", sin contribuir a esencializar la psicología moral femenina ni los roles de género que, hasta ahora, han guiado nuestra evaluación moral diferenciada respecto a los roles, actividades y expectativas sociales de acuerdo con el género de las personas. Ubicar proyectos y actividades valiosas —como colocar a la vida en el centro de nuestra preocupación pública junto con una agenda robusta de cuidados— no debería ser mutuamente excluyente con considerar que llevarlo a cabo es

completamente compatible con involucrar tanto a hombres como a mujeres y personas LGBTIQ+ en dicha labor.

Como señala Nancy Fraser, el truco consiste en diluir los roles de género para que todas las ciudadanas podamos aspirar a gozar de mayor libertad política y social en la materia, entendida como la capacidad para combinar la posibilidad de tener trabajos remunerados con actividades sociales comunitarias y para asumir labores domésticas, cuya realización nos enriquezca a todas y haga del trabajo de reproducción de la vida menos oneroso para mujeres y niñas, a la vez que contribuye a la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres, vista como un valor central de la democracia.

Referencias

Aristóteles (2008a). *La Metafísica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

_____ (2008b). *La Política*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Baier, Annette (1987). Hume the women's moral theorist? In Women and moral theory, ed. Eva Feder Kittay y Diane T, Meyers, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

Blum, Lawrence A. (1988). "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory". *Ethics 98* (3): 472-491.

Calvo, Tomás (2008). *Introducción a la* Metafísica *de Aristóteles*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

DesAutels, Peggy (2015). "Feminist Ethics and Neuroethics". En Jens Clausen y Neil Levy (eds.), *Handbook of Neuroethics* (1421-2434). Países Bajos: Springer.

_____ (2021). "Feminist Moral Psycology". En Kim Hall y Ásta (ed.), *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy* (287-294). Nueva York: Oxford University Press.

Espino Armendáriz, Saúl (2021). "El activismo feminista católico en torno a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer (México, 1975)". En Karina Bárcenas Barajas y Cecilia Delgado-Molina (coords.), *Religión, género y sexualidad. Entre movimientos e instituciones* (31-63). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Ferrater Mora, José (2004). "Religión". En *Diccionario de filosofía* (3062-3065). Barcelona: Ariel Filosofía.

Firestone, Shulamith (1970/2023). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Madrid: Verso libros.

Folbre, Nancy (2018). "The Care Penality and Gender Inequality". En Susan L. Averett, Laura M. Argys y Saul D. Hoffman (eds.), *The Oxford Handbook of Women and the Economy* (749-766). Nueva York: Oxford University Press.

Fraser, Nancy (2015). *Fortunas del feminismo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador/Traficantes de Sueños.

Gilligan, Carol (1982/1993). *In a Different Voice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

_____ (2013). *La ética del cuidado*. Barcelona: Funació Víctor Grífols i Lucas.

Jung, Hawon (2023, 30 de enero). "Por qué las mujeres en Corea del Sur están en una 'huelga de natalidad'". *The New York Times*. Disponible en <https://www.nytimes.com/es/2023/01/30/espanol/opinion/baja-natalidad-maternidad.html#:~:text=%E2%80%9CLa%20huelga%20de%20natalidad%20es,intenci%C3%B3n%20de%20no%20tener%20hijos> (consulta: 6 de marzo de 2024).

Kroeger-Mappes, Joy (1994). "The Ethics of Care vis-á-vis the Ethic of Rights: A Problem for Contemporary Moral Theory". *Hypatia 9* (3): 108-131.

Mayans Hermida, Itzel (2019). *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Instituto Mora.

_____ (2023). "La pertinencia de la razón pública rawlseana en la controversia sobre la interrupción del embarazo: el caso de la Ciudad de México". En Jesús Rodríguez Zepeda, Gustavo Leyva, Paulette Dieterlen y Faviola Rivera Castro (eds.), *Razones de la justicia: a medio siglo de* Una teoría de la Justicia (439-469). México: Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa.

Mellor, Mary (2000). *Feminismo y ecología*. México: Siglo XXI.

Murphy, Mark (2019). "The Natural Law Tradition in Ethics". En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/natural-law-ethics/> (consulta: 10 de diciembre de 2024).

Nussbaum, Martha C. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.

Ortner, Sherry (1979). "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" En Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo* (109-131). Madrid: Anagrama.

Rawls, John (2001). *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Paidós.

_____ (2006). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

Scott, Joan Wallach (2018). *Sex and Secularism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Stevenson, Alexandra, y Zixu Wang (2024, 17 de enero). "China les dijo a las mujeres que tuvieran hijos, pero su población volvió a reducirse". *The New York*

Times. Disponible en <https://www.nytimes.com/es/2024/01/17/espanol/china-poblacion-natalidad.html> (consulta: 6 de marzo de 2024).

Sumo Pontífice Juan Pablo II (1988). *Carta apostólica Mulieris Dignitatem*. Disponible en: <https://es.catholic.net/op/articulos/2500/cat/159/mulieris-dignitatem.html#IV> (consulta: 10 de octubre de 2024).

Suprema Corte de Justicia de la Nación (2016). *Voto particular que formula la señora Ministra Norma Lucía Piña Hernández en la acción de inconstitucionalidad 33/2015*. Disponible en: <https://www2.scjn.gob.mx/juridica/votos/2015/6194.doc#:~:text=La%20segunda%20modalidad%20%2Digualdad%20sustantiva,obst%C3%A1culos%20sociales%2C%20pol%C3%ADticos%2C%20culturales%2C> (consulta: 10 de enero de 2025).

Torre Molina, Enrique (2019, 1 de septiembre). "La creciente deuda de AMLO con la comunidad LGBT+". *The Washington Post*. Disponible en: <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2019/09/02/amlo-necesita-comprometerse-con-la-comunidad-lgbt/> (consulta: 6 de marzo de 2024).

Vaca, Moisés, e Itzel Mayans (2014). "El triple estándar de la razón pública". *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía 46* (138): 65-91.

Warren, Karen, J. (2015, 27 de abril). "Feminist Environmental Philosophy". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-environmental/> (consulta: 6 de marzo de 2024).

SEGUNDA PARTE

RUPTURAS TEÓRICO-ANALÍTICAS: PERSPECTIVAS DESDE LA RELIGIÓN, LOS FEMINISMOS Y EL GÉNERO

IV. Estrategias católicas de resemantización del feminismo: el tópico del auténtico feminismo en el siglo xx

Saúl Espino Armendáriz

Introducción

Desde la aparición del feminismo moderno en el siglo xix, tanto en México como en el mundo occidental el catolicismo estableció una relación ambivalente con el movimiento. Por una parte, el antiliberalismo, esencial en la cultura política católica, generó rechazo hacia un movimiento fundamentado en la igualdad y derechos individuales, principios ilustrados. Por otra, en algunos casos —como el mexicano y el francés—, frente a la negativa de las élites liberales y laicas a las demandas feministas, especialmente el sufragio, líderes e intelectuales católicos se apropiaron estratégicamente del concepto *feminismo*, lo resemantizaron y compatibilizaron con la doctrina social católica, con el propósito declarado de defender los derechos políticos de las mujeres, cuyo ejercicio, suponían unos y otros, beneficiaría a la Iglesia. Aún más, el catolicismo no sólo se apropió del término feminismo en su retórica, sino que se proclamó promotor del "verdadero feminismo", y criticó las versiones liberales como radicales, librepensadoras y burguesas.

Visto en la larga historia de los dos siglos de relación conflictiva entre catolicismo y feminismo, sorprende la pervivencia del tópico del "verdadero" feminismo cristiano. En los distintos países de mayoría católica este tópico se entrelazó con los debates ideológicos y políticos de cada momento, pero la constante era propugnar por una lucha que respetaba las tradiciones, cultura e historia nacionales, en las que se incluía de manera natural, a veces explícita, la fe católica. Además, la versión católica del feminismo enfatizaba la colaboración con los hombres, se contrastaba con feminismos retratados como antivarones y masculinizantes, de influjo protestante, y explicaba la opresión femenina por los excesos del capitalismo y el individualismo liberal.

El viejo tópico secular del "auténtico" feminismo adquirió fuerza en México y América Latina en el último tercio del siglo xx. Para entonces, un nuevo concepto había surgido y transformado tanto el feminismo como el catolicismo: *liberación*. Con la aparición de los autodenominados *movimiento de liberación de la mujer* y *teología de la liberación* se revitalizó el tópico. De manera análoga a la forma en que líderes e intelectuales católicos de principios de siglo xx apoyaron el sufragismo por estrategia política y, al mismo tiempo, articularon una versión del feminismo compatible con la moral y la tradición católicas, los teólogos latinoamericanos de la década de los setenta del siglo xx secundaron el movimiento de liberación de la mujer en la medida en que este mismo se distanciaba del feminismo liberal, y, además, reavivaron al tópico del "auténtico" feminismo cristiano revistiéndolo de argumentos tercermundistas, socialistas y hasta psicoanalíticos.

En las últimas dos décadas el análisis de la agencia de las mujeres en contextos religiosos ha cobrado mayor relevancia. Las religiones, al ser marcos que tienden a reforzar normas de género tradicionales, representan un terreno complejo para explorar cómo las mujeres ejercen agencia. Desde las ciencias sociales y la historia, estas investigaciones han aportado matices que amplían la comprensión de lo que implica actuar dentro de tales contextos (Burke, 2012).

La agencia de las mujeres en espacios religiosos se ha estudiado desde múltiples perspectivas, incluidos la participación en liderazgos

institucionales, el uso estratégico de discursos y recursos religiosos, las prácticas de resistencia y el cumplimiento o reforzamiento de normas establecidas (Avishai, 2008). Durante mucho tiempo los estudios asociaron la agencia exclusivamente con la resistencia, y destacaron expresiones de disidencia o crítica —feminista o no—, mientras que las mujeres conservadoras u observantes eran vistas como carentes de autonomía. Sin embargo, autoras como Mahmood (2005) han señalado que la adhesión a las normas —*habitar* las normas— también puede ser una forma de agencialidad.

Estudios recientes sobre México (Bárcenas, 2022b; De la Torre, 2020) y América Latina (Delgado, 2018; Vaggione, 2017) destacan que los movimientos religiosos conservadores están profundamente vinculados a problemas de género, con posturas antigénero o antifeministas. Asimismo, subrayan el papel central de las mujeres en la configuración y el liderazgo de estos movimientos.

Desde una perspectiva histórica, el llamado "giro religioso" en la historia de género (De Groot y Morgan, 2014) ha impulsado investigaciones sobre la agencia de las mujeres en movimientos como los feminismos de raíz religiosa y los fundamentalismos. En el ámbito católico se han examinado, por un lado, la politización de laicas y religiosas, su cuestionamiento a la subordinación masculina y la emergencia de diversas vertientes del feminismo en los Estados Unidos (Braude, 2004; Henold, 2008) y México (Espino, 2022; Gasparowicz, 2024; Gómez, 2024). Por otro lado, también se han explorado el liderazgo, la movilización y la militancia de mujeres en movimientos católicos conservadores mexicanos, especialmente aquellos que se opusieron al régimen revolucionario anticlerical (Álvarez-Pimentel, 2017; Cejudo, 2021; Crespo, 2024).

Estos estudios revelan que las fronteras entre la resistencia y el reforzamiento de las normas son a menudo difusas en el catolicismo. Esto se debe, en parte, a su matriz política, marcada por el antiintelectualismo, el antiliberalismo y el anticapitalismo (Blancarte, 1996), así como a un marco de referencias comunes de los polos ideológicos opuestos dentro del catolicismo (González, 2007). Tal ambigüedad se

refleja en discursos que, presentados como parte de los feminismos relacionales o de la diferencia, refuerzan un modelo de género tradicional donde la subordinación de las mujeres se presenta como parte de la complementariedad de dos naturalezas. Un ejemplo claro de esta lógica es el "nuevo feminismo" de Juan Pablo II (1995).

En el contexto mexicano, la historia de confrontaciones violentas entre el catolicismo y el Estado —liberal en el siglo XIX y revolucionario en el XX— es clave para entender la ambivalente actitud del catolicismo respecto de los discursos feministas. Por ejemplo, la constante sospecha, tanto del Estado como de la institución eclesiástica, de que —de tenerlos— las mujeres utilizarían sus derechos políticos en favor de la Iglesia (Cano, 2019) llevó al catolicismo a adoptar el sufragismo como estrategia política. Esto explica por qué, en el discurso católico mexicano, incluso dentro de los mismos grupos y publicaciones coexistieron tropos antifeministas con reivindicaciones aparentemente feministas, como el apoyo al sufragio, durante la primera mitad del siglo XX (Espinoza, 2020).

Este capítulo ofrece un acercamiento a la compleja relación entre feminismo y catolicismo a lo largo del siglo XX, centrado en la forma en que intelectuales y activistas católicos resemantizaron el feminismo para compatibilizarlo con la doctrina social de la Iglesia en el marco de los movimientos liberacionistas. Me interesa especialmente seguir el desarrollo de la retórica de un feminismo cristiano "auténtico" acorde con la cultura y la historia latinoamericanas, incluyendo la fe católica, y cómo el liberacionismo católico se nutrió de esta tradición para reconceptualizar el feminismo de la época. Vale precisar que aquí se estudian discursos normativos sobre lo que sujetos históricos valoraban como "feminista"; mi intención es analizar la pervivencia de sus tópicos a lo largo del siglo XX, no validarlos. De hecho, como apunto en las conclusiones, existen suficientes elementos para pensar que al menos algunas versiones de estos discursos de "auténtico" feminismo son, de hecho, antifeministas. Este análisis es parte de un proyecto de investigación más amplio sobre el concepto *liberación* en el feminismo y el catolicismo.

Está dividido en tres apartados: primero, un panorama histórico de las estrategias de reinterpretación del feminismo por católicos desde finales del XIX hasta mediados del XX en México, con énfasis en el sufragismo francés, por su relevancia y semejanza con las circunstancias políticas mexicanas; en segundo lugar, una primera genealogía del liberacionismo en el feminismo y en el catolicismo, y, finalmente, el análisis del discurso particular sobre el feminismo de un teólogo de la liberación, Enrique Dussel (1934-2023), de origen argentino y establecido en México durante la década de los setenta. Considero que este trabajo puede ser de particular relevancia para comprender la cultura política del catolicismo,[1] pues analiza una táctica clave del pensamiento católico al interactuar y posicionarse ante movimientos, tendencias y conceptos de cuño liberal.

Una historia ambivalente: el catolicismo frente al feminismo

Como otros de los grandes *ismos* que siguen determinando los debates de nuestros días —liberalismo, socialismo, comunismo, anarquismo, nacionalismo, etcétera—, el feminismo es un movimiento de raíces ilustradas que tomó forma a lo largo del siglo XIX. La historiografía sobre el feminismo ha puesto especial atención a la Francia de finales

[1] Entiendo *cultura política* como el conjunto de actitudes, valores y prácticas compartidas por un grupo determinado respecto de formas de gobierno y distribución de poder, órdenes morales y sistemas políticos. Esta definición está inspirada en Jeff Haynes (1999: 9). Me interesan en particular las propuestas de definir el concepto que trascienden las creencias, valores y prácticas en torno al poder y el sistema político de un grupo determinado, para incluir, como en el caso de Esteban Krotz, una dimensión de futuro y proyectos de cambio: "El estudio de la cultura política sería incompleto si sólo se tratara de averiguar qué es lo que se sabe, qué se siente y qué decisión resulta o podría resultar de esto. La cabal comprensión de los sujetos sociales que crean y reproducen, mantienen y cambian la sociedad y la cultura, no puede lograrse sin conocer lo que anhelan, desean y sueñan" (en Schneider y Avenburg, 2015: 119). El liberacionismo es un proyecto político que está anidado en una cultura política católica antigua, y que contiene una temporalidad y relación con el futuro particulares.

del siglo XIX para identificar el momento en que surgió el movimiento en el marco de la lucha por el sufragio de las mujeres. La experiencia francesa es esencial para comprender la dinámica entre feminismo y catolicismo en países definidos por la tensión entre un Estado laico y una Iglesia que añoraba la confesionalidad, como México. Este contexto es aún más pertinente considerando que los intelectuales y líderes católicos mexicanos del siglo XX tenían presentes las publicaciones y discursos franceses.

Los primeros usos de las palabras *feminista* y *feminismo* tenían un sentido negativo. Feminismo fue un término médico con el que se designó la patología por la cual los cuerpos de hombres adquirían características femeninas y, después, un mote para ridiculizar a los hombres que defendían a las mujeres en el marco familiar (Offen, 1988).[2] En su sentido general contemporáneo, a saber, el movimiento que lucha contra la subordinación de las mujeres respecto de los hombres, el concepto surgió en el marco del sufragismo francés. En 1882, Hubertine Auclert, republicana que luchó por el derecho de las mujeres a votar, utilizó el término para describirse a sí misma al criticar las leyes matrimoniales. El concepto no ganó popularidad inmediatamente, pues incluso el sufragismo y sus grupos seguían describiéndose como un movimiento "femenino", no feminista. No fue sino hasta la última década del siglo XIX cuando *feminismo* se articuló en el contraste con *masculinismo*, momento en el que diversos grupos políticos comenzaron a adoptar el concepto, lo que permitió que gradualmente éste desplazara a otras expresiones y predominara en la discusión pública de varios países.[3]

Tan pronto se consolidó en el espacio público la palabra, fue disputada por distintos grupos políticos. "El feminismo, después de haber salido victorioso de sus primeras pruebas", sostenía Maria Martin en

[2] A pesar del tiempo que ha transcurrido desde que fue publicado, este breve texto de Offen (1988), basado en una versión francesa anterior, condensa buena parte de la discusión de los orígenes sobre la palabra.

[3] Véase también Offen (1991).

1903 (en Comiskey, 2004: 60), "se puso de moda". Con estas palabras, Martin, una connotada sufragista liberal que fundó el *Journal des Femmes* (1891), manifestaba la importancia que, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el feminismo adquirió como un movimiento transversal en todo el espectro político francés.

En efecto, grupos políticos de todo el abanico ideológico se sintieron interpelados por el nuevo movimiento e hicieron esfuerzos por disputarlo a las republicanas liberales haciéndolo compatible con sus respectivas doctrinas. En el marco del diálogo y la solidaridad entre activistas sufragistas de la Francia de la época, las socialistas fueron pioneras en proponer una alternativa al feminismo republicano liberal. Desde los últimos años del siglo XIX aparecieron grupos socialistas que se apropiaron del concepto, como el Grupo Feminista Socialista [Groupe Féministe Socialiste] (1899). Una de las fundadoras sostenía que el "doble carácter" del grupo estaba sintetizado en su nombre,[4] pues promovía un feminismo liberado del "espíritu del individualismo que es la base del feminismo burgués, [pues] no queremos trabajar sólo para abolir el antagonismo de géneros, que es secundario, sino para abolir todos los antagonismos que abundan en esta sociedad basada en lo más injusto: el antagonismo de clase, que es el creador de todos los demás" (Saumoneau, 1923). Aunque intentaban establecer conexiones con las republicanas, las feministas socialistas se diferenciaban del feminismo "burgués" por desdeñar una agenda más amplia que el mero sufragio. Se esforzaban por integrar el sufragismo con la lucha socialista, en ocasiones relegándolo a un plano secundario y en otras otorgándole la misma importancia que a otras causas feministas socialistas, como la sindicalización de las trabajadoras.[5]

[4] "El Grupo Feminista Socialista tiene, por lo tanto, el doble carácter que justifica su nombre: el de querer trabajar por la transformación completa de la sociedad y el de obtener todas las ventajas que exige la situación actual. Su acción también tendrá este doble carácter" (Saumoneau, 1923).

[5] Contrastan, por ejemplo, las posturas de Louise Saumoneau, cofundadora del Grupo Feminista Socialista [Groupe Féministe Socialiste], como puede verse en la cita transcrita

De manera similar a las socialistas, los católicos de la Francia de finales del siglo XIX se reapropiaron y resemantizaron el término. En un contexto marcado por el temor a la pérdida de la identidad católica francesa frente a un gobierno republicano percibido como anticlerical, las mujeres católicas emergieron como defensoras del honor nacional y de la fe. A diferencia del feminismo liberal, que reivindicaba derechos y libertades para las mujeres, el feminismo católico enfatizaba las obligaciones de las mujeres para con la Iglesia y la nación, y las instaba a participar en la esfera pública no por derecho o realización propia, sino por un sentido del deber. Este discurso se difundió y replicó en diversos grupos y publicaciones que tenían la palabra "feminista" en el nombre, como el periódico *Féminisme chrétien* (1896) y la Societé du Féminism Chrétien (1897), ambas lideradas por Marie Maugeret (Comiskey, 2004: 35-36).[6]

La distinción entre el feminismo católico y otras formas de feminismo se basaba en una interpretación de las escrituras y la tradición cristiana. Maugeret (en Comiskey, 2004), por ejemplo, reinterpretó el Nuevo Testamento argumentando que figuras como María representaban el verdadero espíritu del feminismo, arraigado en la compasión, el servicio y la dignidad, mucho antes de que el feminismo moderno hiciera su aparición. Maugeret (en Comiskey, 2004) consideraba, pues, al feminismo cristiano como originario. No obstante, la líder católica siempre reconoció a las feministas liberales por ser pioneras de la causa sufragista, que ella retomaba; aún más, sostenía que las mujeres católicas eran "desagradecidas con el feminismo", pues gracias

anteriormente (Saumoneau, 1923). Para la historia de cómo las socialistas retomaron y adaptaron el feminismo en la Francia sufragista, me sirvo de McMillan (2000) y Sowerwine (1976).

[6] Abundaron las publicaciones de prelados católicos que hablaban sobre las virtudes del feminismo en su versión cristiana: el abad Jean Lagardère y su *La Femme Contemporaine* de 1903, el abad Paul Naudet y su *Pour la femme: Études feministes*, en 1903; Étienne Lamy, el abad Henry Bolo, Marie de Villermonts, la condesa de Adhemar y el dominico y académico del Instituto Católico de París Antonin Sertillanges, OP, y su *Féminisme et christianisme*, 1908 (Comiskey, 2004: 40).

a que las "librepensadoras" —las feministas republicanas liberales— habían dejado la domesticidad, ellas podían ahora movilizarse y protestar.[7]

Maugeret (en Comiskey, 2004) y otros líderes católicos respaldaron el derecho al voto para las mujeres, aunque con ciertas restricciones, al verlo como una herramienta para contrarrestar la secularización y promover valores católicos en la esfera pública. Esta evolución refleja una adaptación estratégica del catolicismo a los cambios sociales y políticos de la época, y demuestra su capacidad para integrar, asimilar y transformar demandas. Aún más relevante es que propugnaran esta lucha ya no sólo como feminista, sino como el "verdadero" feminismo, que se erigía sobre las sólidas bases de la religión, la cultura y tradición francesas y la naturaleza de las mujeres, a diferencia del feminismo "revolucionario" de las "liberpensadoras" (Comiskey, 2004: 48).

Simultáneamente y de forma similar al contexto francés, en América Latina intelectuales y activistas católicos adoptaron y reinterpretaron el feminismo para marcar una distinción con el feminismo liberal al cual criticaban como "falso", y propusieron un "verdadero" feminismo que se alineaba con las tradiciones y la identidad hispana, en las que se incluía la fe católica. Este proceso comenzó tan pronto como el término *feminismo* ganó visibilidad en publicaciones y debates públicos. La introducción del concepto de feminismo en México ocurrió en forma paralela al caso francés, hacia finales del siglo XIX. Antes de la aparición y consolidación de la palabra, las capacidades intelectuales de las mujeres ya eran defendidas en debates y polémicas públicas (Cano, 1996). Signo del arraigo del concepto es la celebración de los Congresos Feministas de Yucatán a principios de

[7] "Sin imponerles el nombre [feminismo], porque finalmente lo hacen, no puedo menos que decirles que son muy ingratas con el feminismo, pues está en el origen de todo lo que las mujeres cristianas hacen actualmente, y que nunca habrían tenido la idea de hacer si las mujeres librepensadoras, dejando su hábito de domesticidad para hacer aquello que consideramos malo, no nos hubieran enseñado a salir también para hacer lo que llamamos bueno" (Comiskey, 2004: 65).

la segunda década del siglo XX, en pleno movimiento revolucionario (Cano, 2006).

La reacción católica al término *feminismo* fue inicialmente de ambivalencia: comenzó con desconfianza debido a que su uso y promoción provenían de los sectores más anticlericales de las facciones revolucionarias —los constitucionalistas—; posteriormente, hubo un proceso de apropiación del término por parte de los católicos. Como ha documentado Espinoza Meléndez, el periódico *La Voz de México* publicó hacia finales de siglo XIX textos en los que se hacía "una distinción conceptual [...] entre el buen y el mal feminismo" (Espinoza, 2023: 162). Existe constancia de que los católicos que publicaban esos textos tenían presentes las discusiones francesas, sus referentes y las estrategias católicas (Espinoza, 2023: 170). Otro tanto sucedía en América Latina, donde, por ejemplo, el obispo de Montevideo difundía el folleto *Feminismo*, escrito por Laura Correa de Bustos, en el que se hablaba de un "verdadero feminismo, un legítimo feminismo que no olvida la verdadera misión de las mujeres [ni] pretende convertir a las mujeres en hombres" (en Lavrin, 1995: 36).

Hacia 1920, como sostiene Asunción Lavrin (1995: 16), el feminismo en América Latina era parte del "vocabulario político de socialistas, liberales [...] e incluso escritores católicos romanos y conservadores". Para el caso mexicano de esa década, resulta relevante el tipo de feminismo impulsado por Elena Arizmendi. En 1922 fundó la Liga de las Mujeres de la Raza (Liga de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas). Esta organización se planteó como un contrapunto a la Liga Feminista Panamericana, la cual se enfocaba primordialmente en promover el sufragio femenino dentro del modelo del feminismo estadunidense. Arizmendi y su liga buscaban ofrecer una alternativa que tomara en cuenta las especificidades culturales y sociales de América Latina, en respuesta a la percepción de actitudes imperialistas y al desdén por parte de algunas líderes feministas estadunidenses hacia las particularidades de la región (Marino, 2019: 34). Arizmendi sostenía que "el movimiento feminista de EEUU puede abundar en sugestiones", pero "no es aceptable todo lo que ese movimiento nos

puede ofrecer y más difícil es aún que se nos pueda imponer como suma y modelo de la civilización" (en Cano, 2010: 156).

Las líderes feministas de la Liga Panamericana, influidas por la *leyenda negra* pero también con base en argumentos objetivos, afirmaban que la herencia cultural hispánica, incluyendo el catolicismo, representaba un obstáculo significativo para el feminismo en la región. Frente a esta visión, feministas latinoamericanas promovieron un feminismo influido por el arielismo, y reivindicaron la herencia hispánica y la fe católica. De acuerdo con Gabriela Cano, quien ha estudiado con profundidad la trayectoria e ideas de Elena Arizmendi, este feminismo no abandonaba objetivos como el sufragio, la educación universitaria y la participación política femenina, sino que los hacía concordar con "la dedicación al hogar como el centro de la identidad femenina [...] ponían énfasis en el compañerismo en la pareja, el bienestar de la infancia y la compatibilidad entre el hogar y las responsabilidades de las mujeres en la esfera pública [...] [sosteniendo que era] un modelo de identidad especialmente adecuado para las culturas hispanoamericanas y católicas" (Cano, 2010: 169).

En México el feminismo que armonizaba con el catolicismo se contextualizaba en el prolongado conflicto entre el Estado y la Iglesia, exacerbado por la Revolución Mexicana y la subsiguiente Guerra Cristera. Tanto revolucionarios anticlericales como católicos antirrevolucionarios compartían la premisa de que, de tener derecho al voto, las mujeres serían influidas por el clero y apoyarían a los conservadores.[8] Esta preocupación explicaba el coqueteo de candidatos disidentes con apoyos católicos, como José Vasconcelos y Juan Andrew Almazán, con el sufragismo (Olcott, 2005: 165-185).

Tras implementarse las reformas que permitieron el sufragio de las mujeres en México a mediados del siglo, el resultado electoral no favoreció necesariamente a las fuerzas opuestas al régimen —esto se

[8] "El supuesto clericalismo femenino se invocó una y otra vez como rasgo característico de las mujeres mexicanas, como si fuese una realidad esencial ajena al cambio histórico, algo tan arraigado e inmodificable como la naturaleza misma", dice Gabriela Cano (2018: 11).

explica no sólo porque las mujeres no eran las sumisas católicas que usarían su voto como el clero les ordenara, sino porque en el régimen del partido oficial las elecciones eran un simulacro de democracia—. Durante medio siglo, el sufragio había sido la principal causa del feminismo mexicano. Sin embargo, hacia finales de los sesenta emergió una nueva generación influida por las protestas universitarias, la nueva izquierda y la contracultura, que se mostró insatisfecha con la mera igualdad formal de derechos.

Orígenes y rasgos del liberacionismo

Liberación fue la palabra que definió una época. Durante la década de los setenta del siglo XX, movimientos sociales, corrientes intelectuales y proyectos políticos tuvieron como horizonte la liberación. El concepto condensó una expectativa de emancipación integral de sujetos oprimidos, fueran nacionales, minorías étnicas racializadas, disidencias sexogenéricas o las mujeres. La historia de su surgimiento y consolidación da pistas claras de cómo la lógica inicial de combate por la independencia se convirtió, a través de analogías y símiles que terminaron por ser naturalizados, en una lucha por una autonomía plena.

El concepto emergió en el siglo XX y originalmente pertenecía al léxico militar, referido a aquellos ejércitos nacionales empeñados en luchar por la independencia de países invadidos, ocupados o sometidos bajo el yugo de otro país. Desde sus primeros usos en la Segunda Guerra Mundial para designar a los ejércitos que combatían la ocupación de las potencias del Eje en la década de los cuarenta, pasó a los muchos frentes y ejércitos de liberación nacional que surgieron con el propósito de alcanzar la independencia política de países en África y Asia, mediante la lucha contra las potencias coloniales europeas durante las décadas de 1950 y 1960. La genealogía militar del concepto se extiende hasta el último tercio del siglo XX, cuando los movimientos socialistas armados, particularmente de América Latina, lo adoptaron para nombrar su proyecto revolucionario contra el imperialismo capitalista. En la dimensión bélica del concepto se delinea con claridad la

importancia de la independencia política como objetivo de lucha, así como la articulación de un sujeto colectivo a través del exaltamiento de la identidad nacional. La esencia de estos rasgos permanecería en múltiples iteraciones.

Liberación se convirtió en algo más que la lucha militar por la independencia política con el tercermundismo. El tercermundismo es un discurso transnacional y complejo que surgió durante la Guerra Fría, en el marco de la crítica a los programas de cooperación para el desarrollo (Christiansen y Scarlett, 2013). El Tercer Mundo, originalmente un término sociológico para describir a las naciones fuera de los bloques capitalista (Primer Mundo) y soviético (Segundo Mundo), evolucionó hacia un proyecto político. Durante la década de los cincuenta, un fuerte nacionalismo anticolonial sirvió de aglutinante para las ideologías diversas —y hasta opuestas— que fueron englobadas bajo el mote de tercermundistas. La Conferencia de Bandung, celebrada en 1955 en Indonesia y que reunió a líderes asiáticos y africanos, es considerada usualmente el hito del tercermundismo, pues ahí se consolidó como un proyecto que no sólo buscaba la soberanía política, sino también la emancipación cultural y el desarrollo económico autodeterminado. Sukarno, el presidente indonesio que hacía las veces de anfitrión, sostuvo que la liberación tercermundista no era solamente la consecución de la independencia política, sino también "la liberación del hombre de las cadenas físicas, espirituales e intelectuales que durante mucho han obstaculizado el desarrollo de la mayoría de la humanidad" (en Okihiro, 2016: 17-18).

A pesar de lo que el nombre pudiera sugerir, la liberación predicada por el tercermundismo no estuvo constreñida a las fronteras del mundo colonizado. Se convirtió en un discurso trasnacional que reflejaba las ansiedades y esperanzas de diversos grupos, incluidas las minorías en el Primer Mundo que buscaban una tercera vía política más allá de las dicotomías de la Guerra Fría. El tercermundismo apelaba a la solidaridad internacional y se erigía como una "idea movilizadora" que promovía la lucha por la liberación y la autonomía a nivel global (Dirlik, 2013). Sin embargo, existía una tensión inherente entre lo local

y lo global, entre el nacionalismo cultural y la homogeneización de agendas, lo que creaba una relación compleja y a veces ambivalente entre cosmopolitismo y comunitarismo que hace difícil delinear una sola agenda de liberación tercermundista (Rao, 2010).

El concepto *liberación* se consolidó cuando fue adaptado del tercermundismo para describir las luchas de sujetos oprimidos que no estaban cohesionados por una identidad nacional. El liberacionismo nació cuando las luchas por la independencia política y el nacionalismo cultural se tomaron en la década de los setenta como el referente para comprender y articular los movimientos de grupos que no eran países colonizados. Para este tránsito, fue fundamental la obra de intelectuales activos a mediados de siglo. Con la obra de Frantz Fanon (1965), *liberación* se convirtió en un proyecto que trascendía el ámbito político y económico para convertirse en una empresa de emancipación cultural de las naciones colonizadas. Comenzó a abarcar dimensiones sexuales con Herbert Marcuse (1969), quien usó el concepto para describir un proceso revolucionario encaminado a liberarse de la represión sociopsíquica y permitir que las personas disfrutaran de su potencial creativo, erótico y su libertad individual. Aún más determinante para América Latina fue la obra de Paulo Freire (1970/2005), pues a partir de ese momento condensó una nueva propuesta político-pedagógica que reconocía la agencia de quien aprendía y ordenaba el proceso educativo a la praxis.

El liberacionismo como cultura política adquirió forma con los movimientos de las minorías raciales de los Estados Unidos, en donde se empleó para denunciar una especie de colonización identitaria. Este cambio explica por qué grupos estadunidenses se asumieron como "pueblos" tercermundistas y, con ello, comprendieron y nombraron sus circunstancias y proyectos con la gramática liberacionista de los movimientos anticoloniales de Asia y África. Por mencionar un ejemplo, el Ejército Negro de Liberación [*Black Liberation Army*], un movimiento armado surgido a principios de los setenta en los Estados Unidos como una escisión de las Panteras Negras, sostenía que los negros estadunidenses no eran una minoría racial, sino la "Nación

Negra en diáspora [...] que constituye una nación oprimida" y, por lo tanto, buscaban "la liberación [armada] de esa colonia como nación" (Black Liberation Army, 1977: 1). Poco después, las disidencias sexogenéricas de Europa, los Estados Unidos y América Latina se concibieron también como grupos oprimidos, derivaron identidades políticas de su sexualidad y asumieron el lenguaje liberacionista con la creación de frentes gay u homosexuales.[9]

Los movimientos feministas, que para entonces habían conquistado ya el sufragio en buena parte del mundo occidental, adoptaron el concepto para identificarse con las naciones que padecían el colonialismo. La intelectual Susan Sontag, en un artículo titulado "El Tercer Mundo de las mujeres", publicado en 1973, pero que circuló profusamente en varios idiomas, sostenía que las mujeres eran un pueblo global oprimido por el chovinismo imperialista de los hombres.[10] A su vez, el llamado *US Third-World feminism* creó una comunidad imaginaria entre mujeres afrodescendientes, hispanas y asiáticas de los Estados Unidos y mujeres del Tercer Mundo (Sandoval, 2003: 75; Mohanty, 1991: 2); si bien en el marco de la Guerra de Vietnam (1955-1975) las referencias a mujeres de países socialistas fueron especialmente relevantes, la comunidad articulada por las feministas tercermundistas incluía también a las latinoamericanas. Nombrar la subordinación de las mujeres respecto de los hombres como una relación "colonial" fue una estrategia muy efectiva que permitió que el feminismo disputara un lugar en las luchas por la liberación racial y social de los Estados Unidos desde mediados de los sesenta (Roth, 2004: 192).

Al abrevar de una misma genealogía, los nuevos movimientos sociales de la década de los setenta compartieron una serie de rasgos que, con ciertos límites, permitirían pensar al liberacionismo como un

[9] Como el Frente de Liberación Gay [Gay Liberation Front] (1969), formado después de los sucesos de Stonewall Inn en los Estados Unidos (Cruikshank, 1992: 56 y *ss.*).

[10] *Cfr*. Susan Sontag, "El Tercer Mundo de las mujeres", en ACIDHAL (1973), *Boletín Documental de las Mujeres 3*(4). Se trata de una traducción del original que apareció en el mismo año en la revista neoyorquina de izquierda *Partisan Review*.

marco común de referencias. Puede caracterizarse al liberacionismo por un vocabulario compartido, un proyecto de futuro e incluso algunas de sus prácticas organizativas. Entre otros rasgos, todos los movimientos de liberación compartían una crítica y un distanciamiento a los valores del liberalismo, el énfasis retórico en la praxis y la acción, la importancia de la autodeterminación, la exaltación de la identidad de los sujetos oprimidos, estrategias comunitarias de pedagogía política, la visión radical e integral del cambio social, la importancia de lo colectivo y popular, y una nueva temporalidad (entendida como relación entre pasado y futuro).

Dentro del marco común del liberacionismo, diversos movimientos sociales de los años setenta encontraron un punto de convergencia. Este análisis no busca sugerir una uniformidad de propósitos o visiones entre estos movimientos, sino destacar cómo, a pesar de sus marcadas diferencias y en algunos casos oposiciones directas —como entre el feminismo y el catolicismo liberacionista—, comparten características influidas por el contexto de la época.

Liberacionismo católico y feminismo

Tanto en el feminismo como en el catolicismo latinoamericanos de finales de la larga década de los setenta el concepto liberación surgió y desplazó en importancia a otros términos.[11] En el caso del catolicismo, *liberación* surgió desplazando y luego sustituyendo *desarrollo integral,* un concepto de larga tradición en la doctrina social de la Iglesia. Fue precisamente primero en las redes de cooperación para el desarrollo donde se acudió cada vez más al concepto *liberación* como un proyecto de cambio integral y radical. Durante la Guerra Fría, la cooperación para el desarrollo se convirtió en una herramienta política de los

[11] Sugiero este periodo emulando lo que otros historiadores han propuesto para la década anterior: "la larga década de los sesenta" [*long sixties*] (*ca*. 1958-1974; Marwick, 2011). Pienso en la *década* de los setenta como un periodo flexible que inicia a finales de los sesenta y concluye a mediados de los ochenta (*ca*. 1969-1987).

bloques socialistas y capitalistas para influir en países en desarrollo. La Iglesia católica, particularmente en Europa y los Estados Unidos, promovió la cooperación para el desarrollo en naciones de mayoría católica para contrarrestar el comunismo. Sin embargo, ante la política exterior estadunidense de intervenciones militares y apoyo a golpes de Estado de regímenes democráticos en América Latina, especialmente después de la Revolución Cubana, la cooperación para el desarrollo fue vista, en el mejor de los casos, como ilusoria.

En ese clima de desencanto la teoría de la dependencia latinoamericana argumentó que el subdesarrollo no era una etapa transitoria, sino una condición resultante de las dinámicas globales y una necesidad para el desarrollo de las potencias (Ocampo, 2008). Inspirados por el ambiente de apertura del Concilio Vaticano II, teólogos e intelectuales católicos hallaron en la teoría de la dependencia y el discurso tercermundista el marco teórico para concebir un nuevo proyecto político. Este proyecto, arraigado en la tradición política católica antiliberal e integralista, definió la lucha de los pobres, posicionados como lugar teológico del discurso, en términos de liberación. La liberación de los pueblos latinoamericanos resonaba profundamente con la narrativa bíblica del Éxodo, donde el Pueblo de Dios es liberado de la esclavitud y guiado hacia la tierra prometida por un profeta, lo que dotaba al concepto de liberación de una potente carga simbólica.[12]

De manera simultánea pero independiente, el término *liberación* emergió también en el ámbito del feminismo. Este concepto fue adoptado tanto por teólogos de la liberación como por activistas feminis-tas de la década de los setenta que se identificaban con el movimiento de liberación de la mujer. Ambos grupos se inspiraban en los

[12] La sustitución de *desarrollo* por *liberación* fue explícita en las obras icónicas e inaugurales de la teología de la liberación. Gutiérrez —cuyo libro titulado *Teología de la liberación. Perspectivas* se considera usualmente la obra que bautizó al liberacionismo católico— sostenía que el término *desarrollo* era "aséptico", y que "limita y obnubila" la reflexión teológica, mientras que el concepto *liberación* "expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término desarrollo" (Gutiérrez, 1972/1975: 52, 68).

movimientos de liberación de los Estados Unidos, específicamente los de las minorías étnicas y raciales. Fue a través de las publicaciones y reflexiones de intelectuales y activistas feministas como Rosario Castellanos (1970/2006) y Marta Acevedo (1970/1995), que el *women's lib* se difundió entre las mujeres universitarias de clase media a finales de los sesenta y principios de los setenta. Este movimiento marcó el inicio de lo que se conoce como el feminismo de la segunda ola, una autodenominación que también buena parte de la historiografía ha recogido y naturalizado.[13]

El enfoque del nuevo movimiento se distanciaba de conceptos que previamente habían articulado al feminismo —como emancipación, mejoramiento y promoción— para abogar por un cambio radical en los ámbitos social, cultural, económico y político, con lo que se destacaba la importancia de la autonomía completa de las mujeres, tanto física como mentalmente. La autonomía plena como objetivo era análoga a la lucha de los pueblos colonizados por su soberanía e independencia. Así, la "liberación" se convirtió en la consigna central y, lo que es más significativo, se propuso ir más allá de la reivindicación de derechos al plantear "otra propuesta política, la de ir más allá de meras reformas jurídicas" (Cano, 2020).

Es en este piso común liberacionista en el que se dieron nuevos contactos entre catolicismo y feminismo. Sin embargo, tales encuentros germinaron en el suelo de la cultura política católica, su antiliberalismo y su experiencia para compatibilizar causas sociales. De la misma manera en que a principios del siglo XX se abrazó el movimiento sufragista, en la década de los setenta se promovió la noción de un feminismo "auténtico" diferenciándolo de una versión considerada falsa y ajena al espíritu latinoamericano. Este feminismo, considerado "verdadero", se fundamentaba ahora en el concepto de liberación.

[13] Para un análisis y una crítica de esta periodización del feminismo, véase Cano y Espino (2023).

La trayectoria y obra de Enrique Dussel (1934-2023) es paradigmática para comprender el liberacionismo católico y, en específico, su rechazo y, al mismo tiempo, apropiación del feminismo. No es exagerado decir que Dussel hizo del concepto *liberación* una marca personal. Desde principios de la década de los setenta y hasta su fallecimiento, Dussel publicó libros en los que adjetivaba la filosofía, ética, política, cultura, historia y, por supuesto, teología, con la palabra *liberación* y sus derivados. Entre esta vasta obra liberacionista, Dussel reflexionó sobre el feminismo, principalmente en sus tratados éticos. Sus principales ideas al respecto fueron publicadas como un solo libro en 1980 (*Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*), pero se trataba de versiones editadas y revisadas de conferencias, capítulos y apartados previos de principios de la década de los setenta.

Dussel nació en Mendoza, Argentina, y se autoexilió por seguridad y persecución política en México en 1976. Su formación internacional y apetito intelectual, sin embargo, le permitieron establecer sólidas redes con círculos católicos de toda América Latina. México no fue la excepción. Por entonces, la diócesis de Cuernavaca, encabezada por el célebre obispo Sergio Méndez Arceo, era un terreno fértil para experimentos y entrecruces católicos, en buena medida por la presencia de Ivan Illich y su equipo cosmopolita. Dussel colaboró de manera constante con los centros establecidos en Cuernavaca, y de manera particular con uno que hacia finales de los sesenta se convirtió en la primera organización no gubernamental feminista de América Latina, CIDHAL.[14] Betsie Hollants, su fundadora, una periodista y activista de origen belga-estadunidense, promovió de forma creativa e innovadora fusiones entre el feminismo y el catolicismo, captando el

[14] Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina. Asociación civil fundada en Cuernavaca en 1961 y que se mantiene activa hoy en día. Bajo las siglas CIDAL, tuvo los siguientes nombres: Centro de Información para el Desarrollo de América Latina (1961), Centro de Investigaciones para el Desarrollo de América Latina (1961) y Coordinación de Iniciativas para el Desarrollo de América Latina (1962-1974). Por economía de palabras, en este texto me refiero a la organización como CIDHAL, independientemente de la fecha.

interés de activistas e intelectuales de diversas ideologías, generaciones y procedencias. Desde sus inicios, CIDHAL fue escenario de diversas interpretaciones del feminismo católico, incluyendo una corriente decididamente feminista, vinculada al movimiento de liberación feminista latinoamericano con su agenda de libertades y autonomía, y también fue el germen de lo que después sería una posición crítica de género. Otras versiones de la síntesis entre feminismo y catolicismo eran en realidad la reedición de la tradición del "auténtico" feminismo cristiano, esta vez revestido del vocabulario liberacionista. Estas diferentes tendencias no representaban cuerpos doctrinales claramente diferenciados, siendo sólo posible su distinción analítica *a posteriori*. Durante la década de los setenta, ambas visiones —y otras más— del feminismo católico convivieron dentro de CIDHAL, reflejadas incluso en la figura de su fundadora, Betsie Hollants, quien encarnaba estas múltiples facetas del movimiento. Pensar en esta multiplicidad como contradicciones es establecer una lectura anacrónica y teleológica del feminismo. Las tensiones, sin embargo, son parte consustancial de la historia de este y todo movimiento.

Enrique Dussel tenía una buena relación con Hollants y con los liderazgos de CIDHAL. El grupo lo invitó en calidad de perito docente a diversos seminarios y conferencias. Las charlas eran publicadas posteriormente como artículos en el *Boletín Documental sobre la Mujer* de CIDHAL. Hasta ahora he podido documentar en investigación de archivo y entrevistas dos colaboraciones importantes de Dussel con CIDHAL que son previas a su establecimiento en México. Se trata de encuentros internacionales que CIDHAL organizó con miras al Año Mundial de la Mujer de la Organización de las Naciones Unidas, que se celebraría en 1975. El primero de estos eventos, denominado Seminario para la Formación de Dirigentes Latinoamericanas, coorganizado entre CIDHAL y la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), tuvo lugar en el verano de 1973 cerca de Cuernavaca, y

contó con la participación de casi 40 religiosas de diversas congregaciones de toda América Latina y los Estados Unidos.[15]

La charla de Dussel en ese encuentro fue publicada ese año por CIDHAL con el título "La liberación de las mujeres vista por un latinoamericano". Era una síntesis de su "erótica" latinoamericana, un tratado ético-político en la gramática liberacionista sobre las relaciones entre los sexos. En síntesis, la erótica dusseliana abstrae en tres niveles universales todas las relaciones humanas: varón-mujer, padres-hijos y hermano-hermano. El primer nivel correspondía a la erótica: el segundo, a la pedagogía, y el tercero, a la política.[16] Como queda claro en los tres niveles, el marco de lectura de la relacionalidad humana era la familia —y visto el énfasis en el número tres, no es exagerado presuponer que se trataba de una lectura teológico-moral de la familia—.

Lo que resulta particularmente relevante de esta charla para el propósito de mi investigación es la caracterización que Dussel hace del feminismo. Para el teólogo, "el feminismo que surge como sufragismo quiere la liberación de las mujeres [...] [y] sobre todo el de tipo norteamericano, peca de la equivocación de querer que la mujer no sea igual al varón, sino llegue a la indistinción entre ambos".[17] Dussel revivía el tópico del "auténtico" feminismo cristiano, esta vez como una "auténtica" liberación de la mujer latinoamericana, frente a un falso feminismo estadunidense. A pesar del nuevo vocabulario liberacionista, se trataba de la misma idea, en cuyo corazón estaba un rechazo total al igualitarismo feminista de raíces liberales. Así, las feministas al estilo "norteamericano", según Dussel, "aspiran a que todos seamos hombres, no varones y mujeres". Este feminismo estadunidense —esto es, ajeno y alienante a la cultura latinoamericana— buscaba un peligroso "angelismo asexual [...] que desaparezca la alteridad sexual y que cada uno cumpla consigo eso del amor de lo mismo por

[15] ACIDHAL. Caja sin número, "Informe final. Seminario para Religiosas de América Latina", sp.

[16] ACIDHAL (1973), *Boletín Documental...*, 3(3): 36.

[17] ACIDHAL (1973), *Boletín Documental...*, 41.

lo mismo", lo que desembocaría en lo "unisex" y en "la mujer homosexual [que] no necesita varón porque ella misma obtiene su placer homosexual, es lesbiana".[18]

Para fortalecer su argumentación maniquea sobre el feminismo, Dussel acude a una lectura conservadora del psicoanálisis. Para Dussel, "la liberación de la mujer no debe ser por indistinción, sino precisamente por [la] distinción" establecida en la complementariedad que hace que "el varón se abre al mundo fálicamente; la mujer lo hace en forma distinta, clitórica, vaginalmente".[19] Así pues, se deduce que la falsa liberación de la mujer, la del feminismo estadunidense, tiene como origen y meta la imposibilidad de asumir la diferencia sexual, y condenaría a la frustración e inmadurez preedípicas a las mujeres.

Ante este falso feminismo, Dussel delinea en qué sí consiste la liberación de la mujer latinoamericana. Para sorpresa de nadie, se trata de una liberación enraizada en la tradición cristiana, y especialmente en la lectura moral liberacionista que Dussel hace de ella. La erótica latinoamericana no es sino la "erótica cristiana" del Cantar de los Cantares, una erótica que abre el espacio para "la liberación de la mujer [...] pero no en la indiferenciación asexuada u homosexual, sino liberarla en la distinción sexual".[20]

La segunda colaboración de Dussel con CIDHAL que me interesa destacar aquí se llevó a cabo en el mismo año. El CIDHAL organizó otro evento internacional en Panamá, en colaboración con el Centro Interamericano de Recreación Dirigida (CIRDI), al cual Enrique Dussel fue nuevamente invitado. Este seminario, denominado Encuentro Centroamericano sobre el Rol del Varón y de la Mujer en la Familia, la Sociedad de Consumo y las Iglesias, recibió apoyo financiero de la Iglesia católica canadiense y contó con la participación de aproximadamente 30 personas de México, el Caribe y Centroamérica.[21]

[18] ACIDHAL (1973), *Boletín Documental...*, 41.
[19] ACIDHAL (1973), *Boletín Documental...*, 41.
[20] ACIDHAL (1973), *Boletín Documental...*, 41.
[21] ACIDHAL (1973), Caja sin número, "Seminario Panamá 1973", "Informe final", 25.

El CIDHAL publicó ese mismo año la ponencia en el *Boletín* bajo el título "Hacia una metodología de la liberación femenina latinoamericana". Aquí se replica la idea central de la otra charla, aún con más antecedentes históricos que se remontan a una cosmogonía en la que "en el origen, no hubo sexo", un vacío al que, se entiende, quiere llevar el feminismo que en la otra charla llamó "unisex". El argumento de esta conferencia aplica el vocabulario de la teoría de la dependencia para entender un concatenamiento de relaciones de opresión con cuatro actores: en la cúspide de la pirámide, el varón del centro, que lo domina todo y a todos; abajo, la mujer del centro, subordinada solamente ante el varón del centro; después, el varón de la periferia, que ejerce su poder sobre el único sujeto sobre el que puede, la mujer de la periferia, la base de la pirámide. Por ello, concluye el autor, la única "metodología" de "la liberación de la mujer latinoamericana", que es la mujer de la periferia, se "hace solamente dentro del proceso de liberación global latinoamericano".[22] Su charla invitaba a "callar la propia palabra para dejar hablar al otro [...] [esto es,] la mujer del pueblo, para que ella diga su CONCEPTO DE MUJER".[23]

Imaginemos a Dussel en su tono magistral mientras explica a las activistas la "metodología" de su propia liberación y, además, les exige silencio porque la única que debía hablar —concluía el teólogo después de horas de ponencia— era la mujer "del pueblo". No sorprende que las charlas de Dussel no fueran bien recibidas por las feministas católicas más críticas. En las notas de evaluación anónima de las ponencias, seguramente elaboradas como parte de los requisitos para el financiamiento del encuentro, hay no pocas críticas a su "expresión demasiado verbalista que daba la sensación de querer demostrar su sapiencia".[24]

Como bien identificó Martha Zapata, "la originalidad del proyecto dusseliano [es] la reactualización de los dogmas cristianos" (1997:

[22] ACIDHAL (1973), *Boletín Documental...*, 3(4): 23.
[23] ACIDHAL (1973), *Boletín Documental...*, 3(4): 32. Mayúsculas en el original.
[24] ACIDHAL. Caja sin número, p. 25.

88). A pesar de todos los retruécanos teóricos, la conclusión de Dussel sorprende por su simpleza y por ser idéntica a la ortodoxia moral de la doctrina social de la Iglesia: la única sexualidad legítima para América Latina es entre hombres y mujeres, definidos anatómicamente, y orientada a la procreación, y el paradigma de la relacionalidad humana es la familia, conformada por padre, madre, hijos y hermanos. Éste es el núcleo moral cristiano, y de ahí se deriva el proyecto político de "auténtica" liberación de la mujer latinoamericana. Lo que se aparte de ese tipo de sexualidad —y especialmente el abominable lesbianismo—, además de ser presentado como una desviación psíquica —"eros narcisista totalizado"—, es, sobre todo, una aberración política extranjerizante y ajena a la realidad "concreta" de América Latina.

Conclusiones

En uno de los documentos doctrinales que dan sustento al movimiento antiaborto contemporáneo en el catolicismo, la carta encíclica *Evangelium Vitae*, de Juan Pablo II (1995), el papa polaco hace un llamamiento especial a las mujeres a ser protagónicas de la lucha autodenominada "provida":

> En el cambio cultural en favor de la vida *las mujeres* tienen un campo de pensamiento y de acción singular y sin duda determinante: les corresponde ser promotoras de un "nuevo feminismo" que, sin caer en la tentación de seguir modelos "machistas", sepa reconocer y expresar el verdadero espíritu femenino en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana [...] En efecto, la madre acoge y lleva consigo a otro ser, le permite crecer en su seno, le ofrece el espacio necesario, respetándolo en su alteridad. Así, la mujer percibe y enseña que las relaciones humanas son auténticas si se abren a la acogida de la otra persona [...] Esta es la aportación fundamental que la Iglesia y la humanidad esperan de las mujeres (§ 99).[25]

[25] Entrecomillado y cursivas del original.

Es significativo que unos meses antes de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de la Organización de las Naciones Unidas, llevada a cabo en septiembre de 1995 y considerada un momento clave para la expansión global de las políticas de igualdad de género, Juan Pablo II haya presentado como un "nuevo feminismo" el antiabortismo católico. En Beijing, de hecho, la delegación de la Santa Sede, junto con la de algunos países latinoamericanos y árabes, representó la oposición más grande a la inclusión del concepto *género* en los documentos oficiales del encuentro. Según expresó el representante de El Vaticano, el concepto sería aceptable sólo si está "basado en la identidad sexual biológica, masculina o femenina [...] [y] por tanto, excluye interpretaciones dudosas basadas en visiones del mundo que afirman que la identidad sexual puede adaptarse indefinidamente para satisfacer nuevos y diferentes propósitos" (en Scott, 2010: 9). Los debates de Beijing 1995, de hecho, son el origen de los actuales movimientos antigénero (*cfr*. Bárcenas, 2022a: 12-14).

El "nuevo feminismo" de Juan Pablo II es la última iteración del "auténtico" feminismo cristiano. En muchos sentidos, los discursos del "auténtico" feminismo son profundamente antifeministas, si se entiende por feminismo un movimiento histórico, contextual y multifacético que "impugna el poder, los privilegios y la autoridad masculinos con el fin de erradicar la subordinación, la dependencia y el menosprecio de las mujeres en una sociedad determinada" (Cano y Espino, 2023: 54). El "auténtico" feminismo, lejos de impugnar el orden de género, fortalece sus pilares discursivos al sublimar los atributos tradicionales de lo femenino y, además, descalificar todas las expresiones feministas que los cuestionan como foráneas y "radicales", amén de estereotipos misóginos y lesbofóbicos.

Con esta investigación quisiera aportar a la complejidad del entendimiento de las relaciones entre catolicismo y feminismo. Si bien en otros trabajos he enfatizado las propuestas de síntesis bajo la categoría de *feminismo católico* (véase Espino, 2022), aquí me interesa releer otras, como apropiación o resemantización antifeministas, más allá de que los sujetos históricos —sea Juan Pablo II o Enrique Dussel— se

califiquen a sí mismos como feministas. Este trabajo subraya cómo el tópico de '"auténtico" feminismo ha pervivido a lo largo de décadas y se han engarzado en el vocabulario de cada contexto, pues se trata de la expresión de una cultura política centenaria que contiene en su núcleo una concepción integralista y antiliberal del poder y el orden moral.

Referencias

Acevedo, Marta (1970/1995). "Nuestro sueño está en escarpado lugar". *Debate Feminista 12*: 355-370.

Álvarez-Pimentel, Ricardo José (2017). "Guerra Fría, guerra cristera, guerreras católicas: el conservadurismo y feminismo católico de la Juventud Católica femenina Mexicana (JCFM), 1926-1939". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/> (consulta: 4 de enero de 2025).

Avishai, Orit (2008). "Doing Religion in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency". *Gender & Society* 22(4): 409-433.

Bárcenas Barajas, Karina (2022a). "Introducción: coordenadas de los movimientos antigénero". En Karina Bárcenas Barajas (coord.), *Movimientos antigénero en América Latina. Cartografías del neoconservadurismo* (7-46). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2022b). "El movimiento antigénero en México: de las alianzas estratégicas a los horizontes de gubernamentalidad". En Karina B. Bárcenas Barajas (coord.), *Movimientos antigénero en América Latina: cartografías del neoconservadurismo* (227-267). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Black Liberation Army (1977). "The Black Liberation Army Study Guide '77-78". *Collected Works of the Black Liberation Army* (vol. 1). The Rookery Press.

Blancarte, Roberto (1996). "Introducción". En Roberto Blancarte (ed.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (13-18). México: Fondo de Cultura Económica.

Braude, Ann (2004). "A Religious Feminist. Who Can Find Her? Historiographical Challenges from the National Organization for Women". *The Journal of Religion 84* (4): 555-572.

Burke, Kelsy C. (2012). "Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches". *Sociology Compass 6* (2): 122-133.

Cano, Gabriela (1996). "Más de un siglo de feminismo en México". *Debate Feminista 14*: 345-360.

_____ (2006). "Debates en torno al sufragio y la ciudadanía de las mujeres". En Guadalupe Gómez Ferrer, Gabriela Cano, Dorra Barrancos y Asunción Lavrin (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI* (vol. 4) (535-550). Madrid: Cátedra.

_____ (2010). *Se llamaba Elena Arizmendi*. Ciudad de México: Tusquets.

_____ (2018). *Democracia y género. Historia del debate público en torno al sufragio femenino en México*. Ciudad de México: Instituto Nacional Electoral.

_____ (2019). *Democracia y género. Historia del debate público en torno al sufragio femenino en México*. Ciudad de México: Instituto Nacional Electoral.

_____ (2020, 1 de septiembre). "Feminismos y frentes políticos en México". *Nexos*. Disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?p=49615> (consulta: 1 de febrero de 2024).

_____, y Saúl Espino Armendáriz (2023). "Olas y etapas en la historia de los feminismos en México". En Cristina Herrera, Karine Tinat y Silvia E. Giorguli (eds.), *Mirar el mundo con lentes de género. Estudios multidisciplinarios de género en El Colegio de México* (53-94). México: El Colegio de México.

Castellanos, Rosario (1970/2006). *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos* (vol. 1). Ciudad de México: Conaculta.

Cejudo Ramos, Elizabeth (2021). *"El gobierno no puede más que Dios": Género, ciudadanía y conflicto Iglesia-Estado en el Sonora posrevolucionario*. Hermosillo: Universidad de Sonora.

Christiansen, Samantha, y Zachary A. Scarlett (2013). "Introduction". En Samantha Christiansen y Zachary A. Scarlett (eds.), *The Third World in the Global 1960s* (1-20). Nueva York: Berghahn Books.

Comiskey, Carolyn Ward (2004). "Joan of Arc's Daughters: Catholic Women and Politics in France, 1896-1918" (tesis de doctorado en historia). Ann Arbor, The University of Michigan.

Crespo Reyes, Sofía (2024). "Orígenes del activismo católico femenino: la Unión de Damas Católicas Mexicanas y su programa de acción social (1912-1932)". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos 40* (2): 199-224.

Cruikshank, Margaret (1992). *The Gay and Lesbian Liberation Movement*. Nueva York: Routledge.w

De Groot, Joanna, y Sue Morgan (2014). "Introduction: Beyond the 'Religious Turn'? Past, Present and Future Perspectives in Gender History". En Joanna de Groot y Sue Morgan (eds.), *Sex, Gender and the Sacred: Reconfiguring Religion in Gender History* (1-30). Chichester: Wiley Blackwell.

De la Torre Castellanos, Renée (2020). "Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México". *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* 22: 1-30.

Delgado Molina, Cecilia (2018). "Modelos culturales de mujeres católicas de los activismos conservadores en Argentina". *Cultura & Religión* 12(2): 43-65.

Dirlik, Arif (2013). "The Third World in 1968". En Samantha Christiansen y Zachary A. Scarlett (eds.), *The Third World in the Global 1960s* (VII-IX). Nueva York: Berghahn Books.

Dussel, Enrique (1980). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.

Espino Armendáriz, Saúl (2022). "Disidencias feministas en la Iglesia católica mexicana: el movimiento para la ordenación de mujeres durante los setenta del siglo XX". *Historia Mexicana* 71 (4): 1723-1763.

Espinoza Meléndez, Pedro (2020). "Antifeminismo y feminismo católico en México: la Unión Femenina Católica mexicana y la revista *Acción Femenina*, 1933-1958". *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* 6: s/p.

_____ (2023). "¿Feminismo cristiano? Notas de una historia conceptual de finales del siglo XIX". *Korpus* 7 (3): 161-178.

Fanon, Frantz (1965). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Freire, Paulo (1970/2005). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Siglo XXI.

Gasparowicz, Natalie (2024). "Catholic Women's Activism for Abortion in Late Twentieth-Century Mexico and Contests over Legitimacy". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 40 (2): 280-304.

Gómez Villanueva, Mariana Nayelli (2024). " 'Dios quiere que luche y no pida permiso a nadie para hacerlo': las católicas feministas en México, sus discursos, espacios de lucha y redes (1970-1990)" (tesis de doctorado en historia moderna y contemporánea). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.

González, Fernando M. (2007). "Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)". *Historia y Grafía* 29: 56-93.

Gutiérrez, Gustavo (1972/1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.

Haynes, Jeff (1999). *Religion, Globalization, and Political Culture in the Third World*. Londres: Macmillan Press Ltd.

Henold, Mary J. (2008). *Catholic and Feminist. The Surprising History of the American Catholic Feminist Movement*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Juan Pablo II (1995). *Carta Encíclica* Evangelium Vitae *del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos, a los sacerdotes y diáconos, a los religiosos y religiosas, a los fieles laicos y a todas las personas de buena voluntad, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*. El Vaticano: Librería Editrice. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.htmlPontificado> (consulta: 1 de febrero de 2024).

Lavrin, Asunción (1995). *Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile, and Uruguay, 1890-1940*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Marcuse, Herbert (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.

Marino, Katherine M. (2019). *Feminism for the Americas: the making of an international human rights movement*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Marwick, Arthur (2011). *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974*. Londres: Bloomsbury Publishing.

McMillan, James F. (2000). *France and Women, 1789-1914. Gender, Society and Politics*. Londres y Nueva York: Routledge.

Mohanty, Chandra Talpade (1991). "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism". En Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (1-47). Bloomington: Indiana University Press.

Ocampo, José Antonio (2008). "Los paradigmas del desarrollo en la historia latinoamericana". En Altimir Iglesias y Machinea (ed.), *Hacia la revisión de los paradigmas* (19-57). Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/Secretaría General Iberoamericana (SEGIB).

Offen, Karen (1988). "One the French Origins". *Feminist Issues*: 45-51.

_____ (1991). "Definir el feminismo: Un análisis histórico comparativo". *Historia Social 9*: 103-135

Okihiro, Gary (2016). *Third World Studies: Theorizing liberation*. Durham: Duke University Press.

Olcott, Jocelyn (2005). *Revolutionary Women in Postrevolutionary Mexico*. Durham: Duke University Press.

Rao, Rahul (2010). *Third World Protest. Between Home and the World*. Oxford: Oxford University Press.

Roth, Benita (2004). *Separate Roads to Feminism. Black, Chicana, and White Feminists Movements in America's Second Wave*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandoval, Chela (2003). "US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World". En Reina Lewis y Sara Mills (eds.), *Feminist Postcolonial Theory. A Reader* (75-101). Nueva York: Routledge.

Saumoneau, Louise (1923). "Conférence lors de la fondation du Groupe Féministe Socialiste". En *Principes et action féministe socialistes*. París: Publications de la Femme Socialiste. Disponible en: <https://www.marxists.org/francais/saumoneau/works/1899/07/gfs.htm> (consulta: 23 de abril de 2015).

Schneider, Cecilia, y Karen Avenburg (2015). "Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques". *Postdata 1*: 109-131.
Scott, Joan W. (2010). "Gender: Still a Useful Category of Analysis?" *Diogenes 225*: 7-14.
Sowerwine, Charles (1976). "The Organization of French Socialist Women, 1880-1914: A European Perspective for Women's Movements". *Historical Reflections / Réflexions Historiques 2* (3): 3-24.
Vaggione, Juan Marco (2017). "La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa". *Cadernos Pagu 50*: e175002.
Zapata, Martha (1997). "Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: la relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel". *Debate Feminista 16*: 69-97.

Archivos

ACIDHAL-Archivo de Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), Cuernavaca, México.

Fuentes hemerográficas

Boletín Documental sobre la Mujer / sobre las Mujeres, CIDHAL, Cuernavaca, México.

V. Reemplazar el "género" por la "familia": un andar entre documentos sobre políticas neoconservadoras

Karina Bárcenas Barajas

Introducción

Los movimientos antigénero se fundamentan en un proyecto de conocimiento que inició con la formulación de una operación discursiva que data de la década de 1990, elaborada por intelectuales de la Iglesia católica: la "ideología de género" (Bárcenas Barajas, 2022a: 12).

Con el término "proyecto de conocimiento" me refiero a una estrategia,[1] por tanto, a una manera de ejercer el poder, formulada con base en lo que se considera la legitimidad e irrefutabilidad de cierto conocimiento científico, a partir del cual se construye un régimen de verdad irrebatible, capaz de invalidar los saberes y teorías de otros campos de estudio, tal como sucedió con la argumentación que se construyó sobre el campo y las teorías de género como una "ideología

[1] En palabras de De Certeau (1996: 45), una estrategia se define a partir de las "acciones que gracias al principio de un lugar de poder (la propiedad de un lugar propio), elaboran lugares teóricos (sistemas y discursos totalizadores) capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas".

de género", en virtud de que contradicen los fundamentos biológicos de la diferencia sexual.

En nuestros días, la "ideología de género" puede definirse como

> [...] un término creado por la jerarquía de la Iglesia Católica, apropiado en años recientes por actores evangélicos, con el que se pretende refutar una de las premisas más importantes de la teoría de género contemporánea, es decir, el hecho de que el sistema sexo-género es parte de una construcción sociocultural con fines patriarcales. Por medio de este vocablo se intenta legitimar un esencialismo de género que valida como única forma de organización y estructuración de la sociedad, aquella que parte de una concepción biológica del sexo a partir de la cual se establece la complementariedad entre la mujer y el hombre en función de un conjunto de roles de género tradicionales (Bárcenas Barajas, 2021: 127).

Resalto el término "proyecto" porque en la jerarquía de la Iglesia católica hubo una clara intención al configurarlo, pero también en los "intelectuales" con formación en derecho, ciencias políticas y sociales, psicología y medicina, así como actores religiosos tanto de la Iglesia católica como de las iglesias evangélicas y grupos de la sociedad civil organizada que, en conjunto, le han dado forma y han contribuido a su apropiación como emisores pedagógicos (Bárcenas Barajas, 2021; 2022a). De esta manera, por medio de la "ideología de género" se ha construido un régimen de verdad, con un poder de representación en disputa, que busca fundar y legitimar un sistema de conocimiento para distorsionar los aportes de las teorías de género, a las que se tilda de colonización ideológica (Bárcenas Barajas, 2022a: 12-13).

La estrategia discursiva que representa el término "ideología de género" permite traer a cuenta la centralidad de la racionalidad política y, en consecuencia, del conocimiento como una estrategia secular para los fines del neoconservadurismo. Desde esta perspectiva, en este capítulo planteo que la "ideología de género" es la génesis de un proyecto de conocimiento que pretende influir y orientar la cultura política, ya que ésta constituye un lugar privilegiado para instaurar un

programa de gubernamentalidad que se sitúa entre el neoliberalismo y el neoconservadurismo.

Para ello, parto de una perspectiva sobre la cultura política que se separa de la tradición conocida como "cultura cívica" [*civic culture*], conducente al estudio del "patrón de actitudes individuales y de orientación con respecto a la política para los miembros de un sistema político" por medio de encuestas y escalas de actitud, y que es emblemática en la investigación que desde la ciencia política se ha desarrollado en los Estados Unidos, para la cual son referentes trabajos como los de Gabriel Almond, Bingham Powell y Lucian Pye (López de la Roche, 2000: 103, 105). Es decir, privilegio una perspectiva teórica y metodológica como la que se ha enfocado desde la antropología para indagar en los sentidos e imaginarios sobre la vida política, así como en sus convergencias o divergencias con las concepciones formales e institucionales que presiden la formulación y la aplicación de políticas públicas (López de la Roche, 2000: 97, 106).

Por ello, enfoco la mirada en la pastora evangélica y responsable del Ministerio de la Mujer, Familia y Derechos Humanos de Brasil durante el gobierno de Jair Bolsonaro, Damares Alves, así como en el pastor evangélico y diputado Marco Feliciano, quien presidió la Comisión de Derechos Humanos y Minorías en la Cámara de Diputados. Ambos son dos figuras emblemáticas del neoconservadurismo antigénero en Brasil, país que constituye un caso paradigmático para el estudio de estos movimientos debido a:

1. Las particularidades en torno a la laicidad del Estado que hacen posible que ministros de culto sean electos para cargos de representación popular como diputados o senadores.
2. El crecimiento del pentecostalismo y el neopentecostalismo en las iglesias, pero también en el poder político y mediático.
3. La elección y llegada de Jair Bolsonaro al Poder Ejecutivo del 1 de enero de 2019 al 31 de diciembre de 2022, lo que representó el fin de varias políticas progresistas en relación con el feminismo y la diversidad sexual.

Desde esta perspectiva, identifico a Damares Alves y a Marco Feliciano como actores antigénero "ideales", para indagar de qué manera incidieron tanto en el ámbito legislativo como en el de las políticas públicas para construir fronteras neoliberales y neoconservadoras en las que se inscribe el ejercicio de la ciudadanía. Dichas fronteras están amparadas en una desintitucionalización del género y una institucionalización de la familia.

De esta manera, en primer lugar, sitúo el contexto brasileño en el que se llevó a cabo la desinstitucionalización del género en los últimos años. Posteriormente, caracterizo a Damares Alves y a Marco Feliciano como dos actores antigénero "ideales". Enseguida, comparto las decisiones metodológicas que me llevaron a realizar una metaetnografía, por medio de una apuesta analítica que consiste en considerar los documentos como un campo y un espacio por el que es posible transitar. Después de ello, revelo de qué manera tanto Damares Alves como Marco Feliciano construyeron un conjunto de políticas neoconservadoras —públicas, legislativas y discursivas— que se tradujeron en un reemplazo del género por la familia. Con ello, doy paso a algunas palabras de cierre.

La desinstitucionalización del género en Brasil

Desde finales de la década de 1970 en Brasil actores evangélicos contendieron en las elecciones para ocupar cargos en el Poder Legislativo; esta tendencia avanzó en el transcurso de la década de 1980, por lo que se fortaleció la actuación de diputados federales evangélicos en la Asamblea Constituyente de 1987 y se marcó su salida de la invisibilidad política en pleno periodo de transición democrática (Coutinho, Garrido y Boni Evangelista, 2022: 109-110).

Sin embargo, un año más tarde, con la promulgación de la constitución de 1988, se reconoció el carácter laico del Estado brasileño, no de manera explícita, sino por medio de sus principios, en los que se reconoce como una república democrática que garantiza la libertad

de creencia y la autonomía del Estado frente a la religión (De Moraes y De Oliveira Wachholz, 2021: 166).

Asimismo, la siguiente década, es decir, la de 1990, traería cambios importantes en relación con la agenda de género. Desde la perspectiva del pastor evangélico y diputado federal Marco Feliciano, en estos años también inició la historia de la "ideología de género", con la obra de Judith Butler y su teoría sobre el género (Hehn Soares y Simioni, 2022: 12).

Algunos avances en la agenda en favor de las personas LGBTI+[2] se concretaron hacia el final de dicha década. El 22 de marzo de 1999 el Consejo Federal de Psicología (CFP) presentó la Resolución 01/99, que prohíbe a los psicólogos y psicólogas de Brasil proporcionar servicios que propongan tratamiento o cura de la homosexualidad (Oviedo Gonçalves, 2019: 176). Asimismo, de acuerdo con Feitosa (2021: 76), durante la primera década del presente siglo se institucionalizaron valores, intereses y saberes en la estructura del Estado brasileño que se tradujeron en esfuerzos como el programa "Brasil sin homofobia", el Consejo Nacional LGBT, el Sistema Nacional LGBT y el Pacto Nacional de Combate a la LGBTfobia.

En contraparte, en 2003 inició la constitución del Frente Parlamentar Evangélico, conocido también como bancada evangélica. En ese mismo año fueron electos 56 parlamentares evangélicos, mientras que para 2019 el número se había incrementado a 195 (Hinz, Vinuto, Coutinho, 2021: 188-189, en Coutinho, Garrido y Boni Evangelista, 2022: 110).

Dos años más tarde, en 2005 se creó el Frente Parlamentar en Defensa de la Vida y contra el Aborto, que, de acuerdo con Coutinho,

[2] En este capítulo recurro a la sigla LGBTI+ para reconocer a las orientaciones sexuales e identidades de género que se politizaron de manera progresiva a lo largo del periodo que analizo, las cuales se identifican por cada una de las letras que la componen, mientras que, de igual manera, por medio del signo + se intenta evitar la exclusión de otras que pudieron tener una presencia pública y política menos visible. No obstante, en citas textuales, nombres de programas políticos, órganos colegiados y referencias bibliográficas se respetó la enunciación "LGBT" indicada de forma original.

Garrido y Boni Evangelista (2022: 111), sería un parteaguas para la creación de otros grupos legislativos con acento familista, como el Frente Mixto en Defensa de la Vida-Contra el Aborto, el Frente contra la Legalización del Aborto-Por el Derecho a la Vida, y el Frente de la Familia y Apoyo a la Vida.

Estos esfuerzos de politización evangélica desde el ámbito legislativo se entrelazan con otros que tuvieron lugar en el espacio público, como la Campaña Nacional en Defensa de la Vida y la Marcha Nacional en Defensa de la Vida-Contra la Legalización del Aborto, que se realizó por primera vez en 2007 (Coutinho, Garrido y Boni Evangelista, 2022: 111).

En contraparte, en 2009 el presidente Luís Inácio Lula da Silva firmó un decreto en favor de la deconstrucción de la heteronormatividad y el respeto a la diversidad sexual y de género, como parte de la tercera edición del Programa Nacional de Derechos Humanos (PNDH), con el que se proponía "incluir en los sistemas de información del servicio público todas las configuraciones familiares construidas por lesbianas, gays, bisexuales, travestis y transexuales" (Gonçalves Brandão y Cavalcanti Falcão, 2021: 62). Sin embargo, esta medida provocó diversas manifestaciones en contra, las cuales Miskolci y Campana (en Leandro Rezende, Avila y Teixeira Oliveira, 2020: 592-593) definen como una insurgencia de manifestaciones antigénero.

Sin embargo, para Feitosa (2021: 77) fue un año después cuando inició el freno de las acciones afirmativas orientadas a la población LGBTI+ de Brasil, en el contexto de las elecciones de ese año, en el momento en que tanto Dilma Rousseff, candidata por el Partido de los Trabajadores, como José Serra, candidato por el Partido de la Social Democracia Brasileña, "se congraciaron con actores evangélicos y grupos conservadores comprometiéndose a no adoptar medidas que confrontaran a la familia".

Por ello, durante su mandato presidencial Dilma Rousseff dio marcha atrás en algunas políticas públicas en favor de las personas LGBTI+, y cedió a la presión de las bancadas católicas y evangélicas del Congreso Nacional, tal como sucedió con el programa Escuela sin

Homofobia, aprobado por el Ministerio de Educación en 2011, contra el cual el entonces diputado Jair Bolsonaro realizó una ofensiva mediática para desacreditarlo con el sobrenombre de Kit Gay (Feitosa, 2021: 77).

Dos años más tarde, el 18 de junio de 2013 la Comisión de Derechos Humanos y Minorías de la Cámara de Diputados, bajo la presidencia del pastor y diputado Marco Feliciano, aprobó el Proyecto de Decreto Legislativo PDC 234/20112, de la autoría del diputado federal y presidente del Frente Parlamentar Evangélico João Campos, con el que se proponía detener la Resolución 01/99 del Consejo Federal de Psicología (CFP), que prohíbe a las psicólogas y psicólogos colaborar en el tratamiento o cura de la homosexualidad (Oviedo Gonçalves, 2019: 176). Sin embargo, un mes más tarde, el proyecto fue archivado por petición de su autor, a causa de las manifestaciones y la presión popular, así como por la falta de apoyo de su partido (Oviedo Gonçalves, 2019: 176).

Posteriormente se presentaron otros proyectos legislativos con las mismas intenciones, como el PL4931/166 y el PDL539/16, así como una acción popular por medio de la cual el juez federal Waldemar Cláudio de Carvalho concedió suspender los efectos de dicha Resolución (Oviedo Gonçalves, 2019: 177-178). No fue hasta el 24 de abril de 2019 cuando el Supremo Tribunal Federal concedió mantener de manera íntegra la Resolución 01/99 (Oviedo Gonçalves, 2019: 192).

En esta breve genealogía el año 2014 toma particular relevancia. Por una parte, fue cuando se usó por primera vez la expresión "ideología de género" en las propuestas parlamentares (Parra Teixeira y Biroli, 2019: 1). Por otra, en el marco del lanzamiento del Plan Nacional de Educación —orientado a pautar las metas y directrices para la educación brasileña por medio de la conducción de los planes estatales y municipales hasta 2024— actores evangélicos utilizaron el concepto "ideología de género" para referirse a las amenazas que podría traer para la familia el uso de términos como identidad de género y orientación sexual (Feitosa Coelho y Biela Dias, 2020: 161).

Cuando el Plan Nacional de Educación pasó a la Cámara de Senadores, con la previa aprobación en la de Diputados, se originó un debate

en torno a la "ideología de género", debido a que el senador Vital do Rêgo (PMDB-PB) solicitó incluir explícitamente las discriminaciones por identidad de género y orientación sexual, lo cual estaba en consonancia con el documento oficial de la Conferencia Nacional de Educación (Conae) realizada en 2010 (Feitosa Coelho y Biela Dias, 2020: 163).

De igual manera, se realizaron movilizaciones mediáticas y en las calles para que se retiraran estos términos del Plan, las cuales fueron encabezadas por sectores religiosos tanto católicos como evangélicos, así como por el propio Frente Parlamentar Evangélico en el Congreso Nacional, ya que en su concepción conformaban una "ideología de género" cuyo propósito sería la destrucción de la familia (Feitosa Coelho y Biela Dias, 2020: 164-165).

Finalmente, las expresiones "género" y "orientación sexual" se retiraron del Plan Nacional de Educación. Sin embargo, las movilizaciones en torno a la denominada "ideología de género" continuaron en las discusiones de los planes estatales y municipales de educación (Feitosa Coelho y Biela Dias, 2020: 166), así como en las relacionadas con la Base Nacional Curricular Común (Leandro Rezende, Avila y Teixeira Oliveira, 2020: 592-593).

Precisamente, a partir de ese año tomó mayor visibilidad la articulación de los movimientos antigénero o contra la "ideología de género". Tan sólo en el escenario legislativo es importante considerar que, de acuerdo con Mariano Dos Santos (2018: 125), entre enero de 2014 y mayo de 2018 los diputados federales emitieron 143 discursos relacionados con la "ideología de género", de los cuales en 52 (36.4%) se utilizaron argumentos religiosos; asimismo, 134, es decir, 93.7 %, fueron emitidos por parlamentares hombres.

De acuerdo con esta pesquisa, en 2017 se emitieron 47 discursos sobre la "ideología de género", lo que lo coloca como el año con la mayor cantidad de pronunciamientos (Mariano Dos Santos, 2018: 127). En ese año también se llevó a cabo la exposición Queermuseu Cartografías de la Diferencia en el Arte Brasileño, realizada en el Centro Cultural Santander de Porto Alegre. Además, Judith Butler, catalogada por los sectores neoconservadores brasileños como una "ideóloga de género",

estuvo presente en un coloquio en São Paulo. Ambos eventos fueron detonantes de manifestaciones en las calles, los medios de comunicación, las redes sociodigitales, así como en las discusiones parlamentarias, tal como lo muestra el trabajo de Mariano Dos Santos (2018: 128).

Desde su perspectiva, en la discusión legislativa en la Cámara de Diputados sobre la "ideología de género" prevaleció una movilización en torno a la familia con base en posiciones conservadoras (Dos Santos, 2018: 131). En un análisis similar sobre los discursos legislativos en la Cámara de Diputados en torno a la "ideología de género", entre 2014 y 2017 Leandro Rezende, Avila y Teixeira Oliveira (2020: 585) coinciden en que uno de los argumentos centrales fue la preservación de la familia, asociada con la defensa de la nación en contra de un supuesto golpe, pero también con la defensa del sexo biológico, relacionada con el reforzamiento de su carácter "natural" y la oposición al adoctrinamiento escolar.

Para Lacerda (en Rodrigues Candeia y Furlin, 2023: 111), quien también analizó las propuestas legislativas y discursos proferidos en el pleno de la Cámara de Diputados, las iniciativas en pro de la familia patriarcal tradicional se agruparon en tres grandes temas: contra el aborto o a favor del endurecimiento/expansión de la legislación represiva del aborto, contra las reivindicaciones LGBTI+ y contra el género o contra la "ideología de género".

De acuerdo con el análisis realizado por Parra Teixeira y Biroli (2019: 7), en el periodo 2010-2018 se identificaron 24 propuestas parlamentarias sobre la "ideología de género" relacionadas con la educación sexual, y 20 con la identidad de género. Al igual que en los otros casos mencionados, notaron que una amplia mayoría de los parlamentares autores de dichas propuestas tenían una identidad pública religiosa cristiana. No obstante, el lenguaje utilizado fue predominantemente laico y enmarcado en la idea de que se trataba de la defensa de los derechos construidos en nombre de la familia (Parra Teixeira y Biroli, 2019: 23).

Dicha defensa estaría orientada a la protección de la infancia contra la sexualización; la adoctrinación ideológica en la educación; la

usurpación del Estado de la autoridad de la familia; el rechazo al reconocimiento legal y normativo de la identidad de género, así como de la diversidad sexual por los Poderes Ejecutivo y Judiciario y políticas públicas que, desde su perspectiva, podrían representar un atentado contra el orden sexual "natural" basado en la complementariedad entre lo femenino y masculino, ya que la familia es la expresión de dicho orden: "la categoría género es vista, así, como capaz de desestabilizar el sexo" (Parra Teixeira y Biroli, 2019: 23-24).

En el ámbito político y, a manera de puente entre el neoconservadurismo y el neoliberalismo, es importante destacar que, de acuerdo con Rodrigues Candeia y Furlin (2023: 105), entre 2015 y 2016, en el marco de las movilizaciones a favor del *impeachment* de la presidenta Dilma Rousseff, se produjo un avance de las fuerzas neoconservadoras, quienes frente a las acusaciones hechas al Partido de los Trabajadores adoptaron un discurso anticorrupción que contó con el apoyo de los medios de comunicación (Rodrigues Candeia y Furlin, 2023: 105).

En este contexto fue en el que Michel Temer llegó a la presidencia el 31 de agosto de 2016. Durante su mandato hubo una serie de reformas —Emenda Constitucional do Teto de Gastos Públicos (2016), Reforma Trabalhista (2017) y Reforma da Previdência (2019)— orientadas a dar forma a una agenda política y económica basada en la defensa del libre mercado y en las críticas a las políticas sociales instauradas en los gobiernos petistas (Miskolci y Pereira, en Rodrigues Candeia y Furlin, 2023: 105-106).

Asimismo, el mandato presidencial de Jair Bolsonaro, del 1 de enero de 2019 al 31 de diciembre de 2022, se caracterizó por el impulso de una agenda neoliberal —que se tradujo en una "uberización" de las ocupaciones y bajos salarios, es decir, en una desregulación del trabajo, la demonización del Estado social, una feminización de empleos subcalificados en la economía formal e informal y la defensa de la libertad—, pero también por la emergencia de proyectos de gobierno que combatieron posiciones que se consideran enemigas del Estado por medio de las políticas públicas, tácticas persecutorias y

discursos moralizadores y autoritarios (De Carvalho y Furlan, 2022: 6; Hümmelgen, 2022: 8).

Entre dichas posiciones enemigas se encuentran las personas LGBTI+. De acuerdo con Feitosa (2021: 78) en los primeros 100 días del gobierno de Jair Bolsonaro ocurrió la desinstitucionalización de varias políticas LGBTI+ en Brasil: la Secretaría de Educación Continua, Alfabetización, Diversidad e Inclusión del Ministerio de Educación, responsable de las políticas educativas en género y sexualidad; la directriz de promoción y defensa de los derechos de la población LGBTI+ en la Medida Provisoria que reestructuró el nuevo Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos; las campañas específicas orientadas a la prevención del VIH-sida, y su invisibilización con el cambio de nombre del "Departamento de Vigilancia, Prevención y Control de las ETS, el VIH/Sida y de las Hepatitis Virales" por "Departamento de Enfermedades de Condiciones Crónicas e Infecciones Sexualmente Transmisibles".

Sin embargo, Feitosa (2021: 78-79) considera que la mayor demostración del proceso de desinstitucionalización de las políticas LGBTI+ fue la extinción del Consejo Nacional de Combate a la Discriminación y Promoción de los Derechos de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis y Transexuales, el 28 de junio de 2019, día internacional del orgullo LGBTI+.

Para Hümmelgen (2022: 8) la racionalidad neoliberal del gobierno de Bolsonaro se representa, en lo general, en los discursos y acciones del Ministro de Economía Paulo Guedes, orientadas a una alianza entre el libre mercado y la moral conservadora, tal como sucedió con la ministra Damares Alves. De hecho, para De Carvalho y Furlan (2022: 4-5) las mujeres ligadas al gobierno de Bolsonaro cumplen una doble función: por una parte, la político-económica como portavoces de los avances neoliberales en los adelgazamientos de las políticas públicas y la inversión en las áreas prioritarias; por otra, la ideológica, responsable de reificar el retorno a la feminidad, el recato, la belleza, la sumisión a la pastoral de la familia, la reproducción y el cuidado.

Dos actores antigénero "ideales"

La configuración y el alcance de los movimientos antigénero que recorren América Latina desde la segunda década del presente siglo sería inimaginable sin las subjetividades y el poder (religioso, político y simbólico) que ejercen sus actores más importantes, es decir, aquellos que despliegan su agencia para dar forma al proyecto de gubernamentalidad al que aspiran dichos movimientos, el cual se teje entre el neoliberalismo y el neoconservadurismo.

El estudio de los movimientos antigénero en países como México y Brasil me permitió identificar la centralidad de cuatro de sus actores: *1)* religiosos, *2)* parlamentarios, *3)* de la sociedad civil interreligiosa y *4)* perfiles ideológicos antigénero. De igual manera, reconocí tres escenarios fundamentales: *1)* el espacio público, *2)* el espacio legislativo y *3)* las redes sociodigitales (véase Bárcenas Barajas, 2022b; 2023). Tanto Damares Alves como Marco Feliciano encarnan a varios de estos actores en una misma persona, es decir, ambos son pastores, una es secretaria de Estado y el otro diputado federal, lo que les permite ejercer el poder político. Si bien no son actores ideológicos antigénero, tal como les caracterícé (en Bárcenas Barajas, 2023), sí ejercen un rol como *influencers*, ya que ambos reúnen a millones de seguidores en sus redes sociodigitales. Por lo anterior, ambos tienen una presencia significativa tanto en el espacio público como en el legislativo que se instaura en la Cámara de Diputados y, por supuesto, en las redes sociodigitales.

Sus trayectorias políticas, religiosas y digitales entretejen lógicas de poder orientadas, por una parte, a las decisiones políticas en sus ámbitos de actuación (una secretaría de Estado y la Cámara de Diputados) que dan forma a lo que Foucault (2007) definió como "gubernamentalidad", pero, por otra, a su rol como emisores pedagógicos (Bárcenas Barajas, 2022b; 2023) contra la ideología de género desde su actuación como pastores e *influencers*, lo cual les permite incidir en la configuración de un régimen de ciudadanía neoliberal y neoconservadora.

Desde esta perspectiva, y siguiendo la propuesta de Max Weber, en este capítulo los caracterizo como actores antigénero "ideales". De acuerdo con Weber (1922/2014: 147), si bien es poco frecuente encontrar en la realidad la forma *pura* absolutamente ideal del tipo, constituyen un recurso importante para la casuística sociológica. Para Gil Villegas, quien se ha especializado en el estudio, traducción e interpretación de la obra de Weber,

> [...] los tipos ideales de Weber no son intentos por destilar alguna esencia universal detrás de las apariencias, sino que son "abstracciones" construidas sobre la reiterada observación de elementos particulares encontrados en la realidad social [...] enfocan su atención en un aspecto de la realidad social y así ayudan a iluminar un conjunto de conexiones causales; ésa es su fuerza metodológica [...] El tipo ideal weberiano puede verse así mismo como un recurso metodológico que plantea un compromiso entre las exigencias de la exactitud histórica y la precisión teórica (Gil Villegas, 2014: 81-82).

Damares Alves nació el 11 de marzo de 1964. Es hija de una familia fundadora de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, de denominación pentecostal, donde ella también fue pastora. Posteriormente, ejerció su ministerio pastoral en la Iglesia Bautista de la Lagoinha (De Albuquerque Maranhão y De Franco, 2019: 313-314). Pertenece a una familia misionera, por lo que pasó parte de su vida en las regiones norte y nordeste de Brasil como predicadora entre pueblos indígenas (Moraes Teixeira y Alves Barbosa, 2022: 101).

Desde finales de la década de 1990 ha trabajado como asesora jurídica del Frente Parlamentar Evangélico y del Frente Parlamentar de la Familia y Apoyo a la Vida en el Congreso Nacional de Brasil. Públicamente se ha presentado como maestra en educación, en derecho constitucional y derecho de familia, títulos que fueron desmentidos en diversos medios de comunicación (De Albuquerque Maranhão y De Franco, 2019: 313). También fue directora de asuntos parlamentarios

de la Asociación Nacional de Juristas Evangélicos (ANJURE) (De Albuquerque Maranhão y De Franco, 2019: 313-314).

El activismo provida y antiaborto ha sido uno de los más fuertes en su trayectoria, por ello ha fundado diversas ONG, como el Instituto Flores de Acero, Movimiento Atini, Voz por la Vida, Movimiento Nacional por la Ciudadanía Brasil sin Aborto, y Movimiento Brasil sin Dolor (De Moraes y De Oliveira Wachholz, 2021: 171). Cuando fue secretaria general del Movimiento Brasil sin Aborto, firmó una nota de incentivo para que los "defensores de la vida" hicieran presión a los parlamentares con el fin de que aprobaran el proyecto de ley PL 478/20078, conocido como Estatuto del Feto, el cual postulaba su protección integral como "ser humano concebido, pero aún no nacido", con lo que el feto adquiría personalidad jurídica (De Moraes y De Oliveira Wachholz, 2021: 171).

Por designación del presidente Jair Bolsonaro, fue ministra de la Mujer, Familia y Derechos Humanos de Brasil del 1 de enero de 2019 al 31 de marzo de 2022. Este ministerio dejó de llamarse Ministerio de los Derechos Humanos para sumar los términos "Familia" y "Mujer" (De Moraes y De Oliveira Wachholz, 2021: 162). Fue creado por Jair Bolsonaro para coordinar políticas y directrices orientadas a los derechos de la mujer, de la familia, de los niños y adolescentes, de las personas con deficiencia, indígenas, personas mayores y otras minorías, como las personas LGBTI+ (De Albuquerque Maranhão y De Franco, 2019: 314).

Desde el inicio de su gestión, expresó frases que fueron motivo de controversias mediáticas: "el estado es laico pero esta ministra es terriblemente cristiana" y "creyente en los designios de Dios"; [acabaré con] "el abuso de la adoctrinación ideológica"; [en el nuevo gobierno] "niña será princesa y niño príncipe"; "¡Atención, atención! Es una nueva era en Brasil. Niño viste de azul y niña, rosa" (De Albuquerque Maranhão y De Franco, 2019: 314-316).

En su biografía oficial en el sitio web del ministerio que encabezó se presenta como alguien que "cuida de Brasil con el aprendizaje

adquirido a lo largo de la vida como madre,[3] abogada, educadora y pastora evangélica" (Hümmelgen, 2022: 8). De acuerdo con Hümmelgen (2022: 8), ella representa la imagen de una mujer conservadora, el ideal patriarcal de feminidad.

Al inicio de 2024 reunía 5.7 millones de seguidores en sus redes sociodigitales: 2.8 millones en Instagram, 2.3 millones en X (antes Twitter), 615 mil en Facebook y 4 501 en TikTok.

Por su parte, Marco Feliciano nació el 12 de octubre de 1972; es pastor de la iglesia pentecostal Asamblea de Dios y diputado federal del estado de São Paulo de 2010 a la fecha. Desde 2011, es decir, un año después de que ganara su elección, tomó notoriedad tanto en la Cámara como en sus redes sociodigitales, sobre todo Twitter, por sus posicionamientos en contra de políticas como el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción homoparental; la concesión de pensión en caso de fallecimiento del cónyuge en matrimonios homosexuales; el proyecto de ley 122/2006, conocido como Ley Antihomofobia, de igual manera que en políticas educativas como Escuela sin Homofobia, nombrada de manera despreciativa como Kit Gay (Roes Dalmolin, Martinuzzi Castilho y Zanin Feliciani, 2019: 275). Desde entonces es conocido por su actuación en la defensa de los valores conservadores y de una pauta moral estricta (Roes Dalmolin, Martinuzzi Castilho y Zanin Feliciani, 2019: 275).

A partir de 2012 formó parte de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías en la Cámara de Diputados de Brasil como miembro suplente (Gonçalves, 2017: 218). Sin embargo, el 6 de marzo de 2013 fue propuesto por su partido, el Partido Social Cristiano, como presidente de dicha Comisión, cargo que ocupó desde el 7 de marzo hasta el 26 de febrero de 2014.

La Comisión de Derechos Humanos y Minorías es un órgano técnico creado por el Regimiento Interno de la Cámara para discutir y votar las propuestas de ley presentadas; emite opiniones técnicas y

[3] Es madre adoptiva de una niña indígena.

dictámenes antes de que los asuntos sean llevados al pleno: de igual manera, actúa como mecanismo de control de los programas y proyectos ejecutados o en ejecución a cargo del Poder Ejecutivo (Antunes, Mosca Pinezi y Jard Da Silva, 2019: 179).

La elección de Marco Feliciano fue posible debido a que las 21 comisiones permanentes de la Cámara se dividen entre las mayores bancadas, de acuerdo con los criterios de proporcionalidad basados en el tamaño de éstas (Gonçalves, 2017: 218). En esa ocasión el Frente Parlamentar Evangélico, identificado con la defensa de la familia, la moral, las buenas costumbres, así como la censura de las prácticas y derechos de la población LGBTI+, ocupó 17 de los 22 puestos vacantes que componían los asientos parlamentares en dicha Comisión (Antunes, Mosca Pinezi y Jard Da Silva, 2019: 179).

La elección de Marco Feliciano provocó una serie de protestas en contra, en gran medida, por parte de grupos de la sociedad civil y activistas. Pero también hubo manifestaciones a su favor, como la que sucedió en abril de 2013, cuando la Convención General de Asambleas de Dios de Brasil reunió en Brasilia aproximadamente a 24 000 pastores, quienes realizaron una moción de apoyo por la permanencia de Marco Feliciano en la Comisión de Derechos Humanos y Minorías (Gonçalves, 2017: 220).

En este contexto polarizado, Silas Malafaia, diputado y pastor de la iglesia Asamblea de Dios, al igual que Marco Feliciano, declaró al periódico *Folha* de São Paulo: "quiero agradecer al movimiento gay, cuanto más tiempo pierdan con Feliciano, mayor será la bancada evangélica en 2014" (Antunes, Mosca Pinezi y Jard Da Silva, 2019: 194). Dicho pronóstico se cumplió, si consideramos que en 2014, durante su segunda elección como diputado federal, Marco Feliciano recibió casi el doble de votos que en 2010, además, por segunda vez fue uno de los candidatos de Brasil mejor votados (Antunes, Mosca Pinezi y Jard Da Silva, 2019: 194).

Después de su periodo al frente de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías, Marco Feliciano continuó como un notable defensor de los valores, la religión y la familia. Ello es observable en su discurso

en redes sociodigitales, como Facebook, espacio donde afirmó "No vamos a desistir de luchar por un país mejor, seguiremos en el frente en defensa de los ideales de la familia cristiana" (Feliciano, 2016). De igual manera, es consciente de su papel como emisor pedagógico contra la ideología de género por medio de sus redes sociodigitales, pues afirmó: "Nuestra familia merece respeto. Mis videos han tomado un crecimiento gigantesco y yo quiero continuar siendo su voz aquí en el Congreso Nacional y en los medios sociales [...] Nuestros niños merecen ser protegidos" (Feliciano, 2017).

Al inicio de 2024 reunía 8.5 millones de seguidores en sus redes sociodigitales: 4.4 millones en Facebook, 2.8 millones en Instagram, 936 660 en X (antes Twitter) y 407 000 en TikTok.

Los documentos como campo y espacio

La metaetnografía es una estrategia metodológica que surgió a finales de la década de 1980 gracias al trabajo pionero de Noblit y Hare (1988) con el propósito de construir una nueva interpretación o una comprensión teórica a partir de un conjunto de estudios. En un inicio mi intención no fue enfocarme en esta modalidad etnográfica, más bien, pretendía recurrir a la antropología jurídica para analizar las propuestas legislativas del diputado Marco Feliciano sobre la "ideología de género" desde su designación al frente de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías en marzo de 2013 y hasta el 31 de diciembre de 2019, es decir, al término del primer año del gobierno de Bolsonaro, quien en su discurso de toma de posesión anunció el combate de su gobierno a la denominada "ideología de género".

Sin embargo, al revisar sus propuestas en este periodo, noté que, en realidad, constituían una cantidad limitada. De igual manera, identifiqué análisis como el que pretendía realizar, pero orientados al conjunto de diputados que conforman el Frente Parlamentar Evangélico o algunos de sus integrantes; en ambos casos Marco Feliciano formaba parte de esa muestra (véase Hehn Soares y Simioni, 2022; Leandro Rezende, Avila y Teixeira Oliveira, 2020; Mariano Dos Santos, 2018). Al

mismo tiempo, la revisión de mi diario de campo sobre la observación de su página en Facebook me hizo reparar en que su centralidad como un actor ideal antigénero no provenía de sus propuestas legislativas, sino de la voz de autoridad que logró construir por medio de sus credenciales como diputado, pastor e *influencer* en redes sociodigitales.

Justo en este contexto fue que descubrí la metaetnografía, la cual relacioné con el enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales propuesto por Muzzopappa y Villalta (2011: 26), quienes incitan a considerar los documentos no como una fuente, sino como un campo de indagación. En este tenor, aposté por la construcción de una nueva interpretación a partir de la producción científica en torno a Marco Feliciano, pero también de Damares Alves, quien del mismo modo tiene un papel como pastora e *influencer* en redes sociodigitales, pero representa un punto de contraste desde su posición al frente de una secretaría de Estado durante el gobierno de Jair Bolsonaro: el Ministerio de la Mujer, Familia y Derechos Humanos.

Como primer paso, realicé una búsqueda en Google Académico que inició en noviembre de 2023 y finalizó en enero de 2024. Sólo seleccioné artículos científicos, lo cual representó la exclusión de capítulos en libros, ponencias y tesis, entre otros productos académicos. Este criterio obedeció a que los artículos científicos se caracterizan por un proceso de dictaminación entre pares, presentan un enfoque temático acotado y, a diferencia de varios libros, suelen estar disponibles en plataformas indexadas de acceso abierto.

La primera búsqueda la realicé a partir de sus nombres: "Damares Alves" y "Marco Feliciano". Posteriormente, sumé las palabras "neoconservadorismo" [neoconservadurismo] e "ideologia de gênero" [ideología de género], en el idioma portugués.

En un inicio seleccioné 20 artículos científicos sobre Damares Alves y 31 relacionados con Marco Feliciano, todos escritos en portugués. La producción académica sobre Damares Alves toma como punto de partida su designación en enero de 2019 al frente del Ministerio de la Mujer, Familia y Derechos Humanos. Si bien antes de su designación

ya era una actora política importante, este cargo le dio una visibilidad mediática en todo el país y en el exterior que no había tenido.

En el caso de Marco Feliciano, su carrera política se remonta a su elección como diputado federal en 2010, por lo que la producción académica en torno a su figura es de larga data. Sin embargo, debido a que el análisis está orientado a su papel como un actor antigénero ideal, se tomó como punto de partida su designación al frente de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías, es decir, se dejaron fuera del análisis periodos temporales previos, así como otros temas, por ejemplo, la pandemia provocada por la Covid-19.

Después de la primera lectura esta selección se redujo. En el caso de Damares Alves la metaetnografía se realizó a partir de la selección de 14[4] artículos científicos, mientras que en el de Marco Feliciano, de nueve.[5] Con ello se conformó un campo metaetnográfico que, tal como se ha mostrado hasta este momento —y como sucede en cualquier otra modalidad etnográfica—, es resultado de la toma de decisiones de quien investiga para demarcar un "terreno" que se habita desde una temporalidad específica al mismo tiempo en que se revelan otras.

[4] De Albuquerque Maranhão y De Franco (2019), De Paula y Gomes Sant'ana (2020), Martins Ferreira y De Sousa Nascimento (2020), De Moraes y De Oliveira Wachholz (2021), Feitosa (2021), Gonçalves Brandão y Cavalcanti Falcão (2021), Anacleto, Nascimento y Leopoldo Belin (2021), De Carvalho y Furlan (2022), Furini Soares y Martinez Ricoldi (2022), Moraes Teixeira y Alves Barbosa (2022), Coutinho, Garrido y Boni Evangelista (2022), Hümmelgen (2022), Albert, Gomes da Silva y Silva de Farias (2023) y De Paula, Sardinha y Accioly (2023).

[5] Do Nascimento Cunha (2013; 2016), Butturi Junior y Sozo (2013), Gonçalves (2017), Ortunes, Gobbi Martinho y Chicarino (2019), Antunes, Mosca Pinezi y Jard Da Silva (2019), Leandro Rezende, Avila y Teixeira Oliveira (2020), Parra Teixeira y Biroli (2019), Rodrigues Candeia y Furlin (2023).

En el caso de Marco Feliciano, una gran parte de los artículos no se consideró para la construcción del campo metaetnografía debido a que, si bien se le menciona en las palabras clave, en el resumen o en el propio texto el análisis se orienta, en general, a la actuación de los diputados del Frente Parlamentar Evangélico, del cual forma parte. No obstante, algunos de los artículos no seleccionados (Mariano Dos Santos, 2018; Roes Dalmolin, Martinuzzi Castilho y Zanin Feliciani, 2019; Oviedo Gonçalves, 2019; Feitosa Coelho y Biela Dias, 2020; Hehn Soares y Simioni, 2022) fueron fundamentales para reconstruir las etapas y temporalidades de las políticas antigénero en Brasil.

La mirada analítica desde la cual habité dicho campo consistió en un andar entre documentos, tal como el etnógrafo o etnógrafa recorre sus dimensiones espaciales situadas en línea o fuera de línea. Los registros surgidos a partir de la lectura permitieron la construcción de categorías analíticas enfocadas en las prácticas de ambos actores antigénero ideales. De manera inductiva, se orientaron sobre procesos de desinstitucionalización e institucionalización en torno al género y la familia, respectivamente, por medio de políticas discursivas, públicas y legislativas.

Damares Alves: una ministra femenina, no feminista

De acuerdo con Furini Soares y Martinez Ricoldi (2022: 8), la característica distintiva del gobierno de Jair Bolsonaro fue el enfoque dado a la familia como principio orientador de las políticas públicas, tal como se evidenció en la Medida Provisoria 870/2019 emitida el 1 de enero de 2019 —primer día de su mandato— y, posteriormente, en la Ley 13.844, del 18 de junio de 2019, que reorganizó las competencias de los ministerios, entre ellos, el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos, así como la gestión de ocho Secretarías Nacionales: mujeres, familia, niños y adolescentes, juventud, protección global, igualdad racial, personas con deficiencias y personas adultas mayores.

En su ceremonia de toma de posesión como ministra de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos, Damares Alves reafirmó esta tendencia cuando aseveró que la base de la estructuración de las políticas públicas del gobierno de Jair Bolsonaro era la familia (Gonçalves Brandão y Cavalcanti Falcão, 2021: 62; Moraes Teixeira y Alves Barbosa, 2022: 3).

> Todas las políticas públicas en este país tendrán que ser construidas con base en la familia. Asumo hoy, con ustedes, el compromiso de que la familia va a ser considerada en todas las políticas públicas [...] Acabó la

> adoctrinación ideológica de los niños y adolescentes en Brasil. En este gobierno, la niña será princesa y el niño será príncipe. Está dado el recado. Nadie nos va a impedir llamar a nuestras niñas princesas y a nuestros niños príncipes (Damares Alves en Moraes Teixeira y Alves Barbosa, 2022: 3).

Para comprender las políticas públicas que marcaron la gestión de Damares Alves al frente del Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos, en primer lugar, se presentan sus concepciones sobre la familia, la mujer y el feminismo, ello con la finalidad de identificar su postura en relación con algunas propuestas o acciones controversiales, pero sobre todo las particularidades de las políticas públicas que definieron su gestión.

En espacios legislativos, como la Cámara de Diputados, en aquellos de representación internacional, como la Organización de las Naciones Unidas, así como en medios de comunicación masiva y redes sociodigitales, incluso, en los cultos de su iglesia, donde ejerce su liderazgo como pastora, Damares Alves expresó una concepción sobre la familia enraizada en el sistema heteropatriarcal, por lo que el lugar de la mujer siempre quedó subordinado a la autoridad del hombre, siguiendo un principio de organización de sentido basado en sus creencias religiosas, que legitima desde una fuente como la Biblia. Sin embargo, habilitar esa posición le requirió de un esfuerzo adicional e indispensable que consistió en deslegitimar al feminismo marcando una concepción negativa de este movimiento que llevó a establecer una separación entre mujeres: las feministas y las femeninas.

Su visión sobre la familia, el lugar de la mujer y la socialización de los roles de género en las infancias es observable en los siguientes discursos que emitió en la Cámara de Diputados:

> La mujer debe ser sumisa a su marido en su matrimonio [...] dentro de la doctrina cristiana, allá dentro de la iglesia, sí, nosotros entendemos que, en un matrimonio entre hombre y mujer el hombre es el líder del casamiento (Damares Alves, en De Paula y Gomes Sant'ana, 2020: 209).

> ¿Quiero decir que todas las mujeres van a tener que ser sumisas, bajar la cabeza para el patrón o para el agresor, para los hombres que están ahí? No, pero dentro de mi concepción cristiana, la mujer, sí, en el matrimonio, ella es sumisa al hombre y eso es una cuestión de fe (Damares Alves, en Martins Ferreira y De Sousa Nascimento, 2020: 484).

> La mujer nace para ser madre, infelizmente tiene que ir para el mercado de trabajo [...] me preocupo por la ausencia de la mujer de casa [...] como me gustaría estar en casa toda la tarde, en una hamaca, y mi marido rallando mucho, mucho, mucho, para sustentarme y llenarme de joyas y presentes. Ése sería el padrón ideal de la sociedad (Damares Alves, en De Carvalho y Furlan, 2022: 10).

> Creo que el niño que está en la escuela va a tener que aprender a respetar a la niña, el niño allá en la escuela va a tener que aprender, incluso, a proteger a la niña (Damares Alves, en Martins Ferreira y De Sousa Nascimento, 2020: 483)

De acuerdo con Anacleto, Nascimento y Leopoldo Belin (2021: 118, 123-124, 137-138), tanto en el perfil de Twitter del Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos como en el de su titular se verifica una invisibilización de las causas feministas, más bien, se construye un imaginario que, en lugar de emanciparlas del poder y la dominación del sistema patriarcal, las sitúa en una posición de vulnerabilidad, por lo que deben ser protegidas, en este caso, por el Estado, al mismo tiempo que las responsabiliza del cuidado del hogar y de los hijos.

Sobre el feminismo y las feministas, Damares estableció fronteras muy claras para orientar el lugar de la mujer en la familia y en la sociedad, de ahí que prefiriera posicionarse desde lo femenino y demarcar cuáles son las causas legítimas para las luchas de las mujeres.

> No soy feminista. Yo soy femenina (De Paula y Gomes Sant'ana, 2020: 210).

> ¿Saben por qué a ellas (las feministas) no les gustan los hombres? Porque son feas y nosotras somos lindas (Damares Alves en De Paula y Gomes Sant'ana, 2020: 210).

> Yo lucho contra la violencia doméstica, pero no tengo pelos en las axilas (Hümmelgen, 2022: 8)

> Yo tengo tantas cosas en Brasil para proteger a la mujer, ¿por qué voy a ir a las calles a pedir sólo el aborto? [...] Yo no voy a hacer activismo proaborto, voy a cuidar de las mujeres, llevar comida y capacitación profesional (Damares Alves, en Gonçalves Brandão y Cavalcanti Falcão, 2021: 61).

De igual manera, al inicio de su mandato afirmó que iría a las calles de brazos abiertos con las feministas si las causas fueran los "salarios iguales entre hombres y mujeres y la lucha contra la violencia". Explicó que ciertas causas del movimiento pueden ser abrazadas, pero "sin la adoctrinación que parece predicar el odio a los hombres" (Gonçalves Brandão y Cavalcanti Falcão, 2021: 66).

Gonçalves Brandão y Cavalcanti Falcão (2021: 70) nombran a esta práctica como "activismo de depuración", ya que se resalta la vulnerabilidad en detrimento de un derecho, el cual identificaron en su propia investigación, pero en torno al movimiento LGBTI+, cuando Damares Alves señaló:

> Hicimos una discusión sobre cuál es la prioridad del segmento LGBT. Enfrentamiento a la violencia. Entonces vamos a priorizar eso [...] ¿Dónde están los gays indígenas? ¿Dónde están las niñas lesbianas indígenas? ¿Por qué no se habló de eso en Brasil? Los derechos, que en el área urbana fueron reivindicados, en algunas regiones no fueron garantizados. Entonces estamos yendo para allá (Damares Alves, en Gonçalves Brandão y Cavalcanti Falcão, 2021: 70).

En cambio, en espacios como la Organización de las Naciones Unidas, Damares Alves matizó su discurso. Si bien se pronunció a favor de

las causas que ha abanderado a lo largo de su vida, como la defensa del derecho a la vida desde la concepción y la protección de los pueblos indígenas, también mencionó que su ministerio realiza esfuerzos para hacer frente a la discriminación y a la violencia contra las mujeres, para combatir el racismo y la discriminación contra las personas LGBTI+, además del programa de protección de los defensores de derechos humanos, el programa en contra del VIH/sida y un programa de capacitación y empleo para personas transexuales (De Moraes y De Oliveira Wachholz, 2021: 174, 177).

En una entrevista, Damares Alves fue interrogada sobre el conflicto que podría representar para el Estado laico que ella fuera cristiana. Sin embargo, sus palabras más bien ratifican que fue su religión —y no las condiciones de desigualdades de las mujeres o de grupos discriminados o en condiciones de vulnerabilidad— la que inspiró las políticas públicas del ministerio que tuvo a cargo, las cuales más bien responden a las necesidades tanto del neoliberalismo como del neoconservadurismo.

> Nunca mi papel como ministra de Estado, agente público, me hizo entrar en conflicto con mi fe. Si algún día yo llego al punto de optar entre la fe y el servicio público, sin duda alguna será la fe, pues la fe cristiana es extraordinaria. La Biblia es un manual de sobrevivencia, de políticas públicas, de derechos humanos, de protección de los niños, de la mujer, de las personas mayores. La fe cristiana nunca va a entrar en conflicto con el Estado, pues la premisa del cristianismo es cuidar y amar al prójimo. Estoy sirviendo públicamente y muchas decisiones que tomo están basadas en mi fe, creyendo que es posible la construcción de una nación próspera, bendecida y en paz (Damares Alves, en Coutinho, Garrido y Boni Evangelista, 2022: 115).

Durante su gestión Damares Alves también se distinguió por realizar propuestas y acciones controversiales para la opinión pública, como su propuesta en torno a la legalización de la educación domiciliar —*homeschooling*— bajo el argumento de que el lugar de los niños no

es la escuela, sino la casa u otros ambientes de sociabilidad como la iglesia, a lo que el Supremo Tribunal Federal respondió que la familia no tenía derecho de retirar a los niños de la escuela para ofrecerles educación exclusivamente doméstica (De Albuquerque Maranhão y De Franco, 2019: 322).

En agosto de 2019 Damares Alves recibió en el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos a un movimiento autodenominado de Ex-Gays, a quienes prometió acogimiento institucional (Feitosa, 2021: 82) en un año, lo que, como ya se mostró, fue clave por los distintos intentos legislativos y judiciales para repatologizar la homosexualidad en nombre de la promoción y legislación en torno a las terapias de reorientación sexual conocidas como "cura gay".

Damares Alves también estuvo presente en la tercera edición de la denominada "Cúpula de Demografía de Budapest", un encuentro promovido por Viktor Orbán —primer ministro de Hungría— por fuera de la Organización de las Naciones Unidas, pero que intenta emular su formato para congregar a líderes mundiales que se identifican con su línea política[6] para hacer frente a: el cambio en la estructura familiar, la reducción del crecimiento poblacional, el envejecimiento de la población y el aumento de los movimientos migratorios (Furini Soares y Martinez Ricoldi, 2022: 5).

Sin embargo, uno de los ejes más importantes para analizar de qué manera ocurrió el reemplazo del género por la familia es el de las políticas públicas que caracterizaron su gestión. De acuerdo con De Carvalho y Furlan (2022: 9) el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos está compuesto por órganos colegiados, como los Consejos Nacionales de Promoción de la Igualdad Racial, de los Derechos Humanos, de la Mujer, de la Prevención y el Combate a la Tortura, así como por frentes ejecutivos como la Secretaría de Políticas para Mujeres.

[6] Cuatro jefes de Estado, 12 ministros, 13 representantes del Poder Legislativo, 13 representantes de organizaciones de la sociedad civil y dos cientistas (Furini Soares y Martinez Ricoldi, 2022: 5).

No obstante, durante la gestión de Damares Alves fue clara la posición de la familia, en el centro de las políticas públicas, tal como lo anunció desde el inicio de su mandato Jair Bolsonaro. En este periodo se instituyó una Secretaría Nacional de la Familia, que tuvo como propósito el fortalecimiento y la promoción de dicha institución social por medio de la formulación de políticas públicas y las directrices para articular las acciones gubernamentales y las medidas referentes a su promoción y defensa (De Moraes y De Oliveira Wachholz, 2021: 172).

Como parte de esta secretaría, también se formó un Observatorio Nacional de la Familia, que tuvo la finalidad de recolectar y compilar datos para formular y ejecutar políticas públicas para enfrentar los problemas que afectan el bienestar de las familias brasileñas (Furini Soares y Martinez Ricoldi, 2022: 14). También se crearon programas como: Municipio Amigo de la Familia, Familias Fuertes, Programa Reconecte, y Proyecto Acoja la Vida (De Moraes y De Oliveira Wachholz, 2021: 172).

De igual manera, es fundamental considerar la tendencia identificada por De Paula, Sardinha y Accioly (2023: 384-385) en relación con el subejercicio presupuestal durante los años en que Damares Alves estuvo al frente de este ministerio. De acuerdo con el Portal de Transparencia de la Contraloría General de la Unión, en 2019 el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos tuvo asignados 470 078 millones de reales, sin embargo, sólo se ejercieron 202 038 millones. En 2020 el presupuesto fue de 673 070 millones de reales, de los cuales sólo se usaron 253 020. En 2021 se asignaron 618 062 millones de reales, pero sólo se emplearon 201 058. En 2022 se confirieron 947 064 millones de reales, pero sólo se erogaron 246 019.

De Paula, Sardinha y Accioly (2023: 385) también identificaron que la falta de inversión en políticas para mujeres tuvo como consecuencia que el número de feminicidios durante el gobierno de Bolsonaro sólo se redujera 0.67%, mientras que otros tipos de violencia aumentaron. De igual manera, se extinguieron el Comité de Enfrentamiento de la Violencia Sexual contra Niños y Adolescentes, y el Consejo Nacional de Combate a la Discriminación LGBT, lo que redujo la participación

de la sociedad civil en estos ámbitos (De Paula, Sardinha y Accioly, 2023: 386).

La investigación realizada por De Paula, Sardinha y Accioly (2023: 387-388) también presenta el análisis de nueve programas del Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos entre 2019 y 2022: Salve una Mujer; Mujer Segura y Protegida; Madres Unidas; Campaña más Mujeres en el Poder; Maria da Penha Va a la Escuela; Califica Mujer; Madres de Brasil; Programa Pro-equidad, y Niñas en las Ciencias Exactas, Ingenierías y Computación. Llama la atención que en algunos casos dichos programas sólo se implementaron como campañas, en otros, con acciones parciales (De Paula, Sardinha y Accioly, 2023: 388-389), lo cual también es necesario poner en relación con el subejercicio de recursos que caracterizó a este ministerio, como ya se mostró con anterioridad.

Por su parte, Hümmelgen (2022: 9-16) analizó tanto la campaña La Fuerza de la Mujer Brasileña, orientada al emprendimiento para disminuir el desempleo de las mujeres, y el Programa Equilibrio Trabajo-Familia, por medio de lo cual identificó que estas acciones del ministerio estuvieron encaminadas al avance del neoliberalismo en Brasil, ya que, por un lado, situaban a las mujeres en la informalidad del mercado de trabajo y, por otro, en la privatización y la sobrecarga de los cuidados.

Por último, es necesario mencionar una campaña que realizaron en conjunto el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos y el Ministerio de la Salud: Adolescencia Primero, Embarazo Después-Todo Tiene su Tiempo, como parte de la Política Nacional de Prevención del Riesgo de la Actividad Sexual Precoz, la cual contó con una inversión de 3.5 millones de reales, pero se vio interrumpida debido a la pandemia mundial provocada por la Covid-19 (Albert, Gomes da Silva y Silva de Farias, 2023: 152-153).

Esta campaña fue resultado de una interlocución con líderes religiosos, como el pastor Nelson Junior, e ideada con base en la campaña Quién Ama Espera, promovida en la década de 1990 por el Ministerio Hogar Cristiano de Brasil, la cual, a su vez, se inspiró en una campaña

homónima True Love Waits ideada por grupos del fundamentalismo religioso de los Estados Unidos con la intención de invertir en políticas públicas de promoción de la abstinencia sexual (Albert, Gomes da Silva y Silva de Farias, 2023: 158, 161, 166, 171).

Marco Feliciano: autoridad legislativa para sustentar políticas discursivas

El hito que marcó la carrera política-legislativa de Marco Feliciano fue su elección como presidente de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías en la Cámara de Diputados. Un espacio que, hasta entonces, tuvo una clara orientación hacia la defensa de los derechos sexuales y los derechos reproductivos de las mujeres, así como de las personas LGBTI+. Desde este espacio fue emblemática la labor de parlamentares como Jean Wyllis, del Partido Socialismo y Libertad (PSOL).

Sin embargo, durante la presidencia de Marco Feliciano esta comisión contó dos terceras partes de diputados evangélicos: nueve de la Asamblea de Dios, dos de la Iglesia presbiteriana, dos de la Iglesia bautista y un representante de la Iglesia Universal del Reino de Dios, de la iglesia el Brasil para Cristo y de la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios (Antunes, Mosca Pinezi y Jard Da Silva, 2019: 184).

Dicha presencia de parlamentares evangélicos tuvo como consecuencia que la defensa de la familia fuera ampliamente discutida en esta Comisión por medio de diversos enfoques que dialogaban con preceptos religiosos y que fueron retomados en diversas propuestas legislativas, lo cual representó una ruptura con la agenda enfocada en los derechos humanos y las minorías, que históricamente se había defendido desde este espacio (Gonçalves, 2017: 241-242).

Esta tendencia, en la que la agenda en torno al género fue desplazada por una centrada en un modelo de familia, también se explica desde los frenos puestos por Marco Feliciano a los temas LGBTI+, que se eliminaron de las discusiones de la Comisión o se rechazaron y se archivaron para dar centralidad a otros, como los pueblos indígenas

(Antunes, Mosca Pinezi y Jard Da Silva, 2019: 187; Gonçalves, 2017: 219). En este contexto, es importante destacar que, durante la gestión de Marco Feliciano, las reuniones de la Comisión dejaron de ser abiertas a la población para llevarse a cabo a puerta cerrada (Antunes, Mosca Pinezi y Jard Da Silva, 2019: 192).

De igual manera, con el propósito de mantener esta postura, que frenaba la institucionalización de políticas públicas orientadas a temas como el aborto o los derechos LGBTI+, Marco Feliciano adoptó como estrategia la presentación de propuestas polémicas como: la votación del PDC 234/2011 para revocar la Resolución 01/99 del Consejo Federal de Psicología, que prohíbe a las psicólogas y psicólogos colaborar en el tratamiento o cura de la homosexualidad; el respaldo al PL 1411/2011, para que en los templos sea posible rechazar la celebración de ceremonias que estén en desacuerdo con sus creencias y liturgias, ello en clara referencia a los matrimonios entre personas del mismo sexo; el PDC 232/2011, por medio del cual se pretendía convocar a un plebiscito para consultar a la población brasileña sobre su aprobación a la unión entre personas del mismo sexo, y la suspensión de una resolución del Consejo Nacional de Justicia, que obligaba a validar los matrimonios entre personas del mismo sexo en el Registro Civil (Gonçalves, 2017: 227; Antunes, Mosca Pinezi y Jard Da Silva, 2019: 187, 192).

Durante el periodo en el que Marco Feliciano estuvo al frente de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías, los parlamentares evangélicos presentaron 88% de las propuestas legislativas (146 propuestas), mientras que los no evangélicos sólo 12% (20 propuestas) (Gonçalves, 2017: 225). No obstante, estos últimos eran correligionarios de Marco Feliciano, por lo que también estaban de acuerdo con sus ideas y con las del resto de los integrantes del Frente Parlamentar Evangélico que formaban parte de esta comisión, entre ellos, el entonces diputado Jair Bolsonaro (Gonçalves, 2017: 225). Asimismo, es importante considerar que 96 de las 166 propuestas legislativas que conforman el total fueron presentadas por integrantes de la Comisión

que son miembros de la iglesia Asamblea de Dios, la misma a la que pertenece Marco Feliciano (Gonçalves, 2017: 225).

De acuerdo con Gonçalves (2017: 226), si se considera que, durante la gestión de Marco Feliciano, de las 166 propuestas presentadas, 157, es decir, 95%, fueron archivadas, su gestión se caracterizó por la ineficacia y el fracaso en comparación con los años anteriores de la misma legislatura, en los cuales también se realizó una mayor cantidad de eventos, como conferencias, seminarios o audiencias para discutir temas relacionados a los derechos humanos.

Durante la gestión de Marco Feliciano los diputados evangélicos también construyeron una representación en torno a los derechos humanos que marcó un antes y un después en el trabajo realizado por la Comisión, así como una distinción entre los falsos y los verdaderos: los primeros se relacionaron con lo que definieron como una agenda ideológica en torno al género, mientras que los segundos, los que ellos estaban convencidos de defender, con la dimensión humana desde lo que consideraron una perspectiva global (Gonçalves, 2017: 237-239).

Después de su trabajo al frente de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías, Marco Feliciano continuó con su actividad legislativa dentro de la Cámara, la cual desde este espacio tuvo una orientación menor en torno a la "ideología de género". De acuerdo con Leandro Rezende, Avila y Teixeira Oliveira (2020: 599) entre 2014 y 2017 Marco Feliciano sólo presentó tres propuestas legislativas relacionadas con la "ideología de género". Por su parte Parra Teixeira y Biroli (2019: 9) identificaron siete propuestas parlamentarias en torno a la "ideología de género" elaboradas por él entre 2014[7] y 2018, relacionadas con la educación sexual y con la identidad de género.

Con ello se aprecia una baja actividad legislativa en torno a este tema debido a que, como se muestra a continuación, Marco Feliciano se valió de su función como legislador para legitimarse en los medios

[7] Si bien el periodo de búsqueda para esta investigación fue de 2010 a 2018, es necesario considerar que, de acuerdo con los propios autores, no es hasta 2014 cuando por primera vez se enuncia la expresión "ideología de género" en las propuestas parlamentarias.

de comunicación masiva —así como en las redes sociodigitales—, donde, escudado en su libertad de expresión, construyó políticas discursivas en torno a la defensa de la familia desde su visión religiosa y en contra de la "ideología de género".

Por ejemplo, desde 2013 Marco Feliciano enunció en los medios de comunicación masiva ideas que hasta nuestros días siguen siendo clave en la politización de los movimientos antigénero, que acusan ser víctimas de una adoctrinación ideológica impuesta por una minoría hacía una mayoría. En aquel entonces, declaró:

> Un grupo de 2% de la población —los gays— consigue levantarse y oprimir una nación con 90% de cristianos, entre católicos y evangélicos, y hasta personas que no tienen religión, pero que priman por el bienestar de la familia, por el curso natural de las cosas.
>
> Existe una dictadura llamada [...] "gaycista". Ellos quieren imponer su estilo de vida y su condición sobre mí. Y ellos luchan contra mi libertad de pensamiento y de expresión (Marco Feliciano, en Do Nascimento Cunha, 2013: 67-68).

Asimismo, un día antes de su toma de posesión, el 6 de marzo de 2013 publicó una columna titulada "La dictadura Gay y los Derechos Humanos", donde señaló:

> Sobre los homosexuales, mi posición es más tolerante de lo que se puede imaginar. Como cristiano aprendí en el Evangelio que todos somos criaturas de Dios [...] sólo enseño lo que aprendí en la Biblia, que no aprueba la relación sexual ni el casamiento entre dos personas del mismo sexo. Fuera de eso la salvación está al alcance de todos (Marco Feliciano, en Butturi Junior y Sozo, 2013: 85).

Sobre las manifestaciones y protestas que se generaron a raíz de su designación al frente de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías, Marco Feliciano declaró el 1 de abril de 2013: "esas manifestaciones se

dan porque, por primera vez en la historia de Brasil, un pastor lleno del espíritu santo conquistó el espacio que hasta entonces era dominado por satanás (Marco Feliciano, en Butturi Junior y Sozo, 2013: 87).

De acuerdo con Do Nascimento Cunha (2016: 155-156), el fenómeno que Marco Feliciano suscitó en los medios de comunicación —desde programas de entretenimiento, como *talk shows*, hasta espacios noticiosos— a partir de su designación al frente de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías puede ser considerado paradigmático, ya que nunca los evangélicos habían estado tan presentes en estos espacios; su presencia alimentó el imaginario evangélico de la persecución religiosa.

De igual manera, Ortunes, Gobbi Martinho y Chicarino (2019: 124) consideran que en los medios de comunicación, pero especialmente en las redes sociodigitales, Marco Feliciano instrumentalizó un discurso basado en el miedo y en elementos simbólicos procedentes del mesianismo y del salvacionismo. Por ejemplo, reconocieron en sus discursos un proceso de victimización que justifica su papel ante el supuesto fin de la familia tradicional (Ortunes, Gobbi Martinho y Chicarino, 2019: 139). Al igual que Do Nascimento Cunha (2016) encontraron el imaginario evangélico de la persecución religiosa en torno a su defensa de la familia cuando enunció frases como "luché mucho contra las personas que querían destruir a la familia en su base" (Ortunes, Gobbi Martinho y Chicarino, 2019: 139).

A manera de cierre

El análisis presentado reveló de qué manera un concepto que se inscribe en un proyecto de conocimiento es usado para instrumentalizar un programa político que toma forma por medio de políticas públicas y legislativas, pero también discursivas, para, en conjunto, realizar un movimiento que consiste en reemplazar al género por la familia, es decir, en desinstitucionalizar las políticas de género para institucionalizar aquellas que salvaguardan el modelo heteropatriarcal de familia.

A diferencia de otros esfuerzos analíticos, el enfoque desde la cultura política y la metaetnografía permitió mostrar un proceso de larga duración que inició con la formación de un proyecto de conocimiento en torno a la "ideología de género" y concluyó en la instrumentalización de un programa neoliberal y neoconservador por medio de la instrumentalización de políticas públicas, legislativas y discursivas.

Referencias

Albert, Saulo, Edvania Gomes da Silva y Edson Silva de Farias (2023). "Dinâmica entre lembrança e esquecimento na campanha 'Adolescência primeiro, gravidez depois – tudo tem o seu tempo'". *Revista Interdisciplinar Pensamento Científico 9* (1): 151-175.

Anacleto, Helen, Louize Nascimento y Luciane Leopoldo Belin (2021). " 'Proteger a mulher é fortalecer a família': o reconhecimento ideológico das mulheres nos tweets do MMFDH e da ministra Damares Alves". *LÍBERO* (48): 117-140.

Antunes, Edemir, Ana Keila Mosca Pinezi y Sidney Jard Da Silva (2019). "Conchavos, conflitos e conluios: a gestão do ano de 2013 da CDHM pelo Deputado e Pastor Marco Feliciano". *Estudos de Religiao* 33 (1): 173-201.

Bárcenas Barajas, Karina (2021). "La violencia simbólica en el discurso sobre la 'ideología de género': una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad". *Intersticios Sociales* (21): 125-150.

_____ (2022a). "Introducción: coordenadas de los movimientos antigénero en América Latina". En Karina Bárcenas Barajas (coord.), *Movimientos antigénero en América Latina: cartografías del neoconservadurismo* (7-43). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2022b). "El movimiento antigénero en México: de las alianzas estratégicas a los horizontes de gubernamentalidad". En Karina Bárcenas Barajas (coord.), *Movimientos antigénero en América Latina: cartografías del neoconservadurismo* (227-267). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2023). "Mitologías feministas y de la disidencia sexual: deformar sentidos y despolitizar por medio del humor". *Comunicación y Sociedad* (e8452): 1-27.

Butturi Junior, Atilio, y Jéssica Roberta Sozo (2013). "Uma análise de discurso sobre/da homossexualidade na imprensa online: o caso da posse de Marco Feliciano na CDHM". *Working Papers em Lingüística* 14 (3): 82-96.

Coutinho, Aline Beatriz, Stella Garrido y Marcela Boni Evangelista (2022). "Gênero, religião e política: a mobilização evangélica contra os direitos reprodutivos e a atuação de Damares Alves". PLURA, *Revista de Estudos de Religião 13* (2): 100-121.

De Albuquerque Maranhão, Eduardo, y Clarissa de Franco (2019). " 'Menino veste azul e menina, rosa': Educação Domiciliar e as ideologias de gênero e gênesis de Damares Alves, a 'ministra terrivelmente cristã' dos Direitos Humanos". *Revista Brasileira de História das Religiões* (35): 297-337.

De Carvalho, Fabiana Aparecida, y Cássia Cristina Furlan (2022). "A (re) invenção da mulher política submissa: gênero e subalternização feminina na era Bolsonaro". *Revista Feminismos 10* (2): 1-30.

De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano* (I: *Artes de hacer*). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

De Moraes Neves, Jordana, y Rafael de Oliveira Wachholz (2021). "A influência da religião na atuação de Damares Alves na Organização das Nações Unidas (ONU)". *Plural: Revista de Ciências Sociais 28* (1): 161-183.

De Paula, Francisca, Antonio Carlos Sardinha y Sheila Accioly (2023). "Práticas antípodas para uma agenda reacionária: Políticas públicas para as mulheres brasileiras entre 2019-2022". *Coisas do Gênero: Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião 9* (1): 377-396.

De Paula, Luciane, y Carolina Gomes Sant'ana (2020). "A 'verdadeira mulher': bela, empoderada e do ler". *Linguagem: Estudos e Pesquisas 24* (2): 195-218.

Do Nascimento Cunha, Magali (2013). "O lugar das mídias no processo de construção imaginária do 'inimigo' no caso Marco Feliciano". *Comunicação, Mídia e Consumo 10* (29): 51-74.

_____ (2016). "Religião e Política: ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras". *Perseu: História, Memória e Política* (11): 147-166.

Feitosa, Cleyton (2021). "Do 'Kit Gay' ao 'Ministério da Família': a desinstitucionalização das políticas públicas LGBTI+ no Brasil". *Cadernos de Gênero e Tecnologia 14* (43): 74-89.

Feitosa Coelho, Fernanda, y Tainah Biela Dias (2020). "A defesa da família no debate do Plano Nacional de Educação (PNE): os evangélicos e a demonização do gênero". *Mandrágora 26* (1): 157-178.

Feliciano, Marco (2016, 27 de septiembre). *Facebook*. Disponible en: <https://www.facebook.com/PastorMarcoFeliciano/posts/900660253407328:0> (consulta: 5 de abril de 2023).

_____ (2017, 30 de octubre). *Facebook*. Disponible en: <https://www.facebook.com/PastorMarcoFeliciano/videos/1150614551745229/> (consulta: 5 de abril de 2023).

Foucault, Michel (2007). "La gubernamentalidad". En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida* (187-215). Buenos Aires: Paidós.

Furini Soares, Felipe, y Arlene Martinez Ricoldi (2022). "A escalada neoconservadora e a agenda antigênero: o caso da participação do Brasil na Cúpula Demográfica de Budapeste". *Revista Brasileira de Estudos de População 39*: 1-22.

Gil Villegas, Francisco (2014). "Introducción". En Max Weber, *Economía y Sociedad* (9-109). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Gonçalves Brandão, Emanuelle, y Carolina Cavalcanti Falcão (2021). "Família de deus, valores neoliberais: Damares Alves e a depuração de direitos". *Revista Relegens Thréskeia 10* (2): 54-77.

Gonçalves, Rafael Bruno (2017). "A atuação de Marco Feliciano na comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM)". *Mandrágora 23* (2): 205-245.

Hehn Soares, Letícia, y Carlos Simioni (2022). "Ideologia de gênero: a influência deste conceito sobre a elaboração de projetos que tramitaram na câmara dos deputados no período de 2015 a 2018". *Caderno da Escola Superior de Gestão Pública, Política, Jurídica e Segurança 5* (1): 4-23.

Hümmelgen, Isabela (2022). "Políticas neoliberais de Damares Alves: uma análise a partir da teoria da reprodução social". *Cadernos Cemarx 16*: 1-22.

Leandro Rezende, Daniela, Luciana Avila y Camila Teixeira Oliveira (2020). "Cidadania religiosa e movimentos antigênero na Câmara dos Deputados brasileira: uma análise dos discursos de legisladores/as, 2014-2017". *Contemporânea 10* (2): 585-612.

López de la Roche, Fabio (2000). "Aproximaciones al concepto de cultura política". *Convergencia 22*: 93-123.

Mariano Dos Santos, Rayani (2018). "Conservadorismo na Câmara dos Deputados: discursos sobre 'ideologia de gênero' e Escola sem Partido entre 2014 e 2018". *Teoria e Cultura 13* (2): 118-134.

Martins Ferreira, Dina Maria, y Iara De Sousa Nascimento (2020). "Representatividade identitária da figura feminina no discurso da ministra Damares Alves". *Raído 14* (36): 475-492.

Moraes Teixeira, Jacqueline, y Olivia Alves Barbosa (2022). "A Mulher e a Família: agendas pentecostais na disputa pela gramática dos Direitos Humanos". *(Syn) Thesis 15* (1): 89-105.

Muzzopappa, Eva, y Carla Villalta (2011). "Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales". *Revista Colombiana de Antropología 47* (1): 13-42.

Noblit, George, y R. Dwight Hare (1988). *Meta-ethnography: Synthesizing qualitative studies.* California: Sage.

Ortunes, Leandro, Silvana Gobbi Martinho y Tathiana Senne Chicarino (2019). "A instrumentalização do discurso do medo: pastores midiáticos e o período

pré-eleitoral de 2014". *Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação 42* (2): 121-146.

Oviedo Gonçalves, Alexandre (2019). "Religião, política e direitos sexuais: controvérsias públicas em torno da 'cura gay'". *Religião & Sociedade 39* (2): 175-199.

Parra Teixeira, Raniery, y Flávia Biroli (2019). "Contra o gênero: a 'ideologia de gênero' na Câmara dos Deputados brasileira". *Revista Brasileira de Ciência Política 38*: 1-40

Rodrigues Candeia, Lais, y Neiva Furlin (2023). "O avanço do neoconservadorismo no Brasil: a agenda antigênero para a educação nos projetos legislativos apresentados na Câmara dos Deputados (2011-2022)". *Revista Educación, Política y Sociedad 8* (2): 94-120.

Roes Dalmolin, Aline, Marina Martinuzzi Castilho y Márcia Zanin Feliciani (2019). "Nós versus eles: ódio biopolítico contra a população LGBT no Twitter de Marco Feliciano". *Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação Em Saúde 13* (2): 273-286.

Weber, Max (1922/2014). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

VI. Cultura y participación política de las mujeres desde la fe: acompañamiento, defensoría y luchas contra la violencia

Sandra Villalobos Nájera

Introducción

Reflexionar acerca de la relación entre cultura política, religión y la participación de las mujeres requiere considerar como aspecto central que la posición que han tenido las mujeres tanto en el campo político como en el campo religioso ha sido generalmente desde un lugar histórico de marginalidad. Las mujeres han participado activamente en ambos campos, sin embargo, su participación ha estado excluida de manera sistemática de las posiciones de poder que involucran la toma de decisiones y su representatividad.

Pensar en la participación política de las mujeres exige, entonces, tomar en cuenta el significado de lo político más allá de su mera relación con el espacio público —considerado como espacio privativo y formativo de este quehacer— y también de los procesos que se gestan desde los espacios que tradicionalmente han correspondido a la representación desde las instituciones. Siguiendo a Bard (2016: 146), se propone entender la práctica política como un quehacer que emerge "desde sujetos y espacios subalternos que se encontraban

invisibilizados o registrados como productores de prácticas no políticas, o como reproductores del orden social".

Tal es el caso de las mujeres, que, al pertenecer a comunidades o espacios religiosos, son consideradas como reproductoras del orden social —a través del adoctrinamiento o el asistencialismo religioso— y no como productoras de prácticas políticas en las que desde sus diferentes lugares construyen estrategias locales y comunitarias frente a los desafíos que imponen la violencia estructural y los contextos de profunda desigualdad.

Este capítulo aborda algunas claves para entender la relación entre cultura, participación política de las mujeres y el papel que tanto la fe como la cosmovisión religiosa tienen, a manera de amalgamado que articula luchas y activismos en contra de diferentes tipos de violencia. Lo anterior tiene lugar en las diferentes formas de participación de algunas mujeres que pertenecen a congregaciones religiosas —cuyo carisma se encuentra relacionado con el bien y la justicia de grupos vulnerables— o que trabajan en asociaciones civiles de inspiración religiosa, cuyas cosmovisiones y prácticas se han transformado como parte de un actuar político a través del activismo y las acciones emprendidas en favor de la justicia. Es decir, no se trata de liderazgos religiosos dentro de las propias comunidades en la búsqueda de la transformación del lugar de las mujeres en el propio espacio religioso eclesial institucionalizado, como ha sido ampliamente documentado en estudios acerca del desarrollo de liderazgos femeninos en diferentes iglesias,[1] sino de mujeres que participan políticamente en el es-

[1] Véanse las investigaciones de Salas (2015) sobre participación y liderazgos en mujeres evangélicas en Chile; de Villalobos (2017) acerca de la participación y el ejercicio de derechos de las mujeres pastoras en iglesias protestantes históricas en México; de Mazariegos (2019) sobre liderazgos de las mujeres metodistas en Guadalajara en la construcción de espacios de acción y reconocimiento, o de Castillo y Fernández (2021) sobre las desigualdades de género en mujeres evangélicas pentecostales en Venezuela. Se destacan estas investigaciones por su abordaje desde una perspectiva feminista o de género que problematiza las desigualdades en torno a los liderazgos, la capacidad de agencia de las mujeres y las tensiones existentes en los procesos y experiencias vividas dentro del campo. Existen otras investigaciones que proveen de argumentos para la participación de las mujeres dentro

pacio público, sin desvincular esta participación de los significados y prácticas que son parte de su cosmovisión religiosa.

Lo anterior parte del supuesto de que una visión religiosa de carácter liberador puede ser un factor desencadenante para la participación y la práctica política de las mujeres en el espacio público y el empoderamiento a través de sus colectivos, y cuestionar así algunos márgenes de la dicotomía espacio público y privado, así como la relación de poderes entre los "actores sociales y las instituciones del Estado" (Fundación Juan Vives Suriá, 2010) como un movimiento que a su vez genera prácticas en ambos sentidos.

Para ello, además de la reflexión acerca de los puentes en los que lo religioso y lo político se intersectan para configurar distintas formas de participación, se hace la recuperación de narraciones obtenidas a través de entrevistas con mujeres de tradición cristiana cuyo camino dio inicio en 2013 como parte de una investigación doctoral, pero que, posteriormente, al darle continuidad como una línea de investigación que estudia la participación de las mujeres provenientes de espacios religiosos y las relaciones de cuidado y autocuidado de las defensoras[2] en estos procesos, se fueron convirtiendo en relaciones, encuentros y nuevas entrevistas que permitieron profundizar más acerca de estas experiencias y sus narrativas en México.

---

de las comunidades religiosas de corte más teológico o eclesial que sin lugar a duda también han contribuido a la discusión y el surgimiento de liderazgos desde el interior. Considerando el objetivo de este texto sobre participación política de las mujeres en la que la cosmovisión religiosa o de fe se encuentra imbricada con una visión política acerca de la justicia frente las graves violaciones a los derechos humanos que ocurren en nuestro país y que la participación no busca como propósito inicial la transformación interna de las comunidades religiosas, sino una transformación de carácter multidireccional en la que el ejercicio político construye vasos comunicantes entre lo que se considera público y privado de la relación religión-política, no se estima necesario profundizar más en estos procesos ya ricamente documentados en las investigaciones mencionadas. ++

[2] Respecto a la participación política de las mujeres y el puente entre lo religioso y lo político como aspectos imbricados de una misma visión, es importante destacar la reciente investigación de Juárez (2024) sobre la "Potencialidad de las mujeres buscadoras de sus familiares desaparecidos en el cruce con la espiritualidad feminista", que aborda ampliamente la espiritualidad feminista de las mujeres buscadoras.

En este texto se incluyen sólo algunos fragmentos de las entrevistas y narraciones desde la voz de sus actoras, con el propósito de acompañar la reflexión teórica surgida de algunos procesos observados en este espacio. Lo anterior, como una forma de investigar que no termina con un proyecto, sino que se va construyendo a través del tiempo y en la que se descubren nuevos datos y se reelaboran algunas ideas que en un inicio no fueron tan visibles, pero que después emergen de manera clara a la luz de nuevos acontecimientos y el contexto en el que se dan.

Así, pues, acompañan este texto tres entrevistas realizadas en 2013, 2014 y 2023, y fragmentos de tres presentaciones en eventos de carácter académico-teológico y académico dentro de un marco de participación "hacia fuera" en relación con la defensoría, las situaciones de violencia y el acompañamiento a víctimas.[3]

Sin embargo, el proceso reflexivo es fruto de la sistematización de 11 entrevistas más, la asistencia a eventos y la comunicación personal sobre el tema con algunas de las entrevistadas, todas ellas mexicanas.

Este observar, escuchar y sistematizar, es lo que lleva a una reflexión acerca del vínculo entre religión y política, desde la experiencia

[3] En el Informe de la Relatoría Especial sobre la situación de las y los defensores de los derechos humanos (2001), Hina Gilani habla del trabajo de las defensoras como aquel en el que "las defensoras de los derechos humanos están trabajando incansablemente en todo el mundo [...] Se organizan en contra de las desapariciones, a favor de la creación de condiciones humanas de encarcelamiento y han documentado y revelado los abusos cometidos contra los derechos humanos de las minorías étnicas y religiosas; han protestado contra la impunidad reinante por la violencia contra las mujeres; han prestado apoyo a las innumerables víctimas de abusos contra los derechos humanos y a sus familiares exigiendo que se haga justicia; han dirigido proyectos destinados a ayudar a otras mujeres víctimas de abusos sexuales a obtener reparación por vía legal, y tantas otras acciones que sería interminable incluirlas todas" (Facio, 2016: 13).

Esta descripción acerca del quehacer de las defensoras permite entender que el trabajo que realizan y que acompañan en estas causas no se encuentra delimitado arbitrariamente por una dicotomía de lo público/privado, y que el sentido de justicia es un eje que trasciende los espacios más allá de una ocupación o denominación. Es por ello que se trata de un quehacer que cuestiona la delimitación de lo político y el papel de lo religioso como elemento generador de acciones más allá del propio espacio religioso institucionalizado.

propia de las mujeres, sus espacios, sus demandas, su participación e injerencia, más allá de sus comunidades y más allá de los paradigmas que han determinado qué es lo que se considera político.

Para ello, se hace primero la revisión de algunos aspectos relevantes acerca de la cultura política y los significado de lo político en la experiencia y la participación de las mujeres desde una perspectiva feminista; posteriormente, se aborda la relación entre el activismo religioso y la defensa de los derechos humanos como un movimiento de carácter vinculante en la región, y, finalmente, se trata el vínculo religión-política como experiencia unificada en las mujeres activistas y defensoras cuya cosmovisión y, experiencia de fe da sentido a su participación.

Este texto tiene como punto de partida la experiencia religioso-política de las mujeres no como un espacio objetivamente delimitado denominacionalmente, o desvinculado del espacio público de la política, sino como una práctica vital que se desarrolla en la experiencia personal y colectiva de lo religioso con la búsqueda de justicia y transformación frente a las múltiples violencias vividas en el espacio público, lo que la configura como una experiencia de las relaciones construidas colectivamente con otras mujeres e instituciones que luchan por las mismas causas.

Si bien los estudios acerca de la cultura política surgieron de manera formal hace ya varias décadas, la incorporación del género[4] como un elemento de análisis más allá del mero dato demográfico de la distinción por sexo es mucho más reciente (véase Bard, 2016, y Morán, 2011) y, en muchos casos, una discusión apenas iniciada acerca de las posibles rutas para su abordaje. Pensar en la relación entre la

[4] El género, desde la perspectiva de Scott (2011), es "un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género en una forma primaria de relaciones significantes de poder". Y la incorporación de la perspectiva de género a la investigación se hace como parte del análisis que "se aplica a la comprensión de la normatividad del contenido de género y de la capacidad de reproducir el orden de género que tienen códigos, leyes, mandatos y mandamientos escritos, memorizados y transmitidos oral, ejemplar, gráfica o imaginariamente" (Lagarde, 1996: 15).

cultura política y la incorporación de las mujeres a la escena pública requiere no sólo sumar a los datos las percepciones o valoraciones de las mujeres acerca de lo político o los sistemas electorales, sino también analizar los puntos de partida, el tipo de incorporación que han tenido y sus demandas específicas en relación con las desigualdades de origen basadas en el género.

Por ello, resulta necesario pensar bajo qué esquemas se lee el espacio de la política en relación con la experiencia de las mujeres, y si la manera como se han incorporado a estos espacios de representación es la única en la que éstas participan. Lo anterior, con el propósito de considerar como posibilidad que pueden existir valoraciones y prácticas de participación política distintas que engloban experiencias no surgidas de un esquema inicial de ciudadanía universal, sino de cosmovisiones y experiencias de vida —en muchos casos dolorosas— que permiten una construcción de significados acerca de lo político, como ocurre con la imbricación entre política y religión en contextos de crisis.

Lo anterior supone que no existe una cultura política uniforme en la vinculación con el campo religioso y que, como se ha señalado, la experiencia política de las mujeres se configura tanto por los elementos que subyacen históricamente en la cultura y sus diferentes instituciones como por sus posiciones y las categorías que cruzan por sus cuerpos y sus relaciones.

Cultura política

Sin lugar a duda, el estudio de Almond y Verba realizado 1963 *The Civic Culture* sentó un precedente para la comprensión y la definición del significado de cultura política, que, si bien en las décadas posteriores ha sido cuestionado, ampliado y puesto a revisión —incluso por los mismos autores—, se ha convertido en un punto de partida para la reflexión acerca de los elementos que intervienen en el vínculo entre cultura y política.

De acuerdo con la revisión que Gabriela Bard (2015) realiza en su tesis sobre las culturas políticas de mujeres de sectores populares cordobeses, pueden distinguirse entre las décadas de 1950 y 1970 dos grandes posiciones respecto a la cultura política. La primera, una postura institucionalista centrada fundamentalmente en los estudios cuantitativos, y la segunda, un enfoque más interpretativo, que considera la diversidad de expresiones, grupos y espacios.

En este mismo sentido Cecilia Schneider y Karen Avenburg (2015) hacen también una distinción entre el enfoque político y el socioantropológico. El primero, a decir de estas autoras, derivado en buena medida de las propuestas de T. Parsons y trazado en el estudio de Almond y Verba (1963), que buscaba establecer algunos puntos centrales en la relación entre estabilidad democrática y sistema político. Estas autoras definieron la cultura política como:

> Un conjunto de orientaciones cognitivas (básicamente conocimientos y creencias), evaluaciones (opiniones y juicios) y actitudes (tendencias psicológicas que permiten a los individuos hacer valoraciones) que una población manifiesta frente a diversos aspectos de la vida política y el sistema político (Almond y Verba, citados en Schneider y Avenburg, 2015: 111).

Para Schneider y Avenburg (2015: 111-112) los puntos centrales de este enfoque estuvieron orientados a explicar el comportamiento político a partir del concepto de cultura política y la existencia de una relación entre ambos, lo que, además, supondría la presencia de ciertos patrones de coherencia a través del tiempo. Esta idea fue reformulada más adelante por las mismas autoras a partir de ciertas críticas en torno a la noción de estabilidad, para considerar la posibilidad de *actitudes discontinuas e incongruentes* (Schneider y Avenburg, 2015: 113) dentro del sistema, aspectos que hoy resultan centrales para comprender la variabilidad de los procesos y los cambios. Además de lo anterior, en dicha reformulación también se tomó en cuenta que "la personalidad política de los ciudadanos no puede determinar del todo la cultura

y que es necesario considerar la presencia de subculturas sociales" (Bard, 2015: 41) para comprender el comportamiento político.

Para Leticia Heras (2002: 279) la tendencia de este enfoque por el uso de encuestas dio pie a pensar en la participación política como un acto de carácter racional, lo que dejó fuera símbolos y significados que también son sustento de la actividad política de los sujetos. Esta autora señala que dicha corriente delimitó el análisis de la cultura política al "comportamiento de los individuos frente a la estructura y proceso político" y que planteó como posible la comparación entre naciones o regímenes políticos, al mismo tiempo en que dejó fuera aspectos centrales como los significados culturales.

Welch (citada en Heras, 2002: 279), por otro lado, resalta la importancia del enfoque sociológico interpretativo como una herramienta que permite profundizar y considerar "la cultura política como parte de los significados culturales propios de una colectividad", por lo que no son posibles la comparación y ni la objetividad. Por lo tanto, desde la mirada de la sociología interpretativa lo que se busca es "conocer los significados, símbolos, códigos de la acción social (la acción política incluida), sin aspirar a una comparación entre culturas (Heras, 2002: 279). De acuerdo con Welch, la característica que define a esta corriente sociológica interpretativa es su mirada de la cultura política como "significado de la vida política, o el aspecto significativo de la política" (Welch, citada en Heras, 2002: 284).

La cultura política de acuerdo con esta corriente interpretativa, derivada del interaccionismo simbólico y la fenomenología de Geertz y Shutz (Heras, 2002; Bard, 2015), se consideraría como relacional y no siempre orientada por condicionamientos económicos, políticos y sociales (Bard, 2015), sino por significados y valores dinámicos y contextuales asociados a la vida de las y los sujetos.

Para Leticia Heras, entonces este enfoque nos propone:

> Dos instrumentos de análisis básico: el sentido y significado de la acción social. La idea central aquí es que detrás de las acciones de los hombres subyacen ciertos sentidos, que las acciones de los individuos no son

> casuales o meramente accidentales. En el terreno de lo político ello significa que las acciones políticas no se sitúan en el nivel superficial, o externo, sino que tienen un determinado sentido anterior, un sentido que se va adquiriendo a partir de los usos y costumbres de la comunidad. Ese sentido acumulado crea significaciones entre los miembros de la comunidad, que a su vez se reproducen y forman códigos intersubjetivos (Heras, 2002: 284).

Para conocer el sentido de la acción y comprender los códigos, será entonces necesario buscar el significado.

> La acción política en consecuencia no empieza con la consideración del hombre como miembro de una comunidad política, recién ahí ya se han formado la mayor parte de los códigos intersubjetivos con los que se actúa en la vida política. Su conjunto permite que se conformen estructuras históricas específicas de depósitos sociales de sentido, dentro de las cuales una parte del acervo es accesible a todos, como conocimiento de sentido común y otra corresponde al conocimiento especializado de acceso restringido (Heras, 2002: 287).

Para Víctor Manuel Durand (2004: 19) el proceso que va desde la conformación de un régimen democrático hasta su consolidación requiere tanto de la cultura política de los ciudadanos como de la institucionalidad y la participación de los actores estratégicos. Para este autor, el adecuado funcionamiento de las instituciones depende en parte de una ciudadanía portadora de cultura política, participativa, crítica y comprometida, pues de lo contrario se da pie al surgimiento de líderes políticos antisistema o populistas que encuentren cabida frente a masas indecisas o no democráticas (Durand, 2004: 19).

En este mismo sentido, Durand considera que la cultura política de los ciudadanos está relacionada con otras culturas sociales, como él las llama. Culturas como la religiosa, la laboral o la familiar son parte de una cultura general frente a la que los individuos definen sus posiciones y a la que se suman otras características no culturales, como

el estatus socioeconómico, la edad, el sexo y el tipo de inserción comunitaria, entre otras que, a su vez, aportan significado a la noción de cultura política (Durand, 2004: 20).

> "Lo político" en la actualidad no sólo está en manos de los Estados nacionales, los partidos o ciertas instituciones tradicionales del campo. La emergencia de los movimientos sociales, los indignados, organizaciones representantes de minorías sociales, étnicas o sexuales, entre otras, evidencia la visibilización de nuevos sujetos políticos y la creación de un escenario plural, que inscribe esta dinámica en un juego de tensiones y negociaciones constantes que circunscriben y nominan lo público. Las comunidades religiosas también son, en este sentido, sujetos políticos centrales activos en medio de este contexto (Panotto, 2013: 32-33).

Para Panotto (2013: 47) lo religioso se ubica dentro de un campo social como un espacio de construcción de imaginarios políticos e incidencia pública, por lo tanto, es posible definir lo político en un sentido amplio:

> [...] entendiéndose como una práctica de construcción discursiva desde las posibilidades que permiten los intersticios del espacio social no suturado, donde se produce una lógica de dislocación desde los antagonismos que se crean en su heterogeneidad constitutiva. Más aún, lo político cobra un sentido ontológico; o sea, una perspectiva de construcción identitaria en la movilidad, interacción y posicionamiento de los sujetos que hacen a la pluralidad de tal espacio (Panotto, 2013: 47).

Lo anterior supone que no existe una cultura política uniforme en la vinculación con el campo religioso y que, como se ha señalado, la experiencia política de las mujeres se configura tanto por los elementos que subyacen históricamente en la cultura y sus diferentes instituciones como por sus posiciones y las categorías que cruzan por sus cuerpos y sus relaciones.

Esta reflexión sobre la participación política de las mujeres desde la fe se inserta en este marco de corte interpretativo en el que los significados y los códigos de la acción social son interpretados no sólo por quien investiga, sino también por las propias mujeres desde lo personal, pero asimismo desde el quehacer colectivo, teniendo como un lugar central de enunciación y participación sus condiciones históricas de opresión y condiciones contextuales de profunda violencia. Es decir, de la construcción del sentido político que se va adquiriendo en el vínculo entre condición histórica de opresión, cosmovisión religiosa y formación política desde la agencia de los colectivos.

Las mujeres y la cultura política

Igual que en otros campos de estudio, en la ciencia política la participación de las mujeres ha quedado históricamente supeditada a los marcos interpretativos que, desde un sujeto masculino considerado universal, han definido el espacio, los procesos y los tipos de participación y práctica que se consideran parte del escenario político.

La política no fue concebida como el espacio de las mujeres, aun cuando éstas participaran directamente en ella a través de diferentes mecanismos. Esto principalmente debido a que el espacio de la política —desde esta óptica— se ha concebido como el espacio público, el espacio de la representación y el espacio que Celia Amorós (1994) definiría como el espacio de los iguales, es decir, aquellos que pueden participar en la toma de decisiones y el poder, aunque no todos lo tengan.

Las mujeres no han sido consideradas en este espacio como iguales, y en el campo religioso cristiano tampoco. En ambos campos encontramos una organización social basada en la diferenciación biológica que resulta determinante en el tipo de consideración y participación de las y los sujetos en el campo, y también una construcción de contenidos y prácticas institucionalizadas acerca de la manera en la que se deben constituir estos sujetos, así como sus experiencias, dentro de diferentes espacios. En este lugar la experiencia de las mujeres no ha sido considerada como parte de la política, o bien, cuando

es considerada, se hace bajo un marco de referencia masculino o a través de algún tipo de mediación directa o indirecta.

En 1994 Judith Astelarra, retomando a McCormack (1975), mencionaba que uno de los problemas en torno a la participación de las mujeres era que los estudios realizados suponían que los hombres y las mujeres compartíamos la misma realidad política; también que los componentes estructurales y simbólicos eran los mismos para unos que para otras (McCormack, 1975, citado en Astelarra, 1994: 150). Para Astelarra, es imposible comprender la participación política de las mujeres sin entender la organización social que se deriva de la división sexual del trabajo. Para ella, la política forma parte de la organización basada en el sistema de género, ya que, si bien, esta división tiene su origen en la reproducción biológica, esta diferenciación se traduce en la separación y la regulación de áreas sociales como la política.[5]

Para esta autora, en la relación entre el sistema de género y la política hay un reforzamiento mutuo: "la política está determinada por el sistema de género contemporáneo como una actividad masculina. [Y] el sistema de género se mantiene y se reproduce por la intervención política". Lo anterior, considerando que "la política no es sólo un conjunto de actividades e instituciones, sino relaciones de poder" (Astelarra, 1994: 160-161).

> El sistema de género, que impone el predominio de los hombres sobre las mujeres y les otorga más privilegios, es una organización social estructurada sobre el poder sexual. Se convierte, así, en una forma de expresión política, si ésta se entiende no sólo como una actividad, sino como el ejercicio del poder. Sólo es posible la existencia de la sociedad patriarcal y

[5] Para Virginia Maquieira (2011) la cultura o la utilización política de la cultura ha sido un instrumento en la deslegitimación de la discriminación de las mujeres. Para ella, la supuesta especificidad cultural ha sido un recurso que desactiva las demandas de las mujeres. El culturalismo sexista o el sexismo cultural ocultan relaciones de poder en el interior de las culturas y silencian el pluralismo.

> de la dominación masculina, porque en su base hay una compleja red de relaciones de poder (Astelarra, 1994: 162).

Las mujeres construyen su conocimiento y significados de lo político desde un lugar de ajenidad, es decir, el campo político es mirado como no propio y comprendido de manera indirecta a partir del ejercicio de otros actores del campo.

Tal como menciona Leticia Heras, citada en el primer apartado, la acción política no inicia con la integración de un sujeto en la comunidad política, puesto que, cuando se llega a ese punto, ya se han formado los códigos intersubjetivos que guían la acción, y ya existen depósitos sociales de sentido en los que, en el caso de las mujeres, lo político se ha conformado como un espacio ajeno donde se establecen relaciones de poder y jerarquías que determinan en lo práctico y en lo simbólico el lugar y el tipo de acción para cada sujeto.

Las mujeres en este marco de referencia histórico han tenido que construir el significado de la acción y de la participación política desde la experiencia de sus propios cuerpos y realidades, al no ser algo dado para ellas como una posibilidad desde el mismo sistema. Desde el feminismo[6] y la pluralidad de sus posicionamientos se ha cuestionado el lugar de ajenidad de las mujeres y se han construido otras

[6] Entendido éste desde la propuesta de Nuria Varela (2008: 10) como "un discurso político que se basa en la justicia. El feminismo es una teoría y práctica política articulada por mujeres que tras analizar la realidad en la que viven toman conciencia de las discriminaciones que sufren por la única razón de ser mujeres y deciden organizarse para acabar con ellas, para cambiar la sociedad. Partiendo de esa realidad, el feminismo se articula como filosofía política y, al mismo tiempo, como movimiento social".

Es decir, se trata, desde la perspectiva de Varela, de un discurso político basado en la justicia que se muestra como eje articulador de un proyecto emancipatorio donde se inscriben demandas diversas. En este mismo sentido, Magdalena Valdivieso (2012) hace la distinción del término *feminismo* cuando nos referimos a "esa tradición política" que busca transformar estructuras de dominación (2012: 20-22) y en la que existen diversas formas de entenderlas, sin embargo, aunque existen diferencias entre las expresiones de éstas, es posible encontrar elementos comunes o básicos que nos permiten mirarlas como conjunto. No por ello debe entenderse que existen tipos de feminismo, sino que, por el contrario, dentro de esta tradición política existen expresiones teóricas y políticas que constituyen

nociones acerca del significado de la política y de lo político a partir de sus propias demandas y luchas.

> El feminismo no agrega simplemente problemas y abordajes al campo de la teoría política. Los problemas definidos a partir del análisis de la posición de las mujeres en sociedades occidentales imponen nuevas perspectivas para las teorías que abordan la democracia y una nueva agenda para los movimientos interesados en profundizar respecto a esto. Son recorridos que requieren la revisión de temas considerados relevantes en enfoques hegemónicos y los presupuestos teórico-conceptuales que los organizan. Nuevos temas y ámbitos de las relaciones de poder pasan también a ser considerados objetos legítimos de la teoría política (Miguel y Biroli, 2013: 37).

Lo político se escribe en las mujeres desde la experiencia del propio cuerpo y de las opresiones históricas que han dado pauta para la reflexión y la construcción de la agencia. Se trata de un sentido de la acción que se concibe como propio cuando sus necesidades no son incluidas. Para Carol Pateman, las mujeres se incorporan a "la ciudadanía y a la democracia como mujeres, es decir, deben incorporarse en tanto individuos concretos, corpóreos, dotados de una capacidad diferente —la capacidad de dar a luz, de crear vida— y no como individuos abstractos, descorporeizados, masculinos, [lo que] en realidad oculta las relaciones de poder y subordinación de las mujeres" (Pateman, 1995: XV).

La incorporación a la política y los significados atribuidos a este espacio se dan a partir del lugar que se ha construido para las mujeres desde la propia política, es decir, un lugar diferenciado. Para Pateman (1995) el contrato sexual antecede al contrato social, y este último queda justificado no en oposición al primero —puesto que parecería

un valor intrínseco de su genealogía, por lo que también podemos hablar de feminismos dentro de esta pluralidad.

contradictorio—, sino que, por el contrario, es el acuerdo que subyace y legitima el derecho político de los hombres sobre las mujeres. La sociedad civil es patriarcal y la diferencia sexual, como dice la autora, es una diferencia política, es la diferencia entre la libertad y la sujeción (Pateman, 1995). Las mujeres, desde esta perspectiva, no son los sujetos del contrato, sino el objeto. En la sociedad subyace este acuerdo que coloca a las mujeres en un lugar en el que la diferencia sexual marca la posibilidad y tipo de participación.

> La sociedad civil patriarcal se divide en dos esferas, pero la atención se dirige sólo a una. La historia del contrato social es considerada como una explicación de la creación de la esfera pública de la libertad civil. La otra, la privada, no es vista como políticamente relevante. El matrimonio y el contrato matrimonial son, por lo tanto, considerados también políticamente irrelevantes (Pateman, 1995: 12).

En el espacio político, como en muchos otros, la participación de las mujeres desde sus diferentes expresiones y narrativas es puesta en duda frente a un modelo que no las concibe con capacidad de agencia. Tal vez por ello, como menciona Virginia Maquieira (2011), las iniciativas de cambio de las mujeres son interpretadas desde el sexismo cultural como amenazas. Amenazas al sistema, pero también a la organización social que lo sustenta.

Se reconoce formalmente la ciudadanía de las mujeres como derecho, pero esto no necesariamente se traduce en su reconocimiento como sujetos políticos en todos los espacios. Las mujeres, pues, concebimos la política desde la óptica de un sujeto que no somos, pero también hemos entendido otros significados y formas de participación en este campo que tienen como origen nuestras propias opresiones, demandas, experiencias y propuestas. Por ello, "inicialmente

era necesario situar al sujeto femenino en la creación de una teoría política feminista para ella y sobre ella"[7] (Bethke, 2013: 126).

La frase "lo personal es político", acuñada por el feminismo en la década de 1960 y publicada por primera vez en un artículo en 1969 por Carol Hanish (Facio *et al*., 2013: 5), ha marcado, sin lugar a duda, una forma de entender lo político desde el poder de un sujeto y una experiencia que, estando ahí todo el tiempo, no había sido nombrada ni reconocida.

Esta idea de lo político desde una experiencia en la que lo antes considerado como privado fue politizado para nombrar la desigualdad, la injusticia y la violencia producidas por las relaciones asimétricas de poder entre mujeres y hombres permitió situar lo político en un cuerpo. Un cuerpo que tenía una experiencia propia del mundo y que recuperaba la subjetividad de esta experiencia como una fuerza transformadora frente a un orden para el cual no existía desde ese lugar.

> Cuando comprendemos que *lo personal es político*, estamos entendiendo que las discriminaciones, exclusiones y violencia que sufrimos las mujeres no son un problema individual que sólo concierne a las agredidas, discriminadas o excluidas, sino que la vivencia individual de la desigualdad es parte de un sistema que deshumaniza a todas las mujeres. Se trata, entonces, de un problema político que requiere de soluciones políticas (Facio *et al*., 2013: 7).

Las denuncias y las demandas de las mujeres siempre han sido incómodas, primero, porque no se les concibe con el pleno derecho de la protesta y la denuncia; segundo, porque sus demandas se consideran asuntos secundarios frente un sistema cuyo modelo ha establecido una jerarquía basada en el sexo, y, por último —sin pretender reducir a tres un listado de múltiples causas—, porque cuestionan y visibilizan la ausencia y los vacíos existentes en la procuración de justicia por parte de las instituciones que deberían garantizar los derechos

[7] Traducción mía.

ya establecidos y reconocer aquéllos cuyo incumplimiento aun las mantiene subordinadas.[8]

En algunos casos, dentro de la diversidad de experiencias provenientes del cuerpo de las mujeres, sus circunstancias y contextos, la percepción de ajenidad y las nociones acerca de lo político que han mediado sus impresiones a través de la cultura logran transformarse y reelaborarse en una nueva construcción política que, a veces, tiene su origen en la reflexión de su propia situación y la relación de ésta con contextos de múltiples opresiones, mientras que, en otras, esto se une a través de rupturas epistémicas provenientes de otros espacios.

El feminismo ha marcado una forma de estar en el mundo y ha construido un cuerpo de teorías para explicarlo desde un lugar distinto. Sin embargo, para muchas mujeres el feminismo no ha sido el punto de partida de estas reflexiones, sino la fe y su cosmovisión religiosa. Para otras, la fe y el feminismo han logrado articularse en una misma experiencia sin pensar en ello como aspectos que se contraponen, mientras que, en algunos otros espacios, la vinculación entre feminismo y religión todavía es un tema pendiente que debe ser reelaborado.

Los derechos humanos, un eje articulador para el activismo religioso

Para Elizabeth Jelin (2003), es en la década de 1970, a partir de los golpes militares en América del Sur y el surgimiento de las redes de activistas y organizaciones de derechos humanos en contra de las dictaduras, cuando tiene lugar una ruptura paradigmática respecto a la concepción que se había tenido de los derechos humanos hasta

[8] Para Valdivieso (2012) los feminismos como movimientos políticos "muestran cómo las mujeres han presionado a las estructuras dominantes para lograr el reconocimiento de su condición de sujetas, y de qué modo ese accionar ha incidido en cambios en las dinámicas de poder, en las definiciones de los 'asuntos públicos', en las arquitecturas institucionales, en los contenidos y significados de la 'democracia' y en los imaginarios políticos en AL" (19-20).

entonces. Considerar a las personas como sujetos con derechos inalienables frente al Estado y la responsabilidad de éste y sus instituciones para garantizarlos, sin que para ello fuera necesaria la mediación de partidos políticos y otras instancias, significó ir más allá de una formalización teórica acerca de los derechos, para replantear un nuevo paradigma en el que la participación y la incorporación de otros agentes fuera posible desde un lugar diferente, "desde las bases". Esto permitió comprender la realidad desde la mirada y las necesidades de sujetos y grupos que antes no habían sido considerados, como los pueblos indígenas y las mujeres.

Para esta autora, dicho cambio paradigmático fue lidereado por "una amplia red que incluyó a familiares de víctimas, a miembros de comunidades religiosas, a activistas y organizaciones internacionales, a intelectuales y a algunos políticos, fundamentalmente a los que habían salido exiliados de sus países" (Jelin, 2003: 6). "La noción de democracia fue pensada como oposición al autoritarismo y las dictaduras. Este pensamiento centrado en el régimen político fue convergente con el clima internacional en el que el discurso de los derechos humanos era hegemónico. La democracia anhelada incorporaba de manera central la defensa de los derechos básicos de la persona" (Jelin, 2003: 7).

Siguiendo esta línea, posteriormente, durante las décadas de 1980 y 1990, los movimientos sociales fueron tomando cada vez más fuerza y, desde entonces, como apunta esta autora, no dejaron de estar presentes en la esfera pública, lo que se tradujo en: "una nueva forma de hacer política [...] Se trataba de una nueva manera de relacionar lo político y lo social, el mundo público y la vida privada, en la cual las prácticas sociales cotidianas se incluían junto a, y en directa interacción con, lo ideológico y lo institucional político" (Jelin, 2003: 10).

Era una nueva mirada de los derechos humanos desde el lugar del propio sujeto, su situación y su contexto. Probablemente es en este momento cuando empieza a tomar forma lo que para Vázquez y Serrano (2011: 136) es una noción de derechos en acción, es decir, la idea de que los derechos humanos están en constante construcción, dado

que no son postulados estáticos, sino una red de interacciones que tienen como núcleo al sujeto y su contexto.

La concepción de los derechos humanos como una construcción que se hace también "desde abajo" parte del actuar de sujetos y grupos cuyas demandas y búsquedas de transformación logran colocarse en el escenario público —como en este caso, a partir de una crisis—, por lo que tiene como uno de sus resultados la politización de los espacios y la participación política de sus actores bajo expresiones y configuraciones que establecen nuevas formas de relación con las instituciones del Estado.

Si bien, como menciona Heras (2002), se trata de códigos subjetivos que se transforman en depósitos de sentido arraigados en el sentido común, la irrupción de situaciones límite como las vividas durante las dictaduras o los múltiples contextos de violencia surgidos en la región hacen posible nuevas configuraciones y formas de participación política en las que los sujetos y los grupos reconstruyen dichos sentidos y la relación en la "red de interacción" que Vázquez y Serrano (2011) mencionan.

En este contexto histórico y político, que lejos de ser parte de un pasado reciente se ha convertido para muchas comunidades de nuestros territorios en un continuo de procesos de opresión y violencia, la participación de diferentes grupos religiosos ha sido no sólo un tipo de acompañamiento constante en situaciones límite, sino también un espacio de formación y agrupación política en el que convergen la cosmovisión religiosa y la construcción de una posición política frente al Estado.

Para Catoggio (2020: 122) la participación religiosa "cumplió un rol decisivo en el proceso de estructuración de distintas formas de profesionalización humanitaria y de internacionalización de los Derechos Humanos, aun cuando no fuera sobre principios 'religiosos'".[9] Tal vez por lo anterior y debido a esta ruptura es que podemos comprender

[9] Comillas de la autora.

cómo dentro del campo religioso también han existido nociones y significados respecto a los derechos humanos que han constituido una base para la propia práctica religiosa.

> Desde la década de 1970, organizaciones vinculadas con la Iglesia de base han promovido la defensa de los derechos humanos de sectores desposeídos y explotados, y han denunciado las atrocidades de los regímenes dictatoriales y la exclusión y represión de las democracias autoritarias. Algunas de las organizaciones pioneras de derechos humanos del continente fueron fundadas por sectores católicos progresistas —como los Servicios de Justicia y Paz a lo largo y ancho del continente, y las Vicarías de derechos humanos en muchos casos— (Fundación Juan Vives Suriá, 2010: 60).

En el análisis que Catoggio hace sobre el caso de Juan Méndez[10] destaca la importancia de las redes trasnacionales religiosas durante la dictadura en Argentina[11] en las siguientes dimensiones: "en el plano individual, para rescatar a las víctimas del aparato represivo e iniciarse en el activismo humanitario; en el plano colectivo, como semillero para la formación grupos y, luego, como plataforma para el entramado de organizaciones no gubernamentales, organizaciones interestatales y Estados" (Catoggio, 2020: 123).

Estos tipos de participación a través de las redes transnacionales religiosas identificados por Catoggio han prevalecido en nuestros territorios como parte de un sistema interconectado de grupos religiosos e iglesias —cristianas, principalmente— que hasta hoy cumplen funciones de acompañamiento directo a víctimas, y al mismo tiempo realizan actividades de formación política y articulación con otros grupos de la sociedad civil —e incluso algunas instituciones del Estado— en problemas como la migración y el desplazamiento forzado, el

[10] Abogado y activista en favor de los derechos humanos. Véase Catoggio (2020).

[11] Para Catoggio (2020: 123), en el caso de Argentina "la estructura de oportunidades políticas no sólo existe, sino que es percibida y creada por los mismos actores".

medio ambiente, la defensa del territorio, la búsqueda de personas, el acompañamiento psicosocial a víctimas y la denuncia de situaciones graves de violaciones a derechos humanos.

Para Masferrer:

> [...] las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos, del mismo modo estos sistemas religiosos, aunque distintos entre sí pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasan las estructuras organizativas, eclesiásticas o denominacionales, una estructura macrosistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de expresión religiosa (Masferrer, 2013: 27).

Estas cosmovisiones y modos de expresión religiosa se han extendido como parte de una red interconectada de manera regional, nacional o trasnacional. A través de estas redes se trasmiten dogmas y prácticas, pero también se construyen nuevas configuraciones y formas de resistencia que logran reestructurar algunas expresiones a partir del contexto particular en el que ocurren, como ocurrió con las redes de apoyo y formación alternativas que se gestaron frente a las dictaduras y las múltiples violencias vividas en América Latina desde una visión teológica liberadora[12] cada vez con mayor presencia. "Desde esta perspectiva, los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales y regionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesiales nacionales e internacionales" (Villalobos, 2017: 75).

Una muestra de lo anterior ha sido la participación de las mujeres integrantes de congregaciones o comunidades religiosas cuyo carisma está relacionado con la defensa de los derechos humanos —como es el caso de la migración—, así como la constitución de organizaciones

[12] "El siglo pasado, se forjó una corriente disidente que dio pie al auge de la Teología de la Liberación —movimiento crítico de la Iglesia popular latinoamericana—, que promueve la lectura crítica y liberadora de la vida de Jesús y aboga por el compromiso con los pobres y con los valores de solidaridad" (Fundación Juan Vives Suriá, 2010: 59).

de la sociedad civil que tienen en sus cimientos una visión religiosa de tipo liberador, a través de la cual se tejen redes de carácter nacional o trasnacional que se vinculan con otras congregaciones u organizaciones para la defensa de diferentes causas y problemas. A través de estas organizaciones, las mujeres realizan trabajo político de acompañamiento, formación o defensoría que se inserta en contextos específicos —generalmente de profunda precariedad y violencia— y que puede en algunos casos superar los límites de la organización inicial para construirse como parte de algunas comunidades o colectivos que emergen y se mantienen bajo una demanda específica.

Este vínculo entre el trabajo de acompañamiento y los derechos humanos desde una visión religiosa puede observarse a través de la narración de una religiosa de la Orden Scalabriniana. Esta Orden se fundó en 1895 por Juan Scalabrini para atender a los migrantes italianos en las diásporas del siglo XIX.

> [Scalabrini] hizo que los Sacerdotes y que la vida consagrada, masculina y femenina —porque somos hombres y mujeres— nos convirtiera propiamente en Pastores de estas comunidades y nos quedáramos a vivir con ellos. Hacíamos todo el trabajo de inserción con ellos y vivíamos con ellos en la catequesis.
>
> [Después] del noventa y nueve [y] hasta el dos mil doce, nosotros hicimos ese trabajo de animación, de promoción, de vinculación, de redes, de toda la sistematización del tema migratorio. Hoy por hoy, en la iglesia católica ha sido mucho el trabajo de las Hermanas Scalabrinianas, claro, siempre hay un Obispo el que es el jefe ¿verdad? pero todo el trabajo operativo, ha sido de una Hermana Scalabriniana.
>
> Yo creo que hoy, más estamos presentes en las rutas o en los lugares donde esta población se hace presente y no solamente en los lugares de llegada sino en los lugares de tránsito también (L., entrevista personal, marzo de 2014).

Esta forma de articularse y trabajar en redes continúa hasta nuestros días y es un aspecto fundamental de la participación, tal como lo relata

la directora de una asociación civil de inspiración religiosa, acerca de la manera en la que participan en las comunidades y la importancia que tienen estas redes.

> Después volvimos a hacer materiales comunicativos, pasaron unos años y ubicamos que la estrategia no sólo tendría que ser nacional sino internacional. En ese ínter se creó esta red, la Red con Paz. Empezamos con una investigación de los megaproyectos que eran cuatro, en ese entonces, resistencias y el papel de la iglesia en la defensa del territorio. También se fundó una red mundial que se llama Iglesias y Minería. Esa red es muy buena porque tiene trabajo comunitario, pero también hace un trabajo de incidencia con el Vaticano impresionante. Entonces, ahí nos dimos cuenta de que nuestro trabajo no podía parar y empezamos a buscar espacios donde nos quisieran escuchar (A., entrevista personal, octubre de 2023).

Así, pues, de forma paralela a esta ruptura en el paradigma de los derechos humanos, también podemos observar el surgimiento de un tipo de participación política más visible y articulada desde el activismo religioso. Lo anterior no significa que se considera éste como el inicio del activismo religioso o la participación política desde este frente,[13] sino que es un momento clave en la construcción de una visión liberadora en la que los valores asociados con la vida, la dignidad de los grupos oprimidos y la justicia permitió una estrecha relación entre estos dos campos.

La conformación de una cultura política-religiosa en la que valores como los antes mencionados permitieron amalgamar una sola mirada, teniendo como marco de referencia los derechos humanos, ha venido consolidándose desde entonces hasta nuestros días. Los derechos humanos hacen posible la convergencia de distintos sujetos y grupos —entre ellos, los provenientes de diferentes denominaciones

[13] Panotto (2013: 29) distingue tres periodos importantes en la vinculación entre religión y política en el continente: la posguerra (1960-1990), la recuperación de procesos democráticos (1982-1990) y la ola neoliberal y los nuevos procesos populares (1990 al presente).

religiosas—, así como la construcción de estrategias políticas frente a causas claramente definidas.

Lo dicho por L. revela la incorporación de un enfoque derechos al trabajo de la pastoral:

> No teníamos todavía este tema tan sistematizado de la defensa de los Derechos como los tenemos ahora, aunque siempre hemos trabajado el tema de los Derechos laborales y el tema de los Derechos de la persona. Ver a la persona como una persona con dignidad, era como esta parte, pues, más, más Pastoral, más Pastoral tradicional (L., entrevista personal, marzo de 2014).

Los derechos humanos han sido, pues, un eje articulador de causas muy concretas a través de las cuales diversos sectores y entre ellos las mujeres han encontrado formas de participación vinculadas a sus problemas, pero también el lugar en el que se participa desde la fe y sus diferentes expresiones espirituales. La religión, por lo tanto, no puede concebirse sólo por los hechos concretos sin considerar la vivencia de la fe como un elemento de "construcción de la realidad social, al mismo tiempo que la comprensión de las condiciones sociohistóricas" (De la Torre, citada en Villalobos, 2017: 77). Los derechos humanos son, entonces, un eje articulador de diversas causas que hace posible la relación de los sujetos y la vinculación entre los ámbitos y campos desde los que participan.

Religión y política: mujeres activistas y defensoras

Para las teólogas Elsa Tamez (2004) y Consuelo Vélez (2013) los cambios en el saber y la producción teológica en Latinoamérica mantienen una estrecha relación con los procesos sociales que fueron gestándose durante las décadas de los años setenta, ochenta y noventa. Para Tamez (2004), al igual que para Jelin (2003), respecto a los derechos humanos, esto estuvo relacionado con los procesos dictatoriales vividos

en América Latina. A la par de ello, fue también en este mismo momento en el que en la región se estaban organizando los primeros encuentros de mujeres y algunos otros sobre mujeres y teología.[14]

La teología de la liberación en ese momento no consideró a las mujeres como un sujeto teológico prioritario. La condición de clase y las violencias vividas en el territorio fueron los puntos medulares de la agenda política de los movimientos sociales y la teología de la liberación, no así la reflexión acerca de los problemas de las mujeres. Tal vez por ello es que la forma de participación de éstas tuvo que construirse poco a poco desde una teología que incluyera sus saberes y su producción, lo que no significa en ningún momento que no estaban participando.

Las mujeres siempre han participado y antepuesto sus problemas y demandas a las de otros grupos. La teología de la liberación no consideraba la liberación de las mujeres desde su condición histórica, sino como un resultado posterior a la transformación de las condiciones de clase, al igual que muchos movimientos de izquierda surgidos en estas décadas. Sin embargo, su vinculación y participación constante con múltiples causas de opresión hacia otros grupos no es algo que quedó supeditado a una narrativa teológica distinta, sino a la conjunción de todos estos aspectos en medio de situaciones emergentes en sus propios contextos.

Enseguida, en el relato de T. puede observarse cómo la visión religiosa liberadora también se construye en relación con un contexto de precarización de la vida, que hace necesaria la participación directa como una forma de contribuir a los cambios sociales.

> Yo entendí, como que era lo mismo, la religión y un compromiso social [...] En Torreón hay como un contrato directo con los jesuitas y un centro de derechos humanos. Estamos trabajando en los talleres de paz,

[14] México en 1979, Colombia en 1984 y Brasil en 1985 (Vélez, 2013).

> reconstrucción del tejido social, entonces va por ahí, va ese caminar breve de las congregaciones religiosas (T., entrevista personal, diciembre de 2013).

Los procesos de reconocimiento y participación de las mujeres no siempre han surgido desde la vivencia de la experiencia de su propia circunstancia como sujeto en el centro, sino también de la sensibilidad e indignación por el sufrimiento de otros. Esta forma de actuar puede estar relacionada con mandatos de género muy arraigados acerca del cuidado y la acción de anteponer las necesidades de otros a las propias necesidades, pero también con el dolor y la rabia acumulada por la injusticia con las que ellas y otros son tratados. La noción de justicia y la idea de un mundo mejor es un valor religioso de transformación que encuentra eco en el campo político y en muchas ocasiones es una concatenación anterior a las reflexiones provenientes del feminismo en estos espacios religiosos y espirituales.

Entonces, el feminismo o los feminismos en sus diferentes expresiones pueden o no ser parte de la construcción de las mujeres en el vínculo entre cosmovisión religiosa y política, puede tener un papel complementario, integrarse posteriormente o puede simplemente no hacerlo, como a continuación lo muestra A. en su narración. En ella, podemos observar cómo en el vínculo feminismo-religión existen matices respecto a las posiciones o la manera en que se establece un posible diálogo entre las perspectivas provenientes de uno y otro, lo que provoca una relación dinámica, heterogénea y no causal.

> Hay personas como yo, yo no sé si soy feminista, pero sí sé, que, si hay una injusticia contra una mujer, yo voy a estar ahí, en mi familia, en la comunidad y en el país. Creo que en [la organización donde trabaja] todavía no encontramos como la narrativa institucional sobre el feminismo, hay diversos. Las compañeras tienen el feminismo comunitario, el feminismo religioso [...] No hemos encontrado como un punto central, pero en el trabajo con mujeres, hemos ubicado que, por ejemplo, esas estructuras patriarcales nosotras también las ejercemos hacia otras compañeras, otra

> es que los espacios donde participamos las mujeres tenemos que ser aliadas para ganarnos (A., entrevista personal, octubre de 2023).

El feminismo es incómodo y parte de la incomodidad radica en que coloca las demandas de las mujeres en el centro y visibiliza una injusticia en la que todos los campos participan. El feminismo, pues, es una forma de mirar y de hacer política que puede no articularse con la participación de las mujeres en el vínculo entre religión y participación política, sin que por ello no existan puentes de conexión bajo ciertas demandas y problemas específicos.

La teología feminista colocó a las mujeres como productoras de conocimiento y validó sus interpretaciones y experiencias, pero los contextos de crisis y violencia en medio de los cuales las mujeres se han encontrado frente a los feminicidios, la desaparición forzada, la tortura y la devastación del territorio —por mencionar sólo algunos— propiciaron que el dolor y la indignación se convirtieran en reflexión y práctica política. Esto ha sido pieza clave para su involucramiento en movimientos de defensa de derechos humanos de diversos sujetos y grupos, como lo muestra la entrevista realizada a T. cuando era una religiosa perteneciente a una congregación (actualmente trabaja en una asociación civil que tiene entre sus objetivos la solidaridad y la paz, la defensa del territorio, así como la participación política de las mujeres).

> Empecé a conocer otra realidad en uno de los estados con mucha pobreza, la juventud sin mayores expectativas porque no tenían oportunidades, la enfermedad, la muerte. Todo eso me cuestionó mucho [...] Conocí que Dios tenía un proyecto. No sólo seguir a Jesús, el Dios padre mandó eso, sino que había un proyecto donde todos cabíamos, que podía transformar la realidad, las estructuras sociales. En ese momento terminé la prepa y yo tenía un lugar para medicina en la UNAM (T., entrevista personal, diciembre de 2013).

Para aproximarse a los significados y las formas de participación política desde la construcción de las mujeres, es importante entender lo político como acción que cuestiona, transforma y hace uso del poder; puede tener orígenes no formales de acuerdo con el modelo de ciudadanía establecido, pero también fuertes motivaciones personales surgidas del dolor, la indignación o la esperanza de mundos más justos.

> Si lo sagrado en las religiones/espiritualidades, irrespetan la libertad, autonomía, la pluralidad y diversidad y vida para las mujeres [...] es violencia. Y todo lo que violente la vida no es sagrado. Todo lo que violente la vida es profano (Montemayor, 2021: 617).

Durante los últimos años en México el lugar que ocupan las asociaciones y grupos religiosos en defensa de los derechos humanos, y de manera particular el trabajo que realizan las mujeres defensoras provenientes de estas organizaciones, pero también de los grupos conformados por ellas mismas como alternativa de solución frente a las crisis humanitarias, ha cobrado visibilidad en medio del desafío que representa la crisis, pero también debido a la ausencia de acciones por parte del Estado en la procuración de justicia tanto de las víctimas como de quienes las apoyan.

El trabajo de las defensoras de derechos humanos se ha vuelto una herramienta fundamental para visibilizar la situación de las víctimas, acompañar los procesos y promover acciones encaminadas a la justicia. Respecto al trabajo de las defensoras, María de la Luz Estrada[15] menciona lo siguiente:

[15] La cita que se presenta es un fragmento de la ponencia presentada por María de la Luz Estrada en el VII Congresso Latino-americano de Gênero e Religião. São Leopoldo, Brasil. En ese momento era la coordinadora del Área de Violencia de Género de Católicas por el Derecho a Decidir A. C., así como fundadora y coordinadora Ejecutiva del Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio.

> Primero tenemos que entender el contexto, la situación a la que se enfrentan las defensoras. Hay pocos estudios al respecto, porque lo importante ha sido entender las situaciones de las víctimas y las agresiones a derechos humanos y esto hace que no se considere la situación de las defensoras.
>
> Estamos trabajando la violencia contra las mujeres —violencia sexual, feminicidio y desaparición forzada—. Las defensoras no sólo acompañamos a las víctimas o estamos en las políticas públicas, sino también que hemos tenido que generar herramientas para apoyar a las víctimas, para no quedarnos en el dolor y pasar a la esperanza. Acompañamos esos procesos emocionales, el impacto de un feminicidio o una desaparición (Estrada, 2021).

La espiritualidad de las mujeres activistas y defensoras en estos espacios es una fuerza política creadora y transformadora que permite establecer redes de apoyo, acompañamiento y cuidado. Las redes de mujeres defensoras y activistas religiosas que comparten una visión religiosa liberadora se han unido y colocado en la escena pública como parte de las interlocutoras del Estado y sus instituciones. No siempre bajo las causas exclusivas de la opresión a las mujeres, sino por una serie de grupos y colectivos que claman por la justicia.

La espiritualidad de las mujeres y el acompañamiento que se teje en estas redes permite el diálogo interreligioso bajo puntos específicos y la participación política de manera colectiva para la defensa de los grupos, pero también de ellas mismas cuando, debido al trabajo que realizan, se encuentran en situaciones de vulnerabilidad y riesgo.

Para Estrada (2021), la creación de espacios desde las mismas mujeres es parte de la lucha política, y el espacio espiritual, un aspecto fundamental para el cuidado:

> Vibramos el sufrimiento, el dolor de quienes acompañamos. Nos enfrentamos al desafío de un dolor profundo de la vida de las mujeres. ¿Cómo hacemos que esa madre que nunca vuelve a tener a su hija pueda seguir caminando? Porque está viva y no puede estar muerta en vida.

> Hemos generado espacios de contención, alternativos y espirituales, para alimentar nuestra lucha. Son espacios para las víctimas, pero aún no para las defensoras. Las colectivas de mujeres, nos ayudan recuperar la memoria (Estrada, 2021).

Así, pues, la forma de concebir la relación entre lo religioso y lo político en la experiencia de las mujeres pasa por el cuerpo, y la espiritualidad se convierte en una fuente de resistencia y lucha individual y colectiva para el sostenimiento de las mujeres que acompañan a otras y otros.

> [Acompañamos] los impactos, las afectaciones y a la vez, también [es importante] generar espacios espirituales. Yo sí creo que son espacios alternativos que se necesitan y necesitamos para poder alimentar nuestro espíritu, nuestra lucha, que nos ayude.
>
> Entonces esta parte espiritual de la trascendencia del sentido, de la vida en esta dimensión más profunda desde la humanidad, nos está ayudando en estos procesos de acompañamiento (L., entrevista personal, marzo de 2014).

La espiritualidad es considerada una fuerza política que permite brindar soporte a las víctimas y enfrentar la violencia estructural desde los colectivos de mujeres. Como lo relata A.:

> Ubicamos que los cuerpos que acompañamos no solamente son físicos, sino el cuerpo territorio. En el territorio son cuerpos, el cuerpo de los movimientos sociales, el cuerpo de los niños, adolescentes [...] también ubicamos que nuestro quehacer pues es acompañar a estos hombres, mujeres, etcétera, que están afrontando violencias sistémicas como el despojo, la desaparición, el despojo de las infancias, de las juventudes, el uso excesivo de armas [...]
>
> El ecumenismo no solamente se suscribe a lo religioso, sino que trasciende la espiritualidad. La espiritualidad la hemos ubicado como la fuerza política que las madres defensoras, niños, niñas, adolescentes —que

acompañamos— tienen para seguir adelante (A., entrevista personal, octubre de 2023).

Consideraciones finales

Para quienes miramos desde el feminismo y lo consideramos no sólo un movimiento sino un quehacer político cotidiano y necesario en la construcción de un mundo más justo para todas y todos, posiblemente encontremos tanto en el activismo como en la producción teórica formas de desarticular muchas de estas opresiones y formas de participación que contribuyen a la fragmentación de un sistema desigual. Sin embargo, existen también otras experiencias de participación y formación política de las mujeres cuyo origen y desarrollo es distinto.

En el vínculo participación política y activismo religioso —desde estas miradas liberadoras— convergen historias de opresión y subordinación que han llevado a largos procesos en la búsqueda de justicia y a la elaboración de diversas estrategias desde los propios sujetos y los movimientos sociales.

La cultura política se construye a través de las percepciones, significados y prácticas de los sujetos desde el lugar que ocupan, es dinámica y contextual. En ese sentido, la construcción acerca de la política y lo que esto significa en las acciones de las mujeres han conformado un camino para el que es necesario, primero, replantear qué significa lo político para las mujeres desde sus cuerpos, sus demandas y sus experiencias, y, después, entender que la participación de las mujeres en el quehacer político es un elemento disruptor de la propia concepción de lo político, que emerge de manera incómoda en todos los campos, dado que vivimos en un sistema patriarcal y capitalista que explota los cuerpos de las mujeres y se siente amenazado cuando éstas toman el poder a través de la palabra y la acción como lugar de enunciación política.

Las mujeres que hacen política desde el campo religioso desde una visión liberadora, ecuménica e incluyente logran fisurar ciertas

estructuras dentro de este campo, al mismo tiempo que irrumpen en la escena política con formas de participación que cuestionan la responsabilidad del sistema frente a las demandas de justicia. Tal es el caso de las mujeres defensoras y acompañantes desde las organizaciones civiles de inspiración religiosa que trabajan la defensa de la tierra, la búsqueda de desaparecidas/os y la construcción de paz en zonas de conflicto.

Lo significados se construyen en la práctica cotidiana de la búsqueda y el acompañamiento, en la participación y el cuidado de unas a otras frente al riesgo, en un quehacer político que encuentra sentido en su fe.

Referencias

Almond, Gabriel A., y Sydney Verba (1963). *The Civic Culture. Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton: Princeton University Press.

Amorós, Celia (1994). *Feminismo de la igualdad y la diferencia*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.

Astelarra, Judith (1994). "La cultura política de las mujeres". En Norben Leehner (comp.), *Cultura política y democratización* (149-168). Santiago de Chile: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Instituto de Cooperación Iberoamericano.

Bard, Gabriela (2015). "Culturas políticas de mujeres de sectores populares cordobeses: Políticas desde lo cotidiano". Tesis de doctorado en estudios de género. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (2016). "Culturas políticas (Re)significando la categoría desde una perspectiva de género". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (227): 137-166.

Bethke, Jean (2013). "Rumo a uma teoria da mulher e da política: reconstruindo o público e o privado". En Luis Felipe Miguel y Flávia Biroli (coords.), *Teoria política feminista: textos centrais* (121-172). Vinhedo y São Paulo: Universidade Federal Fluminense/Editora Horizonte.

Castillo, Víctor, y Francisco Fernández (2021). "La lucha por la igualdad entre los hombres y las mujeres: análisis desde una organización religiosa pentecostal de sur américa". RAUDEM. *Revista de Estudios de las Mujeres 9* (1): 215-233.

Catoggio, María Soledad (2020). "Puentes religiosos del activismo humanitario: desde la política contra el Estado hacia una política estatal de innovación en Derechos Humanos". En Verónica Giménez Béliveau (comp.), *La religión ante*

los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina (121-138). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Durand, Víctor M. (2004). *Ciudadanía y cultura política. México 1993-2001*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Estrada, Luz María (2021). "¿Quién cuida a las que cuidan y acompañan a las víctimas?" Ponencia presentada en VII Congresso Latino-americano de Gênero e Religião. São Leopoldo, Brasil, 24-27 de agosto.

Facio, Alda, (2016). "Prólogo". En *Resolución de la Asamblea General de la* ONU *sobre protección de las defensoras de los derechos humanos y las personas defensoras de los derechos de la mujer* (13-18). México: Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres, ONU Mujeres/Iniciativa Mesoamericana de Defensoras de Derechos Humanos IM-Defensoras.

_____, *et al*. (2013). *¿Por qué lo personal es político?* JASS Asociadas por lo justo. Disponible en: <https://justassociates.org/wp-content/uploads/2022/02/dv_3_-_porq_lo_personal_es_politico.pdf> (consulta: 15 de marzo de 2024).

Fundación Juan Vives Suriá (comp.) (2010). *Derechos humanos: historia y conceptos básicos*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana/Fundación Juan Vives Suriá/Defensoría del Pueblo.

Heras Gómez, Leticia (2002). "Cultura Política: el Estado del arte contemporáneo". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales 9* (30): 275-291.

Jelin, Elizabeth (2003). *Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).

Juárez, Gabriela (2024). "Potencialidad de las mujeres buscadoras de sus familiares desaparecidos en el cruce con la espiritualidad feminista" (tesis de doctorado en estudios críticos de género), Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.

Lagarde, Marcela (1996). "La perspectiva de género". En *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia* (13-66). Madrid: Editorial Horas y Horas.

Maquieira, Virginia (2011). "Mujeres, globalización y derechos humanos: reflexiones desde la categoría de 'tensión'". *Pensamiento Iberoamericano 9* (2): 21-42.

Masferrer, Elio (2013). *Religión, política y metodologías, aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Mazariegos, Hilda María Cristina (2019). "Mujeres Metodistas en León, Guanajuato-México: Liderazgos en Movimiento". *Revista Cultura & Religión 13* (1): 24-44.

Miguel, Luis Felipe, y Flávia Biroli (2013). "Introdução. Teoria política feminista, hoje". En Luis Felipe Miguel y Flávia Biroli (coords.), *Teoria política feminista: textos centrais* (07-54). Vinhedo y São Paulo: Universidade Federal Fluminense/Editora Horizonte.

Montemayor, Rebeca (2021). "Otros espacios sagrados: cuidado y ritualidad para los nuevos tiempos". Ponencia presentada en VII Congresso Latino-americano de Gênero e Religião. São Leopoldo, Brasil, 24-27 de agosto.

Morán, María Luz (2011). "La cultura política de las mujeres. Un campo de estudio todavía por explorar". *Psicología Política* 42: 45-68.

Panotto, Nicolás (2013). "Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación". *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de* GEMRIP (1): 27-59.

Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Salas, Natalia (2015). "Género y liderazgo religioso en las mujeres evangélicas chilenas" (tesis de magíster en estudios de género y cultura). Santiago, Universidad de Chile.

Schneider, Cecilia, y Karen Avenburg (2015). "Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques". *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político 20* (1): 109-131.

Scott, Joan W. (2011). "Género: ¿todavía una categoría útil para el análisis?" *La Manzana de la Discordia 6* (1): 95-101.

Tamez, Elsa (2004). "Hermenéutica feminista Latinoamérica, una mirada retrospectiva". En Sylvia Marcos (ed.), *Religión y Género. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (43-66). Madrid: Trotta.

Valdivieso, Magdalena (2012). "Aportes e incidencia de los feminismos en el debate sobre ciudadanía y democracia en América Latina". En Alba Carosio (coord.), *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe* (19-42). Buenos Aires: Clacso.

Varela, Nuria (2008). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B. S. A.

Vázquez, Luis Daniel, y Sandra Serrano (2011). "Los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. Apuntes para su aplicación práctica". En Miguel Carbonell Sánchez y Pedro Salazar Ugarte (coords.), *La reforma constitucional de derechos humanos: un nuevo paradigma* (135-165). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Vélez, Consuelo (2013). "Feminista latinoamericana teología de la liberación: en balance y el futuro". *VOCES 35* (4): 131-139. Disponible en: <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2014/01/12/feminista-latinoamericano-teologia-de-la-liberacion-en-balance-y-el-futuro/> (consulta: 15 de marzo de 2024).

Villalobos, Sandra (2017). "Las mujeres que tomaron la Palabra: experiencias de igualdad y participación en el campo religioso, desde los ministerios ordenados y consagrados en México" (tesis de doctorado en ciencias políticas y sociales). México, UNAM.

Entrevistas

A., entrevista personal, Ciudad de México, 27 de octubre de 2023.
L., entrevista personal, Ciudad de México, 23 de marzo de 2014.
T., entrevista personal, Ciudad de México, 17 de diciembre de 2013.

TERCERA PARTE

RUPTURAS ANALÍTICAS: DIMENSIONES EN IDENTIDADES POLÍTICO-RELIGIOSAS INVISIBILIZADAS

VII. Biopolítica en la praxis corporal islámica: estrategias de identificación entre musulmanes y musulmanas *shia*

Samantha Leyva Cortés

A manera de introducción: rupturas epistémicas para mirar(nos) desde una visión islamizada

El presente capítulo tiene como objetivo analizar el aprendizaje y la incorporación del islam en las comunidades *shia* de la Ciudad de México, específicamente en la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI), tomando como referencia los usos del cuerpo como un campo disciplinario y performativo. Se examina cómo las Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR) no sólo facilitan el aprendizaje del islam, sino que lo inscriben en el cuerpo, y contribuyen a la construcción de un sentido de identidad compartida.

Ahora bien, para comenzar el desarrollo de este capítulo, es importante retomar una de las premisas centrales de esta obra, donde la idea de *mirar(nos)* —desde la propuesta de *rupturas epistémicas*— busca aproximarse a distintas formas de generación del conocimiento situando el cuerpo como eje central de estudio. En este marco, la pregunta que orienta el análisis es la siguiente: ¿cómo las Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR) permiten incorporar las enseñanzas

islámicas y configurar el cuerpo como un territorio disciplinario y performativo?

A grandes rasgos, el cuerpo humano ha sido objeto de estudio desde diversas disciplinas, como la medicina o la biología; sin embargo, las ciencias sociales también han aportado significativamente al entender el cuerpo como un producto cultural e histórico. David Le Breton (2002) sostiene que el cuerpo es fundamental para dar sentido al mundo, siendo todas las actividades físicas simbolizadas por la cultura. Según el autor, "lo que el hombre pone en juego en el terreno de lo físico se origina en un conjunto de sistemas simbólicos. Del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva" (Le Breton, 2002: 7). Desde esta perspectiva, todas las prácticas sociales se convierten en experiencias corporales, como caminar, moverse, vestir, comer o dormir, las cuales son aprendidas de manera inconsciente pero influenciadas por el entorno social (Esteban, 2004).

Para los distintos discursos religioso-espirituales, el cuerpo y las prácticas corporales son el medio para aprender la religiosidad (Mahmood, 2019); así, pues, las PCR, entendidas como rituales cotidianos (Aguado y Portal, 1992), son un conjunto de disposiciones estructuradas y estructurantes: *habitus* (Bourdeau, 2007), a través de las cuales se incorpora o "se pone en el cuerpo" cierta forma de pensamiento.

En México, los últimos 40 años cierto sector de la población ha decidido "abrazar el islam"[1] como una manera de reorganizar su sentido de la vida (Hervieu-Léger, 2004). Esto implica una búsqueda constante y un sentido de pertenencia a una colectividad, además de una profunda reflexión personal, propiciada por las personas creyentes. El

[1] Para este concepto hay dos interpretaciones. "Abrazar el islam" refiere al acercamiento con la divinidad a través del corazón, el órgano sutil del conocimiento y de la reflexión. En el mismo tenor, también se retoma el concepto "retorno al islam"; de acuerdo con el Corán, las personas nacen con la creencia natural en la divinidad —*fitra*—, pero por alguna situación los padres o madres deciden alejarse del islam practicando cristianismo o judaísmo. Ya en la vida adulta, las personas deciden "regresar" al islam a partir del pronunciamiento de la *shahada*.

shiísmo duodecimano[2] se presenta como el camino para encontrar un sentido a la vida, y permite el crecimiento espiritual con énfasis en el desarrollo de la capacidad crítica a través de las enseñanzas islámicas. Igualmente, implica un conocimiento profundo obtenido mediante la reflexión y la aceptación del orden divino. Esta interpretación del islam abarca la dimensión física y el estudio espiritual, con el objetivo principal de percibir a través de los sentidos y el corazón —como órgano sutil del conocimiento— a la divinidad, más allá de todo lo creado.

Desde los argumentos planteados, este trabajo analiza el aprendizaje y la incorporación del islam a través de los usos del cuerpo considerando cómo los discursos religioso-espirituales ejercen un poder disciplinario sobre las personas creyentes. En este sentido, Elsa Muñiz (2010:39) afirma que "el cuerpo es un lugar para el ejercicio del poder, para la legitimación de un régimen o una forma de dominación". A partir de esta idea, el cuerpo se configura como un objeto de control mediado por la ideología (Vázquez Arredondo, 2024; Aguado, 2011). En este marco, los movimientos y gestos son disciplinados mediante prácticas de control establecidas a partir de la regulación del tiempo y la repetición cíclica de ciertos actos rituales. Un ejemplo de ello es el ayuno durante el mes de ramadán, en el que las personas musulmanas deben abstenerse de ingerir alimentos desde el amanecer hasta la puesta del sol. Del mismo modo, las oraciones diarias se organizan en ciclos de repetición ritualizada. Ambos ejemplos circunscriben lo que Foucault (2024: 178) describe como "una especie de esquema anatomo-cronológico del comportamiento".

Si bien el islam ha sido abordado en su relación con el poder político, principalmente en términos de instituciones y conflictos, los análisis suelen centrarse en aspectos como el establecimiento y el desarrollo de regímenes nacionalistas árabes e islámicos, la cuestión palestina, la conformación de grupos islamistas, las acciones terroristas

[2] El *shiísmo* es la línea de interpretación del islam que toma como lugar central a la familia del profeta, es decir, sus nietos y descendencia conocidos como imames, en otras palabras, las personas que guían a la comunidad de creyentes.

de corte yihadista o fenómenos como las mal denominadas "primaveras árabes" (Garduño García, 2016); en este mismo tenor, la aplicación errónea del concepto "Estado Islámico" al *Daesh* (Martín, 2015). De tal forma, la interacción entre islam y política ha sido estudiada, en gran medida, desde la perspectiva de los conflictos internacionales o los temas de género, lo que ha conducido a representaciones autoritarias y visiones maniqueas del fenómeno, aunadas a que la vivencia islámica ha sido interpretada desde una óptica cristianocéntrica e imponiendo modelos occidentales de modernidad (Ghalioun, 2000; Prado, 2018).

Es importante señalar que el debate no pretende separase de la relación entre islam y política —innegable no sólo en el islam, sino también en todos los discursos en torno a lo sagrado—, sino más bien, aproximarse a la política como un fenómeno relacional que se manifiesta tanto en la praxis como en la palabra, es decir, como una forma de actuar en conjunto (Arendt, 2013). Siguiendo esta idea, la política puede evidenciarse en las prácticas corporales, lo que permite desplazarse hacia la biopolítica. Esta última se entiende aquí como el conjunto de estrategias mediante las cuales un determinado sistema de pensamiento ejerce un control sobre el cuerpo para regular la vida de las personas a través de sus prácticas (Foucault, 1980).

El *shiísmo* duodecimano no sólo opera como un marco de creencias, sino también como un sistema disciplinario que moldea el cuerpo de sus creyentes a través de las Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR), y que lo configura dentro de una lógica biopolítica. El capítulo está estructurado en tres apartados. El primero es una descripción, de manera sucinta, sobre las dinámicas de organización de las distintas comunidades musulmanas en la Ciudad de México, aunadas a las pugnas por el control de la feligresía. En la segunda parte, se desarrolla el aparato teórico que analiza la forma como el islam, desde una visión hegemónica, ejerce estrategias para controlar las prácticas corporales. La tercera sección retoma los argumentos teóricos antes expuestos para explicar el aprendizaje y la incorporación del islam a través de la repetición performativa de Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR) y la forma en que son atravesadas por dispositivos disciplinarios. Se

finaliza con algunas reflexiones focalizadas en el cuerpo como el medio para aprender el islam.

Este estudio se basa en un enfoque cualitativo con un diseño etnográfico, y retoma el trabajo de campo realizado durante mi investigación doctoral (2015-2019) con mujeres musulmanas *shías* en la Ciudad de México. La etnografía es un método idóneo para comprender cómo las personas viven, reproducen y negocian su identidad musulmana en contextos específicos (Abu-Lughod, 2012). Durante este periodo, se empleó la observación participante como técnica principal; a partir de la visita semanal a la comunidad, fue posible una inmersión en las dinámicas comunitarias y rituales. Se participó activamente en conferencias, eventos culturales y clases sobre distintos temas, lo que facilitó el análisis de los procesos de socialización y aprendizaje del islam dentro de la comunidad. La interacción con las personas colaboradoras osciló entre la observación periférica y la implicación directa, lo que generó una relación más equitativa y propició prácticas de colaboración horizontal (Lassiter, 2005). Desde esta perspectiva, la producción de conocimiento en el trabajo de campo no se concibe como un ejercicio unilateral, sino como un proceso compartido en el que las voces y experiencias de la comunidad son parte fundamental del análisis.

En este marco, se realizaron ocho entrevistas: cuatro dirigidas a mujeres y cuatro a hombres, todas y todos integrantes de la comunidad *shía* en la Ciudad de México. Las personas entrevistadas fueron seleccionadas con base en su nivel de participación y asistencia dentro de la comunidad, así como por su disposición a compartir sus experiencias dentro del islam *shía*. La mayoría eran profesionistas en áreas como ingeniería, docencia y derecho, mientras que una de las entrevistadas aún se encontraba en proceso de formación universitaria. Un rasgo relevante de este grupo es que todas las personas entrevistadas decidieron "abrazar el islam" en edad adulta, por lo cual estaban en un proceso constante de aprendizaje y reinterpretación de sus creencias y prácticas.

Las entrevistas abordaron temas sobre las prácticas corporales, su aprendizaje y ejecución cotidiana, así como las formas en que el islam se articula con su vida profesional y social. A través de estos testimonios, fue posible identificar que la adscripción religiosa espiritual se configura de manera diversa, en respuesta a distintas motivaciones. Es importante mencionar que las personas entrevistadas descubrieron el islam a partir de un interés académico o espiritual, de tal forma que, antes de llegar a la AMMI, se acercaron a comunidades musulmanas de distintas líneas de interpretación.

En el caso de las mujeres entrevistadas, la incorporación de la vestimenta islámica y la participación en espacios comunitarios femeninos les ha permitido fortalecer su identidad y construir redes de apoyo. Sin embargo, también enfrentan desafíos tanto dentro como fuera de la comunidad; algunas señalaron que, aunque el islam les ha brindado herramientas para empoderarse, persisten estructuras tradicionales que limitan su participación en la toma de decisiones dentro de la comunidad. Asimismo, desde una perspectiva de género, la experiencia de estas personas refleja cómo la adscripción religiosa espiritual no es estática, sino que se reconfigura constantemente en función de las relaciones de poder y los contextos específicos en los que se desarrolla, lo que evidencia que el islam, como forma de vida, permea múltiples dimensiones de la existencia.

El análisis de los datos se realizó a través de un enfoque interpretativo, y combina notas de campo con el estudio de fuentes documentales y bibliográficas. A lo largo del trabajo de campo, se recopilaron además comentarios y reflexiones de otras personas de la comunidad, lo que permitió ampliar la mirada sobre los procesos de socialización y construcción identitaria en el islam *shía* en la Ciudad de México. Estos hallazgos dialogan con estudios sobre minorías religiosas en América Latina, que han señalado la importancia de las comunidades musulmanas no sólo como espacios de culto, sino además como redes de acompañamiento para las mujeres.

El islam en la Ciudad de México: trayectorias de cambio y continuidad

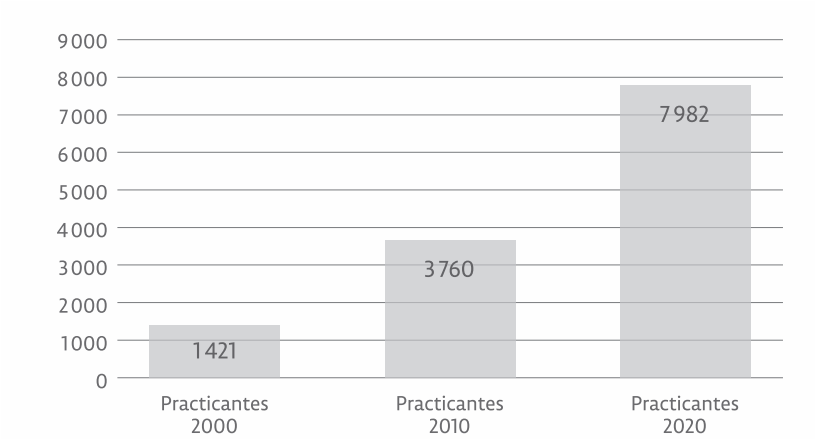
El islam en México ha pasado por diversos procesos, y, de acuerdo con autores y autoras, no es posible datar la presencia de comunidades musulmanas durante el periodo colonial (Taboada, 2017; 2012; 2000, y 1998; Martínez, 2018; Garrido Aranda, 2013). Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XIX algunas investigaciones han mostrado la presencia de musulmanes que llegaron con el ejercito francés y, más adelante, con las migraciones turcas (Pastor de María, 2011). A este respecto, es importante mencionar que estas personas ocultaban su adscripción religiosa espiritual por temor a la negativa de acceder al país.

Los estudios de las migraciones árabes a México han desarrollado una veta de estudio importante, han aportado información valiosa sobre estos primeros asentamientos y dinámicas de organización con base en diversas fuentes de archivo y relatos familiares (Páez Oropeza, 1984; Martínez Assad, 2008, Marín Guzmán, 1996; Inclán Rubio, 1999; Musalem 1997; Zeraoui 2021, y 2011).

Aunadas a la migración, las alianzas matrimoniales también ha sido otra de las acciones que han permitido el crecimiento del islam en México (Medina, 2020) lo que se ha sumado al trabajo de la feligresía. De acuerdo con los registros en las fuentes del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, en los últimos 20 años diversos procesos han marcado un aumento de 461.7%, tal como se muestra en la gráfica 1.

Desde el norte hasta el sur, el islam se encuentra presente en todo México con comunidades sunní (en todas sus escuelas), *shi'í*, sufís y ahmadía. Algunas cuentan con una mayor organización; otras, en cambio, son más reducidas (Leyva Cortés, González Calderón y Quintana Noriega, 2022; Zeraoui, 2021; García Linares, 2016, y 2020; Medina, 2014; Pastor de María, 2011). Junto con el crecimiento, han construido y adaptado lugares para mezquitas, musallas, espacios de

Gráfica 1. Crecimiento de practicantes del islam en México 2000-2020



Fuente: elaboración propia a partir de datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

reunión o incluso madrasas[3] (Leyva Cortés, González Calderón y Quintana Noriega, 2022), además de cementerios y complejos para el desarrollo de un tipo de vida *halal* (incluidos la alimentación y el turismo,[4] por mencionar algunos ejemplos).

En particular, en la Ciudad de México el crecimiento de la comunidad musulmana se ha visto influido por una serie de movimientos migratorios y cambios de residencia, impulsados por razones laborales y educativas, lo que se suma al reconocimiento de América Latina como un territorio propicio para la expansión del islam. Sin embargo, este crecimiento ha representado un desafío significativo para la consolidación y el desarrollo de la comunidad musulmana en la región, debido a su desconocimiento, además de la complejidad para llevar a cabo sus prácticas en un espacio mayoritariamente católico.

En la década de 1980 la ausencia de mezquitas o espacios para reunión llevó a la comunidad a utilizar "lugares temporales", por ejemplo,

[3] La madrasa es la escuela islámica.

[4] En turismo, *halal* es un concepto que permite a musulmanes y musulmanas vivir de acuerdo con lo dictado por la jurisprudencia. La Secretaría de Turismo ha fomentado un tipo de certificación *halal* para hoteles.

departamentos alquilados por embajadas, como el "Club Egipcio", rentado por la embajada de Egipto. En los años noventa, Omar Weston, un musulmán de origen británico, organizó un círculo de estudios en la embajada de Pakistán. Más adelante, en 1994, estableció un pequeño espacio en la colonia Del Valle, que eventualmente se convirtió en el antecedente del Centro Cultural Islámico de México (CCIM), con el apoyo de las embajadas de Pakistán y Arabia Saudita (*Proceso*, 2009; Robles Méndez y Tovar, 2016; Zeraoui, 2011 y 2021). Sin embargo, para 1998 el lugar se volvió insuficiente y, con el patrocinio de las embajadas antes mencionadas, se inauguró la *musallah* de la calle de Musset, en Polanco, que atrajo a más miembros de la comunidad, junto con la llegada de imames extranjeros.

Nayelli Robles Méndez y Tovar (2016) y Zidane Zeraoui (2021) explican en sus respectivos trabajos que un imam marroquí resaltó la importancia de erigir una mezquita en México; de tal manera, las distintas perspectivas, así como la falta de acuerdos en la forma de resolver los conflictos dieron lugar a una escisión dentro de la comunidad, lo que llevó al surgimiento del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana A. C. (CECM).

Por su parte, Weston buscaba adaptar el islam a la realidad mexicana mediante un proyecto más amplio que no sólo incluía una mezquita, sino también un centro cultural y de comercio: en este sentido, en 1995 fundó en Tequesquitengo, Morelos, un complejo que albergaba una mezquita llamada *Dar As Salam*, junto con un hotel y una asociación que, además de respaldarlas, certifica empresas mexicanas para la exportación de productos *halal* (*Proceso*, 2009).

De igual manera, diversas corrientes del islam han encontrado espacio en México; desde 1987, la influencia sufí se ha dejado sentir con la presencia de la orden Jalveti Jerrahi. Asimismo, en 1998 Carlos Rojas pronunció su *shahada*, y para el año 2000, estableció el Centro Islámico *Al Hikmah* en San Juan de Aragón, bajo su dirección, ahora como el imam Isa Rojas.

Posteriormente, en 2003 ocurrió otra división en la comunidad musulmana mexicana debido a diferencias en la interpretación y la

práctica del islam, lo que dio lugar al Centro Salafí de México, que sigue una línea más conservadora y tradicional.[5] También emergieron el Centro Islámico *Amir Al-Muminín*, además del Centro *Ahlul Bayt* y la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI) en 2012, cuyo propósito es difundir la educación islámica y sus valores ofreciendo espacios de reflexión para todas las personas interesadas, independientemente de sus creencias religiosas, espirituales o relativas a lo sagrado. De tal forma, estos espacios buscan fomentar el crecimiento espiritual que resalta el desarrollo del pensamiento crítico integrando las enseñanzas islámicas (Leyva Cortés, 2020).

La Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI) es una comunidad musulmana establecida en la Ciudad de México, adscrita a la interpretación *shia* duodecimana. Esta corriente sostiene que, además del profeta Muhammad, su descendencia consanguínea desempeña un papel central en su mito fundacional. Específicamente, la línea sucesoria comienza con Alí, esposo de Fátima (hija del profeta), y sus hijos Hassan y Hussein, considerados los más idóneos para guiar a la comunidad de creyentes, pero cuya muerte trágica marcó la historia del *shiísmo*. A partir de este momento, la autoridad espiritual se depositó en una línea de 12 imames, todos fallecidos, excepto el duodécimo, quien, según la tradición, entró en estado de ocultación hasta el fin de los tiempos. Cabe señalar que el *shiísmo* tiene diversas ramas, entre ellas, el septimano y el duodecimano, por lo que esta distinción resulta fundamental.

La AMMI, siguiendo esta línea de interpretación, en 2012 se constituyó como organización religiosa ante la Secretaría de Gobernación, y ha trabajado en la difusión de una visión del islam alejada de los estereotipos predominantes. Desde 2015 me acerqué a esta comunidad

[5] El término *salaf* refiere a las personas o agrupaciones que buscan apegarse a la tradición islámica más antigua. En este sentido, dentro del islam sunna existen cuatro escuelas de interpretación de derecho islámico: Hanafí, Maliki, *Safi'* y Hanbalí. La diferencia entre cada una estriba en la forma de aplicar el derecho islámico y la realización de las prácticas (véase Chahdi el Ouazzani, 2003).

con el propósito de conocerla y desarrollar mi investigación doctoral, vínculo que he mantenido hasta la actualidad. Por razones de seguridad, en este trabajo utilizo seudónimos en lugar de los nombres reales de sus integrantes.

A lo largo de estos años he asistido a diversos eventos organizados por la AMMI, tanto en espacios públicos como restaurantes y plazas, así como a conmemoraciones de fechas significativas del calendario islámico, entre ellas, el fin del mes de ramadán y los nacimientos del profeta Muhammad y de Fátima Az-Zahra. Estas experiencias permitieron establecer relaciones cercanas con las mujeres de la comunidad, a través de su participación en actividades y clases sobre asuntos femeninos.

Si bien en las primeras etapas de mi trabajo de campo también asistían hombres a las reuniones, con el tiempo su presencia disminuyó, y la mayor parte de la investigación se desarrolló en interacción con mujeres. Dos miembros de la comunidad, una hermana y un hermano, me abrieron las puertas de sus hogares, lo que facilitó un acercamiento aún más profundo y una comprensión más detallada de su vida cotidiana y sus prácticas religioso-espirituales.

Las personas pertenecientes a la AMMI compartieron sus experiencias y motivaciones para "abrazar el islam". Fátima cuenta sobre el momento en que decidió "abrazar el islam": "Me cuestionaba muchas cosas, así que empecé a estudiar. Cuando decidí abrazar el islam, mi familia me apoyó y me dijo: ¡Gracias a Dios eres *Shia*!" (Fátima, comunicación directa, citado en Leyva Cortés, 2020: 97). En este sentido, la decisión de "abrazar el islam" es por convicción propia, y se deriva del acceso a redes sociales o los viajes. Cuando las personas interesadas en "abrazar el islam" cuentan con estudios universitarios o han realizado viajes para estar más cerca del islam en distintos países, ello forma parte de un proceso que es denominado como "conversión intelectual" (Hilu de Rocha Pinto, 2011), el cual no implica un interés matrimonial, sino de identificación con el islam.

Este breve recorrido del islam en México revela un proceso dinámico y complejo donde las comunidades musulmanas han desempeñado

un papel activo en la construcción de su presencia en el espacio público (Pastor de María, 2021). Este proceso no ha estado exento de tensiones internas, especialmente en lo que respecta al *acceso y control de los bienes de salvación*, además de la influencia sobre la feligresía. En este sentido, se observa el interés por legitimar una determinada interpretación del islam que se impone como la "verdadera". Estas dinámicas de pugna por el monopolio del poder alrededor de discursos sagrados, espirituales o religiosos "también son dimensiones de un campo político" (Balandier, 1976: 199).

Finalmente, estas interacciones son indicativas de un interés de transformación y búsqueda por establecer nuevas formas de organización, participación y visibilización dentro de una sociedad mexicana mayoritariamente católica, lo que refleja el contexto diverso y cambiante de los grupos sociales.

Explorando el cuerpo: técnicas corporales en acción

Los estudios sobre el cuerpo deben abordarse como parte de un fenómeno complejo: sin embargo, la producción del conocimiento humano ha sido "descorporeizada" y fragmentada (Rico Bovio, 1990), lo que demanda un enfoque más amplio para abordar los aspectos significativos de la vida de las personas. Esta crítica está centrada en considerar únicamente la interacción mente-cuerpo, e ignora los aspectos emocionales, sociales y psicológicos manifestados día con día. A pesar de su presencia constante en nuestras actividades cotidianas, "el cuerpo es una realidad que obviamos o desconocemos, nos da sentido, origen e identidad como individuos y como sujetos sociales de género, de clase, de etnia, de generación" (Muñiz, 2008: 78). Los estudios contemporáneos buscan un enfoque multidisciplinario para analizar sus diversas dimensiones, y parten de la idea de que las actividades físicas son simbolizadas por la cultura.

Los actos corporales son relevantes en la medida en que permiten la comprensión y la asimilación de los discursos religiosos, espirituales

o relativos a lo sagrado (Aguado Vázquez, 2011; Mahmood, 2019). Estos actos se definen a partir del concepto de técnicas corporales, que conciben al cuerpo humano como un objeto técnico "natural" (Mauss, 1979). En este sentido, actividades cotidianas, como la alimentación, la reproducción y el vestir, son moldeadas por la cultura, y otorgan al cuerpo tres dimensiones: biológica, fisiológica y simbólica (Aguado Vázquez, 2011). Así, las posturas o los movimientos corporales[6] son aprendidos, (re)producidos y condicionados por la sociedad, lo que evidencia la dimensión simbólica del cuerpo a través del proceso ritual. Estos hábitos cotidianos constituyen una repetición secuencial de técnicas corporales que reflejan valores morales, concepciones del tiempo y una historia primordial (Aguado Vázquez y Portal, 1992; Eliade, 2000; Rappaport, 2001).

A partir de los postulados teóricos mencionados, se sugiere que el término Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR) permite explorar cómo las dimensiones biológicas y fisiológicas se moldean y adaptan dentro de un contexto cultural específico, en este caso, desde una visión islamizada. La propuesta también permite comprender cómo el cuerpo humano, a través de sus acciones y movimientos, se convierte en un medio fundamental para la integración y la expresión del discurso sagrado. De esta forma, las PCR representan una manifestación perceptible de la relación entre la persona y su creencia, y ofrecen una perspectiva única para explorar la intersección entre lo biológico, lo cultural y lo sagrado en la experiencia humana.

Por su parte, los rituales cotidianos representan la repetición constante de las PCR, lo que conduce a la interiorización de una determinada estructura social. Pierre Bourdieu describe esta interiorización como *habitus*, es decir, como el conjunto de disposiciones estructuradas y estructurantes reflejadas en el cuerpo (Bourdieu, 2007). Tales disposiciones son aprendidas socialmente y expresadas en forma

[6] Los movimientos motrices forman parte de un esquema cultural, el cual se aprende a partir de la repetición de gestos.

de un proceso de in-corporación, es decir, se "ponen en el cuerpo". El *habitus* implica la internalización de patrones de comportamiento y creencias, así como valores arraigados en la práctica cotidiana, lo que influye en la percepción y la acción de las personas que forman parte de una comunidad.

La interiorización del islam y la construcción de identificaciones comunitarias se logran a través de la repetición de las PCR, y permiten a los musulmanes y musulmanas no sólo interiorizar este pensamiento sagrado, sino también generar vínculos identitarios con otras personas de la comunidad. Por lo tanto, los discursos religiosos, espirituales e interpretaciones en torno a lo sagrado ejercen un control sobre el cuerpo, y elaboran mecanismos para exaltar, ordenar y significar la realidad, al mismo tiempo que reprimen las expresiones corporales a través de tabúes.

Michel Foucault sostiene que los dispositivos de poder no sólo imponen castigos o prohibiciones, sino que también producen placer, saberes y discursos (1980). El poder se manifiesta en modos fundamentales como el pastoral, el soberano, el disciplinario y el biopolítico (Fortanet Fernández, 2015). Este último, materializado en el cuerpo, se manifiesta a través de la disciplina, que garantiza la organización de las pertenencias culturales (Maalouf, 2008) que atraviesan a las personas, desde los horarios de alimentación hasta las oraciones, las duchas e incluso los gestos cotidianos. De esta manera, las PCR, como rezar cinco veces al día y realizar las abluciones antes de cada oración, o la prohibición de ciertos alimentos como la carne de cerdo o las bebidas alcohólicas, son regulaciones que se inscriben en el cuerpo y evidencian cómo el poder disciplinario se ejerce a través de normas y prácticas cotidianas.

Siguiendo este enfoque, el biopoder se ejerce en múltiples niveles, y uno de ellos es el nivel anatomopolítico, que disciplina los cuerpos mediante diversas técnicas de control, como la educación. Este poder no se limita a regular el cuerpo biológico, sino también el cuerpo social, al estructurar a través de normas que se interiorizan y practican de forma constante (Foucault, 2009; 2007a). En el caso del *shiísmo*

duodecimano, los rituales islámicos permiten sacralizar todos los aspectos de la vida a través del aprendizaje, que, entendido como una técnica del poder, no sólo regula las conductas, sino que también construye la subjetividad de los individuos dentro de una comunidad. Es decir, las personas se construyen a sí mismas a través de prácticas de poder y saber de manera performativa a partir de ciertos modelos; éstas son las tecnologías del yo (Foucault, 2008).

De este modo, las PCR reflejan cómo una determinada interpretación del islam —*shia*— impone su dominio y dirección sobre la colectividad, y actúa como una manifestación del poder disciplinario. En esa misma línea, a partir de la información obtenida en trabajo de campo,[7] es posible plantear que la construcción del cuerpo islámico es producto de un fenómeno performativo, resultado de la repetición y regulación ritualizada de actos (PCR), y permite a las personas construirse —a sí mismas como musulmanes y musulmanas— reproduciendo en su cuerpo un discurso de legitimación que afirma su identificación con esta colectividad (Tapper, 1995). En este tenor, la función del ritual permite generar identificación en el interior del grupo, una continuidad histórica y la reproducción de un sistema de normas y valores (Chihú Amparán y López Gallegos, 2001), por lo tanto, una idea de *islamidad*.

Ahora bien, la identidad es un concepto complejo que ha generado un extenso número de estudios y textos que giran en torno a este fenómeno. Para algunas investigaciones, la identidad social se entiende como un constructo mental (Van Dijk, 1998), y puede ser definida como "el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuos o colectivos) demarcan sus fronteras, se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un

[7] El trabajo de campo se llevó a cabo en la Ciudad de México entre 2015-2019, a través de la asistencia semanal a la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI). Estas reuniones consistían en sesiones de asuntos femeninos, de estudio del Corán, asistencia a celebraciones del calendario islámico y otros eventos relevantes para la comunidad.

espacio históricamente específico y socialmente estructurado" (Giménez Montiel, 2002: 30). Por lo tanto, un discurso no sólo se interioriza, sino que también se reproduce —*en y desde el cuerpo*— a través de un proceso ritual y performativo que legitima esta forma de pensamiento (Briones, 2007).

En resumen, en este apartado se desarrolló un dispositivo conceptual con el objetivo de analizar cómo las PCR (Prácticas Corporales Ritualizadas) actúan como un mecanismo de control que, además de imponer una interpretación particular del islam, contribuye a "naturalizar" la sacralización de las actividades diarias de musulmanes y musulmanas. Estas prácticas forman parte de las estrategias del poder disciplinario que permean todas las esferas sociales, lo que evidencia que el cuerpo es un lugar cargado de significados, moldeado por una determinada estructura de pensamiento, que lo convierte en una evidencia ideológica (Aguado Vázquez, 2011). Esta capacidad de influir en las prácticas corporales cotidianas se conoce como biopolítica, que representa la intersección entre lo biológico, lo social y lo político (Tejeda González, 2011).

En conclusión, el análisis de las PCR (Prácticas Corporales Ritualizadas) permite observar que son un mecanismo de la biopolítica y, por lo tanto, una estrategia de control de la vida cotidiana, desde una visión islamizada.

Islam (*shia*) práctico

Para el islam *shia*, la reflexión es un elemento central, ya que el estudio y la comprensión de la fe son de vital importancia. Las personas entrevistadas coincidieron en que "no puedes amar lo que no conoces", por lo que "abrazar el islam" implica un proceso reflexivo en el que el islam se interioriza en el corazón en armonía con las acciones físicas. En consecuencia, tanto los discursos como las prácticas buscan mantener a la divinidad presente en todo momento, tal como lo expresa Juan: "se debe tener a la divinidad más cerca que a tu vena yugular" (comunicación directa, citado en Leyva, 2020: 146).

El islam (*shia*) práctico no sólo se manifiesta en la observancia de los preceptos islámicos, sino también en su in-corporación al cuerpo y la vida cotidiana. En este sentido, Miguel comparte: "aprender el islam es muy difícil, lo más complicado es cambiar los hábitos, pero si tienes a la divinidad en tu corazón y el apoyo de tu entorno familiar facilita el cambio" (Leyva, 2020: 117). A partir de esta perspectiva, la repetición precisa de las prácticas adquiere un papel fundamental, ya que permite interiorizar e in-corporar cada detalle para ejecutarlas correctamente, lo que asegura su plena integración en la vida del creyente.

En este tenor, los hábitos cotidianos, según Pierre Bourdieu, son las formas repetidas de comportamiento que se in-corporan en el cuerpo: *habitus*. Este concepto refleja la internalización de una forma de pensamiento y la creación de lazos identitarios dentro de la comunidad (Bourdieu, 2007). José Carlos Aguado y Ana María Portal destacan la importancia de la reproducción cultural en la vida cotidiana, donde los rituales desempeñan un papel fundamental (Aguado Vázquez y Portal, 1992: 77).

Como se mencionó al inicio, estas dinámicas se verán reflejadas en los rituales cotidianos; por ejemplo, la vestimenta es una actividad central en la vida social que refleja una serie de movimientos corporales y tiene una fuerte carga simbólica (Entwistle, 2002: 19). Por otro lado, la alimentación, como práctica corporal, está fuertemente regulada por esta interpretación sagrada; en este tenor, Marvin Harris (1999) destaca que los alimentos no sólo satisfacen necesidades físicas, sino que también transmiten mensajes y poseen significados simbólicos. De tal forma, las musulmanas y musulmanes *shia* en este contexto (re)interpretan y (re)producen diariamente su propia visión acorde con los elementos culturales disponibles, por lo cual es posible hablar de un "islam práctico" (Cardeira da Silva, 1999).

Ahora bien, el islam "práctico" —desde el *shiísmo*— es parte de un ejercicio disiciplinario sobre el cuerpo, es decir, el control del cuerpo mediante disciplinas, normas, entrenamientos, vigilancia, gestos, movimientos o higiene (Foucault, 2007b). Por ejemplo, siguiendo con el autor, el disciplinamiento y la normalización se establecen a partir de

instituciones hegemónicas, las cuales difunden los estándares "correctos" para vivir en el interior de una determinada sociedad. Para este caso de estudio, el discurso hegemónico del islam establece las normas de conducta adecuadas para ser parte de la comunidad de creyentes; esto implica estar en constante contacto con la divinidad a partir de la sacralización de las prácticas corporales a través de un proceso ritual. La regulación de la vida cotidiana se expresa en regímenes alimenticios, horarios de oración, formas de vestir; de tal forma, si se desea ser parte de la comunidad de creyentes, es necesario aprender estas prácticas, que permiten "poner al islam en el cuerpo", para moldear la vida corporal y social de las y los creyentes, incluido el reforzamiento de los roles de género o la sexualidad (Foucault, 2007b).

En este sentido, el *salat* o la oración diaria se lleva a cabo cinco veces al día, en un horario establecido. Esta práctica no es simplemente un acto mecánico de postración, es un proceso ritual que implica una serie de movimientos físicos repetidos y lo explico a continuación.

El ciclo de la oración comprende varias etapas, desde la inclinación (*ruku'*) hasta la prosternación (*sujud*), cada una simboliza la sumisión y la entrega; de hecho, el islam es la sumisión a la divinidad. Ahora bien, estos gestos se repiten en varios ciclos, y emulan el viaje espiritual del profeta Muhammad hacia la divinidad. Al analizarlo desde la práctica corporal, el aprendizaje es un acto de imitación con una serie de procesos rituales; es más que una rutina diaria: es un acto que sacraliza el día de las y los creyentes, además de ser el momento más cercano con la divinidad.

Del mismo modo, la alimentación, con la ingesta de alimentos y bebidas, no sólo cumple una función biológica, sino que también posee un profundo significado simbólico en diversas tradiciones religiosas, espirituales y sagradas (Aguilar Piña, 2014). Estas prácticas, además de satisfacer necesidades físicas, están imbuidas de prohibiciones y significados que reflejan un orden social y espiritual. A continuación, se explorará cómo la alimentación y la ingesta de bebidas se convierten en expresiones de poder disciplinario.

Respecto a la alimentación *halal*, alude a los alimentos permitidos por la ley islámica, y abarca no sólo la selección de alimentos lícitos, sino también la forma en que se preparan y se consumen. En el ámbito de la ritualidad, las comidas comienzan con la frase *bismillah al rahman al rahim*,[8] una expresión que trasciende lo físico para adentrarse en lo espiritual a partir de la enunciación. Esta declaración inicial resalta la importancia de la palabra en los discursos sagrados y marca la transición del acto de comer de la esfera profana a la sagrada, lo que da cuenta de su dimensión simbólica.

De manera similar, la ingesta de bebidas también se ve impregnada de ritualidad. Por ejemplo, el acto de beber agua se realiza en tres sorbos, un gesto cargado de significado que evita el ahogamiento y rememora la memoria de los imames, al servir como un recordatorio constante de la presencia divina en cada momento de sed. Sin embargo, también existe la prohibición del consumo de bebidas alcohólicas; según lo compartido con musulmanes y musulmanas, el alcohol contamina la sangre, y se convierte en un obstáculo para la pureza espiritual. Además, se plantea que el consumo de bebidas embriagantes desvía al individuo de su camino como creación divina, y lo aleja de los atributos y la razón otorgados por *Allah* (Leyva Cortés, 2020).

En relación con el mes del ramadán, se observa un periodo de control estricto en el consumo de alimentos y bebidas entre las musulmanas y musulmanes. Durante este tiempo, desde el amanecer hasta la puesta del sol, las personas practicantes llevan a cabo el ayuno. Este mes se caracteriza por la reflexión y la caridad por medio de las restricciones para consumir alimentos y bebidas; también se impone la abstinencia sexual, lo que permite dilucidar que también la sexualidad es controlada, tema que se tocará más adelante.

Respecto al uso del *hiyab* como práctica corporal, Lila Abu-Luhgod señala que las diferencias entre las mujeres en el mundo son el resultado de diversas historias, expresiones, circunstancias y formas

[8] En el nombre de Allah, Él Clemente y Él Misericordioso.

de estructurar sus deseos (Abu-Luhgod, 2002). Esta diversidad se refleja en la manera en que las mujeres musulmanas eligen usar esta prenda, influidas por factores como la etnia, la geografía y la escuela de interpretación islámica. En el contexto mexicano, las mujeres *shia* han adaptado la vestimenta islámica a la realidad local; por ejemplo, algunas utilizan rebozos, lo que se ajusta a la jurisprudencia y al contexto cultural mexicano (Leyva Cortés, 2020). Según las mujeres *shias*, esta prenda de vestir, más que una imposición, funciona para que sean valoradas por su intelecto, además de que muestra respeto a la divinidad y una protección simbólica; de manera más específica, Habiba mencionó lo siguiente:

> El *hiyab* no es sólo una forma de vestir, es un comportamiento que atañe tanto a hombres como a mujeres. El hiyab y la vestimenta islámica debe cubrir, por lo que no debe ser transparente, no debe mostrar la forma del cuerpo, es un deber vestir sobrio para no llamar la atención, esto no es ser poco atractivas ni conservadoras, simplemente es ser una mujer respetable. Si me pongo el velo es porque para mí significa algo, por lo tanto, hablamos de dos dimensiones del *hiyab*, la exterior y la interior. El significado del velo tiene distintas profundidades de conocimiento o de acercamiento al islam, es decir, puede ser un símbolo de identificación (comunicación directa, citado en Leyva Cortés 2020: 120).

A partir de este testimonio, es pertinente analizar algunas ideas en concordancia con la dimensión corporal. El *hiyab* es una práctica corporal aprendida y cotidiana que atañe a hombres y mujeres, pero físicamente sólo es utilizada por mujeres. Si bien el uso de esta prenda de vestir ha generado diversas opiniones, es considerado por las mujeres que lo usan como un medio de empoderamiento, además de una muestra de su compromiso activo, su capacidad de agencia y su desafío a las normas de género, así como a las expectativas sociales, al demostrar que pueden ser musulmanas y modernas al mismo tiempo (Ramírez, 2005; Mahmood, 2019).

En conclusión, el análisis de las prácticas corporales en el contexto islámico revela una intersección entre lo físico, lo cultural y lo simbólico. En este sentido, las prácticas corporales islámicas, sacralizadas a través de rituales y marcadas por la búsqueda de la pureza, además de regular los comportamientos físicos, también moldean la identidad y la experiencia espiritual de quienes las adoptan. Esta ejecución no sólo "pone el islam" en el cuerpo de manera tangible, sino que también sirve como medio de socialización, lo que destaca la importancia del concepto de pureza como eje central de la práctica islámica.

A partir de la idea anterior, es posible observar la relevancia y la constante búsqueda de pureza para la idea de cuerpo islámico. De hecho, la estrecha relación entre cuerpo y pureza es un tema recurrente en diversos discursos sagrados donde los tabúes corporales están centrados en la percepción de ciertas partes del cuerpo. Estos tabúes son elementos que (re)producen el control social ejercido en el interior de la comunidad, de forma tal que incluso traen consigo un trasfondo simbólico, además de sanciones y cancelaciones tanto simbólicas como rituales (Douglas, 1973).

La autora destaca que las reglas de pureza e impureza son fundamentales para la organización social, donde éstas son parte de los compromisos religiosos para mantener el equilibrio y la conexión con lo sagrado (Douglas, 1973). En el contexto islámico, llevar a cabo acciones en contra del orden establecido, ya sea la incorrecta realización de las abluciones, o el consumo de alimentos prohibidos o *haram*, conlleva una contaminación simbólica del cuerpo, de artículos y espacios, lo que entra en un estado de *yinabat* invalida la realización de prácticas islámicas.

Un caso se presenta ante una prohibición para mujeres y hombres. Si ellas están en periodo menstrual, no pueden tocar el Corán ni ningún otro texto escrito en árabe, al ser una lengua sagrada. En el mismo tenor, tanto para hombres como para mujeres, si sostuvieron relaciones sexuales, deben hacer una purificación ritual; sin embargo, no se puede dejar pasar que el peso de la contaminación recae con mayor fuerza sobre las mujeres. Mary Douglas (1973: 170) menciona

que "sólo uno de los dos sexos corre peligro por el contacto con el otro, generalmente el masculino con respecto al femenino".

Ahora bien, el tabú de la mirada[9] es importante, ya que la intención de ésta puede contaminar el cuerpo de la otra persona de manera simbólica; de tal forma, aquí estriba la relevancia del *hiyab*, que actúa como una protección, dado que la mirada "se convierte en casi táctil, es como tocar al otro [...] Otorgar una tactilidad a la mirada apunta al hombre [o a la mujer] a lo más vulnerable de sí mismo" (Le Breton, 2007: 54-60).[10] A su vez, las normas morales e ideológicas propias de los discursos sagrados también regulan la actividad sexual.[11]

En consecuencia, se cree que el cuerpo se contamina simbólicamente por la realización incorrecta de las prácticas, ya sea su ejecución por el lado equivocado, la ingesta de alimentos y bebidas prohibidas, el uso inadecuado de la vestimenta islámica, la falta de higiene o la omisión de las abluciones. En este orden de ideas, la forma de cambiar de un estado a otro es mediante las abluciones (*wudu* o *gsul*), que son acciones fundamentales para restaurar la pureza y proteger a las personas creyentes de la contaminación simbólica mediante el agua, que desempeña un papel crucial en estos rituales, ya que se considera purificadora y regeneradora (Eliade, 1992).

En síntesis, es crucial destacar algunos puntos analizados en este apartado sobre las prácticas islámicas de purificación. Estas prácticas establecen que la pureza es el eje central en el islam, y es el estado que permite el diálogo con la divinidad. Se ha demostrado la

[9] Lo que se percibe a través de los sentidos y cómo se hace es un reflejo del actuar cotidiano. Este registro de sensaciones que tienen lugar en el cuerpo refleja el actuar cotidiano; es decir, la gama de experiencias adquiridas se interioriza y construye la imagen de las cosas. Por lo tanto, la percepción es una capacidad corporal moldeada y matizada por un aprendizaje, es también un proceso de selección y elaboración de la experiencia sensible (véase Vargas Melgarejo, 1994).

[10] Corchetes colocados por la autora.

[11] El matrimonio dentro del islam conlleva distintas circunstancias. Puede ser la migración, por motivos laborales (en mayor medida para los hombres) o para casarse con mujeres de alguna tradición cristiana. Pero también se presentan los casos de mujeres que deciden "abrazar el islam" o, contrariamente, continúan con sus creencias religiosas.

meticulosidad con la que musulmanas y musulmanes realizan todas sus actividades; en palabras de Boudhiba, la vida de las y los creyentes musulmanes es una sucesión de estados de pureza adquirida, la cual va modificándose en la cotidianidad (Boudhiba, 2004), pero es recuperada mediante la repetición performativa de rituales aprendidos de purificación.

Como plantea Eliade (2000), mediante la repetición de ritos se vuelve a esa condición primordial; además, estas prácticas de purificación también sirven como elementos de pertenencia a la comunidad islámica; en este sentido, la pureza no sólo es una práctica individual, sino que también fortalece los lazos comunitarios, al seguir un conjunto compartido de normas y rituales. De tal forma, el cuerpo también es resultado de una serie de prácticas políticas relacionales donde "se construyen, se reconstruyen, se refuerzan y se ritualizan incesantemente identidades colectivas" (Giménez Montiel, 2007).

La pureza del cuerpo, el corazón y la mente constituye el estado ideal para los musulmanes y las musulmanas, alcanzable únicamente a través de la repetición de rituales de purificación. Esta búsqueda constante no sólo remite a un retorno al estado primigenio, sino que también acerca a la experiencia del paraíso. En este sentido, el cuerpo purificado del creyente se convierte en una manifestación tangible de ese ideal, posible únicamente mediante la práctica rigurosa de las PCR.

Ahora bien, a partir de las ideas desarrolladas se observa cómo las personas se construyen —a sí mismas, como musulmanas y musulmanes— a partir del conjunto de sus interacciones sociales y su lugar en la historia islámica, la cual se revive a través de la sacralización de todas las actividades, aunada a la conmemoración de fechas relevantes. De tal forma, se genera un sentido de *islamidad*, es decir, la idea de ser parte de la *umma* o comunidad de creyentes; por lo tanto, es imposible disociar la estrecha relación que existe entre identificación, política y cuerpo como resultado de un proceso colectivo de adscripción y autoadscripción a una comunidad musulmana.

Reflexiones finales

A lo largo de estas páginas se mostraron los distintos ángulos en los cuales convergen la política y el islam poniendo en el centro el cuerpo como un lugar de significaciones y, por lo tanto, donde se ejerce el poder disciplinario a través de la instrumentación y (re)producción de prácticas corporales. Ahora bien, me permito plantear algunos temas clave que merecen una reflexión; en primera instancia, el amplio espectro de circunstancias donde está inscrito el islam, que, si bien es cierto, se analizan desde una perspectiva internacionalista, tienen una complejidad que requiere planteamientos más amplios, para evitar (re)producir una islamofobia epistémica.

La segunda situación es asumir que el islam es "conflictivo por naturaleza", ya que, a través de discursos en la academia y los medios de comunicación, se difunde una versión parcial y alineada a los intereses de la región. Dicha situación trae como consecuencia que, al pensar en el islam en México, imperen los prejuicios derivados del desconocimiento. En lo relativo al establecimiento de las comunidades, se tiene la noción de que las personas practicantes en el territorio son extranjeras; si bien es cierto que algunas trayectorias señalan esta vía, es importante visibilizar que las comunidades musulmanas mexicanas han establecido y (re)producido su propia interpretación de un islam "a la mexicana".

Por otro lado, el campo musulmán fragmentado y convulso muestra el cuestionamiento al orden existente, así como las luchas de las comunidades para cambiar dicho orden imponiendo un pensamiento hegemónico distinto, el cual, desde su perspectiva, es el "correcto".

A partir de esta última idea, es posible plantear el tercer punto clave: el cuerpo, que desde los postulados religiosos, espirituales o sagrados también es político. En este análisis sobre las Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR), se observó la forma en que los cuerpos se disciplinan a partir de una forma de pensamiento. Dicho enfoque ha sido planteado en varias investigaciones justamente para evidenciar la interacción entre la biología, la fisiología y la cultura; sin embargo,

sería interesante aplicar este esquema a distintas religiones, espiritualidades o pensamientos sagrados, ya que el islam mexicano es producto de creencias previas que llevan a vivirlo desde una interpretación cristianizada.

Desde la perspectiva foucaultiana, la correcta ejecución de las PCR constituye una manifestación del poder disciplinario ejercido por un pensamiento hegemónico, en este caso, el islam hacia sus practicantes Este marco normativo define y legitima una concepción del mundo aceptable dentro de la colectividad, y establece formas de dirección y dominio sobre sus miembros. Así, las PCR operan como dispositivos reguladores que no sólo sacralizan la vida cotidiana, sino que también aseguran la permanencia de un estado de pureza, entendido como el ideal más próximo al paraíso. La repetición ritualizada de estas prácticas refuerza la construcción de subjetividades islámicas, moldea el comportamiento de los creyentes y fortalece la cohesión comunitaria.

Las PCR, en este contexto, presentan cuatro dimensiones: *1)* el aprendizaje corporal; *2)* la ritualización como acto performativo; *3)* su función reguladora, que disciplina el cuerpo y normaliza las conductas, y *4)* la dimensión simbólica, donde el imaginario *shia* concibe la sacralización de las actividades cotidianas como un recordatorio constante de la divinidad.

Asimismo, la noción de pureza, analizada en relación con el poder disciplinario y la biopolítica, permite comprender cómo se establecen mecanismos de control sobre los cuerpos dentro de la comunidad *shia*. La pureza no se limita a una condición física, sino que se extiende a la esfera espiritual y ritual, al dictar normas que regulan la vida cotidiana. El poder disciplinario se manifiesta en la imposición de reglas y rituales de purificación, que no sólo buscan mantener la pureza, sino también moldear subjetividades islámicas. Estas prácticas, al ser repetitivas y performativas, contribuyen a la construcción de un islam práctico adaptado al contexto mexicano.

Finalmente, la biopolítica opera a través de la sistematización y la correcta ejecución de las Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR) y constituye una manifestación del poder disciplinario ejercido por

un pensamiento hegemónico, en este caso, el islam. Este marco normativo define y legitima una concepción del mundo aceptable dentro de la colectividad, y establece formas de dirección y dominio sobre sus miembros. Para los musulmanes y las musulmanas, dicho poder disciplinario se materializa en las PCR, que operan como dispositivos reguladores de la vida cotidiana, no sólo al sacralizarla, sino también al asegurar la permanencia de un estado de pureza, entendido como el ideal más próximo al paraíso. Así, la reproducción, la repetición y la regulación de estas prácticas se inscriben en una lógica performativa que reafirma y perpetúa el orden simbólico dentro de la *umma*.

De esta manera, el cuerpo se erige como un espacio de significaciones donde convergen lo biológico, lo fisiológico y lo simbólico en prácticas biopolíticas. Un territorio donde se inscriben historias y trayectorias de vida que fortalecen los lazos de identificación y pertenencia dentro de la comunidad islámica.

Referencias

Abu-Lughod, Lila (2011). "La Resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas". En Montserrat Cañedo Rodríguez y Aurora Marquina Espinosa (eds.), *Antropología política. Temas Contemporáneos* (179-207). Barcelona: Bellaterra.

_____ (2012). "Escribir contra la cultura". *Andamios. Revista de investigación social* 9 (19): 129-157.

Aguado Vázquez, José Carlos (2011). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

_____, y María Ana Portal (1992). *Identidad, ideología y ritual*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Aguilar Piña, Paris (2014). "Cultura y alimentación. Aspectos fundamentales para una visión comprensiva de la alimentación humana". *Annales de Antropología* 48 (1): 11-31.

Arendt, Hannah (2013). *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.

Balandier, Georges (1976). *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones El Sol.

Bernard, Michel (1994). *El Cuerpo. Un fenómeno ambivalente*. Barcelona: Paidós.

Bert, Jean François (2012). *Les techniques du corps de Marcel Mauss. Dossier critique*. París: Publications de la Sorbonne.

Boudhiba, Abdelwahab (1999). *Sexuality in islam*. Londres: Saqui Books.
_____ (2004). *Sexuality in islam*. Londres: Saqui Books.
Bourdieu, Pierre (2006). "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad 27* (108): 29-83.
_____ (2007). *El sentido práctico*. Ciudad de México: Siglo XX.
_____, y Löic Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo.
Briones, Claudia (2007). "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". *Tabula Rasa 6*: 55-83.
Cardeira da Silva, María (1999). *Um islão prático. O quotidiano feminino en meio popular muçulmano*. Rio de Janeiro: Etnografica Books.
Chahdi el Ouazzani, Loubna (2003). "Las divergencias de las escuelas islámicas en materia penal". *Anaquel de Estudios Árabes* (14): 189-200.
Chihú Amparán, Aquiles, y Alejandro López Gallegos (2001). "Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner". *Argumento* (40): 137-152.
Corbin, Henry (1996). *Tierra espiritual y cuerpo celeste*. Madrid: Siruela.
Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
Eliade, Mircea (1992). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Santillana.
_____ (2000). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Paidós.
Entwistle, Joane (2002). *El cuerpo y la moda: Una visión sociológica*. Barcelona: Paidós.
Esteban, Mari Luz (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
Fortanet Fernández, Joaquín (2015). *Foucault. No hay más verdad que la que establece el poder*. Barcelona: RBA Contenidos Editoriales y Audiovisuales.
Foucault, Michel (1980). *La microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
_____ (2007a). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
_____ (2007b). *La historia de la sexualidad (1: La voluntad de saber)*. Ciudad de México: Siglo XXI.
_____ (2008). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
_____ (2009). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI.
García Linares, Ruth Jatziri (2016). "Identidades islámicas glocales en México". En Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa (coords.), *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana* (189-216). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte/Rifrem/Juan Pablos Editor.
_____ (2020). "El islam en el norte de México. Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey" (tesis de doctorado en antropología). Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Garduño García, Moisés (2016). *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.

Garrido Aranda, Antonio (2013). *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México.* Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Ghalioun, Burhan (2000). *Islam y política. Las tradiciones de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra.

Giménez Montiel, Gilberto (2002). "Los paradigmas de la identidad". En Áquiles Chihú Amparan (coord.), *Sociología de la identidad*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma Metropolitana.

_____ (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Harris, Marvin (1999). *Bueno para comer*. Madrid: Alianza.

Hervieu-Léger, Daniéle (2004). E*l peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México: Ediciones del Helénico.

Hilu de Rocha Pinto, Paulo Gabriel (2011). "Para una antropología histórica del islam en Brasil". *Istor. Revista de Historia Internacional* 12 (45): 3-21.

Inclán Rubio, Rebeca (1999). *La migración libanesa en México. Medio Oriente en la Ciudad de México*. Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal.

Lassiter, Luke Eric (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography.* Chicago: University of Chicago Press.

Le Breton, David (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Imagen.

_____ (2007). *Adiós al cuerpo, una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. México: La Cifra.

Leyva Cortés, Samantha (2020). "Todos los días es *ashura* y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad *shia* en la Ciudad de México" (tesis de doctorado en antropología). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____, Silvia Teresa González Calderón y María Carolina Quintana Noriega (2022). "La Da'wa chiapaneca. Retrospectiva histórica y antropológica sobre el desarrollo del islam en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas". En Erick Adrián Paz y Reinaldo Josué Espino (coords.), *Entre cruces y protestas. Sobre la investigación religiosa en Centroamérica y el sur mexicano* (141-183). Ciudad de México: Seminario de Intersecciones de lo Religioso/Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso.

Maalouf, Amín (2008). *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza.

Mahmood, Saba (2019). "Teoria Feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". *Papeles del CEIC* (1): 1-31.

Marín Guzmán, Roberto (1996). "Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX. Un estudio de historia económica y social". *Estudios de Asia y África* 31 (3): 557-606.

Martín, Javier (2015). *Estado islámico. Geopolítica del caos*. Madrid: Catarata.

Martínez Almira, María Magdalena (2018). *Musulmanes en Indias. Itinerarios y nuevos horizontes para una comunidad bajo sospecha*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Assad, Carlos (2008). "Los libaneses inmigrantes y sus lazos culturales desde México". *Dimensión Antropológica* 15 (44): 133-155.

Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Medina, Arely (2014). *El Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.

_____ (2020). "Migración por matrimonio islámico: primeras migraciones árabes y turcas a las contemporáneas". *Estudios Jaliscienses. Revista de El Colegio de Jalisco* (121): 47-58.

Muñiz, Elsa (2008). *Registros corporales. Historia cultural del cuerpo humano*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/Conacyt.

_____ (2010). "Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad". En Elsa Muñiz (coord.), *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas* (17-50). Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.

Musalem, Doris (1997). "La migración palestina a México 1893-1949". En María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX* (305-364). Ciudad de México: El Colegio de México.

Paéz Oropeza, Carmen Mercedes (1984). *Los libaneses en México: asimilación de un grupo étnico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pastor de María, Camila (2011). "La economía política de la fe: ser musulmán en México". *Istor. Revista de Historia Internacional 12* (45): 64-75.

-_____ (2021). "Sauts de foi. Actes de foi: Les conversions à l'islam et les cultures publiques mexicannes". En Sylvie Taussig (coord.), *L'islam au Mexique et en France. Regards croisès* (147-164). París: Maisonneuve & larose/ hémisphères editions.

Prado, Abdennur (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Ciudad de México: Akal.

Proceso (2009, 25 de septiembre). "Ser musulmán en México". Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/119003/sermusulman-en-mexico> (consulta: 18 de marzo de 2024).

Ramírez, Ángeles (2005). "Estrategias políticas y luchas identitarias: feminismos islamistas en el norte de África". *Akfar/Ideas*. Disponible en: <http://www.iemed.org/observatori/areesdanalisi/arxiusadjunts/afkar/afkar_ideas_7/

Feminismos_islamistas_en_el_norte_de_africa> (consulta: 28 de marzo de 2024).

Rappaport, Roy (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.

Rico Bovio, Arturo (1990). *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz.

Robles Méndez y Tovar, Nayelli (2016). "Éste es mi cuerpo: Mujeres mexicanas conversas viviendo el islam" (tesis de licenciatura en etnología). Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Sabido Ramos, Olga (2013). "Los retos en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica". En Miguel Ángel Aguilar y Paula Soto Villagrán (coords.), *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales* (19-54). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Porrúa.

Taboada, Hernán (1998). "Un orientalismo periférico: Viajeros latinoamericanos, 1786-1920", *Estudios de Asia y África* 33 (2): 285-305.

Taboada, Hernán (2000). "La sombra del islam en la conquista de América" (tesis de doctorado en estudios latinoamericanos). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2012). *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2017). *Extrañas presencias en nuestra América*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Tapper, Richard (1995). " 'Islamic Antrhopology' and the 'Antrhopology of Islam'". *Anthropological Quarterly 68* (3): 185-197.

Tejeda González, José Luis (2011). "Biopolítica, control y dominación". *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad 18* (52): 77-106.

Van Dijk, Teun (1998). *Ideología. Una perspectiva multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Van Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

Vargas Melgarejo, Luz María (1994). "Sobre el concepto de percepción". *Alteridades* 4 (8): 47-53.

Zeraoui, Zidane (2011). "La comunidad musulmana en México: diversidad e integración". *Estudios en Relaciones Internacionales* (40): 337-365.

_____ (2021). "Les caractéristiques del l'islam mexicain". En Sylvie Taussig (coord.), *L'islam au Mexique et en France. Regards croisès* (103-128). París: Maisonneuve & larose/ hémisphères editions.

VIII. Alcances sociopolíticos de las prácticas religiosas en comunidades evangélicas *romaníes* (gitanas)

Jesús Eduardo Villota Mera

Introducción

¿Comunidades evangélicas entre gitanos?
¿Aquí? ¿Cómo?

Gente que no parecía de "aquí", que transitaba por los pueblos en caravanas de camiones, tendiendo carpas a modo de circos, proyectando películas y con mujeres que vestían llamativos atuendos y ofrecían "leer la mano" a los lugareños: es una imagen que he encontrado común en la opinión de personas no *romaníes* de edades adultas al referirse sobre "los gitanos" en países como México, Ecuador o Colombia, durante nueve años de trabajo, estudio o cercanía a poblaciones *romaníes*. Una imagen que recuerda al gitano Melquiades de *Cien años de soledad*.

Una imagen que, además, a veces, parece congelada en el tiempo, que tendría lugar en un pasado más o menos lejano, cuya antigüedad gana en legitimidad si se observa que, por ejemplo, los últimos registros censales disponibles a la fecha de esos mismos países (INEC, 2010; INEGI, 2020) no contabilizan a una sola persona identificada

como gitana, *rrom*, *roma* o *romaní*, y en caso de hacerlo (como en el caso colombiano con el Censo 2018), no llegan a cuantificarse ni 3 000 personas.

Entonces, ¿desaparecieron? ¿Dónde están? ¿Qué pasó con los campamentos? ¿Dónde quedaron "los gitanos"? Pues siguen aquí entre las personas no *romaníes*. El que muchas comunidades ya no transiten por el país con carpas, que muchas mujeres ya no lean las manos en espacios públicos o que gran parte de las familias ahora residan en casas de concreto y con otros oficios diferentes al de un circo no significa que estas personas hayan dejado de ser *romaníes* o simplemente no tengan presencia en el territorio, como hasta ahora puede deducirse de los registros censales oficiales de países como Ecuador o México.

Concretamente en México se ha reiterado el número de "15 850 gitanos" presentes en el país (Inter Press Service, 2010); en Ecuador se habló de aproximadamente 1 000 personas con esa identificación (ASOROM, 2005; Rojas, 2008), y en Colombia, de "2 649 gitanos o Rrom" (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2019). Sin embargo, esas cifras, con excepción de la última, provienen de fuentes no oficiales y superan los 10 años de antigüedad.

Por su parte, en el caso colombiano resulta insuficiente su "explicación"[1] sobre por qué en 10 años disminuiría casi la mitad de toda la población *romaní* registrada en el censo anterior (en 2005 se contabilizó a 4 857 personas "Rrom"), y quedaron innombradas posibles explicaciones, como la movilidad y permanencia transfronteriza con Venezuela y Ecuador (principalmente), o la invisibilización (voluntaria o forzada por agentes externos e internos), por lo que su "explicación" de la drástica reducción de la población *romaní*

[1] La explicación dada por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) es la siguiente: "Esta disminución de la población Rrom entre los censos de 2005 y 2018 se debe a dos circunstancias: *1*. Personas no reconocidas por las organizaciones Rrom se autorreconocieron como tales en el Censo General 2005, debido a algún tipo de identificación con la palabra 'gitano'. 2. Hubo mayor precisión en la identificación de la población Rrom en el CNPV 2018 gracias a la participación de censistas Rrom en el operativo censal" (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2019: 2).

colombiana parece un acato gubernamental acrítico de los modos y someras explicaciones dadas por las —centralistas— organizaciones *rrom* del país.[2]

Con todo ello, los pocos registros estadísticos existentes, dados o no por fuentes oficiales, son en el mejor de los casos "provisionales", cuya limitación por supuesto se extiende a la caracterización de cuestiones más profundas que el número bruto de personas, como lo son, por ejemplo, las prácticas religiosas o políticas de las personas *romaníes*, cuestiones que interesan al presente capítulo.

Ahora, si ya resulta pesado el manto estadístico en el (des)conocimiento de lo *romaní*, existe otra cuestión, pero de carácter interno, que también dificulta saber de su existencia, así como su visibilización social y política. Entre diferentes poblaciones *romaníes* en múltiples tiempos y espacios (incluyendo los aquí mencionados), ha sido documentado, gracias al trabajo de investigaciones provenientes de las ciencias sociales que incorporan métodos y técnicas cualitativas, el privilegio de relaciones sociales intraétnicas por sobre las interétnicas (Fraser, 2005; Gómez, 2010; Muskus, 2012; Matras, 2015), estando las segundas circunscritas en especial a aspectos económicos (por ejemplo, la compra-venta de automóviles o la prestación de servicios mecánicos, relaciones en las cuales han interactuado personas *romaníes* y no *romaníes*).

[2] En el siguiente fragmento nótese la postura de la institución pública (Departamento Administrativo Nacional de Estadística) ante lo mencionado por la organización Rrom: "En el CG [Censo General] 2005 se autorreconocieron 3 603 personas Rrom en los departamentos de Valle del Cauca, Atlántico y Bolívar. *Según las organizaciones Rrom, en estos departamentos no había población perteneciente a las Kumpanias del pueblo Rrom*. Según el CNPV [Censo Nacional de Población y Vivienda] 2018, esta población disminuyó con relación al CG 2005 en los departamentos señalados anteriormente, *corroborando la percepción de las organizaciones Rrom*". [cursivas añadidas] (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2019: 5). ¿Ninguna de esas 3 603 personas autorreconocidas como "Rrom" en el CG 2005 lo eran entonces? ¿Cómo puede explicarse que eso pueda suceder en un Censo Nacional? ¿La disminución identificada por el CNPV 2018 corrobora de manera acrítica el criterio de inexistencia ("en estos departamentos no había población...") conferida por la organización Rrom colombiana?

Los grupos étnicos, como diría Barth, desarrollan fronteras, establecen límites aun cuando mantengan relación con personas externas a su propio grupo, en virtud de que "el hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión" (Barth, 1976: 17). Dentro de esa afiliación para el caso *romaní* se encuentra, no pocas veces, la distancia con el mundo no *romaní* (a excepción del plano económico ya referido), pero el contacto con las otras instituciones, prácticas o creencias, como sucede con la educación escolar formal, la organización barrial o los matrimonios mixtos entre mujeres *romaníes* y hombres no *romaníes*, realidades que pueden interpretarse como propias o próximas a aquello "no propiamente *rrom*".

En ese orden de ideas, si tenemos en cuenta, por una parte, aquella imagen social mitificada y anacrónica sobre "lo gitano" donde la estadística censal oficial poco o nada ha ayudado a su esclarecimiento o caracterización (demográfica, económica, religiosa, política etc.), y por otra parte, el patrón cultural *romaní* de distanciamiento a lo interpretado como ajeno a lo "propiamente *romaní*", ¿cómo entonces es posible referir personas *romaníes* evangélicas, si lo mismo "evangélico", siguiendo su marco de sentido, haría parte de lo "no-*romaní*"? Además, ¿cómo sin datos estadísticos significativos se refiere ahora, por ejemplo, que "90% de *romaníes* en México son conversos"?[3] Y, finalmente, ¿qué características y alcances puede denotar su religiosidad evangélica en términos sociales, culturales y políticos?

Para el abordaje concreto de este problema se han seleccionado dos contextos: el primero, en Ecuador, donde se retoma una investigación llevada a cabo con la comunidad (*Kumpania*) de Quito (Villota, 2019a), y el segundo, en México, donde se recuperan tanto un estudio desarrollado con *romaníes* evangélicos en el centro-occidente de este país (Muskus, 2012) como materiales de trabajo de campo enmarcados en

[3] Comunicación personal con persona *rrom*, Ciudad de México, diciembre de 2023.

mi actual investigación doctoral.[4] En ambos entornos es posible situar alcances sociopolíticos de las prácticas religiosas evangélicas llevadas a cabo por *romaníes*.

De esta manera, el capítulo se compone de dos grandes apartados. El primero, a modo de contexto, proporciona una definición acerca de lo *romaní*; realiza un brevísimo repaso histórico de llegada y presencia tanto en Ecuador como en México, y perfila su encuentro con el pentecostalismo. El segundo, a modo de análisis, se adentra a los alcances sociopolíticos de comunidades *romaníes* presentes en estos dos países; para ello, primero se presenta la cuestión del reforzamiento de capitales culturales y sociales en el marco de la creencia religiosa evangélica y, en segundo lugar, se aborda la posibilidad de convertibilidad de esos mismos capitales hacia su politización. Finalmente, se presentan las conclusiones generales del capítulo.

Romaníes: su llegada, presencia y encuentro con el pentecostalismo

La población denominada como *romaní*, gitana, *rrom* o *roma* (entre otros nombres) constituye un colectivo histórico, heterogéneo y trasnacional que presenta disímiles y situacionales particularidades socioculturales, por ejemplo, en términos de idioma (*romanés* o *shib romaní*), sentido de justicia (donde es representativo el consejo de ancianos o *kriss romaní*) u organización social (caracterizada en diferentes contextos como patrilineal y patrilocal), entre otras.

Su presencia es sobresaliente en Europa, donde se ha referido la existencia de "entre 10 y 12 millones de personas de la comunidad *romaní*" (Comisión Europea, 2011: 2), aunque se les encuentra también

[4] Titulada hasta la fecha como "Patriarcado y socialización pentecostal en la construcción identitaria *romaní* en México". La investigación se realiza en el marco de los estudios del Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

en muchas otras regiones del mundo (Fundación Secretariado Gitano s.f.), siendo su número global indeterminado.

Su origen remoto se ubica de manera hipotética en Asia, en regiones de lo que hoy es India o Pakistán, de donde, se cree, iniciarían una diáspora migratoria en los siglos x u xi (Kochanowski, 1979; Courthiade, 2004; Tcherenkov y Laederich, 2004). Su llegada a Europa se sitúa en diferentes momentos de los siglos xv y xvi (Bataillard, 1889; López de Meneses, 1968; Sánchez, 1994; Leblon, 2001), mientras que su arribo a América ha sido documentado como resultado del tercer viaje de Cristóbal Colón a Las Indias (Gómez Alfaro, 1982).

No obstante, aun cuando su presencia en el Nuevo Continente se remonte a más de 500 años, los arribos desde varios países europeos entre finales del siglo xix y el siglo xx constituyen actualmente el antecedente de llegada inicial o conocimiento de presencia más compartido en la historia oral de diferentes poblaciones *romaníes* en Latinoamérica (Barthélémy, 1969; Max y Max, 1969; Bernal, 2002). En coherencia con este periodo, Alvarado comenta que:

> Llegaron de Europa a las Américas, en diferentes momentos, bajo los términos genéricos de gitanos, húngaros o húngaros-gitanos. Se identifican los siglos xix y xx como un periodo importante de estos desplazamientos hacia México [...], Perú [...], Estados Unidos, Canadá y algunos países de América Latina [...]. Estos "gitanos" llegaron a México por la vía marítima desde Europa y por la terrestre desde Estados Unidos y Guatemala. Son poblaciones vinculadas con los imperios Otomano, Austrohúngaro, Ruso y el Reino de Rumania. En la actualidad, se autodenominan *ludar* y *rom*, hablan un rumano antiguo y español, así como romaní y español, respectivamente.

Mientras que, en paralelo, en Ecuador, luego del estudio de la escasa producción científica sobre el tema, la revisión de archivo de documentos históricos oficiales y la información derivada de entrevistas propias, concluí que ese país y su capital son:

> Un destino secundario de aquellas migraciones gitanas europeas que tuvieron lugar durante el siglo XIX e inicios del XX, de las cuales participaron, entre otros, los gitanos *rrom* pertenecientes a la adscripción familiar o *vicha* denominada como *grekos* (*vicha* [que] es mayoritaria actualmente en la *kumpania* de Quito). De esa manera, a Ecuador arribarían diferentes grupos de gitanos europeos ya presentes en América, así como sus hijos e hijas nacidos en este continente, recalando en diferentes momentos del siglo XX tanto por Colombia como por Perú.(Villota, 2019b: 3).

Es así como, a diferencia de lo que nos habían sugerido los censos comentados al inicio de este capítulo, la población *romaní* sí existe y ha tenido lugar en Latinoamérica, siendo su presencia cuanto menos centenaria en países como Ecuador y México, donde, además, existen determinadas redes familiares binacionales compartidas entre *romaníes*. Ahora, entre las personas *romaníes* existen también formas internas de diferenciación (Fraser, 2005). No es un grupo homogéneo y, como sucede con otras poblaciones definidas étnicamente (como grupos indígenas, por ejemplo), existen entre ellos/ellas complejas variantes y subdivisiones, siendo uno de los principales diferenciadores su linaje familiar o *vicha*[5] de adscripción (referida en la anterior cita), o más recientemente, su país de nacimiento ("es un *rrom* mexicano", "es un *rrom* argentino", "una gitana ecuatoriana").

Es común que a los de origen español se les nombre como "Calós", "Calés" o, más propiamente, "gitanos/as", mientras que a otros cuya historia se remonta preferentemente a países del este europeo se les denomina o se autodenominan como "*rrom*" o "*ludar*", aunque en la práctica es posible escuchar a estas mismas personas identificarse no pocas veces como "gitanos *rrom*", o simplemente pasan por alto la mención de su pertenencia *romaní*, por lo que su nomenclatura, al

[5] La *vitsa* (o *vitsi* en plural, también escrita como *vicha* u otros términos similares) consiste en un modo interno de organización y diferenciación entre *romaníes*. Peeters (2004: 7) asegura que la *vìća* "es una categoría de nomenclatura de parentesco que indica el patrilinaje al que se pertenece y que estructura, en gran parte, la organización social de los rrom".

parecer, es una preocupación más apremiante para "los/as expertos/as" (generalmente no *romaníes*) y sus probables añoranzas taxonómicas que algo realmente inquietante para las mismas personas que integran este colectivo, pertenezcan o no a la academia.

A efectos prácticos y en consideración de lo anterior, en el presente trabajo se empleará el etnónimo *romaní* (*rrom*) o gitano como denominaciones estandarizadas para referirse a este grupo poblacional, a excepción de si es otra la denominación empleada por algún o alguna autor/a citado/a, caso en el cual se respetará el sustantivo propio elegido por él o ella.

En cuanto a los grupos poblacionales concretos con los cuales trabaja este capítulo, se encuentra la *Kumpania* de Quito (Ecuador) y la iglesia o *Khanguery* de la Ciudad de México (México), así como algunas referencias a *romaníes* evangélicos en el centro-occidente mexicano que participaron en la investigación de Muskus (2012). En Quito, la comunidad observada estuvo integrada entre 50 a 70 personas *romaníes* para 2018.[6] Entre la trayectoria religiosa de las personas adultas de este grupo, fue común una práctica anterior de rituales católicos, desde donde se dio un tránsito al pentecostalismo entre las décadas de 1980 y 1990. Por su parte, entre sus ocupaciones laborales se encontraron la mecánica automotriz, el comercio de autopartes, la compraventa de vehículos y el comercio de calzado, especialmente entre los varones, mientras que el oficio de la lectura de la bienaventuranza y los trabajos domésticos y de cuidados fueron ocupaciones sobresalientes entre las mujeres. La investigación desarrollada entre esta comunidad (Villota 2019a) llevó a cabo 18 entrevistas a personas *romaníes*, mujeres y hombres.[7]

[6] Año de realización del trabajo de campo de la investigación propia llevada a cabo en Ecuador.

[7] Para los fragmentos de entrevista citados en este documento, se remplazan los nombres originales de los interlocutores por seudónimos.

Por su parte, en la Ciudad de México la *Khanguery* estuvo integrada por aproximadamente de 80 a 100 personas *romaníes* para 2023.[8] Su iglesia fue fundada en 1984 en el entonces todavía Distrito Federal. La mayoría de las personas adultas de esta comunidad tuvieron ya un antecedente familiar o personal en el cristianismo de corte pentecostal, mientras que otras provenían del catolicismo. Entre sus ocupaciones laborales se destacaron oficios relacionados con el mantenimiento de equipos de automatización para vehículos, especialmente entre los hombres; mientras que entre las mujeres nuevamente los trabajos domésticos y de cuidados fueron ocupaciones destacadas. La investigación (en curso) desarrollada entre esta comunidad ha llevado a cabo seis entrevistas a personas *romaníes*, así como múltiples conversaciones informales con miembros de la iglesia.[9]

Como puede deducirse de la contextualización anterior, desde aproximadamente el último tercio del siglo XX ha ido emergiendo un importante fenómeno de índole religiosa entre las comunidades *romaníes* de los contextos aquí seleccionados, éste es el del pentecostalismo.[10] No obstante, en cuanto a cuestiones religiosas, tanto en México como en Ecuador se ha registrado, con mayor o menor relevancia,

[8] Año de realización del trabajo de campo de la investigación propia llevada a cabo en México.

[9] Mi interés por las comunidades *rrom* se remonta a mi primer contacto con población *romaní*, el cual se dio en la ciudad de San Juan de Pasto (Colombia) en 2014, cuando dentro de las labores de mi práctica como estudiante de sociología en la institución pública llamada Gobernación de Nariño tuve acercamientos con la "minoría étnica *rrom*-gitana". Desde aquella experiencia en Colombia en adelante tuve la oportunidad de conocer, estudiar y establecer relación con comunidades *romaníes* en Ecuador y México. Mi lugar en las investigaciones desarrolladas en estos dos últimos contextos fue como observador participante en cuanto estudiante de apoyo en la actualización de su esfuerzo organizativo ASOROM (como se profundizará más adelante en este capítulo), y como estudiante y persona participante en la dinámica religiosa de la *Khanguery*, respectivamente.

[10] Denominado como un "movimiento evangélico carismático" (Scampini, 2021) o "rostro pentecostal" del protestantismo latinoamericano (Míguez, 1995). Este movimiento reúne un esquema teleológico estructurado, en, al menos, cuatro aspectos: salvación o experiencia de conversión, el bautismo en el espíritu santo, sanidad y una escatología apocalíptica (Míguez, 1995).

el desarrollo de ritualidades católicas entre *romaníes*, algunas de ellas celebradas hasta tiempos recientes como el culto *ludar* a la Virgen de Guadalupe en México (Armendáriz y Pérez, 2001; Alvarado 2013), o la fiesta a San Gregorio o la Virgen de Cotoca en Ecuador (Villota, 2019a).

Sin embargo, la cuestión religiosa *romaní* en estos dos contextos ha presenciado un fenómeno de tránsito, con intensidades diferenciales, altibajos y excepciones hacia lo cristiano evangélico (especialmente de denominación pentecostal). Estas conversiones evangélicas entre *romaníes*, lejos de ser una cuestión exclusiva de los contextos ecuatoriano y mexicano, forma parte de un gran proceso global de pentecostalización *romaní*, en lo que se ha denominado como *Romani Revival* (Thurfjell, 2013: 5, 6), a modo de un *transnacional avivamiento romaní*.

Es así como esta clase de protestantismo ha sido documentado entre *romaníes* de Argentina (Carrizo-Reimann, 2011; Jiménez-Royo, 2018), Brasil (Toyansk, 2012), Colombia (Paternina, 2013), España (Gay y Blasco, 1999; 2000; Cantón *et al*., 2004; Montañés, 2021; Jiménez-Royo, 2018; 2023), Francia (Williams, 1991), Portugal (Llera, 2008), Rumania (Fosztó, 2006), Finlandia y Suecia (Thurfjell, 2013), entre otros países. Estudiando el "protestantismo gitano", Cantón *et al.* (2004) mencionaron que, "La extraordinaria expansión del pentecostalismo parece explicarse por una serie de características que vuelven su oferta especialmente atractiva: la sencillez doctrinal, su descentralización organizativa, la autonomía de las iglesias locales, el carácter participativo de sus cultos y su gran capacidad de adaptación a contextos culturales muy diversos" (Cantón *et al*., 2004: 76).

Esta flexibilidad adaptativa del pentecostalismo le ha permitido adecuarse a muy diferentes comunidades *romaníes*, y ha logrado reconciliar sus patrones histórico-culturales con la dinámica religiosa evangélica. Esta aptitud del movimiento sociorreligioso pentecostal ha llevado a un contundente crecimiento de los creyentes evangélicos *romaníes*, que, si bien no es posible cifrar a razón de la inexistencia de indicadores cuantitativos en general sobre poblaciones *romaníes* en los dos contextos aquí comprendidos, es observable a través de la apertura de nuevas iglesias o centros de oración, la continuación

de la celebración de bautizos o la unción de nuevos pastores, hechos que, entre otros, explicarían por qué los interlocutores de la investigación de Muskus en 2012 estimaron que "50% de la población *roma* en México es conversa", o por qué para tiempos más recientes (2023) se me haya comentado que "90% de *romaníes* en México son conversos", como señalé en la introducción.

La potencia y el alcance de esta creencia religiosa se mirarán además expresados en las posibilidades, capacidades y oportunidades abiertas para el grupo poblacional en cuestión, pues antes de ser un suceso coyuntural circunscrito al área religiosa o espiritual, la dinámica pentecostal se ha vuelto transversal a otras dimensiones o realidades *romaníes*. Es así como con el pentecostalismo han entrado también nuevas inteligibilidades, criterios, posiciones, expectativas, ritualidades, en definitiva, estructuras de significado y conjuntos de prácticas.

A consecuencia de lo anterior y en términos concretos se ha permitido dentro de la dinámica pentecostal el fortalecimiento de capacidades como la de liderazgo, la comunicación en público, la escritura o el establecimiento de alianzas sociales con personas externas a su grupo, es decir, la formación de capitales culturales y sociales —o "dones", como probablemente se interpretaría desde la inteligibilidad evangélica— que, entre otras cosas, funcionan como capacidades políticas y servirán para desarrollar iniciativas sociopolíticas concretas, por ejemplo, la conformación de asociaciones y el desarrollo de actividades de compromiso social, como se revisará a continuación.

Reforzamiento de capitales socioculturales entre romaníes en el marco de la creencia religiosa evangélica

Teresa San Román comentaba a finales de la década de 1990, en España, que, ante una "disgregada y fragmentaria realidad del pueblo gitano" (1997: 211), viene emergiendo un doble movimiento: el pentecostalismo y las asociaciones gitanas. Por su parte, Muskus (2012: 85), para el contexto mexicano, mencionó que "la conversión de los *roma*

mexicanos al cristianismo pentecostal está relacionada con una forma de mantener su cultura y su unidad, fragmentada por las necesidades económicas y la migración hacia las grandes ciudades". En paralelo, en la investigación propia en Ecuador (Villota, 2019a) mencioné que el pentecostalismo entre *romaníes* en la capital de ese país emergía en un contexto de transformación relacionado con su sedentarización, tránsito a casas y adecuación a dinámicas contextuales de urbanización.

En estos tres casos (España, México y Ecuador, respectivamente) el pentecostalismo entre poblaciones gitanas o *romaníes* irrumpió en condiciones de inestabilidad o transformación. La fragmentación comunitaria o la vivencia de cambios sustantivos por razones económicas y sociales estuvieron presentes en la puesta en escena de esta creencia religiosa. En un periodo de incertidumbres o tránsitos donde probablemente se descolocó la identidad social —pues la "realidad" y "normalidad" hasta entonces concebidas como estables comenzaron a moverse— emergió lo que podría interpretarse como una fuente de sentido de naturaleza religiosa: el pentecostalismo. Este último, ante la inestabilidad acontecida, profesó, prometió y cultivó no sólo esperanza espiritual, sino también capacidades, oportunidades y destrezas múltiples en sus creyentes.

Es así como la conversión al pentecostalismo entre *romaníes* les ha significado a estas personas, entre otras cosas, la formación de capitales diversos, entre ellos, aquéllos de naturaleza cultural y social, que, más allá de ser accesorios, accidentales o coyunturales, poseen alcances en la propia identidad social *romaní*. De tal manera, el *ser pentecostal*, más que anular o aminorar la identidad étnica, parece apuntar más bien a re-fortalecerla desde bases religiosas. De ahí que, como señalan Cantón *et al*. (2004: 365), estudiando el "protestantismo gitano" en España, "las conversiones no propician un debilitamiento del sentido de pertenencia, sino una reactualización de los procesos de identificación de base étnica desde nuevas claves (etnogénesis)", es decir, una reactualización étnica desde claves religiosas, específicamente, pentecostales.

En ese orden de ideas, la importancia de los capitales culturales y sociales reforzados tendrá una trascendencia que supera lo individual, y se proyectarán comunitariamente en el mismo grupo (el *romaní*), pero también fuera de él, es decir, socialmente, y gracias a ello representarán por sí mismos un desarrollo sociopolítico o en su defecto funcionarán, entre otras cosas, como soporte para la politización *romaní*.

El capital cultural, asegura Bourdieu (2000), se encuentra fundamentalmente ligado al cuerpo y presupone la interiorización. Consiste en la acumulación de cultura en estado incorporado. De esa manera, las "capacidades", "talentos" o "dotes" implican un proceso de formación de sí, según las condiciones de posibilidades existentes en un espacio social determinado. Uno de los principales capitales culturales reforzados entre *romaníes* en su proceso de pentecostalización es su capacidad de leer, escribir, argumentar, relacionarse y comunicarse en público. Fortalecimiento que también se ha observado en procesos de conversión pentecostal entre otros grupos de población (Fediakova, 2012).

Entre las comunidades *romaníes* de Ecuador y México se observó cómo muchas personas han aprendido a leer y escribir a través del abordaje constante y permanente de la Biblia. Se conforma un hábito de lectura de este texto, el cual es enseñado desde la primera infancia. Su estudio es reiterativo y constituye la principal —si no es que la única— fuente escrita legítima, lo que les permite, por fuerza de constancia y reiteración, mejorar su capacidad de lectura, reflexión, abstracción, análisis, interpretación, proyección, exposición y/o escritura.[11]

El proceso de pentecostalización además ha llevado a la emergencia de nuevas posiciones e identidades, como es la de "pastor",

[11] La capacidad de escritura tiene oportunidad de ser mejorada, por ejemplo, cuando se solicitan ejercicios escritos a quienes se encuentran preparándose para el rito del bautizo, o cuando se emplea el tablero y marcadores en las sesiones de estudio bíblico. El mejoramiento de la escritura ha contribuido también a cualificar la ortografía y la caligrafía, como pude observar en las actividades eclesiales de la *Khanguery* de la Ciudad de México, donde fue empleado un pizarrón.

"predicador" o "servidor", quienes a su vez han cultivado, *incorporado*, sobresalientes capacidades de liderazgo, argumentación, persuasión y elocuencia, que eventualmente les sirven tanto en el campo religioso como fuera de él (como el político). En relación con el cultivo de capacidades, es interesante lo mencionado por un varón residente en México, quien lideró en diferentes oportunidades congregaciones evangélicas *romaníes*,

> La Biblia me ha abierto los ojos, yo con la Biblia aprendí todo, a hablar, a distribuirme, a defenderme con la gente afuera. Yo no terminé la escuela. Aprendí a desenvolverme a través de la Biblia (Yuri, entrevista personal, julio de 2023).

Puede observarse en lo anterior cómo el abordaje de la Biblia supera el ámbito o espacio exclusivamente religioso, de la iglesia o de la congregación, y le ha servido a Yuri para "defenderse con la gente afuera". Las capacidades formadas o reforzadas pueden hacer un tránsito de lo religioso hacia lo no religioso, y en sí representan un empoderamiento sociopolítico para quien lo desarrolla, pues le permite tomar posición y decisión para relacionarse con otros/as en el espacio público, o, en otras palabras, "desenvolverse" socialmente por intermediación de los réditos (capital cultural) obtenidos en el espacio comunitario evangélico.

En paralelo al capital cultural, es también el capital social el que es cultivado en el proceso de pentecostalización *romaní*. Nuevamente, Bourdieu (2000) refiere que el capital social lo constituyen aquellos recursos, materiales o simbólicos, derivados del establecimiento de redes de relaciones sociales. Entre los capitales sociales potenciados en el colectivo se encuentra la capacidad de (re)establecer vínculos intraétnicos y expandir los interétnicos.

La formación de iglesia en el sentido comunitario les ha permitido a las personas *romaníes* tener un motivo fundamental de reunión basado en su creencia religiosa compartida. La dispersión residencial que implicó su semisedentarización y tránsito a casas entre la *kumpania*

de Quito en la década de 1980 (Villota, 2019a), así como la experiencia similar de movimiento hacia las ciudades, dispersión geográfica en la urbe, menor movilidad y frecuencia de sus encuentros experimentada entre *romaníes* en México desde esa misma década (Muskus, 2012) fueron situaciones que amenazaron la organización y la identidad social *romaní*.

Sobre ese panorama, fueron y han ido desarrollándose liderazgos sociorreligiosos de varones *romaníes* con destreza para convocar a sus familiares, hacer llamamiento a la participación, motivar el encuentro y la reunión, es decir, el despliegue de una capacidad para congregar personas bajo el llamado no de ellos mismos sino de Dios. Este llamamiento les implicará situaciones como movilizarse durante horas y desde diferentes lugares de las grandes urbes (como la Ciudad de México, Guadalajara, Quito o Guayaquil) para re-encontrarse en el templo o lugar de oración, como sucede en la actualidad. Con el tiempo, el esfuerzo relacionado con su experiencia religiosa les ha permitido (re)estructurar determinadas comunidades organizadas y jerarquizadas, y *Khanguerys* (iglesias) comunitariamente legitimadas, legalmente constituidas y económicamente autosuficientes. Con respecto a las primeras conversiones y constitución de iglesias entre *romaníes* en México, Muskus comenta:

> La formación de las iglesias llevó un proceso paulatino de reuniones y reclutamiento. En un primer momento se reunían en casas o terrenos, y cuando eran muchas personas, cooperaban entre ellos para tratar de comprar un lugar para los cultos y eventualmente construir una iglesia. Según mis interlocutores, las iglesias que han existido en México son en el Distrito Federal, en el Estado de México, Puebla, Monterrey y Guadalajara. Igualmente han existido lugares de culto como casas y terrenos en San Luis Potosí, Querétaro y León (Muskus, 2012: 85).

De esa manera, la importancia progresiva de su creencia religiosa ha motivado la unión, la *re-unión*, de diferentes familias *romaníes*. Como sugiere la anterior cita, el proceso de formación de iglesias ha

implicado el establecimiento de redes de solidaridad y cooperación social y económica ("cooperaban entre ellos para tratar de comprar un lugar para los cultos"), proceso que evidencia un fortalecimiento del capital social en términos de compromiso y capacidad por (re)establecer vínculos intraétnicos.

En paralelo al caso mexicano, el fortalecimiento del capital social gracias a la intermediación del pentecostalismo es identificable también para el caso ecuatoriano. En relación con ello, es interesante lo comentado por una persona *romaní* durante una entrevista en Quito,

> Bueno, por medio del evangelio hemos llegado a ser un poco más humildes porque Dios nos ha cambiado, si ha cambiado bastante nuestra forma de pensar, nuestra forma de hacer las cosas y Dios nos permite llegar a ser más unidos, hace poco tiempo atrás, un año, un año y medio, somos pocas las familias que quedamos aquí en Quito y sí estábamos dispersas, no estábamos unidas, no estábamos en comunión, no estábamos comunicadas, pero Dios ha tratado estos dos meses, ha tratado de nuevo con nosotros, y por medio del evangelio estamos volviendo a unirnos. Dios está tratando con nosotros y yo creo que Dios va a prevalecer, va a hacer grandes cosas en nuestras vidas para poder seguir juntos y queremos seguir luchando en el evangelio para poder seguir unidos (Alberto, entrevista personal, febrero de 2018).

Simultáneamente a ese restablecimiento de vínculos familiares y comunitarios entre personas *romaníes* con base en la fe, se han ido generando vínculos con otros líderes e iglesias evangélicas *romaníes* y no *romaníes* de diferentes latitudes, tanto en sus propios países (Ecuador y México) como fuera de ellos (para el caso mexicano, es especial el vínculo establecido con iglesias pentecostales estadunidenses).

Estas conexiones han favorecido otro despliegue de capital social, materializado en la integración a redes eclesiales transnacionales (como el Ministerio Visión Internacional, MVI); la pertenencia y la participación en redes de congresos o encuentros nacionales e internacionales (como una versión del Congreso Ternengo, llevado a cabo en

Mönchengladbach-Alemania, en octubre de 2023); el establecimiento de alianzas inter-eclesiales e intercambios religiosos de diferente nivel (como la visita internacional entre pastores o la programación de jornadas de oración compartidas y transmitidas por redes sociodigitales). Estos hechos han significado, entre otras cosas, el tejido de relaciones con otras personas *romaníes* y también la apertura (o semiapertura) hacia lo no *romaní* más allá del plano exclusivamente económico (área en la cual, como ya mencionamos, generalmente se circunscribían las relaciones entre *romaníes* y no *romaníes* antes del pentecostalismo). En relación con lo anterior, es interesante cómo el siguiente predicador *romaní* de la *Kumpania* de Quito retrata la configuración de relaciones con personas no *romaníes* en el ámbito religioso,

> Para ser una persona gitana es una experiencia linda porque para mí *no existe exclusión* de los gitanos dentro del evangelio, yo puedo *salir* ahora, y tal vez tú viste con personas *afuera* que no son gitanas, cómo nos saludan, cómo nos tratan dentro del evangelio, yo he tenido una experiencia muy linda *fuera* de la congregación gitana, *fuera* de la iglesia gitana con muchos pastores, muchos evangelistas, *que me han abierto las puertas de sus casas, de sus iglesias*, sabiendo que yo soy gitano, incluso se sorprendían, decían: "¡Wow un gitano leyendo la Biblia y predicando!" (Lucio, entrevista personal, abril de 2018).

Puede observarse cómo gracias al hecho de compartir una misma fe (pentecostal) se ha abierto una oportunidad de redefinición de las posibilidades de relacionamiento interétnico, de modo que un nuevo "salir" o estar "fuera" del propio grupo se ha legitimado gracias a la dinámica religiosa. Relaciones que además no se agotan en el mero interactuar con otro, sino que representan la transformación de la percepción de integración ("no existe exclusión de los gitanos dentro del evangelio"), la posibilidad de conformación de relaciones amistosas ("me han abierto las puertas de sus casas, de sus iglesias") o la constitución de actividades compartidas (la prédica, por ejemplo) que reflejan la construcción de confianza, intercambio y edificación de capital

social. En relación con este relacionamiento entre *romaníes* y no *romaníes* es también interesante la opinión sobre los ahora "hermanos gitanos" dada por un pastor no *rrom* residente en Ecuador:

> Los gitanos por lo general siempre han sido discriminados, siempre han sido rechazados los gitanos, no sé en realidad por qué pero siempre es como que a los gitanos los rechaza la sociedad, ha quedado en la gente que los gitanos son de pronto gente mala, gente que hace daño y en realidad son buenas personas, tienen debilidades humanas como cualquier ser humano pero cuando uno llega a tener amistad con ellos son magníficas personas [...] cuando yo los conocí vivían en carpa todos, vivían en carpas, el pastor [gitano] vivía en una carpa grande conjuntamente con sus hijos, con toda su familia, y hacíamos vigilias allí en las carpas, alabábamos con los gitanos y compartíamos la palabra, tomábamos algún alimento [...] hemos salido a retiros, hemos viajado con ellos y bueno hemos tenido desde entonces una buena relación, nos hemos llevado muy bien, hemos compartido por muchos años con *los hermanos gitanos* (Pedro, entrevista personal, abril de 2018).

En ese orden de ideas, los procesos de pentecostalización *romaní* han favorecido la formación de capital social en el colectivo, en términos de capacidad y posibilidad de (re)establecer vínculos intraétnicos, donde se han hecho presentes liderazgos con capacidad de agrupamiento que han contribuido a la configuración de redes de solidaridad o cooperación con base en su fe y la estructuración con el tiempo de comunidades eclesiales propias, organizadas y autosuficientes. Además, ese capital social se verá fortalecido en términos de expansión de vínculos interétnicos gracias al establecimiento de relaciones y alianzas con personas e iglesias no *romaníes*.

El desarrollo de una organización comunitaria estructurada y la capacidad de establecimiento de alianzas intra e interétnicas en el marco de su creencia religiosa constituyen bases sociales, culturales y políticas que facilitarán, por ejemplo, la conformación de asociaciones estatalmente reconocidas o el desarrollo de acciones de

compromiso social proyectadas fuera de su colectivo, como se revisará a continuación.

Convertibilidad de capitales hacia la politización

El fortalecimiento de la capacidad de leer, escribir, argumentar, relacionarse, comunicarse, liderar o persuadir (capital cultural incorporado), así como la capacidad de (re)establecer vínculos intra e interétnicos (capital social) que se ha desarrollado dentro del campo de la creencia religiosa pentecostal son elementos profundamente potentes que no sólo han aportado a la reproducción de la misma estructura religiosa *romaní*, sino que por su propia fuerza han servido para (re)explorar otros campos, como el sociopolítico, en lo que podría denominarse una convertibilidad de capitales hacia su politización.

No obstante, la acción y el interés políticos del espectro de creyentes de las diferentes denominaciones protestantes, incluyendo los/as pentecostales, son complejos, diversos y resulta difícil generalizarlos. Como asegura Freston al analizar el protestantismo en el Sur Global,

> Algunos pentecostales dicen ahora que los creyentes deberían gobernar los países en nombre de Dios. Otros utilizan la democracia electoral simplemente para fortalecer sus propias instituciones. Es difícil desarrollar una reflexión universalista sobre la vida pública como caracteriza la doctrina social católica. En algunos países la imagen pública de las iglesias ha disminuido debido a su asociación con la ingenuidad política y, a veces, con la corrupción y el hambre de poder[12] (Freston, 2009: 43).

Por ello, que hablar de *la forma* en la cual el pentecostalismo y sus creyentes se relacionan con "la política" o del "*modo* de politización evangélica *romaní*" es inexacto, en exceso general, pues esa relación

[12] Traducción propia.

toma más de una forma; de ahí que la observación de la posible convertibilidad sociopolítica *romaní* responde a particularidades contextuales y temporales.

Sobre la anterior consideración, se observará en primer lugar el proceso de creación y actualización de Asorom por parte de miembros *romaníes* residentes en Ecuador (proceso que ha ocupado diferentes periodos del presente siglo) y, en segundo lugar, se revisará la dimensión e implicación política del desarrollo de acciones de compromiso social adelantadas por iglesias evangélicas *romaníes* de Ecuador y México desarrolladas en los últimos años.

Asorom

La Asociación Nacional del Pueblo Rom (Gitano) del Ecuador, como se denominó la asociación en sus inicios en 2001, constituyó un esfuerzo organizativo y de participación de *romaníes* presentes en Ecuador, que, considerando el Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) "Sobre pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes" y las experiencias organizativas *romaníes* en países como Colombia o España (Asorom, 2001; Paternina, 2013), incursionó en la búsqueda de reconocimiento social, cultural y político de sus derechos como pueblo o nacionalidad minoritaria o tribal. El Acta de Constitución de Asorom menciona:

> Los participantes discutimos larga y profundamente sobre la necesidad de constituir y consolidar una instancia de organización propia y autónoma del pueblo Rom de Ecuador que tenga como objetivos centrales la defensa de nuestros derechos colectivos y el mejoramiento sustancial de nuestro nivel de vida. Se arribó a la conclusión que es un requerimiento urgente estructurar una organización representativa del pueblo Rom de Ecuador que posibilite que seamos reconocidos como un pueblo o nacionalidad que hace parte integral de la diversidad étnica y cultural del Ecuador (Asorom, 2001: 1).

Este esfuerzo sociopolítico que alcanzó la expedición de una Personería Jurídica por parte del entonces Ministerio de Bienestar Social de Ecuador a través del acuerdo No. 2467 del 12 de abril de 2001 contó con diferentes contribuciones externas (como las de la organización colombiana Prorrom) e internas (como la de familias *romaníes* radicadas en diferentes ciudades ecuatorianas). Entre estas últimas contribuciones (las internas) se encuentran las hechas por algunas personas que ya conocían el evangelio, eran bautizadas en la iglesia pentecostal o incluso habían incursionado en la predicación. Algunas de esas mismas personas, familiares de mis interlocutores de la investigación (Villota, 2019a), llegaron a integrar el Consejo Directivo de Coordinación de la Asociación, hecho que da cuenta de su capacidad de liderazgo dispuesta por ellos y ella (hubo una mujer) hacia aquellos intereses asociativos.

Fueron, por ejemplo, algunos de los varones evangélicos quienes desde la Asociación contribuyeron a concretar la representación del Pueblo Rrom del Ecuador en el Foro Andino de la Diversidad y Pluralidad, llevado a cabo en Quito en 2001 o quienes otorgaron entrevistas a diferentes medios de comunicación de orden nacional.[13] No obstante, detallar con profundidad su participación en la formación de Asorom es un trabajo histórico investigativo aún pendiente. Por el momento, es posible afirmar que el origen de Asorom contó con la contribución de personas socializadas ya en el evangelismo pentecostal, quienes aportaron con capacidades como la de liderazgo, representación social o comunicación en público, muy seguramente ya entrenadas en la atmósfera religiosa y dispuestas ahora en los objetivos sociopolíticos de la asociación.

Asorom, luego de diferentes actividades adelantadas (foros, entrevistas, talleres, entre otras), así como de esfuerzos de articulación

[13] Estas actividades y otras son señaladas en *Historia del pueblo Rom en el Ecuador* (Asorom, 2005). Después de realizar mi investigación señalada con anterioridad conocí a una de estas personas que contribuyeron a la conformación de Asorom; esta misma colideraba en 2021 una congregación religiosa evangélica.

con diferentes organismos del Estado (Asorom, 2005), sufrió un periodo de debilitamiento, entre otras cosas, a razón de un insuficiente compromiso Estatal para con sus demandas, cuestión que era una premisa central en sus expectativas. Tras 16 años de su apertura, para 2017, con la presencia de otras generaciones y familias de *romaníes*, y especialmente con la existencia de una iglesia propia y una dinámica diaria de oración, resurgió el interés por dar de alta a esta asociación.

Para este momento, la aspiración compartida por mejorar sus condiciones económicas de vida, que implicaría (en teoría) su reconocimiento estatal como "minoría étnica", llevó a la reflexión sobre la recuperación de actividades de la asociación, y, con ello, a la toma de decisión colectiva para dar marcha concreta a su nueva vigencia. La actualización legal y comunitaria de Asorom les implicó actividades como la búsqueda y la organización de documentación antigua vinculada con la asociación (estatutos, actas, registros de asambleas); la reorganización del Consejo Directivo, que estuvo integrado ahora completamente por varones evangélicos; la solicitud escrita y firmada de información a entidades públicas como el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) o el Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) y el establecimiento de múltiples reuniones presenciales y de llamadas telefónicas con funcionarios de la Defensoría del Pueblo o juntas internas evaluativas de avances desarrolladas antes o luego de sus jornadas de oración.

En una de las reuniones en las oficinas de la institución pública de la Defensoría del Pueblo en Quito en la cual pude participar, un miembro *romaní* de la iglesia, al dirigirse a los funcionarios presentes, sentenciaba lo siguiente: "En el modelo de otros países, digamos de España, Francia, Italia, Canadá, Estados Unidos, Chile, Colombia, nuestro propósito es también el reconocimiento del pueblo Rrom en el Ecuador".[14]

[14] Reunión establecida entre miembros representantes de la *Kumpania* de Quito y funcionarios de la Defensoría del Pueblo el 18 de mayo de 2018 en Quito.

Las actividades asociadas a la reactivación de Asorom demandaron la puesta en escena, particularmente activa, de diferentes capitales culturales y sociales (realización de diligencias administrativas y burocráticas, desarrollo de un discurso compartido de derechos humanos, búsqueda de alianzas institucionales, etcétera), que se asumió y dispuso protagónicamente por miembros de la iglesia *romaní* en el avance de los compromisos con su propia asociación.

Todas estas actividades encaminadas a reactivar Asorom significaron una renovación de las acciones e intereses sociopolíticos de reconocimiento, las cuales se llevaron a cabo en el marco y con ayuda de su dinámica evangélica religiosa. Mientras tanto, fue en el espacio de las jornadas de oración, realización de cultos, planeación de actividades religiosas de la comunidad de fe donde, de un modo más o menos secundario (pues el principal motivo de reunión fue el religioso) se comentaron, discutieron o programaron actividades y tareas relacionadas con su asociación. Fue la dinámica de iglesia la plataforma donde se discutieron y evaluaron sus preocupaciones sociopolíticas vinculadas a la asociación. Dentro de la dinámica eclesial, los capitales culturales y sociales de los líderes religiosos fueron dispuestos al avance de sus objetivos de reconocimiento social y político que formaban parte del trabajo de actualización de Asorom.

Acciones de compromiso social

La convertibilidad de capital, como advierte Bourdieu (2000), implica un "esfuerzo de transformación", un sentido de inversión, que no es necesariamente reconocible como tal por quien o quienes lo hacen. Así, "hay que precisar que las inversiones en cuestión aquí no están necesariamente basadas en un cálculo consciente; antes, al contrario, es más probable que sean experimentadas en términos de la *lógica de*

las inversiones afectivas, esto es, como una obligación (involvement) que es a la vez necesaria y desinteresada" (Bourdieu, 2000: 157).[15]

Tal como el capital económico de una familia puede invertirse en la educación de sus hijos como un presunto acto "necesario y desinteresado" que responde a las "inversiones afectivas" de padres a hijos, el regalo de víveres a personas de escasos recursos o preparar y obsequiar alimentos a familiares de enfermos en hospitales públicos mientras se les comparte un mensaje esperanzador pueden interpretarse como actos desinteresados. Lo anterior sucede si no se concibe antes la pretensión (interés) salvífica subyacente de quienes hacen esa "obra", o las dimensiones sociopolíticas que implican sus actos, aun cuando esas mismas personas desmientan una finalidad o interés en su obrar o no se conciban a sí mismas como "políticas" o "religiosas".

En este plano, se ubicarían las diferentes actividades llevadas a cabo por comunidades evangélicas *romaníes* tanto de Ecuador como de México. Entre estas comunidades, como sucede entre otras muchas pentecostales, la salvación eterna de las almas a través de la fe en Jesucristo es considerada una promesa y noticia positiva. Esto se conoce como evangelio, del griego *evangelion*, que significa "buena noticia" o "mensaje feliz" (Fuenterrabía, 2006).

La centralidad de la Biblia y compartir la buena nueva, el evangelio, son algunos de los principios más extendidos entre diferentes denominaciones evangélicas (National Association of Evangelicals, 2019), entre ellas, el pentecostalismo. Difundir la "Palabra de Dios" ("Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura"),[16] buscar de manera comprometida la creencia o vuelta a Dios de infieles/apartados o anunciar a Jesús con mensaje, servicio y obra han sido aspectos incorporados por iglesias *romaníes* de Ecuador y México.

En ese sentido, Muskus (2012), para el caso mexicano, describe de la siguiente manera las campañas de evangelización y obra social

[15] Cursivas en el original.
[16] Marcos 16:15 (Santa Biblia, 1960).

que la iglesia Agua de Vida (iglesia *romaní*) llevó a cabo en el Hospital Civil de Guadalajara:

> También tienen una acción *fuera de la iglesia* de obra social y la realizan en el Hospital Civil de Guadalajara, en el módulo viejo. Ésta consiste en repartir comida para las personas que allí se encuentran esperando a sus familiares con poco ingreso económico, por lo que llevan comida para que no tengan ese gasto y tampoco la necesidad de salir del hospital. Ésta es una nueva forma de relación con los *gadjé* [personas no *romaní*] que se origina a raíz del pentecostalismo. Los *roma* que realizan esta actividad son voluntarios que se han ofrecido para ello.
>
> A medida que obtienen su alimento, llega más gente a formarse en la fila repartiéndose un total entre 400 y 500 platos y vasos. Algunos asistentes agradecen cuando reciben el alimento y en ocasiones los *roma* voluntarios responden "agradécele a Cristo que nos dio de comer". Generalmente se acaba todo el alimento que han llevado, y si no, se quedan unos minutos más esperando por si acaso alguien más quisiera comer. Después de ello recogen lo que han utilizado y se acercan hacia las personas que se encuentran sentadas en las sillas dispuestas para ello para predicarles (Muskus, 2012: 90-93).[17]

Un caso muy similar al anterior fue observado en la investigación que realicé en Ecuador. Allí relato que:

> Como ejemplo de estas actividades comunitarias fundadas en preceptos religiosos se encuentra el haber organizado una jornada de predicación al hospital Enrique Garcés. Dicha jornada consistió en reunir fondos voluntarios entre diferentes familias gitanas, preparar una comida y una bebida aromática (lo cual fue realizado por mujeres de diferentes familias), empacarla y regalarla a modo de refrigerio luego de que un líder espiritual

[17] Cursivas añadidas en "fuera de la iglesia".

> gitano dirigiera una predicación a los familiares de las personas internadas en el hospital (Villota, 2019a: 86).

En sintonía con estas actividades de compromiso social proyectadas fuera de su congregación local, es posible ubicar también la compra, envoltura y entrega de víveres, cobijas, juguetes y ollas (entre otros objetos) a personas de escasos recursos por parte de la *Khanguery* de la Ciudad de México hasta antes de la pandemia, actividad que reunió los esfuerzos tanto de mujeres como de hombres.

Estas actividades (visita a hospitales y donaciones) comprometieron aspectos como la inversión directa de dinero (en la compra de las mercancías y su movilización), y la puesta en marcha de la capacidad de abrirse paso en medio de personas no *romaníes* en espacios externos a su comunidad, como la sala de espera de un hospital o la sala de una casa; dirigirse a los demás con seguridad, y liderar ante todos y todas una oración colectiva —recordar la cita de "defenderse con la gente afuera"—. Es decir, estas actividades representaron la puesta en marcha de diferentes capitales económicos y culturales por parte de integrantes de la *Khanguery* que resultaron funcionales y asociados a acciones de compromiso social.

Asimismo, estas actividades han comprometido su proyección social de manera interétnica (hacia personas no *romaníes*) y no sólo internamente (intraétnico), de modo que se han erigido también como acciones de compromiso sociopolítico donde se ha recreado una toma de conciencia por la necesidad (material, espiritual) de otras personas ajenas al colectivo.

Así, la proyección desde sus congregaciones locales a espacios no definidos religiosamente (hospitales, familias no *romaníes* que no necesariamente son religiosas) ha implicado en sus hacedores la puesta en marcha de diferentes capitales formados en el seno de sus iglesias o comunidades de fe y puestos al servicio de otros, generalmente, desconocidos/as. Esto se ha hecho sin que necesaria u obligatoriamente se haya incurrido en acciones como la recopilación de datos personales (que pueden darle continuidad a la relación establecida en ese

momento) o la referencia e invitación a sus propias iglesias *romaníes* o a otras iglesias pentecostales, pues más bien se ha dado centralidad al mensaje y a la obra social efectuada, es decir, sin incurrir en acciones concretas o "estratégicas" de incorporación eclesial o religiosa; de ahí que estas actividades se interpreten mejor como acciones de compromiso social motivadas desde sus comunidades de oración y no como simples estrategias de reclutamiento religioso.

La decisión colectiva de asistir a hospitales públicos (no privados) con ollas repletas de comida (con capacidad para servir hasta "400 y 500 platos y vasos", como señaló la cita de Muskus); dirigirse a una multitud de personas con un mensaje de esperanza y sanidad, o reunir dinero voluntario entre diferentes familias *romaníes* para la compra y entrega de regalos a personas en situaciones económicas desfavorecidas configura acciones sociales profundas y determinantes que evidencian una sensibilidad humana, así como un sentido de amparo y de justicia por la otredad.

Estas acciones, independientemente de que se definan o no como "políticas", son demostraciones de compromiso no sólo religioso sino también cívico-societal que redundan directamente en la ciudadanía social, el voluntarismo o la conciencia de necesidad de otros/as fuera de la iglesia (sean o no evangélicos).

Por esa razón, son acciones que, aunque responden a su "misión" (en términos religiosos), no dejan de tener implicaciones o alcances sociopolíticos concretos, que incorporan o desarrollan un sentido y una práctica de compromiso social fuera del templo, e incluso pueden llegar a ser una expresión de ruptura —al menos eventual— de jerarquías étnico-raciales, si se considera que son relaciones interétnicas motivadas por un colectivo (el *romaní*) cuya historia general ha estado definida por el racismo, la expulsión y la marginalidad.

Sobre aquella relación entre compromiso social y política (al estudiar a evangélicos chilenos), es interesante traer a colación a Fediakova, cuando menciona que:

> El mayor rol que pueden ejercer los evangélicos en el desarrollo de la sociedad civil es la labor comunitaria que desarrollan todas las iglesias evangélicas y pentecostales, sin importar su trayectoria histórica, conceptos doctrinales o estatus socio-económico. Al igual como en otros países (Estados Unidos, Alemania, Noruega, Nicaragua), en Chile las iglesias evangélicas cumplen un papel fundamental en la formación de los hábitos cívicos (organización de campañas sociales, hablar frente al público, elaboración de capacidad de persuadir y argumentar) y en la construcción de redes sociales.
>
> Esto no solamente permite desarrollar las estructuras de solidaridad, confianza, autoprotección y auto-organización de la sociedad, sino que crea importantes canales para ejercer la democracia "desde abajo". Tal vez, los evangélicos no plantean grandes temas de "macropolítica" nacional, pero sí actúan como ciudadanos formulando "pequeños temas" de la vida cotidiana. Son problemas y dificultades de la realidad diaria que verdaderamente preocupan a la gente y, por lo tanto, hacen que se movilicen, opinen, tomen decisiones y se relacionen con las autoridades, lo que está directamente vinculado con calidad de vida y calidad de la democracia (Fediakova, 2012:141).

Sean o no "propiamente políticas" las acciones de compromiso social llevadas a cabo por los y las creyentes pentecostales *romaníes* en los dos contextos estudiados, se propone aquí que, con base en sus características, son prácticas religiosas que desarrollan alcances sociopolíticos, en virtud de que tanto discuten, de manera consciente o no, la hegemonía de unas relaciones sociales de poder individualistas y de costo-beneficio que caracterizan a las sociedades globalizadas contemporáneas, ajenas por demás a cuestiones como la compasión, el voluntarismo, la gratuidad o la preocupación por los otros, etcétera, que, por el contrario, sí son observables en las obras ya referidas.

Es así como ha podido reconocerse una capacidad de organización sociorreligiosa entre estas personas *romaníes* que ha superado el espacio del templo y se ha proyectado a espacios públicos, mientras es identificable un sentido social y político en sus acciones. Con ello,

se logra detectar una nueva faceta de su práctica religiosa, una asociada a lo político, que rompe, *ruptura*, con una lectura ensimismada exclusivamente en "lo religioso" y que además aporta al conocimiento de lo *romaní* desde sus dinámicas sociales concretas, con lo que desmitifica concepciones negativas históricamente asociadas a ellos y ellas —como "el robo", la "brujería" o su presunta enemistad con personas ajenas a su cultura—. Lo anterior fue posible gracias a la puesta en marcha de una perspectiva horizontal de investigación etnográfica que permitió al investigador escuchar de primera mano a personas que contribuyeron en estas prácticas religiosas con alcances sociopolíticos, e incluso presenciar y participar en algunas de ellas, como sucedió con la visita llevada a cabo por integrantes de la *Kumpania* de Quito (y por mi persona) al hospital Enrique Garcés en la capital ecuatoriana en 2018.

Conclusiones

Sobre lo *romaní*, recae con fuerza en el contexto latinoamericano *no romaní* un carácter anacrónico, por lo cual referirse a ellos y ellas parece ser una cuestión anecdótica, antigua, mítica o exótica, y más si consideramos el desconocimiento estatal general en el tema, evidenciado, entre otras cosas, en sus instrumentos de recolección de información estadística y demográfica donde difícilmente se ha dado cuenta de su existencia.

Ante ello, el presente capítulo ubica a las personas *romaníes* en contextos sociales concretos (especialmente Ecuador y México), con dilemas, procesos y transformaciones, es decir, presenta una visión que extrae a lo *romaní* de lo enigmático, asocial, y lo resitúa socialmente, dando cuenta de sus realidades contemporáneas asociadas a fenómenos como el pentecostalismo y sus alcances sociopolíticos.

En ese orden de ideas, el capítulo presentó en primer lugar una breve revisión conceptual e histórica acerca de lo *romaní*, donde se propuso una definición del grupo y se refirió su llegada a los contextos mencionados, así como la diversidad interna de este colectivo de

personas. Asimismo, se habló de la emergencia del pentecostalismo como un fenómeno sociorreligioso internacional que, gracias a su flexibilidad adaptativa, ha logrado adecuarse a muy diversas poblaciones *romaníes*, entre ellas, comunidades *rrom* presentes en Ecuador y México.

El pentecostalismo, lejos de circunscribirse a un "área religiosa" o a una cuestión coyuntural que se limita a celebrar determinadas ritualidades o devoción celebrativa de, por ejemplo, bautizos o cultos, ha dado muestra, por el contrario, de ser un movimiento o proceso transversal a las realidades *romaníes*, con potencia para adaptar (no necesariamente imponer) nuevas estructuras de significado y conjuntos de prácticas. De ahí que al pentecostalismo *romaní* pueda interpretársele como un fenómeno sociocultural de transformación identitaria.

Con su entrada, sucedida en circunstancias de inestabilidad y fragmentación, se abren en el transcurso del tiempo diferentes oportunidades individuales y colectivas, entre ellas, el cultivo y la formación de capitales culturales y sociales. A través de procesos como el estudio constante del texto de la Biblia, la incorporación de nuevas posiciones y expectativas identitarias ("pastor", "predicador", "hermano/a") y el deseo de agrupamiento y expansión con base en su fe, se ha favorecido el mejoramiento de diferentes destrezas o capacidades, entre ellas, las de lectura, escritura y argumentación, así como la capacidad para liderar o participar en la formación y el desarrollo de comunidades eclesiales (lo que ha motivado el restablecimiento de redes intraétnicas entre *romaníes* y la apertura de nuevas relaciones interétnicas de diferente intensidad con no *romaníes*).

De esa manera, el pentecostalismo ha significado un proceso de capitalización cultural y social *romaní*. Tanto la asiduidad que caracteriza a la morfología pentecostal como el compromiso para con esta creencia les han permitido la ascensión o refuerzo de diferentes destrezas, habilidades, cualidades en sus creyentes, que han servido no sólo para reproducir la misma estructura evangélica (por cerca de 40 años en ambos contextos estudiados), sino también para explorar otras dimensiones, con otros alcances que superan lo exclusivamente confesional,

lo que se ha leído aquí como una posibilidad de convertibilidad de capitales hacia su politización.

Es así como los capitales culturales y sociales formados o fortalecidos en el seno de la dinámica evangélica les han facilitado emprender acciones como la conformación y reactualización de asociaciones étnicas con finalidades sociopolíticas (en el caso de Asorom) o el desarrollo de acciones de compromiso social llevadas a cabo fuera de su grupo e iglesias con personas no *romaníes* en situaciones de aflicción o necesidad, que, debido a sus características (de esas acciones), han desarrollado implicaciones y alcances sociopolíticos asociados a la ciudadanía social, el civismo, el voluntarismo, la conciencia de necesidad de otros/as y el desancle de jerarquías étnico-raciales.

Referencias

Alvarado, Neyra (2013). "Culto gitano (rom y ludar) a Santa Ana y Guadalupe en Canadá y México". *Anales de Antropología* 47 (2): 39-61.

_____ (2022). "Geografías transatlánticas de 'gitanos' de México". *Revista de El Colegio de San Luis 23*: 5-25.

Armendáriz, Lorenzo, y Ricardo Pérez (2001). *La lumea de noi: Nuestra Gente. Memorias de los ludar de México*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes/Programa de Apoyos a las Culturas Municipales y Comunitarias.

Asorom (2001). *Acta constitución* [documento inédito]. Ecuador: Asorom.

_____ (2005). *Historia del pueblo Rom en el Ecuador*. Disponible en: <https://bit.ly/2EkxFi0> (consulta: 13 de marzo de 2024).

Barth, Fredrik (1976). "Introducción". En Fredrik Barth (coord.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (9-49). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Barthélémy, Abbé (1969). "Visite aux gitans du bout du monde, récit dún voyage en Amérique du sud". *Monde Gitan* (9): 7-14.

Bataillard, Paul (1889). "Beginning of the immigration of the Gypsies into western Europe in the fifteenth century". *Journal of the Gypsy Lore Society 1* (1): 185-212.

Bernal, Jorge (2002). *Los Rom en las Américas*. Disponible en: <https://federacion-maranatha.es/index.php/es/multimedia/documentos/116-los-rom-en-las-americas-fernandez-bernal> (consulta: 13 de marzo de 2024).

Bourdieu, Pierre (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Madrid: Desclée de Brouwer.

Cantón, Manuela, Cristina Marcos, Salvador Medina e Ignacio Mena (2004). *Gitanos pentecostales: Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Demos.

Carrizo-Reimann, Agustina (2011). "The forgotten children of Abraham: Iglesia Evangélica Misionera Bíblica Rom of Buenos Aires". *Romani Studies 21* (2): 161-176.

Comisión Europea (2011). *Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social y al Comité de las Regiones. Un marco europeo de estrategias nacionales de inclusión de los gitanos hasta 2020*. Bruselas: Comisión Europea.

Courthiade, Marcel (2001). "El origen del pueblo Rrom: leyenda y realidad". *I Tchatchipen* (33): 10-19.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2019). *Comunicado de prensa: Entrega de resultados de la población gitana o Rrom Censo nacional de Población y Vivienda CNPV-2018*. Disponible en: <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/comunicado-grupos-etnicos-poblacion-gitana-rrom-2019.pdf> (consulta: 13 de marzo de 2024).

Fediakova, Eugenia (2012). "Saliendo del 'refugio de las masas': evangélicos chilenos y compromiso social (1990-2010)". En *Religión, Política y Cultura en América Latina. Nuevas Miradas*, Cristián Parker (ed.), 125-146. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados-(Universidad de Santiago de Chile)/Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.

Fosztó, László (2006). "Mono-Ethnic Churches, the 'Undertaker Parish', and Rural Civility in Postsocialist Romania". En Chris Hann (ed.), *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe* (269-292). Münster y Berlín: LIT.

Fraser, Angus (2005). *Los gitanos*. Barcelona: Ariel.

Freston, Paul (2009). "Christianity: protestantism". En Jeffrey Haynes (ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics* (26-47). Reino Unido y Estados Unidos: Routledge.

Fuenterrabía, Felipe (2006). *Los Santos Evangelios*. España: Verbo Divino.

Fundación Secretariado Gitano (s. f.). *Un pueblo sin fronteras*. Disponible en: <https://www.gitanos.org/la_comunidad_gitana/un_pueblo_sin_fronteras.html.es> (consulta: 13 de marzo de 2024).

Gay y Blasco, Paloma (1999). *Gypsies in Madrid: sex, gender and the Performance of Identity*. Reino Unido: Routledge.

_____ (2000). "The politics of evangelism: Masculinity and religious conversion among Gitanos". *Romani Studies 10* (1): 1-22.

Gómez Alfaro, Antonio (1982). "La polémica sobre la deportación de los gitanos a las colonias de América". *Cuadernos Hispanoamericanos, Revista Mensual de Cultura Hispánica* (386): 308-336.

Gómez, Ana Dalila (2010). *Pueblo rrom –gitano– de Colombia: Haciendo camino al andar*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.

Instituto Nacional de Estadística y Censos del Ecuador (INEC) (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010. INEC*. Disponible en: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/> (consulta: 3 de marzo de 2025).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/> (consulta: 3 de marzo de 2025).

Inter Press Service (2010, 6 de octubre). "Gitanos, o como ser invisibles en México". *Inter Press Service*. Disponible en: <https://ipsnoticias.net/2010/10/gitanos-o-como-ser-invisibles-en-mexico/> (consulta: 18 de marzo de 2024).

Jiménez-Royo, Javier (2018). "Los más gitanos del mundo. Transnacionalismo etno religioso, liderazgo y política en la Iglesia Filadelfia" (tesis de doctorado en antropología social). Sevilla, Universidad de Sevilla.

_____ (2023). "In/divuality and carisma among Pentecostal Gypsies". *Social Compass 70* (1): 1-17.

Kochanowski, Jan (1979). "Roma-History of their Indian Origin". *Roma* 4 (4): 16-32.

Leblon, Bernard (2001). *Los gitanos de España: el precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa.

Llera, Ruy (2008). *Os Aleluias. Ciganos evangélicos e música*. Portugal: Universidade de Lisboa.

López de Meneses, Amada (1968). "La inmigración gitana en España en el siglo xv". En Jesús Ernesto Martínez Ferrando (ed.), *Martínez Ferrando Archivero: Miscelánea de estudios dedicados a su memoria* (239-263). Madrid: Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros, y Arqueólogos.

Matras, Yaron (2015). *The romani Gypsies*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Max, Frédéric, y Anne Max (1969). "Gypsies of Honduras". *Journal of the Gypsy Lore Society 48* (1-2): 2-19.

Míguez Bonino, José (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.

Montañés Jiménez, Antonio (2021). "Christianity, Stigma, and Mass Conversion among Spanish Gitanos" (tesis de doctorado). Barcelona y Saint Andrews: Universidad Autónoma de Barcelona/Universidad de St. Andrews.

Muskus, Héctor (2012). "Los Roma del Centro Occidente de México: Religión Pentecostal y Organización Social" (tesis de maestría en antropología social). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

National Association of Evangelicals (2019). "What is an Evangelical?" *National Association of Evangelicals*. Disponible en: <https://nae.org/what-is-an-evangelical/> (consulta: 18 de marzo de 2024).

Paternina, Hugo Alejandro (2013). "El proceso organizativo del pueblo rrom (gitano) de Colombia (PROROM): de la auto-invisibilidad como estrategia de resistencia étnica y cultural, a la visibilización como mecanismo del reconocimiento de derechos económicos, sociales, políticos y culturales" (tesis de doctorado en antropología social). Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

Peeters, Koen (2004). "Los Rrom en Ecuador y el sur de Colombia: Una primera aproximación a su organización social y relación con la sociedad mayoritaria" (tesis de maestría en antropología social y cultural). Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona.

Rojas, Claudia (2008). "La kriss romaní como sistema jurídico transnacional". *Iconos*, *Revista de Ciencias Sociales* 31: 43-55.

Sánchez, María (1994). "Los gitanos españoles desde su salida de la India hasta los primeros conflictos en la península". *Espacio, tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna* 7: 319-354.

San Román, Teresa (1997). *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.

Santa Biblia (1960). Reina-Valera (RVR1960). Sociedad Bíblica.

Scampini, Jorge (2021). "La iglesia en el movimiento pentecostal: De un modo de 'vivir la Iglesia' a los primeros ensayos eclesiológicos". *Revista Teología 58* (136): 73-120.

Tcherenkov, Lev, y Stéphane Laederich (2004). *The Rroma, Otherwise Known as Gypsies, Gitanos, Gyphtoi, Tsiganes, Ţigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende etc*. (*volumen 1: History, Language and Groups)*. Basilea: Schwabe.

Thurfjell, David (2013). *Faith and revivalism in a Nordic Romani Community: pentecostalism amongst the Kaale Roma of Sweden and Finland*. Inglaterra: I.B. Tauris.

Toyansk, Marcos (2012). "O Associativismo Transnacional Cigano: Identidades, Diasporas e Territorios" (tesis de doctorado en geografía humana). São Paulo: Universidade de Sao Paulo.

Villota, Jesús (2019a). "Efectos de interacciones interétnicas en la organización familiar y las relaciones de género de la *kumpania* de gitanos en Quito" (tesis de maestría en investigación en ciencias sociales con mención en género y desarrollo). Quito: Flacso.

_____ (2019b). "Efectos de las interacciones interétnicas en las relaciones de género de la *kumpania* de gitanos en Quito". *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* 5: 1-35.

Williams, Patrick (1991). "La miracle et la necessite: a propos du developpement du pentecotisme chez les tsiganes". *Archives des Sciences Sociales des Religions* 73: 81-98.

Entrevistas citadas

Alberto, entrevista personal, Quito, 18 de febrero de 2018.
Lucio, entrevista personal, Quito, 10 de abril de 2018.
Pedro, entrevista personal, Quito, 25 de abril de 2018.
Yuri, entrevista personal, Ciudad de México, 22 de julio de 2023.

IX. La forma de las nubes: afinidad electiva del concepto de *laicidad* entre comunidades políticas, activistas y académicas

Felipe Gaytán Alcalá

Introducción

La historicidad de un concepto permite observar los cambios producidos en el mundo de las ideas a lo largo de una línea temporal, como también la incidencia que ha tenido en la arena política y en la social. Alrededor de ese mismo concepto se identifican comunidades de diverso tipo y alcance, ligadas entre sí por un sentido de pertenencia, imaginarios y claves de interpretación de lo que acontece en la sociedad contemporánea (Koselleck, 2012). Éste es el caso del concepto laicidad, cuyo origen en la Francia revolucionaria de 1789 termina siendo apropiado por las élites políticas en América Latina en el siglo XIX para la legitimidad del Estado nacional. Por supuesto, el concepto no ha sido unívoco en su interpretación e implementación (Bauberot, 2017).

Por el contrario, múltiples han sido los significados e instrumentación tanto en los marcos normativos y políticos como en los círculos intelectuales y del activismo social. El título de este texto refiere, precisamente, a la multiplicidad de significados de una categoría, de igual manera que las nubes dan forma cielo: cambiantes en su volumen

—de acuerdo con la temperatura—, como en la interpretación que los observadores hacen de ellas. Goethe (2019) escribe sobre la morfología de las nubes en dos planos: desde la ciencia y desde la literatura. En este caso la perspectiva se articula en tres planos: la política, el activismo y la academia, para analizar la afinidad electiva entre esas formas que intentan describir cómo la laicidad ha moldeado la cultura política —valores y actitudes en relación con la pluralidad— y la delimitación de la frontera del espacio político respecto a lo religioso en éste.

El primer objetivo de este capítulo es analizar la dimensión de la laicidad en la politización de la diferencia entre lo religioso y lo político en el espacio público. Ello tanto en la exigencia normativa de regular o abrir la participación de las comunidades religiosas en la agenda política como en la discusión intelectual sobre el qué y para qué de la laicidad en los contextos contemporáneos que ponen en perspectiva su pertinencia o al menos la exigencia de interpretar la nueva historicidad de acuerdo con el espíritu de época, caracterizado por contextos de incertidumbre y procesos transnacionales, tanto conservadores como religiosos, que rebasan al Estado y su gestión limitada a los márgenes nacionales.

El segundo es comprender la identidad de las comunidades políticas, intelectuales y académicas en relación con la afinidad en el concepto de laicidad, pero, sobre todo, su instrumentación en la arena pública. En este punto su impronta política evidenciará las coincidencias y las distancias de perspectiva que, sin bien no son lejanas, sí corren en paralelo generando tensiones o divergencias, pues algunas son reductivas en su dimensión legal o de política pública, mientras que otras son tan generales y abstractas como la apuesta por la transformación de los valores cívicos, un camino de larga data que no tiene el impacto de una reforma legal o una acción política.

La afinidad electiva, según Weber (2014), es comprender los puntos de convergencia en temas, objetos, motivos o vocación de dos procesos que vienen en perspectiva histórica y encuentran un punto en común que define una nueva trayectoria para alguno de ellos. Así lo demostró en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde la

afinidad electiva entre, por un lado, la forma de entender el trabajo, el ahorro y la inversión de la ética del protestantismo y, por otro, la vocación del lucro y la racionalidad del trabajo del capitalismo derivó en una ruta distinta del capitalismo moderno.

Para nuestro caso, la laicidad es el punto de convergencia de las distintas comunidades en la afinidad de la defensa de los derechos y libertades civiles, en general. Pero esta afinidad no es del todo cierta cuando en el interior de las comunidades es notable la discusión de la ponderación de un derecho sobre otro, por lo que algunas de ellas apuestan por la preminencia de la libertad de conciencia como palanca de la laicidad en la construcción de una ética cívica, y otras por la libertad religiosa como garantía de la inclusión y por tanto de la protección del resto de libertades y derechos (Cañamares, 2014).

En esta tensión entre libertad religiosa y de conciencia es necesario visibilizar el uso estratégico que grupos antagónicos a la laicidad hacen del término para posicionar su presencia y acción en el espacio político. Son de alguna manera *outsiders* que han aprovechado esta diferencia que se ha politizado para asumirse como defensores de una perspectiva y, con ello, de su agenda moral, que se presenta como neutral, por encima de las de los activistas sociales, a quienes consideran poseedores de una agenda ideológica (Pérez, 2018).

El método para la construcción de este texto es argumentativo, por medio del análisis de las orientaciones discursivas generadas por las comunidades que definen su posicionamiento sobre el tema. Reconoceremos su identidad, sus afinidades —o no— y cómo han politizado la diferencia con otras comunidades e, incluso, las distintas maneras en las que han definido la agenda de la laicidad en los ámbitos en que les ha tocado participar.

Laicidad: un concepto con la impronta del poder político

La irrupción visible de lo religioso en el espacio político de América Latina —a través de formas de participación electoral y la atención a

demandas sociales (incluso en contextos de crisis derivadas de la polarización política, la violencia y la guerra civil) en las que los grupos religiosos han participado como mediadores— ha revitalizado el concepto que procede de una larga data en la región y que permitió en el siglo XIX consolidar los Estados nacionales como entidades legítimas frente al poder de la Iglesia católica (Blancarte, 2022).

Desde una perspectiva micro, también hemos asistido a la irrupción de grupos morales o religiosos que, bajo el diagnóstico de la crisis de valores y el relativismo moral, buscan tutelar el deber social a través de una agenda que dirija y gestione las decisiones de los ciudadanos según imperativos éticos definidos legalmente y en las políticas públicas, como ocurre con el cuerpo, la familia y la vida (Burity, 2023). Esto ha colocado el debate sobre los alcances mismos de la laicidad en la defensa de los derechos y libertades, pero también en la tensión de los límites en la participación de los grupos y comunidades religiosas, al invocar la libertad religiosa pero simultáneamente al señalar la defensa de la libertad de conciencia. Por ello, a continuación, analizaremos los cambios significativos en su contenido y la transformación que esto representa a la cultura política en las sociedades latinoamericanas, pero también el reacomodo en la identidad de las comunidades y las afinidades entre ellas.

Un concepto para la acción política

Laicidad es un concepto que no surge como una categoría analítica, ni como ejercicio heurístico de las ciencias sociales y jurídicas. Antes bien, aparece como un marcador para la definición de la legitimidad del Estado (política) frente a la Iglesia católica (religión) en la gestión del espacio público y de la vida de los ciudadanos, tanto en su reconocimiento de derechos y obligaciones como en la administración de los ciclos vitales, como el nacimiento y la muerte (registro civil), la identidad jurídica (ciudadanía) y la participación- representación (Meyer, 1992).

En Francia se ubica el uso primario del concepto en el nacimiento de la República y el desplazamiento de la monarquía, de ahí que se identifique a la laicidad con esta forma moderna del Estado nacional (Bauberot, 2017). En América Latina llegará en el siglo XIX durante el periodo de consolidación de los Estados nacionales. En algunos casos la disputa con la Iglesia católica fue radical, como en México y Uruguay, y en otros fue más una cuestión formal sin alterar la influencia de la iglesia en los asuntos públicos, como Perú y Paraguay (Zanatta, 2007). La apropiación en cada país fue distinta y en ocasiones distante, pero en todos los casos se partió de la necesidad de construir la legitimidad política del Estado nacional instrumentada por las élites locales.

A lo largo del siglo XX se consolidó la idea, se fue matizando en la idea del Estado laico esa noción jacobina del siglo anterior centrada en el anticlericalismo y en una diferenciación institucional entre el Estado y la Iglesia católica como su forma operativa e instrumental. El Estado laico como representación política permeó los valores de la cultura política en varios sentidos: el discernimiento de que creer no significa actuar políticamente bajo los mandatos del clero; la dificultad para diferenciar entre tradiciones religiosas y culturales; la invocación o no de signos religiosos en lo político; la participación de ministros de culto en la política o en procesos electorales (Blancarte, 2008).

A finales de ese mismo siglo la noción del Estado laico no fue suficiente para delimitar lo religioso respecto de lo político. Las fronteras institucionales no separaban las lógicas de un campo y otro; por el contrario, los vasos comunicantes se ensancharon, los actores religiosos participaban con mayor amplitud en la agenda pública, y los funcionarios invocaban la legitimidad religiosa vinculándose con las comunidades religiosas para obtener la confianza de la feligresía y mostrarse como sujetos morales desde un ámbito sacro, que no de la política (Garrard, 2023).

Otra limitación del concepto de Estado laico fue en referencia a la distinción entre Estado e Iglesia (referida a lo católico), cuando el

espectro de creencias y prácticas se diversificó de tal manera que ya existía una extensión de denominaciones religiosas de diverso signo, mayoritariamente cristiano y en menor medida de otras formas religiosas o espirituales. La clave de lectura católica en la gestión del Estado laico se vio rebasada, y esto puede observarse en los procesos de gestión de la diversidad religiosa bajo criterios católicos en los cuales no calzan muchas denominaciones ni expresiones culturales y de espiritualidad (Bohoslavsky, 2013).

En los albores del siglo XXI se tejió entonces una noción de la laicidad, orientada ya no a la dimensión institucional, sino a la construcción de ciudadanía y al ejercicio de los derechos de las personas. Digamos que este giro de la laicidad se centró en la libertad de conciencia como definición de ciudadanía frente a los grupos religiosos y morales que buscaban tutelar la agenda de los valores (Capdevielle, 2013). Un punto central en este contexto fue garantizar la formación ciudadana en diferentes ámbitos sociales, como la educación, la salud sexual y reproductiva, las leyes civiles sobre el matrimonio e identidad de género.

Digamos que fue el momento en que la noción de Estado laico asumió la centralidad de las libertades laicas en la formación ciudadana en torno a la familia, la vida y el cuerpo, pues implicaba la libertad de conciencia, libertad de elección y de información, mientras garantizaba la libertad religiosa como elección del ciudadano y no como tutela de las organizaciones o grupos religiosos (Molina, 2018). La cultura política se fortaleció más en su aspecto de decisión de defender sus libertades y exigir al Estado su cumplimiento. La tríada de cuerpo, familia y vida fue la arena de disputa para los grupos religiosos, quienes veían en esto una autonomía de las personas que conduce a la relativización de los valores (Martínez, s. a.).

Avanzado el siglo XXI, el espectro de las libertades laicas y la ciudadanía fueron desplazados por la urgencia de los problemas sociales de violencia, guerra, crisis política, asistencia en contextos de pobreza extrema e incapacidad del Estado para intervenir en su solución. De ahí que las iglesias y grupos religiosos tuvieran un activismo social y

político para mitigar o mediar en los problemas sociales, y que coadyuvaran a la solución, pero desde su perspectiva evangélica o de principios sobre los cuales el diagnóstico, la intervención y la evaluación marcaba su participación (Poulat, 2012). Esto permitió que esos grupos religiosos o laicos, católicos, evangélicos, cristianos y otros transitaran de lo religioso a lo político, de la tutela moral de lo público a ser actores directos en competencia con organizaciones seculares e incluso a participar como funcionarios públicos (Giumbelli, 2014).

El péndulo entonces transitó de la libertad de conciencia como eje de la ciudadanía a la libertad religiosa de las organizaciones en la política. Con ello se dibujaron las tensiones entre libertad religiosa y libertad de conciencia, en las que los grupos religiosos señalaban insistentemente la discriminación de la que eran objeto por las restricciones a su participación en la agenda pública y por ser tratados como ciudadanos de segunda (Paredes, 2020). Este discurso ha tenido sensibilidad en la cultura política en la segunda y tercera década del siglo XXI. Por un lado, los ciudadanos desconfiaban de la política y veían la necesidad de revitalizar los valores sociales, lo que permitió a los grupos religiosos ofrecer una agenda de valores morales como los necesarios para recomponer lo que denominaron "tejido social". En el discurso de la crisis de valores se asociaron los valores morales o religiosos como equivalentes a valores cívicos, con lo que se generó un ánimo favorable en la cultura política a la intervención de lo religioso (Panotto, 2021).

Junto con lo anterior, la pandemia provocada por la Covid-19 también afianzó una condición de incertidumbre entre los ciudadanos, que, según las encuestas de valores, expresaban inclinarse por esquemas sociales que brindarán seguridad antes que libertades, y ése era precisamente el discurso para una laicidad centrada en la libertad religiosa, donde la participación de los grupos religiosos y morales permitiría darle un sentido de inclusión para todos los actores sociales en el terreno político, a fin de reestablecer los vínculos sociales más allá de centrarse en el ciudadano como individuo que ejerce su derecho

sin considerar las creencias, prácticas y valores de todo tipo, incluido lo religioso, en la definición del bien común (Gaytán y Bernal, 2021).

En este punto la cultura política que en principio estaba orientada a la construcción de una legitimidad del Estado frente a lo religioso termina dos siglos después en la necesidad de ordenar y gestionar lo religioso desde dentro de la política, para resolver la libertad religiosa de los grupos e iglesias y garantizar el ejercicio de los derechos de los ciudadanos a decidir más allá de cualquier marco moral que se quiera imponer desde el exterior. En el intermedio observamos la transición de lo institucional a la centralidad del ciudadano en la garantía de sus libertades laicas o libertades civiles.

Agenda pendiente de la laicidad en la construcción de una cultura política

Bajo este esquema mostramos la transición del concepto laicidad en su historicidad y los puntos no resueltos en la actualidad, que tendrán un impacto en la cultura política pero también revelarán las afinidades o tensiones en las comunidades que se encuentran alrededor del concepto. En principio se identifican cuatro procesos o transiciones no resueltas:

- De la clave institucional al reconocimiento de la flexibilidad de lo religioso en el campo político.

Éste ha sido un punto ciego de la gestión de la laicidad sobre la diversidad religiosa, la cual no se manifiesta siempre en formatos institucionales, sino en expresiones flexibles, informales, y con una presencia más extendida que en sus formas organizacionales. El registro administrativo de asociaciones religiosas se realiza bajo criterios legales como constitución legal, libro sagrado, organigrama de la asociación, representante ante las autoridades, cuenta bancaria y registro fiscal, requisitos que no cumplen o no tienen que cumplir para sus prácticas

y para definir su pertinencia otros grupos como cultos, expresiones espirituales e incluso colectivos (Blancarte, 2022).

- La centralidad de lo católico *versus* la diversidad religiosa.

La laicidad surgió en clave católica en el mundo francés y en la realidad latinoamericana. La acción política instrumentada desde esta perspectiva era descatolizar el espacio público y limitar la influencia del clero en los asuntos del Estado. Esto por el peso histórico de la Iglesia católica y por ser la población mayoritariamente perteneciente a esta organización. Por ello, en su origen, la laicidad no fue orientada a la gestión de la diversidad religiosa, sino a la disputa por la gestión pública de una entidad dominante en los espacios sociales, culturales y políticos como el clero (Mallimaci, 2008; Giménez, 2008; Da Costa, 2018). De ahí que, durante muchos años, la diversidad religiosa no fuera visible para la laicidad, pues no representaba un punto importante en el escenario católico. Ahora las expresiones religiosas no católicas se han expandido, incluso la población sin religión o adscripción religiosa ha modificado los marcos de convivencia y de participación en la cultura política, no así los marcos normativos que regulan lo religioso —léase católico— en el espacio público (Mansilla, 2013; Salazar, Barrera y Espino, 2015).

La pauta importante en los análisis de la laicidad en los últimos años ha sido el desplazamiento hacia distintos ámbitos más allá del católico:

i) Los estudios sobre la incidencia de lo evangélico en el ámbito de la política, asumiendo que décadas atrás estas denominaciones religiosas no interferían en la política ni en temas de incidencia pública (Dary, 2018; Pérez y Grundberger, 2018; Sotelo, 2024; Schäfer, Tovar y Reu, 2013). Para los grupos evangélicos tradicionales y de distinto signo, la política no encajaba como campo moral, antes bien era un conjunto de acciones y estrategias que se alejaba de los valores y principios religiosos.

En todo caso, consideraban el deber de tutelar la moral pública, pero no de intervenir en política. Sin embargo, para el siglo XXI las acciones políticas y sociales de atención social involucraron a las comunidades evangélicas en temas políticos tales como la atención a las adicciones, la pobreza y la alimentación. Los mismos actores políticos las buscaron para instrumentalizar su presencia y legitimidad social sin darse cuenta de que establecieron la pauta para que los propios evangélicos fueran por sí mismos actores políticos en contextos de una laicidad restrictiva. De ahí que el campo evangélico en relación con la laicidad se haya extendido aun con más intensidad que la catolicidad, o, mejor dicho, a veces en sintonía con la acción política moral de la Iglesia católica, que resultaba imposible en el siglo XX (Hawley, 2024; Salazar, 2013; García Bossio, 2020; Garma, 2011; Mallimaci, 2016).

ii) Otro aspecto ha sido la presencia y representación de comunidades no cristianas, las cuales se han abordado más allá de lo cultural. En perspectiva de la laicidad, las comunidades judías, musulmanas y orientales se analizan como sujetos de atención y control estatal. En el caso de las comunidades musulmanas en México, ha sido evidente la observación política y de seguridad desde 1994, con el alzamiento del movimiento zapatista en Chiapas y la llegada de brigadas musulmanas ligadas a Hezbolá, como también por los sucesos de 2001, marcado por el derrumbe de las Torres Gemelas en Nueva York, en el que se involucró al grupo Al Qaeda. El tema del islam en América Latina y particularmente en México se convirtió en asunto de seguridad nacional y de control del tránsito migratorio por México hacia los Estados Unidos, por lo que su estudio tuvo una vertiente sobre la migración, el tránsito por América Latina, los procesos de conversión y las actividades de embajadas de países musulmanes en la región (Gaytán, 2020; Medina, 2018; Hernández, 2018).

La discusión de la regulación de grupos no cristianos en un contexto de laicidad en clave católica ha desafiado la comprensión de grupos como la comunidad judía y su inserción en los temas de política y economía local, pero también con los temas de Israel y Palestina, conflicto que ha movilizado a grupos de izquierda y por Palestina para reclamar a la comunidad judía lo que acontece en aquella región. Pero, más allá de las coyunturas políticas, la pregunta central es cómo el Estado laico ha instrumentado la regulación y gestión de estos grupos en un contexto donde son minoría, lejana y extraña, para el resto de la población, en cuanto a sus marcos de creencias y prácticas (Sutton, 2009; 2014).

iii) La dimensión de la laicidad como proceso político y como objeto de estudio también se ha fijado fuera de los márgenes de lo religioso. Uno de los grandes cambios en la historicidad del concepto ha sido ampliar su comprensión hacia ámbitos no religiosos, pero que se caracterizan por tener un interés o máxima moral particular que pretenden imponer a la sociedad como un principio universal. Es aquí donde el estudio de los grupos conservadores y fundamentalistas, en sus discursos y prácticas, forma parte del enfoque de la laicidad, porque sus pretensiones excluyentes, universalistas y homogéneas se fijan como un principio de acción moral no necesariamente religiosa, aunque puedan tener mucha afinidad con las iglesias o comunidades de este tipo (Bárcenas, 2022; Da Costa, 2009; Gaytán y Bernal, 2021; Gutiérrez, 2013; Villanueva, 2024). Se efectúa la revisión de expresiones conservadoras que se presentan bajo un discurso secular y alejado de las ligas con grupos religiosos e iglesias, como "con mis hijos no te metas", Provida, e incluso ahora en una lógica organizativa de largo alcance internacional, como la Conferencia Política de Acción Conservadora (Bárcenas, 2022; Gaytán y Bernal, 2021).

iv) La laicidad también ha sido parte de las discusiones dentro de las instancias del Estado, no sólo a nivel nacional sino también

en discusiones a nivel subnacional y local. Los responsables de las direcciones nacionales de asuntos religiosos de Chile, Colombia, Argentina, México y Perú mantuvieron reuniones regulares entre ellos para compartir las estrategias de gestión de la laicidad en contextos de diversidad religiosa que escapaban de las claves católicas sobre las que se definieron los marcos jurídicos y programas de política pública. Pero una preocupación ha sido constante en diversas partes de América Latina: pensar la laicidad como un concepto que refiere ya no al Estado nacional sino a su dinámica en los niveles locales, esto en colaboración con las instancias nacionales y el funcionariado provincial, departamental, estatal o local de cada país. Las experiencias documentadas abarcan Chile, Argentina y México (Bahamondes, 2024; Carbonelli y Mosqueira, 2024; García Bossio, 2024; Gaytán, 2024).

v) La dimensión de la laicidad abarca temas que van más allá de lo religioso, temas que inciden en la vida humana, como la bioética, las implicaciones médicas sobre la vida (aborto) y la muerte (eutanasia), los derechos sexuales y los derechos reproductivos (orientación e identidad de género, elección sobre el cuerpo) (Vázquez, 2008). Estos ejes de debate que se desplazan en las discusiones morales y éticas conectan directamente con el activismo social de organizaciones de la sociedad civil, que defienden la libertad de conciencia como lo que denominan libertades laicas (conjunto de libertades que engloba la de elección, conciencia, religión, participación e información entre otras), no como una discusión académica, sino como estrategia discursiva para la reivindicación de los derechos de las personas sobre su cuerpo y su vida (Vázquez, 2008; Medina Arellano, 2019).

vi) Otro eje remite a las discusiones sobre religión e interculturalidad; la gestión de la laicidad en el reconocimiento y la protección de las tradiciones, prácticas y creencias de pueblos originarios respecto a las políticas públicas del Estado mismo

y a las acciones que otras comunidades religiosas llevan a cabo como parte de sus campañas de evangelización, que derivan en conflictos en torno a procesos de conversión, estigmatización de prácticas religiosas y divisiones en el interior de los pueblos originarios debido a la acción de comunidades religiosas de distinto signo cristiano y de otras denominaciones, como ocurrió con las comunidades musulmanas en Chiapas (Gutiérrez, 2013; Capdevielle, Frías y Rodríguez, 2019).

- La incidencia en la cultura política de grupos morales o de interés particular (ideológico, económico) no observables desde el concepto vigente de la laicidad.

Lo religioso no puede tutelar lo político en principio porque su ámbito de legitimidad es diferente y porque el proceso de secularización supuso una diferenciación de ámbitos sociales que ya no competen a lo religioso. Es por eso por lo que la laicidad es una diferenciación secular que desde el derecho y la política establece los ámbitos de competencia con lo religioso. No es el derecho natural, sino el positivo, el que guiará los marcos jurídicos, mientras que la representación política será dada por el reconocimiento de los ciudadanos, no por la legitimidad de algo sobrenatural (Cañamares, 2014). La transición inacabada es lograr ampliar la laicidad a ámbitos no religiosos e incluir a grupos, voces y actores que desde su interés particular —ideológico o moral— buscan imponer su lógica al conjunto de la sociedad sin que se exprese una perspectiva sagrada o divina, incluso utilizando los discursos científicos o políticos para legitimarse, como los que abogan por la familia clásica, la condición biológica del sexo en las personas y hasta los movimientos antivacunas.

El discurso de la laicidad transita de esta manera a ámbitos no religiosos, y emplea una carga moral que utiliza argumentaciones científicas para justificar sus posiciones desde lo secular, con la intención de anular la gestión o delimitación clásica de la laicidad para distinguir entre religión, derecho y política, siendo que los discursos que

profesan estos grupos no son religiosos ni políticos, sino técnicos (Rivera, 2023; Vaca y Mayans, 2014).

- Los límites del Estado nacional frente a procesos transnacionales.

Por último, y no menos importante, se encuentra la dinámica de las acciones y discursos religiosos o morales que no se circunscriben a los ámbitos nacionales, sino que son expresiones trasnacionales que desafían la regulación del Estado laico y la garantía de los derechos y libertades ciudadanas en función de cruzadas morales internacionales, como los movimientos provida, profamilia, entre otros. Incluso las propias iglesias son corporaciones trasnacionales que pueden generar agenda en los ámbitos locales y presiones al Estado laico (Abellán y Salguero, 2020). La trasnacionalización de las corporaciones religiosas no es nueva, el Vaticano también juega en este campo, pero el surgimiento de otras denominaciones, como las iglesias evangélicas brasileñas, estadunidenses o, incluso, de otro signo —como Cienciología y otras de signo oriental—, se ha expandido a tal grado que trasciende cualquier regulación local o nacional, ya que, incluso, han articulado fundaciones u organismos a través de los cuales se colocan como negociadoras en el mismo nivel que el gobierno de cualquier país.

Las herramientas de gestión nacionales no son suficientes para regular los discursos y acciones de estos grupos trasnacionales, sin contar lo que acontece en el mundo digital, del cual aún la reflexión sobre la laicidad se encuentra en su estado primario, cuando la velocidad de los acontecimientos ya ha rebasado cualquier intento legal por reglamentarlo en el corto plazo (Astor y Griera, 2016).

Los funcionarios de los ministerios encargados del tema religioso en el espacio público conocen y dan cuenta de sus limitaciones en la gestión pública, y así lo han expresado en distintos foros y eventos. Para ellos, el problema trasnacional implica la limitación de los marcos jurídicos nacionales frente a corporaciones regidas en otros países o que pueden desplazarse de una nación a otra sin problema, y el caso de lo digital implica la distinción entre lo real tangible y lo que se

mueve en la nube de la red de internet, aunque tal distinción en este momento es mera formalidad, pues lo real ya no es una frontera separada de la nube y, viceversa, lo que ocurre en el mundo digital asume una dimensión real a través de prácticas, creencias de los ciudadanos y organizaciones en el mundo real de lo jurídico y lo político (Abellán y Salguero, 2020).

La discusión ahora también ha transitado de lo transnacional y lo digital a la gestión en el ámbito local. La ambivalencia del concepto de laicidad como concepto que se entiende de competencia nacional genera una interfaz de los gobiernos subnacionales (provincias, estados, departamentos) y las municipalidades para la colaboración con las organizaciones religiosas en materia de salud, educación, adicciones, etcétera. Ello ha derivado en una cooperación en lo social de las iglesias con la gestión estatal, pero también en que el discurso de valores y principios religiosos permee los discursos políticos, los debates legislativos en los parlamentos regionales y en las políticas públicas locales, lo que pone en cuestión la dimensión de la regulación del Estado en la laicidad histórica en América Latina (García Bossio, 2024; 2020; Carbonelli y Mosqueira, 2024; Bahamondes, 2024; Gaytán, 2024).

Las formas de las nubes: convergencias y divergencias en torno a la identidad de las comunidades

Si bien *laicidad* es un concepto estratégico para la acción política, su implementación no se realiza en lo abstracto, tampoco ausente de reflexión teórica y epistémica al respecto. Sobre este punto es posible identificar comunidades que se han nucleado alrededor del concepto y provisto conocimientos, pero también de estrategias para la acción política. En general identificamos tres comunidades en torno a la laicidad: jurídica-política, académica-intelectual y del activismo social.

Cabe recordar que un sello distintivo en la producción de textos sobre laicidad ha sido en formato de ensayo y de argumentación

jurídica. En el primero se da cuenta de la sensibilidad de una época, de preocupaciones y problemas que se escriben de manera fluida sin la profundidad de un artículo científico, e incluso se pueden verter argumentaciones contradictorias del autor. El ensayo facilita su difusión y los debates en el ágora pública sin que el interlocutor sea un experto en el tema (Gil Villegas, 1998). Además, el formato de ensayo coloca al autor como un factor externo del tema que aborda, es decir, da la sensación de un distanciamiento del objeto que describe, aun cuando sea parte de la discusión que presenta. De ahí que gran parte de la producción en los temas de laicidad sean de actores religiosos, académicos comprometidos o políticos que exponen los dilemas de la gestión de lo religioso en su función pública.

En lo que respecta a la argumentación jurídica, podemos decir que es un ámbito propio en la producción de conocimientos en este campo. Y es propio porque la laicidad nace en la reglamentación política de lo religioso a través de los principios constitucionales, leyes y reglamentos que limitan y sancionan las intervenciones de los grupos religiosos en los ámbitos de competencia del Estado y la regulación del espacio público. Esto sin contar los estudios históricos que se han realizado al respecto, que han sido extensos en explicar las trayectorias históricas del Estado y las iglesias (Bovero, 2013).

Sin embargo, la expansión en los estudios sobre laicidad también abrió un campo de profesionalización en su producción, sobre todo cuando se transitó de la noción de Estado laico a la construcción de ciudadanía en perspectiva de las libertades laicas (Esquivel y Mallimaci, 2018). Estudios sociológicos y antropológicos incrementaron la producción académica bajo criterios e indicadores exigidos por este tipo de publicaciones.

De igual manera, se transitó de las ideas expuestas en formato de ensayo a procurar el establecimiento de parámetros cuantitativos y mediciones de la laicidad que dieran cuenta de evidencias empíricas para la toma de decisiones en el ámbito legal y en la definición de políticas públicas. Surgen así las discusiones sobre los indicadores para

la laicidad bajo tres criterios: normatividad, políticas públicas y cultura política (Blancarte, 2012).

En el mismo sentido se generan diferentes mediciones a través de encuestas de opinión e incluso estudios cualitativos que recuperan la percepción y la interpretación de los actores religiosos con respecto al campo de intervención pública. Podemos decir que, poco a poco, los parámetros académicos fueron sustentando los ensayos políticos y de argumentación jurídica que antaño se circunscribían a los argumentos y tesis expuestas.

El activismo social, por su parte, instrumentalizó el concepto de laicidad, tanto para sus gestiones en los ámbitos políticos como en sus campañas de sensibilización sobre el ejercicio de los derechos y libertades civiles entre los ciudadanos objetivo de sus intervenciones.

Identidad de las comunidades, afinidades y tensiones

Una comunidad en torno a la laicidad no está constituida como un grupo compacto que actúa de manera sincrónica respecto al núcleo que la identifica. Se asemeja más a lo que Benedict Anderson (1993) describió como comunidades imaginadas, las cuales viven en la noción de compartir algo común con otros que defienden las mismas causas y abordan temas en común. Su identidad está dada por el reconocimiento mutuo de pertenecer y compartir un mismo núcleo e incluso argumentar en favor de las mismas causas.

Las comunidades imaginadas en torno a la laicidad se han articulado en su interior alrededor de la comprensión de lo que corresponde al ámbito político en oposición al religioso. Digamos que han fijado un relato entre nosotros y ellos, entre el concepto normativo y político respecto a la creencia del mundo religioso que ha sido contenido en el mundo moderno. En este sentido, son tres comunidades las que se han definido como esa red compartida tanto en la acción política como en la reflexión teórica y epistémica, y han encontrado la afinidad electiva en la defensa de los derechos y libertades de los

ciudadanos, más que en otro tipo de laicidad, ya sea en su versión institucional o en la libertad religiosa. Nos referimos a la comunidad jurídica-política, la comunidad académica-intelectual y la comunidad del activismo social.

La comunidad jurídica-política, en la que se encuentran abogados, políticos y funcionarios públicos, es la más extensa, en virtud de que la laicidad requiere de una constante innovación y ajuste, tanto en sus definiciones normativas como en la crítica de la participación política de las iglesias y su injerencia en políticas públicas. Entonces, no es gratuito que en institutos de investigaciones jurídicas, parlamentos e instancias gubernamentales se hayan impulsado grupos de trabajo legal y de análisis político en torno a la laicidad, y se promuevan seminarios, coloquios, cátedras, como también la publicación de colecciones jurídicas y series de análisis sobre los temas de salud, educación, constitucionalismo, leyes, así como críticas coyunturales a la intersección de la política y la religión.

Podemos reconocer, entonces, a importantes instituciones como el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) o la Escuela de Gestión Pública de Bolivia, entre otras, y a constitucionalistas como Diego Valadés, Pedro Salazar de la UNAM, Marco Huaco en Perú, entre otros. A manera de ejemplo, basta con observar la gran actividad académica y la extensa producción editorial del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM a través de la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre los tópicos jurídicos y políticos en torno al tema.

Por otro lado, la comunidad académica-intelectual ha encontrado su red en la discusión menos normativa o instrumental de la laicidad, más bien, las discusiones han girado en torno a la dimensión epistémica y teórica de la laicidad en América Latina. Incluso, este capítulo se inscribe en esa comunidad académica, que busca exponer los derroteros del concepto *laicidad* en sus diferentes acepciones. Las discusiones en el interior de esta comunidad académica, si bien convergen en la reflexión teórica, revelan relaciones asimétricas en los niveles de análisis en los que se colocan sus integrantes: mientras algunos tratan

de desentrañar la historicidad del concepto, otros analizan los procesos políticos desde la coyuntura, y otros más se colocan como lo que en inglés se denomina *Think Tanks*, o intelectuales que proveen a las instancias de gobierno o legislativas insumos para la acción política.

La comunidad académica, quizá, es la más fragmentada, pues las distintas disciplinas, enfoques y niveles de análisis no permiten constituir una comunidad como tal, pero sí podemos hablar de diversas redes de cooperación en las que constantemente aparecen *outsiders* académicos cuya trayectoria de investigación ha transitado por otros derroteros — antropológicos, históricos y sociológicos, orientados al estudio de la religiosidad popular, los cultos o prácticas, entre otros—, los cuales, no obstante, encuentran en el campo de la laicidad un espacio oportuno para desarrollar algunas ideas que ya han sido discutidas con el fin de colocarlas como novedosas. De ello deriva un mosaico que no termina por definir una comunidad imaginada, ya sea para criticar y afirmar la caducidad del concepto o para colocarse en las discusiones coyunturales de la presencia de lo religioso en el espacio público.

Una crítica más sobre la comunidad académica es la falta de desarrollo de teorías de la laicidad con un cuerpo categorial y metodológico que permita distinguir las diferentes líneas de investigación y los objetos de estudio. En realidad, lo que ha existido es un exhaustivo debate sobre el concepto mismo, sus alcances y limitaciones, su conexión con otros conceptos tales como secularización, cultura política, democracia, república, entre otros. Lo más estructurado en cuanto a la conceptualización y metodología se sitúa, por una parte, en el aporte que hicieron Jean Baubérot (Francia), Roberto Blancarte (México) y Micheline Milot (Canadá) (véase Blancarte, 2007), al proponer una Declaración Universal para Laicidad del Siglo XXI —declaración que ha servido para la comunidad política y el activismo social—, y, por otra, en los indicadores para la laicidad que han vuelto compleja la mirada en su ponderación en la realidad latinoamericana (Blancarte, 2012).

La afinidad electiva entre la comunidad jurídico-política y la académica puede observarse en el punto de intersección que representa

la comunidad del activismo social. Son las organizaciones de la sociedad civil las que, a través de la defensa de los derechos sexuales y reproductivos, el reconocimiento de las diversidades sexo-genéricas y los temas de educación y formación de ciudadanía en la libertad de conciencia, encontraron en la laicidad un paraguas que diera sentido a sus demandas y acciones —más allá de lo particular—, para exigir reformas legales y políticas que garantizaran el ejercicio de las libertades, sin intervención de los grupos morales o religiosos que predican un marco de valores que competen a sus integrantes o feligresía, pero no a la sociedad en su conjunto.

Las ONG cuyas causas son las antes descritas se han apoyado en la producción académica para argumentar sus demandas, incluso han invitado a los mismos especialistas a participar en la argumentación de la laicidad y la defensa de los derechos en los espacios legislativos y políticos frente a los grupos morales e iglesias que también participan en tales debates.

Son las ONG las que no discuten sobre lo abstracto del concepto, sino desde la acción política y jurídica, con el fin de blindar los derechos ciudadanos. En algunos casos han utilizado los argumentos y metodología de los indicadores para la laicidad con el propósito de construir observatorios o plataformas que indiquen el grado de libertades y de participación de las iglesias en los asuntos públicos. Muestra de ello es lo que desde hace años se puede consultar en el sitio web denominado Mira que te Miro, el cual retoma los indicadores y elabora un parámetro para exponer los grados de laicidad en cada país de América Latina con la participación de 126 ONG de la región (Capdevielle *et al*., 2020). Este ejercicio no estuvo exento de algunos desaciertos en la interpretación de los datos, los cuales fueron señalados por académicos, entre los que destaca el mismo impulsor de los indicadores, Roberto Blancarte, pues no se midió la cultura política, sólo los temas de normatividad y políticas públicas cuando el conjunto de indicadores señala las tres dimensiones y no únicamente dos.

De cualquier modo, cada comunidad ha imaginado su propia dinámica desde sus ámbitos de competencia y su esfera de influencia. Para

los juristas y políticos, la laicidad es condición normativa que permite regular y gestionar lo religioso; para los académicos, la necesidad de clarificar el concepto y sus derivaciones es un deber ser desde la ciencia —aunque sus niveles de análisis revelan asimetrías—, pero sin lugar a duda ligado a su impronta política y jurídica, en la que los conocimientos se conectan al deber ser de la acción tanto en el terreno legal como en el político. En el caso del activismo social, la instrumentación es una condición *sine qua non* para sus estrategias de lucha y resistencia frente a lo que identifican los grupos religiosos y morales, que buscan limitar las libertades de los ciudadanos bajo el principio de la libertad religiosa y el diagnóstico del relativismo moral.

El concepto de laicidad: expropiación del significado por las mismas organizaciones religiosas y morales

El concepto de *laicidad* no es una propiedad de las comunidades anteriormente mencionadas. Los grupos religiosos y morales también han realizado un uso estratégico del concepto mismo de diferente manera, dependiendo de sus intereses y sus marcos de valores que, consideran, deben defender. También estos grupos han establecido comunidades políticas para el *lobbying* de sus propuestas, tanto en el legislativo como en las instancias de administración pública, como ha ocurrido con las bancadas legislativas católicas, evangélicas y conservadores de distinto signo. En este caso, este universo de organizaciones es un archipiélago que vincula la afinidad en dos ejes: la libertad religiosa y la defensa de la familia. La conformación de organizaciones y colectivos a favor de la niñez y la vida en América Latina da cuenta de ello (Bárcenas, 2022).

También en ese núcleo se han constituido comunidades académicas que responden sobre la necesidad de pensar la laicidad desde la libertad religiosa y en la defensa de los valores religiosos. Para ello estas comunidades se mueven menos en las ciencias sociales y más en el terreno de la investigación jurídica, médica y biológica, pues, según

su interpretación, son estas disciplinas las que habrán de dar un marco de argumentación y evidencia irrefutable sobre los distintos aspectos de la vida de los ciudadanos que buscan tutelar (Bárcenas, 2022).

Existe una apropiación estratégica del concepto de laicidad en la que su marco referencial es en torno a la no discriminación de los grupos religiosos e iglesias, a través de su libertad religiosa para participar en los asuntos públicos, sin que se coarten sus expresiones sobre los temas de la vida, la familia, el cuerpo y, por supuesto, destacando su contribución a la restauración del deterioro de la vida pública, a través de la mediación en los conflictos y en la asistencia a los problemas sociales donde el Estado no alcanza a tener presencia o carece de los recursos materiales, sociales, financieros y de formación (Burity, 2021).

En su lógica no existe una contradicción entre el apoyo a las causas sociales y, de manera simultánea, la inclusión de sus valores particulares en una sociedad plural, que no necesariamente coincide con dichos marcos de valores (Declaración de Punta del Este, 2018). Incluso señalan que la libertad religiosa no está reñida con la libertad de conciencia, pues, al ponderar la primera sobre la segunda, la dimensión religiosa o moral será también incluyente en el reconocimiento de la dignidad de la persona como fundamento de sus principios, pero no establece cómo gestionar la diversidad en una sociedad plural, sobre todo a partir del Estado mismo y de una cultura política más amplia que los principios morales de los cuales ellos parten.

En este sentido, para este segmento, la laicidad es positiva, porque incentiva la colaboración entre iglesias y el Estado, tal como lo afirmó Benedicto XVI (véase EFE, 2008), y de la libertad religiosa como fundamento que reconoce la dignidad de las personas por encima de su diversidad, preferencias o individualismo moderno.

Conclusiones

La laicidad tiene tras de sí un marco de significados históricos que difieren en su instrumentación jurídica en los diversos países de América Latina y en las relaciones o conflictos del Estado, en un primer

momento, con la Iglesia católica y, posteriormente, con la diversidad religiosa. También es necesario señalar que su conceptualización ha sido diferente según las comunidades que la han reconstruido, de acuerdo con lo que, consideran, debe ser la legitimidad de las instituciones políticas y la construcción de ciudadanía en función del ejercicio tanto de derechos como de libertades reconocidas legalmente y tuteladas por el Estado.

En este punto es necesario realizar algunas consideraciones sobre la forma de las nubes o la forma de la laicidad de acuerdo con su historicidad, así como con los cambios por épocas y, por supuesto, de acuerdo con la apropiación que de ello han realizado las distintas comunidades. Cinco son las distintas consideraciones en este tránsito de la laicidad en la trayectoria de las ideas y de su acción política:

1) La laicidad como un deber ser para la acción política.
2) La sobreestimación de la dimensión normativa de la laicidad sobre su contribución a la cultura política.
3) La afinidad de las comunidades en torno a la defensa de los derechos y libertades ciudadanas.
4) Las tensiones en el interior de la instrumentalización de la laicidad entre libertad religiosa y libertad de conciencia.
5) La apropiación del concepto de los grupos religiosos o morales para construir estratégicamente un discurso de inclusión.

En el primer punto es claro que el surgimiento de la laicidad da lugar a un concepto de la acción política en el marco de la consolidación de los Estados nacionales. Incluso, su planteamiento original aparece en la Revolución Francesa de 1789 y en otros momentos de ese país. Su traslado a América Latina tiene una acogida importante en los recientes Estados nacionales independientes, frente a un poder político y normativo que ejercía la Iglesia católica. Es por eso que la laicidad como acción política contiene en su fundamento un deber ser, un cumplimiento normativo para la legitimidad de la existencia misma de la política y, por consecuencia, de un derecho secular. Independientemente

de los cambios históricos, así como políticos en la región, lo cierto es que prevalece la impronta deontológica y de acción política de la laicidad antes que su definición abstracta o epistemológica, que vendría años después.

Del punto anterior se derivan, entonces, las razones por las cuales la mayor parte de la producción intelectual sobre la laicidad proviene del ámbito jurídico y del ensayo político. Aparece un punto ciego que no ha sido tratado ampliamente y que corresponde a la dimensión de la cultura política orientada a la construcción de valores cívicos tales como la confianza en las instituciones y entre ciudadanos, la participación en los asuntos públicos y la representación de la diversidad en la sociedad.

Paradójicamente, pareciera que es una contradicción la afirmación anterior, pues uno de los ejes centrales en toda la discusión histórica ha sido la educación laica para la formación ciudadana en dichos valores cívicos, donde se definen los marcos de confianza, participación y representación. Es cierto este punto, pero los debates sobre la educación laica se han centrado en la reglamentación del sentido de la educación, los límites en la participación de los grupos religiosos y en la potestad del Estado sobre la educación pública.

Desde hace algunos años se ha extendido el debate a los contenidos pedagógicos y el impacto que han tenido en la formación cívica de distintas generaciones. Pero la cultura política desde la laicidad va más allá de la educación, y pasa necesariamente por analizar otras dimensiones, como las redes de cooperación, la confianza social en los vecindarios, la cercanía con las autoridades y la convivencia en el espacio público de la diversidad en diferentes claves: religiosa, cultural, étnica, género, entre otras.

En referencia a las comunidades imaginadas, notamos que la constitución de su identidad es similar. Todas parten del principio del deber ser de la laicidad en dos planos: primero, en su institucionalización, y, segundo, sobre la defensa de los derechos civiles en su acepción amplia sobre religión, conciencia, participación, elección, entre otros aspectos. Su afinidad electiva se da entonces en el deber

ser de la laicidad, pero difieren en el proceso de apropiación y de abstracción de cada plano.

Para la comunidad jurídico-política la laicidad tiene que definir una línea estratégica y de instrumentalización en los ámbitos legislativos y en la administración pública. Volvemos sobre este punto que soslaya la cultura política. Para la comunidad académica, la discusión tiene que ver menos con la operatividad y más con la fundamentación epistémica y teórica de la laicidad, tanto en su historicidad como en las claves de acción en el contexto en el que se discute. Pero, aun con esa pretensión teórica abstracta, los resultados finales se vuelcan a proveer de ideas y argumentos a las comunidades políticas y de activismo social para la acción política. Lo que es cierto es que en los últimos años la comunidad académica ha buscado dotar de herramientas metodológicas para el análisis de lo que acontece en este tema. Para ello ha construido indicadores, métricas, guías de observación cualitativa, una metodología para el análisis hermenéutico jurídico y el análisis de políticas públicas en clave de libertad religiosa.

Las comunidades de activistas sociales de derechos sexuales y reproductivos, diversidad sexual y de género encontraron en el uso estratégico del discurso de la laicidad un marco general para la argumentación y defensa de sus causas en lo particular, tanto en los ámbitos legislativos como en las políticas públicas. Para este sector, el concepto no era sólo de acción política, sino un mecanismo de defensa de los derechos y libertades en alianza con las comunidades jurídico-normativas, con la búsqueda de los soportes teórico-epistemológicos para sus estrategias de *lobbying*, campañas y promoción de sus causas. Transformaron los conceptos y metodologías propuestas por las comunidades académicas en instrumentos de intervención y de acción social tales como plataformas digitales, manuales, decálogos, entre otros.

En los puntos 4 y 5 se señala la tensión entre libertad religiosa y libertad de conciencia, donde los grupos religiosos y morales conciben la laicidad como un espacio de inclusión para reconocer, en principio, su presencia y participación en el espectro político como un primer

paso en la construcción democrática. Apelan a un cambio en la cultura política en el que lo religioso forma parte de los valores cívicos y de la conciencia de los ciudadanos que no puede ser expulsado de la sociedad moderna. Esto ha traído tensiones con las comunidades del activismo social, que han pugnado por una laicidad en clave de libertad de conciencia en sus decisiones sobre su cuerpo, vida y familia. Una forma diferente de entender la construcción de la cultura política.

En síntesis, podemos concluir que la polivalencia histórica del concepto *laicidad* ha marcado nuestra cultura política en la exclusión o inclusión de valores religiosos en los asuntos públicos y en la manera como diferentes comunidades han construido este concepto para clarificarlo, no en clave intelectual, sino de acción política, donde los grupos religiosos también han pugnado por su visibilidad utilizando el mismo discurso, pero desde otro enfoque. La forma de las nubes se transforma con las condiciones del ambiente y los significados que le dan las personas cuando indican lo que desean, deben o creen observar. De igual manera, la laicidad tiene múltiples aristas que se transforman de acuerdo con los contextos y el espíritu de época que define su historicidad.

Referencias

Abellán, Francisco, y Óscar Salguero Montaño (2020). "Las iglesias ortodoxas entre lo global, lo nacional y lo transnacional: apuntes sobre el caso español Díez de Velasco". *Revista Cultura y Religión 14* (1): 41-57.

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Astor, Avi, y Mar Griera (2016). "La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea". En Joaquín Arango, Ramón Mahia Casado, David Moya Malapeira y Elena Sánchez-Montejano (comps.), *Anuario CIDOB de la Inmigración* (248-270). Barcelona: Centre for International Affairs.

Bahamondes González, Luis (2024). "Gestión de la diversidad religiosa en Chile: entre la invisibilización y lo políticamente correcto". Ponencia presentada en *XXI Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina*. Montevideo, Uruguay, 22-26 de julio.

Bárcenas, Karina (2022). "Introducción: coordenadas de los movimientos antigénero". En Karina Bárcenas (coord.), *Movimientos antigénero en América Latina: cartografías del neoconservadurismo* (7-43). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Bauberot, Jean (2017). "Laicidad y cultura política". En Pauline Capdevielle (coord.), *Nuevos retos de la laicidad* (231-248). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

Blancarte, Roberto (2007). "Declaración Universal de la laicidad en el siglo XXI". En Rosario Ortiz Magallón (comp.), *Estado laico, condición de ciudadanía para las mujeres* (153-158). Ciudad de México: Grupo Parlamentario del PRD en la LX Legislatura de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión-Centro de Producción Editorial.

_____ (2008). "Vista de la laicidad y el laicismo en América Latina". *Revista Estudios Sociológicos* 26 (76): 139-164.

_____ (2012). "¿Cómo podemos medir la laicidad?" *Estudios Sociológicos 30* (88): 233-247.

_____ (2022). *Democracia y laicidad*. Ciudad de México: Instituto Nacional Electoral.

Bohoslavsky, Ernesto (2013). "Laicidad y América Latina: política, religión y libertades desde 1810". En Pedro Salazar y Pauline Capdevielle (coords.), *Para entender y pensar la laicidad (Tomo I. Colección Jorge Carpizo)* (95-136). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/H. Cámara de Diputados LXII Legislatura/Instituto Federal Electoral/Miguel Ángel Porrúa.

Bovero, Michelangelo (2013). "Un concepto para la teoría moral, jurídica y política". En Pedro Salazar y Pauline Capdevielle (coords.), *Para entender y pensar la laicidad (tomo I: Colección Jorge Carpizo)* (249-269). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/H. Cámara de Diputados LXII Legislatura/Instituto Federal Electoral/Miguel Ángel Porrúa.

Burity, Joanildo (2021). "El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora". *Encartes* 3 (6): 1-35.

_____ (2023). "¿Un momento populista en la religión?" *Ciencias Sociales y Religión* (25), 1-19.

Cañamares, Santiago (2014). "La conciliación entre libertad de expresión y libertad Religiosa, un 'work in progress'". En Javier Martínez-Torrón y Santiago Cañamares (coords.), *Tensiones entre libertad de expresión y libertad religiosa* (17-28). Valencia: Tirant Lo Blanch.

Capdevielle, Pauline (2013). "Libertad religiosa y Estado laico: Voces, fundamentos y realidades". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (46): 181-189.

_____, Alma Rosa Frías Enríquez y Pamela Ivonne Rodríguez Padilla (2019). *Laicidad, multiculturalidad y derechos humanos Enseñanza Transversal en Bioética*

y Bioderecho. Cuadernillos de Casos. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

_____, Felipe Gaytán, Adriana López, Fátima Moneta y Mariana Molina (2020). *Informe sobre laicidad y derechos reproductivos y sexuales en América Latina*. Ciudad de México: Católicas por el Derecho a Decidir-México/Cátedra Extraordinaria Benito Juárez/Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Carbonelli, Marcos, y Mariela Mosqueira (2024). "La gobernanza religiosa en interacción. Estudio reticular sobre la gestión estatal de lo religioso en Buenos Aires". Ponencia presentada en XXI Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina. Montevideo, Uruguay, 22-26 de julio.

Da Costa, Néstor (2009). "La laicidad uruguaya". *Archives de Sciences Sociales des Religions* 54 (146): 137-155.

_____ (2018). "Religion and Public Space in the Uruguayan 'Laïcité'". *Social Compass 65* (4): 503-515.

Dary Claudia (2018). "Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución". En José Luis Pérez y Sebastián Grundberger (eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (383-417). Lima: Fundación Konrad Adenauer/Instituto de Estudios Cristianos.

Declaración de Punta del Este sobre la Dignidad Humana (2018). Disponible en: <www.dignityforeveryone.org> (consulta: 27 de febrero de 2024).

EFE (2008, 12 de septiembre). "Benedicto XVI afirma que 'la laicidad en sí misma no es contradictoria con la fe'". El Mundo. Disponible en: <http://www.elmundo.es/elmundo/2008/09/12/internacional/1221211673.html> (consulta: 19 de marzo de 2024).

Elizalde, Óscar (2019). "Comunicar la fe en la era digital o el poder mediático de la fe". *Revista de la Universidad de La Salle* (80): 87-109.

Esquivel, Juan Cruz (2008). "Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina". *Laicidad y Libertades: Escritos Jurídicos* (8): 69-101.

_____, y Fortunato Mallimaci (2018). "Políticas y religiones en América Latina y el Caribe: Recomposiciones históricas, epistemológicas y conceptuales". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras 23* (2): 3-24.

García Bossio, María Pilar (2020). "Pensar el espacio público entre el Estado y las religiones: una propuesta a partir de la interacción en lugares socialmente significativos". *Espaço e Cultura 47* (7): 55-80.

_____ (2024). "Lo local como observatorio: religión, espacio público y regulación estatal en América Latina". *Ciencias Sociales y Religión 26* (e02401).

Garma, Carlos (2011). "Laicidad, secularización y pluralismo religioso, una herencia cuestionada". *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle 9* (36): 79-92.

Garrard, Virginia (2023). "¿Adiós al Estado laico? Evangélicos conservadores en la América Latina contemporánea". *Ciencias Sociales y Religión 25*: 1-8.

Gaytán Alcalá, Felipe (2020). "El miedo a lo distinto y distante. La representación social estigmatizada de los musulmanes en México". *Política y Cultura 54*: 159-184.

_____ (2024). "No soy uno sino legión, formae multiplices-voces multiplices. Gestión política de la diversidad religiosa en los ámbitos locales en México: 2018-2023". Ponencia presentada en XXI Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina. Montevideo, Uruguay, 22-26 de julio.

Gaytán, Felipe, y Ricardo Bernal (2021). "El castillo de la pureza. Concepto de Hogar Mundo y la irrupción de los Nuevos Puritanismos en el contexto de la pandemia de Covid-19". *Comparative Cultural Studies-European and Latin American Perspectives 6* (13): 71-88.

Gil Villegas, Francisco (1998). "El ensayo precursor de la modernidad". *Revista Vuelta* (57): 13-23.

Giménez Béliveau, Verónica (2008). "Jerarquías eclesiásticas, nación y espacio público en Argentina". En Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (239-262). México: El Colegio de México.

Giumbelli, Emerson (2014). "O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas". *Revista Cultura y Religión 7* (2): 32-47.

Goethe, Wolfgang (2019). *El juego de las nubes*. Madrid: Nórdica libros.

Gutiérrez-Martínez, Daniel (2013). *Laicidad y multiculturalismo* (Colección de Cuadernos Jorge Carpizo para Entender y Pensar la Laicidad). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

Hawley Suárez, Abraham (2024). "¿Los mexicanos quieren un estado laico? Tipología de las actitudes hacia las políticas de laicidad en cuatro grupos de autoidentificación religiosa". *Acta Sociológica* (92): 149-181.

Hernández González, Cynthia (2018). "Más allá del mundo islámico: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México". *Interdisciplina 6* (16): 105-136.

Koselleck, Reinhard (2012). *Historia de los conceptos*. Madrid: Trotta.

Mallimaci, Fortunato (2008). "Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina". En Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (239-262). Ciudad de México: El Colegio de México.

_____ (2016). *El mito de la Argentina Laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Mansilla, Hugo (2013). "Religiosidad popular y cultura política en América Latina. Un ensayo sobre los complejos vínculos entre las concepciones del orden justo y la democracia pluralista moderna". *Estudios Políticos* (28): 105-129.

Martínez, Fidelina (s. a.). "No. 24 El Estado laico, es conveniente para las religiones". *La laicidad, un elemento clave para la defensa de la democracia*. Movimiento por una Cultura Laica/AECID/Cooperación Española. Disponible en: <https://cooperaccio.org/wp-content/uploads/2011/11/laicidad_elemento_clave_de_la_democracia.pdf> (consulta: 19 de marzo de 2024).

Medina Arellano, María de Jesús (2019). "Bioética y laicidad". En Pauline Capdevielle y Fernando Arlettaz (coords.), *Escenarios actuales de la laicidad en América Latina* (187-211). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

Medina, Arely (2018). *Islam Latino. Identidades étnico-religiosas. Un estudio de caso sobre los mexicanos musulmanes en Estados Unidos*. Zapopan: El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/RIFREM.

Meyer, Jean (1992). *Historia de los cristianismos en América Latina en los siglos XIX y XX*. Ciudad de México: Vuelta.

Molina, Mariana (2018). *Educación laica y educación religiosa. Entender el mundo desde ángulos diferentes*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Panotto, Nicolás (2021). "Sobre la instrumentalización neoliberal de la libertad religiosa". En Verónica Giménez, Danilla Aguiar, Luci Pinheiro, Daniel Levine y Nicolás Panotto (coords.), *Religiones y decolonialidad en América Latina* (43-51). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Paredes, Alejandro (2020). "Conservadurismo protestante, integrismo y neointegrismo católico latinoamericano y su funcionalidad a los Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría". *Palimpsesto 10* (17): 135-155.

Parker, Christian (2012). "Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques" (introducción). En Christian Parker (ed.), *Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques* (13-76). Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

Pérez, José Luis (2018). "¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política los evangélicos en América Latina". En José Luis Pérez y Sebastian Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina* (13-189). Lima: Fundación Konrad Adenauer/Instituto de Estudios Cristianos.

_____, y Sebastián Grundberger (eds.) (2018). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Fundación Konrad Adenauer/Instituto de Estudios Cristianos.

Poulat, Emile (2012). *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rivera Castro, Faviola (2023). *¿Qué significa la neutralidad del Estado laico? Una interpretación y defensa de la neutralidad laica*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

Salazar, Pedro (2013). *Los dilemas de la laicidad* (Colección Cuadernos Jorge Carpizo). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

_____, Paulina Barrera Rosales y Saúl Espino Armendáriz (2015). *Estado Laico. En un país religioso: Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Schäfer, Heinrich Wilhelm, Adrián Tovar Simoncic y Tobias Reu (2013). "Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: 1985 a 2013". *Revista Sendas: Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso* (1): 11–32.

Sotelo Bovino, María Victoria (2024). "Evangélicos en el escenario político del Uruguay contemporáneo". *Acta Sociológica* (92): 45-89.

Sutton, Hamui (2009). *El caso de la comunidad judía mexicana El diseño estructural del Estado durante el siglo XX y su interrelación con las minorías*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred).

_____ (2014). "La Laicidad como hegemonía discursiva". *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle 9* (36): 59-67.

Vaca, Moisés, e Itzel Mayans (2014). "El triple estándar de la razón pública". *Revista Crítica, 46* (138): 65-91.

Valadés, Diego (2021). *Estado laico. Reflexiones constitucionales*. Ciudad de México: Tirant Lo Blanch.

Vázquez, Rodolfo (2008). "Laicidad, religión y deliberación pública". *DOXA-Cuadernos de Filosofía del Derecho* (31): 661-672.

Villanueva Jurado, Elizabeth (2024). "La tríada pueblo-élites-líder: reflexiones sobre la relación entre moral y discurso populista". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (252): 227-246.

Weber, Max (2014). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Zanatta, Loris (2007). "La iglesia conquista la nación. El desafío católico al liberalismo en América Latina en el periodo de entreguerras". *Bicentenario: Revista de Historia de Chile y América 6* (1): 5-37.

Palabras de cierre

Karina Bárcenas Barajas
Edgar Zavala Pelayo

Los capítulos que conforman esta obra son, en parte, el resultado del reconocimiento tanto de enfoques analíticos como de desmarcajes críticos ya planteados en la literatura especializada, en torno a los cuales las y los autores nos propusimos movilizar diferentes disciplinas y perspectivas de investigación para abordar, de forma alternativa, la cultura política a través del estudio de lo religioso. Como primer paso, revisitamos los estudios clásicos sobre cultura política (Almond y Verba, 1970; Almond, 1988), con los cuales compartimos la preocupación sobre las dimensiones institucionales de la política, y de manera simultánea reconocimos la importancia de las perspectivas cognitivas, de valores, afectivas y simbólicas con las que dialogan los enfoques interpretativistas (Bard, 2016; Heras, 2002; Rodríguez, 2017; Tejera, 2010; Welch, 1993) desde los cuales nos posicionamos.

El reconocimiento de estos análisis previos nos llevó también a observar que los estudios con enfoques interpretativos no suelen considerar a la religión en el estudio de la cultura política y que, incluso si la contemplan, en ocasiones pueden asumir apriorísticamente que lo religioso no implica a lo político. Sin embargo, también reconocimos estudios que son excepciones a lo anterior, y, entre ellos, reconocimos a su vez dos tipos de aproximaciones: la descriptiva y la causal. Mientras la primera ha contribuido a distinguir a las religiones organizadas como elementos relevantes en el estudio de la cultura política, la

segunda ha ampliado la mirada sobre el campo religioso para dirigirla con pertinencia hacia lo religioso experiencial y lo religioso cultural, buscando con ello comprender la incidencia o los efectos del "factor" religioso en la conformación de "culturas políticas".

No obstante, tanto en las aproximaciones causales como en las descriptivas también advertimos que, en términos del análisis del campo político, suelen considerarse únicamente elementos de la política formal o institucionalizada. El estudio de las dimensiones no institucionalizadas de la política y de lo político en un sentido amplio se ha realizado, sin duda, desde otro tipo de aproximaciones teóricas, en las que lo político se ha relacionado con diversas maneras de ejercer o resistir el poder, o como resultado de una intersección entre el campo religioso y el campo político, sin un posicionamiento explícito desde el concepto de "cultura política". Como contrapunto, en esta obra colectiva asumimos que, a la manera de la consigna feminista "lo personal es político", los estudios interpretativistas de la socioantropología de la religión durante las últimas décadas nos han permitido reconocer que lo religioso es político.

A partir del panorama sintetizado anteriormente, planteamos la relevancia y la pertinencia de esta obra desde el tratamiento no sólo de la religión sino de lo religioso en relación con especificidades teórico-conceptuales de la cultura política y de lo político, por medio de una perspectiva relacional doble que implicó analizar fenómenos atendidos por la literatura en su respectivo campo, pero poco profundizados en términos relacionales.

Ahora bien, ¿de qué manera se desplegó la perspectiva relacional doble en relación con lo religioso y la cultura política? Los análisis presentados lo muestran desde las particularidades de los problemas abordados. En la primera parte del libro, donde los capítulos se construyeron por medio de estrategias de análisis genealógico, se presentó, primero, una problematización epistemológica-política de las operaciones temporales que subyacen en las ideas de presente religioso como plural, a partir de la narrativa histórica contenida en las ideas de "cambio religioso", que llevan a comprenderlo como una ruptura con

un pasado homogéneo. Posteriormente, se planteó una apuesta por ver lo religioso en lo político, por medio de una propuesta analítica de gubernamentalidad y poder pastoral foucaultiano para estudiar lo religioso en lo gubernamental en un contexto latinoamericano como el mexicano, con sus debidas adecuaciones teórico-metodológicas correspondientes, que lleven a apuntalar líneas o programas de investigación. Para cerrar el apartado, se ofreció un cuestionamiento sustantivo de los horizontes discursivos de las religiones para analizar lo moral en las sociedades contemporáneas, por medio de otros horizontes teórico-empíricos como los que representan las doctrinas morales filosóficas que pueden identificarse en algunas posiciones feministas del *ecofeminismo* y de la *ética del cuidado*.

En la segunda parte del libro, donde se revisita de distintas maneras lo religioso institucional y lo político normativo para problematizar perspectivas teórico-analíticas dominantes en torno al género y los feminismos, se presentó, en primer lugar, un análisis sobre el surgimiento del concepto *liberación* para comprender la cultura política del catolicismo, al vislumbrar sus implicaciones para transformar de manera relacional dos campos aparentemente opuestos: el feminismo y el catolicismo. En el capítulo siguiente, se analizó la "ideología de género" como la génesis de un proyecto de conocimiento que, si bien surge en la jerarquía de la Iglesia católica, pretende influir y orientar la cultura política por medio de un programa de gubernamentalidad que se sitúa entre el neoliberalismo y el neoconservadurismo. El tercer capítulo del apartado, a su vez, permitió un tratamiento sustantivo a las formas de participación política en el espacio público que construyen las mujeres para amalgamar luchas y activismos en contra de diferentes tipos de violencia, sin desvincular dicha participación de los significados y prácticas que son parte de su cosmovisión religiosa.

Por último, la tercera parte del libro se dirigió a cuestionar los tipos de acercamiento analítico que han invisibilizado o prestado poca atención a las identidades sociorreligiosas y políticas construidas a partir de marcos de sentido paradójicos. Se presentó, primero, un análisis de la interacción entre el islam y la política, en relación con la conversión

de mujeres mexicanas al islam, desde una mirada que trasciende enfoques internacionalistas o de género, así como representaciones autoritarias o visiones maniqueas, para, con dicha mirada, explicar de qué manera las prácticas corporales facilitan el aprendizaje de esta religión, y además lo inscriben en el cuerpo, para constribuir a la construcción de un sentido de identidad compartida. Posteriormente, se pusieron de relieve las formas de organización sociorreligiosa y política de las identidades romaníes evangélicas, por medio de capitales sociales, culturales y económicos, como vías de politización para su reconocimiento. Ello frente a la invisibilización que dicha población ha experimentado debido a la aparente imposibilidad de su existencia, asociada con la mutua exclusión del marco de sentido evangélico con el romaní. En tercer lugar, se realizó un ejercicio analítico y reflexivo sobre la politización de la diferencia entre lo religioso y lo político, por medio de la incidencia que el concepto *laicidad* ha tenido en las arenas tanto política como social, lo que ha dado paso a la conformación de distintas comunidades políticas, intelectuales y académicas que se diferencian por sus afinidades y tensiones, así como por sus estrategias para la acción política.

Los análisis y abordajes descritos en los párrafos previos también permitieron plantear una serie de contribuciones en torno a lo que denominamos "ruptura epistémica", la cual definimos con base en los aportes de Bachelard (1938/2000, 1971/1989), Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2008), Wacquant (2018), Whiteman y Dudley-Smith (2020) y Kvasz (2014), como aquella orientada a los quiebres, fisuras, críticas, distanciamientos o descentramientos, así como proposiciones alternativas, realizadas desde y hacia los diferentes registros del conocimiento teórico-metodológico. Este enfoque amplio de rupturas teórico-metodológicas en diferentes registros del conocimiento, o rupturas epistémicas múltiples, nos permitió realizar diferentes ejercicios para *problematizar* (Garland, 2014; Koopman, 2013) el registro de los principios epistemológicos y presupuestos teóricos, el registro de las perspectivas teórico-analíticas y el registro de las dimensiones analíticas y sus correspondientes horizontes empíricos. Las y los lectores

pueden consultar la parte superior del esquema 1, para visualizar el conjunto de las problematizaciones específicas que los apartados y los capítulos ofrecen y que fueron presentadas en la introducción.

Esquema 1. Rupturas epistémicas desde lo religioso y la cultura política



Fuente: elaboración propia.

A su vez, las rupturas epistémicas múltiples contenidas en esta obra las concebimos como esfuerzos no sólo para problematizar, sino también para abrir horizontes de *(auto)reflexión* teórica, teórico-analítica y analítico-empírica (Bachelard, 1938/2000; Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008; Wacquant, 2018). Como parte de nuestras (auto)reflexiones teóricas, se propusieron ejercicios para repensar los principios epistémicos que se presentan en relación con, o como consecuencia de, una temporalidad, así como ejercicios para explorar posibilidades de reconstrucción de otros principios epistémicos a partir de un enclave historiográfico distinto. De la misma forma, se propusieron ejercicios para cuestionar las demarcaciones modernistas clásicas a partir de las cuales se definen no sólo lo religioso y lo político, sino también lo religioso y lo moral, y las pretendidas fronteras entre ambos pares.

Como parte de nuestras reflexiones teórico-analíticas, se desarrolló una narrativa crítica sobre la manera como se configuran modos de opresión desde un movimiento político orientado a erradicar las desigualdades estructurales entre hombres y mujeres, que a su vez se emplaza como concepto teórico, como lo es el feminismo. De la misma forma, se desarrollaron ejercicios reflexivos para revelar de qué manera se configuran formas de legitimación de sistemas de opresión por medio del conocimiento y movimientos y perspectivas teóricas orientadas a lo opuesto, tal como sucede con el feminismo y el género. Este conjunto de reflexiones teórico-analíticas también incluyen una invitación para reformular y ampliar categorías analíticas como la "participación política" y el "empoderamiento".

En el plano de las (auto)reflexiones analítico-empíricas, se realizaron ejercicios con el fin de ir más allá de las fronteras de lo empírico convencional y de las inercias empíricas que generan reduccionismos, esencializaciones e invisibilizaciones, para, a su vez, poder identificar discontinuidades empírico-sensibles y ampliar horizontes de datos y, con ellos, contribuir a las discusiones sobre la re-definición de lo religioso y lo político, entre otras.

En términos prospectivos de investigación, las rupturas epistémicas múltiples, las problematizaciones y los ejercicios de reflexividad en diferentes planos del conocimiento teórico-metodológico se ofrecen también como una invitación para continuar los debates sobre lo religioso y la cultura política/lo político no sólo a través de líneas de investigación interdisciplinarias (Bard, 2016; Heras, 2002; Rodríguez 2017), sino además de líneas de investigación interdisciplinarias que se muevan a lo largo del espectro de conocimientos teórico-metodológicos. Como lo muestra la parte inferior del esquema 1, planteamos, en específico, la necesidad de líneas de investigación interdisciplinaria proyectadas hacia el registro de los horizontes teóricos, hacia el registro de los horizontes de conceptos y categorías analíticas y hacia el registro de los horizontes de datos.

Para finalizar, consideramos necesario puntualizar que las propuestas de rupturas epistémicas que sugieren en conjunto los capítulos de esta obra colectiva no equivalen a proposiciones conclusivas o puntos de llegada para los debates sobre lo religioso y la cultura política. Al contrario, representan puntos de partida diversos para continuar con rigor y pluralidad las investigaciones, los diálogos y las controversias abiertas sobre lo religioso, la cultura política, la política, lo político y el poder en sus sentidos más amplios, y para continuar así generando los distanciamientos, las fisuras, los quiebres, los descentramientos y las proposiciones alternativas que nos permitan mirar simultáneamente el campo de lo religioso y de la cultura política/lo político, y, también, mirarnos a nosotras y nosotros mismos en nuestro acercamientos a dichos campos, como sugiere el título de esta obra.

Referencias

Almond, Gabriel A. (1988). "El estudio de la cultura política". *Revista de Ciencia Política 10* (2): 77-89.

_____, y Sydney Verba (1970). *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones.* Madrid: Fundación FOESSA.

Bachelard, Gaston (1938/2000). *La formación del espíritu científico*. Ciudad de México: Siglo XXI.

_____ (1971/1989). *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.

Bard, Gabriela (2016). "Culturas políticas. (Re) significando la categoría desde una perspectiva de género". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 61* (227): 137-166.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (2008). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI.

De la Peña, Guillermo (1990). "La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara". *Nueva Antropología 11* (38): 83-107.

Garland, David (2014). "What is a 'history of the present'? On Foucault's genealogies and their critical preconditions". *Punishment & Society 16* (4): 365-384.

Heras, Leticia (2002). "Cultura Política: el Estado del arte contemporáneo". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales 9* (30): 275-291.

Koopman, Colin (2013). *Genealogy as Critique. Foucault and the problems of modernity*. Bloomington: Indiana University Press.

Kvasz, Ladislav (2014). "Kuhn's Structure of Scientific Revolutions between Sociology and Epistemology". *Studies in History and Philosophy of Science 46*: 78-84.

Pérez-Rayón, Nora (1994). "Iglesia católica y cultura. El discurso de la alta jerarquía eclesiástica en el nuevo contexto". En Manuel Jiménez Castillo (coord.), *México, una sociedad en cambio. Reflexiones sobre política y cultura* (75-158). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

_____ (2003). "Cambios en la cultura política en materia religiosa, México, 1988-2002". *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad 44*: 5-26.

Rodríguez, Adriana (2017). "Reflexiones sobre el concepto cultura política y la investigación histórica de la democracia en América Latina". *Revista Historia y Memoria 14*: 205-247.

Tejera, Héctor (2010). "Hacia un enfoque alternativo de la relación entre cultura y política". En Florence Toussaint (coord.), *Los medios en la educación, la cultura y la política* (151-171). Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores.

Varela, Roberto (2005). *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/ Anthropos.

Wacquant, Loïc (2018). "Four transversal principles for putting Bourdieu to work". *Anthropological Theory 18* (1): 3-17.
Welch, Stephen (1993). *The Concept of Political Culture*. Londres: Macmillan Press.
Whiteman, Natasha, y Russell Dudley-Smith (2020). "Epistemological breaks in the methodology of social research: rupture and the artifice of technique". *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research 21* (2): 1-21.

Sobre las autoras y los autores

Karina Bárcenas Barajas
Doctora en ciencias sociales con especialidad en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente. Se desempeña como investigadora titular en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Sus líneas de investigación son: religión, diversidad sexual y cultura política; identidades, género y movimientos sociales; construcción social del género y la sexualidad.

Saúl Espino Armendáriz
Doctor en historia por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Se desempeña como profesor-investigador del Centro de Estudios de Género de El Colegio de México. Actualmente ocupa la coordinación académica de este centro. Es candidato en el Sistema Nacional de Investigadores. Sus principales líneas de investigación son: género, feminismos y antifeminismos en la segunda mitad del siglo XX; género y religiones; memoria, usos de la historia y movimientos sociales; historiografía, teoría de la historia e historia de género.

Felipe Gaytán Alcalá
Doctor en sociología por El Colegio de México y maestro en ciencias sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales México. Se desempeña como profesor-investigador adscrito a la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle México,

y es profesor del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, en el nivel II. Sus líneas de investigación se sitúan en la sociología de la religión, particularmente, en las relaciones entre laicidad y secularización.

Samantha Leyva Cortés
Maestra y doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Co-coordina el Observatorio de Estudios del Islam en América Latina; además, es miembro de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (Recifre) y forma parte del grupo de trabajo Religiones y Sociedad: Tensiones, Diversidades y Movilizaciones en Debate de Clacso, como coordinadora del eje "Diversidades religiosas, espirituales y de creencias". Sus líneas de investigación son: islam, cuerpo y corporeidad; género y espacio sagrados musulmanes; grupos islamitas, y la cuestión palestina.

Itzel Mayans Hermida
Doctora en filosofía, con especialidad en filosofía política, por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesora-investigadora titular en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora en la Ciudad de México. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, y de la American Society for Political and Legal Philosophy. Sus líneas de investigación son: razón pública, democracia deliberativa, derechos sexuales y reproductivos, así como organización social de los cuidados.

Alejandro Rodríguez López
Doctor en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue distinguido por su tesis doctoral con el premio Fray Bernardino de Sahagún, el premio Gonzalo Aguirre Beltrán y con una mención honorífica en el premio Jan de Vos. Actualmente, realiza

una estancia posdoctoral en El Colegio de México y colabora como profesor visitante en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel candidato. Sus líneas de investigación son: epistemología histórica de la modernidad; cultura y religiosidades coloniales y contemporáneas; religión y formas narrativas del tiempo histórico.

Sandra Villalobos Nájera
Investigadora feminista. Doctora en ciencias políticas y sociales con orientación en sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Se desempeña como investigadora asociada en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores con el nivel I. Sus líneas de investigación son: decisiones y comportamientos reproductivos —malestares y tensiones de la crianza y el cuidado—, desigualdades de género en el trabajo de cuidado en el campo académico, y la participación y ejercicio de derechos de mujeres y hombres dentro del campo religioso.

Jesús Villota Mera
Sociólogo por la Universidad de Nariño (Colombia), y maestro en ciencias sociales con mención en género y desarrollo por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede Ecuador y doctor en ciencias políticas y sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Forma parte del eje "Diversidades religiosas, espirituales y de creencias" del grupo de trabajo Religiones y Sociedad: Tensiones, Diversidades y Movilizaciones en Debate", de Clacso, y del programa Temporalidades del Futuro, del Colegio Internacional de Graduados. Sus líneas de investigación incluyen los estudios romaníes, estudios de género y sociología de la religión.

Edgar Zavala Pelayo
Maestro y doctor en sociología por la Universidad de Edimburgo. Se desempeña como profesor investigador en el Centro de Estudios

Sociológicos de El Colegio de México. Trabajó como investigador posdoctoral en el Lateinamerika-Institut de la Universidad Libre de Berlín, y en el Latinamerikainstitutet de la Universidad de Estocolmo. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Salamanca y ponente invitado en la Universidad Nacional de Taiwán. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Sus intereses de investigación incluyen las relaciones entre religión, gobierno y subjetividades en sociedades coloniales, poscoloniales y contemporáneas.

Rupturas epistémicas desde lo religioso y la cultura política. Repensar principios, perspectivas y dimensiones para mirar(nos),
coeditado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México
y El Colegio de México, se terminó de imprimir
el 17 de abril de 2026.
La composición tipográfica se hizo en
Tisa Pro (10.5/15, 9.5/15 puntos)
y Lemon Sans Next (17/20, 12/15, 8.5/11 puntos).

Esta obra colectiva surgió del interés por abrir el campo de la cultura política hacia desmarcajes y reposicionamientos más allá del ámbito institucional. Se buscaba, asimismo, ampliar el estudio de la religión para profundizar en la dimensión de lo religioso en su conjunto. A través de este enfoque crítico y bifocal, la obra plantea rupturas epistémicas: críticas, distanciamientos, descentramientos y proposiciones alternativas, realizadas desde y hacia los diferentes registros del conocimiento teórico-metodológico de lo social.

Así pues, aquí se problematizan supuestos teóricos y epistemológicos en el estudio de lo religioso, lo político y lo moral para evidenciar la complejidad de lo historiográfico, y de las relaciones entre el presente y el pasado en nuestras sociedades actuales.

También se cuestionan —desde lo religioso— las perspectivas teórico-analíticas dominantes en torno al género y los feminismos, para identificar los usos estratégicos del conocimiento propugnado como "legítimo" en la construcción y divulgación de visiones hegemónicas del mundo.

Finalmente, teniendo como punto de encuentro el análisis empírico de identidades diversas, se cuestionan los abordajes que han invisibilizado o prestado poca atención a las identidades sociorreligiosas y políticas basadas en marcos de sentido paradójicos.

Karina Bárcenas Barajas · Saúl Espino Armendáriz · Felipe Gaytán Alcalá
Samantha Leyva Cortés · Itzel Mayans Hermida · Alejandro Rodríguez López
Sandra Villalobos Nájera · Jesús Eduardo Villota Mera · Edgar Zavala Pelayo

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
EL COLEGIO DE MÉXICO